

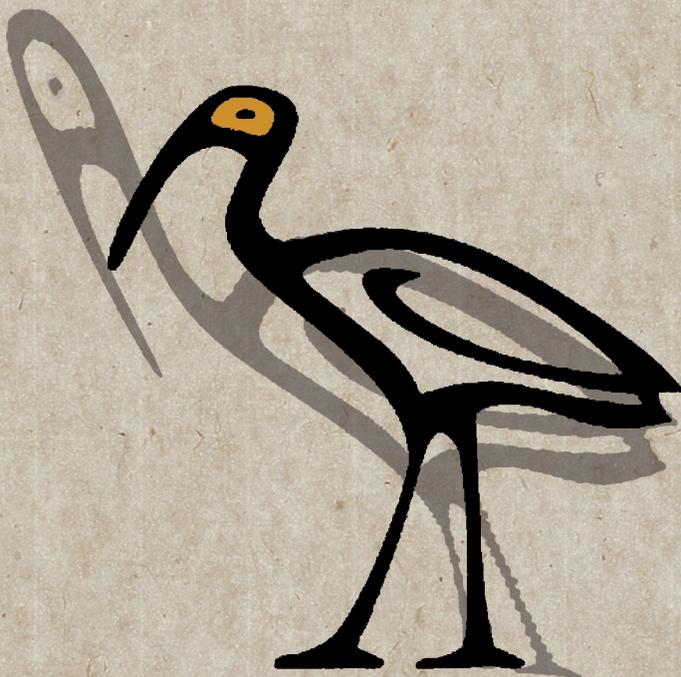
ISSN 2658-4158

SR
RR

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

July-September/Июль-Сентябрь 2025

№ 3



Международный ежеквартальный журнал

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

3
2025

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion included in Scopus base (since 2022); in the Russian Science Citation Index and in the List of peer-reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (History)
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Culturology)
- 5.11.1. Theoretical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)
- 5.11.2. Historical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047
tel.: (495) 250-63-40
e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии индексируется в Scopus (с 2022 г.); журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки)
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология)
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6

Тел.: (495) 250-63-40

Электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasan Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgenii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Executive editors:

Elena Gordienko, Cand. of Sci. (Cultural Studies), Russian State University for the Humanities (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(*заместитель главного редактора*)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмагина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск:

Е.В. Гордиенко, кандидат культурологии, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Contents

Preface. <i>Elena V. Gordienko</i>	10
--	----

Papers

<i>Ostanin V.V., Subotyalov M.A.</i> Verse-glorification of the Buddha from the second canto of the Bhagavata Purana	13
<i>Bicheyev B.A., Nanjid Byambaakhuu</i> The epic hero's journey to the Buddhist hell	22
<i>Menyaev B.V., Borlykova B.Kh.</i> Khoshut khurul "Sera Tosam Ling" and his legac	42
<i>Gordienko E.V., Soboleva K.D.</i> A straw hut of Buddha Shakyamuni: History and everyday life of a Vietnamese Buddhist temple in Moscow	65
<i>Absalyamov K.K.</i> Theravāda in Russia as viewed by the monks of Russian Buddhist communities: an interview with bhikkhu Topper Paññāvudho therā and bhikkhu Buddhāṅāno therā	86
<i>Zaitsev I.A.</i> On the crossroads of Buddhism and Marxism: Agganna-Sutta narrative in the papers of two Burmese communists	114

Varia

<i>Kirchanov M.V.</i> Cult of Muslim Saints in Indonesia: Religious and cultural practices of imagining and "consuming" holiness in Indonesian society	138
---	-----

Содержание

От редактора. *Гордиенко Е.В.* 10

Статьи

Останин В.В., Суботьялов М.А.
Строфа-прославление Будды
из второй песни «Бхагавата-пураны» 13

Бичеев Б.А., Нанжид Бямбаахуу
Поход эпического героя в буддийский ад 22

Меняев Б.В., Борлыкова Б.Х.
Хошутовский хурул «Сера Тосам линг» и его наследие 42

Гордиенко Е.В., Соболева К.Д.
Соломенная хижина Будды Шакьямуни:
история и повседневность вьетнамского
буддийского храма в Москве 65

Абсалямов К.К.
Тхеравада в России глазами монахов
российских буддийских общин:
интервью с бхиккху Топпером Панныаавудхо тхерой
и бхиккху Буддхханияно тхерой 86

Зайцев И.А.
На стыке буддизма и марксизма:
легенда из Агганья-сутты
в работах двух бирманских коммунистов 114

Varia

Кирчанов М.В.
Кульбт мусульманских святых в Индонезии:
религиозные и культурные практики воображения
и «потребления» святости в индонезийском обществе 138

От редактора

Мы представляем вашему вниманию специальный выпуск научного журнала о религии *Studia Religiosa Rossica*, посвященный буддизму. В рамках этого номера нашли свое отражение некоторые из тем, над которыми в настоящее время работают исследователи. Причем круг этих тем достаточно широк, т. к. мы решили не ограничиваться каким-то конкретным направлением буддологии или определенным буддийским регионом. Разнятся и методы исследования наших авторов, поскольку проблематика, интересующая буддологов, входит в сферу интересов и компетенции самых разных специалистов – историков, текстологов, философов, искусствоведов, антропологов и др. Как и другие религиоведческие области, буддология часто требует междисциплинарного подхода.

