

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК  
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ, КУЛЬТУРЫ И НАУКИ  
РЕСПУБЛИКИ МОНГОЛИЯ  
ХОВДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ  
НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ  
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ  
РЕТРОСПЕКТИВЕ**

**ВЫПУСК II**

**БАРНАУЛ 2008**

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)  
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43  
М – 64

**Ответственный редактор:**  
кандидат исторических наук П.К. Дашковский

**Редакционная коллегия**  
доктор исторических наук Л.Н. Ермоленко  
доктор культурологи Л.С. Марсадолов  
доктор исторических наук А.А. Тишкин  
доктор исторических наук А.В. Харинский  
доктор исторических наук С.А. Яценко  
кандидат исторических наук Р.А. Кушнерик  
кандидат педагогических наук Н. Цэдэв

**Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе:** сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Изд-во Азбука, 2008. – Вып. II. – 303 с.

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху средневековья и период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, а также новым религиозным движениям. Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

ISBN–978–5–93957–218–7

*Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/G, тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии») и Фонда Президента РФ (проект №МК-132.2008.6, тема «Формирование и эволюция мировоззренческих систем в контексте культурно-исторических и этнополитических аспектов развития кочевников Южной Сибири в эпоху поздней древности и раннего средневековья»)*

На обложке антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ПЕДИСЛОВИЕ</b> .....	5
<b>I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ</b> .....	7
<i>А.Л. Кунгуров</i> Проблема сложения менталитета древнейших обществ Алтая .....	7
<i>Ю.Б. Сериков</i> Использование фрагментов керамики в культах и ритуалах .....	11
<i>С. В. Сотникова</i> Опыт реконструкции Алакульских представлений о мире (по материалам могильника Ермак-IV).....	32
<i>А.А. Горячев</i> О погребальных традициях племен поздней бронзы урочища Ой-Джайляу в Чуилийских горах .....	44
<i>Н.И. Рыбаков</i> «Солнце-луна» в петроглифах Июсских степей.....	60
<i>П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин</i> Кенотафы кочевников Алтая в эпоху поздней древности и раннего средневековья .....	83
<i>Л.Н. Ермоленко</i> Об отзвуках героического эпоса в письменных памятниках, содержащих сведения о кочевых народах .....	101
<i>А.И. Тугутов</i> Гадание и традиционное мировоззрение монголов .....	115
<i>М.В. Егорочкин</i> Комплекс вооружения «Ай-Хуучин» (К вопросу исторической интерпритации эпических паноплий).....	124
<i>А.А. Курапов</i> Формирование и реализация социально-политической доктрины буддизма в отдельных национальных традициях.....	140
<i>С.А. Комиссаров</i> Соотношение мифологических систем Китая и Кореи .....	153

**II. ПАЛЕОАСТРОНОМИЧЕСКИЕ  
И ЭТНОАРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ  
РИТУАЛЬНЫХ ПАМЯТНИКОВ..... 158**

*В.Е. Ларичев*

Космогония и космология жречества эпохи палеометалла юга Западной Сибири (астральная теогония и протонаука в символах и образах протохрама «Сотворение Вселенной» Северной Хакасии) ..... 158

*В.Е. Ларичев, С.А. Паршиков, С.А. Прокопьева*

Астрономические, календарные и религиозно-мифологические принципы размещения в пространстве гробниц раннего железного века Северной Хакасии (на примере могильного поля, опорных плит и визирных лимбов окрестностей святилища Саратовский Сундук)..... 182

*Л.С. Марсадолов, Н.В. Дмитриева, В.А. Иконников*

Первые палеоастрономические исследования на святилище у горы  
Монастыри на Западном Алтае ..... 207

*Ю.И. Ожередов*

Сакральные сооружения в сомонном центре Эрдэнэ-Бурэн  
Ховдского аймака Западной Монголии ..... 219

*М.А. Дэвлет*

Каменная плита 01-00 из кургана Аржан-2 в контексте петроглифов Тувы... 233

**III. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ  
И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ  
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ..... 241**

*Е.В. Нам*

Представления о смерти в античной культурной традиции  
и шаманском мировоззрении народов Сибири ..... 241

*В.М. Мендешева*

Конь в традиционной культуре алтайцев..... 250

*Б.Ю. Кичекова*

Отражение традиционного мировоззрения алтайцев в национальной одежде. 260

*Э.В. Енчинов*

Правовые обычаи связанные с беременностью в традиционном  
мировоззрении алтайцев..... 271

*Н.К. Смагулов*

Факторы панисламизма и пантюркизма в контексте проведения  
большевистским правительством внешней политики и территориального  
размеживания среднеазиатских государств в 1917–1924 гг..... 277

*Р.В. Шиженский*

Иерархическое положение волхвов в структуре русских неоязыческих  
организаций ..... 288

21. Худяков Ю.С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986. 268 с.
22. Худяков Ю.С. Вооружение центральноазиатских кочевников в эпоху раннего и развитого средневековья. Новосибирск, 1991. 190 с.
23. Худяков Ю.С. Военное дело древних кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1995. 98 с.
24. Худяков Ю.С. Вооружение кочевников Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху развитого средневековья. Новосибирск, 1997. 160 с.
25. Худяков Ю.С. Комплекс вооружения кочевников Южной Сибири позднего средневековья // Военное дело номадов Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 2002. С. 65–88.
26. Худяков Ю.С. Защитное вооружение номадов Центральной Азии. Новосибирск, 2003а. 202 с.
27. Худяков Ю.С. Сабля Багыра: вооружение и военное искусство средневековых кочевников. СПб., 2003б. 192 с.
28. Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. 222 с.
29. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские лексические основы на букву «К». Вып. II. М., 2000. 256 с.
30. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». М., 2003. 446 с.

***А.А. Куранов***

*Астраханский государственный технический университет,  
г. Астрахань, Россия*

## **ФОРМИРОВАНИЕ И РЕАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ БУДДИЗМА В ОТДЕЛЬНЫХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ**

Буддизм – древнейшая мировая религия, возникшая в VI–V вв. до н.э. на северо-востоке Индии. Время формирования буддизма – середина первого тысячелетия до н.э., характеризуется как время кризиса древнего индийского общества, древней ведической религиозной системы, идеологическим и социальным противостоянием между жреческим и воинским сословием в древнеиндийском обществе. Район возникновения буддизма – северо-восток Индии, в VI–V вв. до н.э. отличался более слабым распространением ведической религии. Именно здесь происходит бурное государственное строительство, опиравшееся на варну кшатриев (Бонгард-Левин Г.М., 1993, с. 81). К эпохе «первого буддийского императора» Ашоки (273–232 гг. до н.э.) буддизм пере-

растает в государственную религию, став инструментом объединения различных народов на основе общего религиозного мировоззрения, наиболее влиятельным религиозным направлением. Третий буддийский собор состоялся под непосредственным покровительством Ашоки Великого в г. Паталипутре (Минаев И.П., 1887, с. 76).

Характерная особенность философии раннего буддизма – ее этическая направленность, нашедшая отражение и в социально-политической концепции. Центральной проблематикой буддизма становится бытие личности, индивидуальной духовной эволюции (Щербатской Ф.И., 1988, с. 56). Вместе с тем, как любая религиозная философия, ранний буддизм содержал как онтологические, так и социальные концепции, складывавшиеся на протяжении всей истории буддийской философии. Социально-политическая проблематика занимала серьезное место в философских произведениях раннего буддизма, что было обусловлено историческими и идеологическими предпосылками возникновения учения. Возникнув как социальная реакция на учение брахманизма, буддизм формирует новую концепцию социальной иерархии, социальных взаимоотношений, развития общества, основанную на принципах социальной мобильности, отрицания сословной дискриминации. Дальнейшее развитие социально-политической доктрины буддизма приводит к созданию собственной концепции развития общества и государства в соответствии с основополагающими принципами буддийского учения.

Основными источниками философии раннего буддизма являются сутры буддийского канона Трипитаки – Виная (дисциплинарный монашеский кодекс), Сутра (буддийские проповеди и этические поучения), Абхидхарма (философское учение), содержащие сведения о социально-политической доктрине раннего буддизма. Характеризуя основную направленность социальной проблематики, ряд исследователей отрицают существование в раннем буддизме тенденций к социальному реформизму (Ananda K., 1992, p. 45). Основополагающими принципами социальной концепции раннего буддизма были доктрины «кармы» и «ахимсы». Взаимосвязь кармического закона воздаяния и социальной концепции просматривается в двух плоскостях: социальный статус должен способствовать дальнейшей духовной эволюции. В буддизме родовитость, этническая и сословно-кастовая принадлежность считались малозначительными качествами, мало влиявшими на достижение нирваны. Подобное идеологическое уравнивание людей в духовной сфере способствовало росту популярности учения, в частности, среди наиболее экономически активного в данный период городского населения (Бонгард-Левин Г.М., 1985, с. 354).