Статьи номера расположены по историческому принципу, от текстологических к этнографическим. Завершается основная часть номера статьями по философии.

В открывающей номер совместной статье Вадима Останина и Михаила Суботьялова «Строфа-прославление Будды из второй песни “Бхагавата-пураны”» исследован образ Будды Шакьямуни в индуистском контексте. Авторы приводят строки о Будде из влиятельного индуистского текста – пураны, описывающей аватары Вишну. Исследователи также знакомят читателя с интерпретациями этого образа, предложенными средневековыми и современными индийскими комментаторами. По наблюдениям авторов, критическое отношение к Будде и его учению, понимаемому как *упадхарма* («подобие учения», т. е. то, что напоминает истинное учение, но не является им в абсолютном смысле), постепенно смягчается у индуистских комментаторов и в современных трактовках сменяется терпимостью.

Баазр Бичеев и Нанжид Бямбаахуу в статье «Поход эпического героя в буддийский ад» исследуют проблему влияния буддизма на содержание монгольских эпических сказаний на примере текста «Лучший из мужей трехлетний Мекеле», записанного в 1879 г. в Западной Монголии. Добуддийские представления монголов о загробном мире не содержали идеи наказания за прижизненные деяния. Посещение мира мертвых предпринималось эпическим героем в поисках души убитого врагами ближайшего родственника. Авторы рассматривают сюжет о посещении ада героем эпоса как позднюю вставку в архаический текст. Поводом для подобного путешествия становится не связанный с буддизмом мотив

бездетности героя. При этом сами деяния, совершаемые им, вполне соответствуют буддийским представлениям: эпический герой освобождает всех обитателей ада от тяжких мук, отправляет их в лучшие миры и получает наставления от самого Владыки ада. Таким образом, поход эпического героя в буддийский ад представляется авторам буддийским переосмыслением посещения эпическим героем потустороннего мира в рамках шаманской обрядовой практики пребывания в мире мертвых.

Бадма Меняев и Босха Борлыкова в статье «Хошутровский хурул “Сера Тосам линг” и его наследие» раскрывают перед читателями основные направления изучения материального наследия калмыцкого хурула «Сера Тосам линг» – преемника хурула, разрушенного в 1931 г. и недавно реконструированного на новом месте (открыт в 2021 г.). Опираясь на архивные источники и материалы собственных экспедиционных исследований 2003–2022 гг., авторы описывают реликвии хурула, в том числе те, которые все еще хранятся в частных коллекциях. Особый интерес представляет описанное авторами собрание рукописей хурула: это тексты на ойратском и тибетском языках, относящиеся к различным жанрам буддийской литературы. Среди рукописей есть не только сутры, но и обрядовые тексты, к примеру, связанный с древним ритуалом «отрезания черного языка» текст защиты от проклятий, зависти, ссор.

Статья Елены Гордиенко и Камилы Соболевой «Соломенная хижина Будды Шакиямуни: история и повседневность вьетнамского буддийского храма в Москве» посвящена вьетнамской буддийской общине, основанной более 30 лет назад вьетнамцем и преподавателем МГУ и МГИМО Инной Анатольевной Мальхановой (1939–2019). Храм стал не только местом буддийских практик, но и настоящим комьюнити-центром для тех, кто продолжает исповедовать буддизм, проживая в диаспоре. Описание общины основано на полевых наблюдениях, собранных авторами в 2022–2025 гг. Особенной ценностью обладает материал, собранный одной из авторов статьи, которая, имея монашеское посвящение, жила в храме два месяца (осенью 2024 г.) и составила его описание, используя метод включенного наблюдения.

В статье Константина Абсалямова «Тхеравада в России глазами монахов российских буддийских общин: интервью с бхиккху Топпером Панныаавудхо тхерой и бхиккху Буддхханияно тхерой» в фокусе внимания автора находится история Южного буддизма в Санкт-Петербурге и Москве. В статье представлены интервью, содержащие прямую речь тех, кто стоял у истоков этих общин. Особенно ценно то, что эти интервью представляют собой первозданный («сырой») этнографический материал без сокращений

и переосмыслений, которые неизбежно возникают при интерпретации материала исследователем. Интервью затрагивает вопросы истории двух общин и сложившиеся традиции практик тхеравады в России, проблемы монахов европейского происхождения в Азии и особенности их жизни в российских условиях, а также вопросы взаимодействия разных школ буддизма между собой и с другими конфессиями.