Необходимо отметить, что социальная концепция раннего буддизма обусловлена основными постулатами учения, общими религиозно-философскими теориями. В буддизме осуществлялась проекция этических и космологических идей на различные аспекты общественной жизни. Ориентация на традиционные ценности индийской общины (семья, вера, социальная иерархия) постулируется вместе с тяготением к демократическому началу – межсословному взаимодействию, регулярным общинным собраниям. Подобные тенденции подчеркивают внутреннее противоречие в социально-политической доктрине раннего буддизма – столкновение демократических и традиционных политических концепций.

Важную роль в создании основ государства играет идеологический аспект – идеологическое закрепление статуса светского правителя. Буддизм становится важнейшим идеологическим инструментом в борьбе за власть. Основным способом буддийской легитимации властных отношений становится рационально-этический, при котором буддизм выступает как идеологическая поддержка порядка и стабильности в государстве. Основными факторами взаимодействия сангхи и государства становятся социально-экономический и идеологический (Сафронова Е.С., 1998, с. 223).

Буддизм изначально не являлся единым доктринальным направлением. На первых этапах развития буддийской монашеской традиции учение распадается на 18 направлений – школ, условно разделяемых позднее на две группы – стхавиравадинов и махасангхиков. В начале нашей эры формируются два направления буддизма – Хинаяна и Махаяна. Временем зарождения двух этих крупнейших направлений в буддизме является I в. до н. э. – время письменной фиксации палийской Типитаки (тхеравадинского канона), появления одной из самых ранних махаянинских сутр «Аштасохарсика Праджня – парамита» (Берзин А., 1993, с. 8).

В числе основных доктринальных противоречий двух направлений, кроме вопросов о природе Будды и целях этической эволюции, находились вопросы отношения сангхи (буддийской общины) к обществу и государству.

Доктрина Хинаяны заключалась в ограничении участия монахов в жизни общества. Этическим идеалом Хинаяны являлся «архат» («святой»), главным путем – путь личной эволюции. Роль церковной организации в жизни общества номинально сводилась к минимуму. В противовес Хинаяне, Махаяна выдвигала доктрину доступности учения, в том числе и для мирян, что открывало возможности для активной миссионерской деятельности и участия в жизни общества. Идеоло-

гическим идеалом Махаяны стал Бодхисаттва («просветленное существо»), стремящийся к всеобщему освобождению. Доктрина Махаяны содержала тезис о возможности спасения широкого круга людей, способности каждого обрести нирвану. В рамках традиции Махаяны происходит приспособление доктринальных основ буддизма к требованиям широкой социальной пропаганды.

Историческое развитие философских концепций Хинаяны и Махаяны приводит к появлению в философских традициях двух направлений трактатов, детально разбиравших доктрину социогенеза, предлагавших определенную программу развития общества и формирования государственных структур.

Основоположник буддийской школы мадхьямики, один из столпов Махаяны, индийский мыслитель Нагарджуна (I–II вв.), значительное место в своих сочинениях уделял вопросам рациональной организации государственной власти и общественной жизни. Главными произведениями Нагарджуны, относящимися к данной проблематике, стали «Дружественное послание» («Сурип лекха») и «Драгоценные строфы наставления царю» («Ратна-авали раджа-парикатха») (Андросов В.П., 2000, с. 111).

Впервые в буддийской традиции были сформулированы принципы отношений духовной и светской власти в рамках системы «учитель – ученик», где глава буддийской общины – учитель, царь – ученик и «милостынедатель», оказывающий активную поддержку сангхе.

Вариант религиозно-философского учения Нагарджуны, представляемого в качестве государственной идеологии древнеиндийским монархам, был зафиксирован в его «Посланиях», направляемых царям династии Сатаваханов. Основная цель подобной переписки – доказать преимущества ранней Махаяны (Андросов В.П., 1989, с. 227).

В «Драгоценных строфах наставления царю» Нагарджуна в форме проповеди излагает так называемую «дхарму царей» – общеизвестный в Индии закон, регламентирующий отношения между «властью богов» (духовной властью) и «властью людей» (светской). Государь, живущий по «благоприятному законоучению», должен придерживаться основ буддийской этики («десять добродетей») (Андросов В.П., 2000, с. 126).

Работы Нагарджуны заложили традицию социально-политических трактатов Махаяны, со свойственным ей активным участием в общественно-политической жизни.

В рамках одной из философских школ традиции Хинаяны – вайбхашики, философом Васубандху (IV–V вв.), на основании анализа канонического философского учения Абхидхармы, создается трактат



«Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша»). Социальная концепция включена Васубандху в раздел, посвященный космологии, что само по себе является подтверждением значимости, придававшейся социальным концепциям в общем контексте буддийской философии.