Завершает основную секцию номера статья Ивана Зайцева «На стыке буддизма и марксизма: легенда из Агганья-сутты в работах двух бирманских коммунистов». Автор демонстрирует, что алогичный синтез буддийских постулатов и марксистских идей выглядит вполне органичным для бирманских авторов XX в. Как показывает исследователь, *такин* Со и *такин* Тан Тхун апеллировали к Палийскому канону для объяснения природы института власти и социального неравенства, а также расценивали частную собственность как причину морального упадка и как источник «омрачений» в сознании человека и иллюзию собственного «Я» (т. е. в буддийском ключе). Обращение к этим идеям сегодня, по мнению автора, связано с тем, что, несмотря на отказ Мьянмы от социалистического пути развития в 1988 г., левые идеи вновь стали востребованными из-за протестных настроений в условиях нестабильности.

В разделе *Variā* размещена статья Максима Кирчанова «Культ мусульманских святых в Индонезии: религиозные и культурные практики воображения и “потребления” святости в индонезийском обществе», в которой автор раскрывает перед читателями историю формирования культа первых проповедников ислама на Яве, известных как Девять святых (*Wali Songo*, или *Wali Sanga*). Этот культ развивается в пространстве народного (низового) ислама и существует в форме зиярата – паломничества к местам их захоронения. Автор приходит к выводу, что культ представляет собой изобретенный культурный и социальный конструкт, служащий адаптивным механизмом для уммы в условиях современного мира. С другой стороны, в статье показано, что в настоящее время культ Девяти святых прочно интегрирован в экономику, маркетинг и массовую культуру, которые в свою очередь способствуют популярности святых и развитию их образа.

Е.В. Гордиенко

Статьи

УДК 294.5

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-13-21

Строфа-прославление Будды из второй песни «Бхагавата-пураны»

Вадим В. Останин

*Алтайский государственный аграрный университет,
Алтайский государственный университет,
Барнаул, Россия, vadim_bh@mail.ru*

Михаил А. Суботьялов

*Новосибирский государственный педагогический университет,
Новосибирский национальный исследовательский государственный университет,
Новосибирск, Россия, subotyalov@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена исследованию образа Будды на страницах важного санскритского текста индуизма, пожалуй, наиболее влиятельной пураны – «Бхагавата-пураны», или «Бхагаваты», содержащей описание различных аватар Вишну-Кришны. Данное исследование ограничивается анализом встречающейся во второй песне «Бхагавата-пураны» строфы, прославляющей Будду. Среди около восемнадцати тысяч строф «Бхагавата-пураны» упоминания о личности Будды встречаются семь раз. Наиболее концептуальный момент данного стиха представляет собой понятие *упадхарма* (буквально «подобие учения», т. е. то, что напоминает истинное учение, но не является им в абсолютном смысле).

В статье представлен анализ этой строфы различными средневековыми и современными индийскими комментаторами (Шридхара, Вишванатха Чакраварти, Мадхва, Валлабха, Джива Госвами, Вирарагхава, Виджаядхваджа, Шукатхея, Гиридхара, Вамшидхара, Бхактиведанта). Согласно мнению многих из них, строфа из второй песни «Бхагавата-пураны» упоминает личность Будды, отличную от исторического Сиддхартхи Гаутамы, жившего 2500 лет назад. Можно отметить, что поздние интерпретаторы текста «Бхагаваты» начинают относиться к буддизму гораздо более терпимо, нежели средневековые комментаторы (такая же тенденция наблюдается и в буддизме по отношению к индуизму).

Данная статья является продолжением ранее опубликованного исследования, касающегося разбора упоминания личности Будды в строфе-прославлении из первой песни «Бхагавата-пураны».

© Останин В.В., Суботьялов М.А., 2025

Ключевые слова: Будда, Бхагавата-пурана, история религии, философия религии

Для цитирования: Останин В.В., Суботьялов М.А. Строфа-прославление Будды из второй песни «Бхагавата-пураны» // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 3. С. 13–21. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-13-21

Verse-glorification of the Buddha from the second canto of the Bhagavata Purana

Vadim V. Ostanin

*Altai State Agricultural University, Altai State University,
Barnaul, Russia, vadim_bh@mail.ru*

Mikhail A. Subotyalov

*Novosibirsk State Pedagogical University, Novosibirsk State University,
Novosibirsk, Russia, subotyalov@yandex.ru*

Abstract. This article is devoted to the study of the Buddha's image as it manifested in the pages of an important Sanskrit text of Hinduism, perhaps the most influential Purana – the Bhagavata Purana, or Bhagavata, which contains descriptions of various avatars of Vishnu-Krishna. This study is limited to the analysis of the second stanza in the Bhagavata Purana that glorifies the Buddha. Among the approximately eighteen thousand stanzas of the Bhagavata Purana, the person of Buddha is mentioned seven times. The most conceptual moment of this verse is the notion of *upadharma* (literally, “semblance of a teaching,” i.e., something that resembles the true teaching, but is not it in the absolute sense).