В трактате Васубандху «Учение о карме» сформулирован нормативный эталон существования общества на основе буддийских религиозных ценностей. Эталон предназначался к практическому применению в государстве, принявшем буддизм, где существовала возможность преобразования общественной жизни (Островская-мл. Е.А., 2002, с. 270).

Васубандху формулирует идею единения светской и духовной власти в концепции мирового правителя – чакравартина. Чакравартин («поворачивающий колесо») – идеальный монарх, распространяющий свою власть на всю цивилизованную территорию и обеспечивающий на ней совершенный религиозно-нравственный порядок. Концепция чакравартина и связанная с ним концепция имперской власти получает развитие уже в раннем буддизме. «Чаккаватти сиханада сутра» («Львиный рык миродержца») впервые обращается к образу вселенского монарха, основателю мирового буддийского государства. Сутра фиксировала принадлежность вселенского правителя к варне кшатриев, противопоставление варне брахманов, сюжет ухода государя в монахи (символическое объединение светского и духовного начала) (История и культура древней Индии, 1990, с. 350). Чакравартин – совершенный вселенский монарх, обладающий тридцатью двумя признаками Будды.

Концептуальное значение доктрины вселенского буддийского монарха состоит в возможности ее использования в качестве инструмента идеологического строительства империи на основе буддийского вероучения. Объединить в империю многонациональные государства была призвана доктрина вселенского монарха. Сущность чакравартина – управление миром на основе буддийского учения. Завоевание новых территорий, а, значит, и обращение в буддизм, происходит ненасильственным путем. Осуществление царской власти происходит по принципам буддийской этической доктрины – государь воздерживается от «пяти дурных влияний», взаимодействие государя с обществом осуществляется по принципу «отец – дети». В одном из вариантов доктрины чакравартина приводятся наставления по организации государственной жизни – умеренное налогообложение, покровительство государственным и военным служащим, поддержка буддийской общины (Классическая буддийская философия, 1999, с. 384).

Чакравартин Васубандху – этап истории человечества, истории всеобщей деградации. Концепция идеальной царской власти выступает как некая нормативная, а не эмпирическая концепция.

Созданные на начальных этапах становления буддийской философии доктрина социогенеза, буддийская концепция идеального правителя чакравартина, концепция взаимодействия буддийской общины (сангхи) и государства в различных ипостасях, на этапе проникновения буддизма в Тибет и Монголию не подвергаются значительной трансформации.

Появление в I–V вв. в буддийской традиции двух трактатов Нагарджуны и Васубандху, посвященных проблемам социогенеза, заложило социально-политическую традицию в буддийской философии.

Социальная и религиозная гибкость школ направления Махаяны, ориентация на светскую общину, наличие разработанной социально-политической доктрины развития общества и государственного аппарата, доктрина чакравартина – как прообраз и идеал имперской теократической власти, позволили Махаяне сыграть значительную роль в политической истории стран Азии.

В VII–XVI вв., в связи с активным участием сангхи в политических процессах, происходивших в Тибете и Монголии и становлением буддийской теократической системы, происходит не столько создание новых социально-политических концепций, сколько реализация и трансформация канонических образцов. На первый план выходят непосредственное взаимодействие светской и духовной власти в политических и социально-экономических сферах, формирование наиболее приемлемых, универсальных принципов взаимодействия сангхи и государства в различных его исторических формах.

До VII в. Тибет – район Трансгималаев и Куэнь-Луня – был заселен племенами, занимавшимися скотоводством. Светским правителем Тибета являлся царь, стоявший во главе союза племен. С VII в. буддизм был избран верхушкой светской элиты Тибета новой объединяющей идеологией, носители которой начинают получать активную поддержку со стороны светской власти (Тибетская летопись, 1961, с. 45).

Активное распространение буддизма в Тибете начинается в правление царя Сронцагамбо (609–650 гг.). Происходит активизация перевода произведений буддийского канона, силами буддийских проповедников создается тибетская азбука (Будон Ринчендуб, 1999, с. 47). В правление Мансонг Мангцэна (650–679 гг.), Дуйсонг Мангдже (679–704 гг.) буддизм практически не имел распространения в Тибете, о чем свидетельствует отсутствие в VII в. местного духовенства и монашества (Гой-лоцава Шоннупэл, 2001, с. 45). Несмотря на медленное

распространение буддизма среди населения, учение начинает играть активную роль во внутривластительской борьбе за власть между царской династией, противопоставлявшей буддизм и его последователей основной массе правящей элиты, исповедовавшей Бон-по.

Новое сближение буддизма со светской властью происходит в правление Тисрондэцана (756–797 гг.). Социально-политические реформы Тисрондэцана – строительство монастырских комплексов, формирование национальной сангхи, освобождение монашества от налогообложения и повинностей – были направлены на формирование социальной основы для создания новой концепции политической власти.

Основными методами распространения буддизма в Тибете в VII–VIII вв. становятся: 1) создание национальных кадров духовенства (строительство монастырей при государственной поддержке); 2) активная переводческая деятельность (создание национального алфавита, перевод на национальный язык буддийского канона); 3) активная миссионерская деятельность (проповедников Салнана, Ананды, Шантракшиты, Падмасамбхавы) (Tseron W.D. Shakabra, p. 31).

В XII–XIII вв. происходит закрепление районов Тибета за влиятельными аристократическими родами, покровительствовавшими одной из буддийских школ Кадам, Кагью, Ньингма, Сакья. Школы Сакья и Кагью возникают и оформляются в период борьбы между крупными аристократическими кланами Тибета в XI–XIII вв. за политическое господство, в которой буддизм выступал как средство идеологической легитимации. С конца XII в. происходит усиление буддийской школы Сакья, монастырь которой контролировался тибетским кланом Кхон.

Во второй четверти XIII в. школа Сакья – одна из влиятельнейших школ в Тибете, имеющая крупное феодальное владение. С традицией Сакья связан новый этап развития и реализации буддийской социально-политической доктрины, принятой в качестве основы для взаимодействия с клерикальными правителями Тибета светскими правителями Монголии.

Новый этап разработки и реализации социально – политической доктрины буддизма связан с распространением буддизма в Монголии. Распространение буддизма среди монгольских племен происходило в соответствии с опытом распространения буддизма в Тибете, но имело определенные особенности, связанные с социально-политической, культурной, религиозной спецификой.

Первые политические контакты отдельных школ китайского и тибетского буддизма с монголами относятся к эпохе Чингисхана. Ряд исследователей подчеркивают наличие личных контактов Чингисхана с иерархами школы Сакья, китайские монахи Чжун-гуань и Хайюнь за-

нимают высокое положение при дворе (Китинов Б.У., 2004, с. 67). Более активные политические контакты монгольской аристократии с духовной аристократией Тибета начинаются с 40-х г. XIII в.

В 1245 г. происходит встреча Годана с иерархом школы Сакья – Сакья-Пандитой (Рерих Ю.Н., 1958, с. 333). В процессе переговоров с Годаном Сакья-пандита оговаривает условия подчинения Тибета монгольскому хану, статус теократического правителя для главы школы Сакья. Миссионерская деятельность Сакья проводилась при тесном взаимодействии со светской властью, в результате чего буддизм распространяется среди аристократии и управленческого аппарата Монголии. В правление Угэдэя (1229–1241 гг.) правительство империи возглавляет буддист Елюй Чу – Цай (Мункуев Н.И., 1965, с. 18).

Реализация концепции взаимодействия светской и духовной власти происходит в процессе активного распространения буддизма представителем школы Сакья – Сакья-Пандитой (1182–1251 гг.). Отношения между Тибетом и Юаньской династией Китая строились по традиционной для буддийской социально – политической доктрины схеме – «учитель-ученик» («наставник–милостынедатель»), когда верховный лама является наставником и религиозным советником императора. Одним из первых подобных религиозных советников становится Сакья – Пандита (Пубаев Р.Е., 1989, с. 238).

В правление Хубилая (1260–1294 гг.) был подписан так называемый «Жемчужный указ», провозглашавший буддизм официальной религией династии Юань. Сакьяский Пагба-лама Лодой-Чжалцан (1235–1280 гг.) провозглашался главой буддийской церкви Монголии и Китая, духовным главой трех провинций Тибета (Уй, Цан, Кам), осуществляющим правление вместе с императорскими чиновниками, Хубилай был провозглашен чакравартином (Buddhism in Mongolia, 1981, p. 8).

Основным достижением Пагба-ламы как миссионера становится законодательное закрепление отношений буддийской общины и государства в рамках системы «двух законов», ставших в дальнейшем одной из основ монгольской политической традиции. Основные теоретические положения многочисленных трактатов Пагба-ламы объединены в «Цаган Теуке» («Белой истории о десяти добродетелях») (Бира Ш., 1978, с. 77).

В работах Пагба-ламы буддийская политическая доктрина развивается в рамках концепции «двух законов» – двух начал светского и духовного правления, объединенных в лице хана и наставника. В «Белой истории» сформулированы основные принципы легитимации светской власти буддийской идеологией в монгольской традиции.

Среди других сочинений Пагба-ламы – «Наставления для владыки», «Наставления принцу Зэвэг Тимуру», содержащие практические рекомендации организации светского правления в соответствии с основными принципами буддийского учения (Сондам – Цземо, 1994, с. 109).

Анализируя работы Пагба-ламы, Ц.Ж. Жамцарано оценивает союз Сакья и светской элиты монгольского государства XIII в. как политический союз, обеспечивавший Хубилаю легитимность и политический авторитет, Сакья – политическое главенство в Тибете и экономическую стабильность (Жамцарано Ц. Ж., 1936, с. 78). Необходимо отметить, что во взаимодействии светского и духовного начала в рамках концепции «двух законов» доминантное положение отводилось светскому началу. Активизация распространения буддизма в Монголии – увеличение числа буддийских монастырей, принятие буддизма светской аристократией, осуществление толерантной политики по отношению к Тибету, свидетельствует о принятии светской властью Монголии принципов политики «двух законов». Концепция двух принципов, основанная на индо-тибетских духовных традициях, становится основой государственной доктрины Монголии.

Вместе с падением империи Юань система взаимоотношения «двух законов» на государственном уровне временно прекращает свое существование (Snellgrove D., 1968. p. 153).

В результате реформ Цзонкхапы в тибетском буддизме появляется новая буддийская школа – Гелуг. Традиция Гелуг создана реформатором тибетского буддизма Цзонкхапой Лобзан Драгпой (1357–1419 гг.) в конце XIV века в первую очередь как школа, ориентированная на воссоздание классической традиции буддийского образования философа Атиши. Реформаторская деятельность Цзонкхапы была направлена на восстановление высокого социального статуса буддийской монашеской общины, при помощи воссоздания традиций монашеской аскезы и философии раннего буддизма, и усиления ритуальной стороны богослужения.

Пропаганда строгого соблюдения дисциплинарного кодекса Виняи, обязательное религиозно-философское образование членов монашеской общины, последовательность в получении религиозного образования, значительно укрепляет духовный авторитет и статус монашества в традиции Гелуг и в буддийском мире. Цзонкхапа создает традицию монашеской иерархии, сохранившуюся с небольшими видоизменениями в монгольской традиции: хуварак, гецул, гелонг (Tsepon W.D. Shakabpa, p. 14). Традиция Гелуг формирует мощную идеологическую базу для дальнейшего распространения школы. Создается сеть мона-

стырей – образовательных и социально-политических центров учения. Направленность образования в монастырях Гелуг определяла специализацию священнослужителя. Крупные дацаны имели три факультета: общий – философский (цанид), медицинский (чью), тантрический (джуд) (Торчинов Е.А., 2002, с. 227).

Фиксированная иерархия в общине, подчеркнуто высокий сакральный статус монаха вообще и ламы-наставника в частности определяли высокий статус сангхи в обществе, исповедовавшем буддизм. Ориентация Гелуг на комплексный подход к религиозному образованию, обращение к философским традициям наиболее крупных школ тибетского буддизма выгодно выделяли школу Цзонкхапа в тибетской буддийской традиции. По мнению Е.А. Островской-мл., дополнительным фактором, определявшим растущую популярность Гелуг, становится возвращение новой школы к демократическим началам раннего буддизма, делавшим систему образования, а значит, возможность приобретения высокого социального статуса, более доступными (Островская-мл. Е.А., 2002, с. 361).

На начальных этапах своего развития Гелуг придерживалась нейтральных позиций во внутривосточной борьбе в Тибете, создавая идеологический и социальный базис для дальнейшего распространения учения. Активная миссионерская деятельность трех крупнейших монастырей Гелуг – Брайбун, Сэра, Галдан способствует распространению влияния традиции в Тибете и за его пределами.

Среди философских трактатов Цзонкхапы присутствует работа, в которой создатель Гелуг обращается к концепции «двух законов». В 1379 г. Цзонкхапа, в ответ на подарки и приглашение хана Тэгус-Темура, пишет письмо, в котором постулирует сочетание светского и духовного начал в государственном правлении (Баянцагаан С., Цэрэнпил Д., 1989, с. 202). Наличие подобной переписки свидетельствует об обращении монголов в XIV в. к традиционному буддийскому принципу государственного управления- «двух законов».

Взаимодействуя с различными политическими силами региона – маньчжурским Китаем, правителями северной и западной Монголии, буддийские иерархи реализуют задачи распространения учения и усиления политического статуса буддийской церкви.

В 1566 г. правитель Ордоса Сэцэн-хунтайджи вторгается в Тибет и подчиняет его (Златкин И.Я., 1983, с. 99). В результате заключенных соглашений в Ордос направляются буддийские миссионеры. Миссионерская деятельность Гелуг в Ордосе, политические контакты школы с Сэцэн-хунтайджи становятся предпосылкой дальнейшего развития и реализации политической доктрины буддизма. Наиболее активно

сближение светской и духовной власти в Монголии XVI в. проводит Алтан-хан тумэтский. Естественным результатом политической ориентации Алтан-хана на воссоздание империи становится поиск идеологического обоснования имперских претензий. В качестве потенциального духовного наставника государства Алтан-ханом был избран глава школы Гелуг. Основными причинами выбора можно определить активные контакты с духовенством данной школы в процессе монгольской экспансии в Амдо и Кукуноре (Рерих Ю.Н., 1959, с. 193).

Главным результатом поездки главы Гелуг Соднам Гьяцо в Монголию в 1578 г. можно считать декларацию высокого статуса школы и ее лидеров в системе социально-политических отношений в Монголии XVI в., восстановление отношений светской и духовной власти в рамках системы «двух законов». Алтан-хан провозгласил главу Гелуг Соднам Гьяцо «Далай-ламой», в свою очередь, получив титул «Дхармацарь, Великий Брахма Богов» (Дюджом Ринпоче, 2001, с. 22).

В 1577 г. верховный иерарх Гелуг устанавливает отношения «наставник – милостынедатель» с другим монгольским правителем – Абатай-ханом халхасским (Позднеев А. М., 1883, с. 110).

События второй половины XVI в. подтверждают вывод об определенной преемственности в политической тактике буддийской сангхи по распространению буддийского учения. Установление союза между светской и духовной властью происходит по линии личных контактов высших буддийских иерархов и светских правителей. В Монголии XVI в. буддизм вновь использует схему взаимоотношений «наставник – милостынедатель», легитимируя светскую власть присвоением религиозных титулов.

Установление идеологически закрепленного политического союза сопровождается активизацией миссионерской деятельности Гелуг в Монголии. Формирование национальных кадров священнослужителей являлось серьезным политическим шагом, закреплявшим положение буддизма в обществе. Активная пропаганда учения на национальном языке, перевод канона, борьба священнослужителей с родовыми культурами реализуют вторую цель Гелуг в Монголии – распространение учения среди широких слоев населения. Для реализации планов широкого распространения буддизма осуществляется активное строительство монастырей. Так, Абатай-хан в 1586 г. основал первый стационарный монастырь Халхи – Эрдэни-Цзу (История Эрдэни-дзу, 1999, с. 34).

XVII в. в развитии и реализации социально-политических концепций буддизма ознаменовался окончательным установлением теократической формы правления в Тибете. Теократические тенденции, в

целом свойственные буддийской социально-политической доктрине, были реализованы именно в условиях политической системы Тибета.

Идеологическое и социально-политическое противостояние буддийских школ Тибета в начале XVII в. перерастает в военный конфликт. Идеологический противник Гелуг – школа Карма при поддержке феодальных группировок области Цзан во главе с Пунцок Намджаном в 1611 г. захватывает столицу Тибета Лхасу (Санчилов В.П., 1977, с. 18). Пунцок Намджан создает крупную политическую коалицию с чахарским Лэгдан – ханом и халхасским Цокту-тайджи для противодействия усилению Гелуг. Мощная политическая группировка тибетских и монгольских феодалов угрожала самому существованию Гелуг. В этой ситуации Далай-лама V Агван Лобсан-Гьяцо отправляет посольство в Джунгарию (История Куконора, 1972, с. 61). В ответ на призыв Далай-ламы о военно-политической помощи в Тибет отправляется войско хошутского Гуши-хана, в течение 1637–1638 гг. установившего господство в Куконоре и получившего в 1638 г. титул «Данзин-Чойджал» («Царь законов и опора религии») (Пагсам-Джонсан, 1991, с. 129).

К 1642 г. Гуши-хан разбивает противников Гелуг в Тибете и передает верховную власть Далай-ламе. Победа Гуши-хана способствовала реализации социально-политической доктрины буддизма в рамках тибетской национальной политической традиции – установлению теократической формы правления, позволившей проводить дальнейшую экспансию Гелуг из единого идеологического и политического центра учения – Тибета. Вместе с тем, именно наличие доктрины «лама-милостынедатель» позволило идеологически обосновать обращение иерархов Гелуг за военной помощью к Гуши-хану.

В процессе исторического развития философии буддизма эволюционирует и социально-политическая доктрина – от этических трактатов, отражавших взгляды буддизма на роль человека в обществе, на само общество, до более сложных философских произведений, характеризовавших влияние учения и его носителей в процессе государственного строительства и в самом государстве. Распространение буддизма в Тибете и Монголии приводит к формированию стратегии и тактики создания национальных буддийских общин, новых философских доктрин взаимодействия буддизма со светской властью, позволивших учению более успешно распространяться на региональном уровне.



## Библиографический список

1. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000. 799 с.
2. Андросов В.П. Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны по тексту «Ратнавали» // Буддизм. История и культура. М., 1989. С. 22–44.
3. Баянцагаан С., Цэрэнпил Д. Письмо Цзонкхапы к монгольскому хану // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск, 1989. С. 119–211.
4. Берзин А. Тибетский буддизм: история и перспективы развития. М., 1993. 31 с.
5. Бира Ш. Монгольская историография (XII–XVII вв.). М., 1978. 319 с.
6. Бонгард-Левин Г.М Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. 320 с.
7. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. 758 с.
8. Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). СПб., 1999. 336 с.
9. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. СПб., 2001. 768 с.
10. Дюджом Ринпоче. Четырнадцать Далай-лам Тибета. Краткое описание жизни и правление Далай-лам. М., 2001. 120 с.
11. Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVII века. Труды института Востоковедения Т. XVI. М., 1936. 123 с.
12. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. (1635–1758). М., 1983. 300 с.
13. История и культура древней Индии: Тексты. Научное издание. М., 1990. 352 с.
14. История Куконора, называемая «Прекрасные ноты из песни Брахмы». Сочинение Сумба-Хамбо. М., 1972. 166 с.
15. История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. Перевод с монгольского, введение, комментарии, приложения А.Д. Цендиной. М., 1999. 255 с.
16. Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004. 190 с.
17. Классическая буддийская философия. СПб., 1999. 544 с.
18. Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. II. Вып. I. СПб., 1887. 248 с.
19. Мункуев Н. И. Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-Цая. Перевод и исследования. М., 1965. 224 с.
20. Островская-мл. Е.А. Тибетобуддийский социально-политический проект. История и современность. М., 2002. 149 с.
21. Пагсам-Джонсан: История и хронология Тибета. Новосибирск, 1991. 264 с.
22. Позднеев А. М. Монгольская летопись «Эрдэйн эрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себя материалы для истории Халхи с 1636–1736. СПб., 1883. 263 с.
23. Пубаев Р. Е. «Пагсам – Чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII в. М., 1989. 307 с.

24. Рерих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в 13–14 вв. // Филология и история монгольских народов. М., 1958. С. 333–346.
25. Санчилов В.П. Теократия в Тибете и роль Гуши-хана в ее окончательном утверждении // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 14–25.
26. Сафронова Е.С. Буддизм и государство в странах буддийского мира // Мировой опыт государственно-церковных отношений: Учебное пособие. М., 1998. С. 233–240.
27. Сондам-Цземо. Дверь, ведущая в учение. Перевод с тибетского и комментарии Р.Н. Крапивиной. СПб., 1994. 224 с.
28. Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». Ленинград, 1961. 243 с.
29. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002. 320 с.
30. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. 424 с.
31. Ananda K. Coomaraswamy. Hinduism and Buddhism. New Delhi, 1992. 86 p.
32. Buddhism in Mongolia. Historical Survey. Ulan Bator, 1981. 52 p.
33. Snellgrove D. Richardson H. A Cultural History of Tibet. Boston, 1968. 291 p.
34. Tsepon W.D. Shakabpa. Tibet. A political history. New Haven and London, 1967. 369 p.

***С.А. Комиссаров***

*Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, Россия*

## **СООТНОШЕНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СИСТЕМ КИТАЯ И КОРЕИ**

Мифология играет исключительную роль в жизни традиционного общества, определяя общественное сознание. Ее образы воплощаются в ритуале и отражаются в искусстве. Базовые мифологемы выполняют аналогичные функции в культурах разных народов, однако их оформление существенно различается по регионам, странам и этносам. Поэтому сравнительное изучение мифологических систем позволяет не только лучше понять их структуру, но и проследить направление и объем этнокультурных контактов.

При изучении основных сюжетов и образов восточноазиатской мифологии, в первую очередь, используются китайские материалы, поскольку раннее возникновение письменности и литературы в этой стране позволило донести до наших дней не только описания, но и интерпретации многих мифических персонажей и их действий.

Однако распространение китайских мифологических традиций в другие регионы не носило характер слепого копирования. В этом плане особого внимания заслуживает мифология Кореи, ее специфика. Собранные материалы позволяют убедительно продемонстрировать тот