The article presents an analysis of this stanza by various medieval and modern Indian commentators (Sridhara, Vishvanatha Chakravarti, Madhva, Vallabha, Jiva Gosvami, Viraraghava, Vijayadhvaja, Sukadeva, Giridhara, Vamshidhara, Bhaktivedanta). According to many of them, a verse from the second Canto of the Bhagavata Purana mentions a personality of Buddha different from the historical Siddhartha Gautama, who lived 2500 years ago. It may be noted that later interpreters of the Bhagavata text began to treat Buddhism more tolerantly than medieval commentators (the same tendency is observed in Buddhism in relation to Hinduism).

This article is a continuation of a previously published study concerning the analysis of the mention of the person of Buddha in the stanza-glorification from the first Canto of the Bhagavata Purana.

Keywords: Buddha, Bhagavata Purana, history of religion, philosophy of religion

For citation: Ostanin, V.V. and Subotyalov, M.A. (2025), “Verse-glorification of the Buddha from the second canto of the Bhagavata Purana”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 13–21, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-13-21

Синтетическая специфика религий, имеющих своей родиной Древнюю Индию, не вызывает сомнений. Индуизм, джайнизм, буддизм, сикхизм непринужденно обогащают друг друга философскими идеями, деталями ритуальности и знаменитыми персоналиями. Что касается последних, то здесь взаимобмен представляется особенно интенсивным и важным. Первый патриарх-*тирханкар* джайнизма Ришабха принимается как *аватара* Вишну¹, основателя буддийской школы мадхьямака Нагарджуна чтут джайны и индуистские тантрики [Андросов 2000, с. 21], индуистского бога Раму буддисты зачастую считают «своим»², ученика индуса Рамананды – Кабира сикхи вводят в собственный пантеон святых и т. д.

Не представляет здесь исключения и монументальная фигура Будды, в вишнуизме (вайшнавизме) он почитается как одно из главных воплощений Вишну или Кришны. Стоит отметить, как интересный факт, что и некоторые буддисты (например, Нагарджуна) чтут Кришну на свой лад, считая его защитником учения [Андросов 2000, с. 480].

Будда единожды упоминается в «Рамаяне»³. Но особенно часто он появляется на страницах классических пуран, исторических мифологических хроник индуизма, среди которых выделяются две главные. Согласно мнению классиков отечественного востоковедения В.И. Рудого и Е.П. Островской, основные элементы учения «брахманистской религиозной идеологии, нашедшие свое отражение в философском символизме упанишад», явлены «в наиболее законченном виде в пуранической литературе... Прежде всего в классических источниках индуизма – “Вишну-пуране” и “Бхагавата-пуране”»⁴.

¹ Srimad Bhagavatam (Grantha-Raja). Canto 05 with Various Commentaries / comp. and publ. by Sri Srimad Krishna Shankar Shastri Ji. Ahmedabad, 1965. P. 80. URL: <https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto05withMultipleSanskritCommentaries> (дата обращения: 20.05.2025).

² Рамаяна: Кн. 1: Балаканда (Книга о детстве); Кн. 2: Айодхьяканда (Книга об Айодхье) / изд. подг. П.А. Гринцер. М.: Ладомир; Наука, 2006. С. 692–693.

³ Там же. С. 656, 857.

⁴ Рудой В.И. Введение в буддизм. СПб.: Лань, 1999. 384 с. С. 16. (Мир культуры, истории и философии)

Настоящая статья посвящена исследованию образа Будды на страницах, пожалуй, наиболее влиятельной пураны, а именно «Бхагавата-пураны», или просто «Бхагаваты». «Бхагавата» — одна из восемнадцати великих пуран; посвящена по преимуществу Вишну-Кришне и его аватарам. Была создана на юге Индии предположительно в IX–X вв. и явилась одним из произведений, обобщивших опыт так называемого южного бхакти... «Бхагавата» получила широкое распространение в общинах североиндийских бхактов. Кришнаиты считают ее своим священным текстом»⁵. Изучение данного образа позволит усмотреть точки возможного взаимопонимания и взаимодействия между буддистами и вишнуитами.

Среди около восемнадцати тысяч строф «Бхагавата-пураны» упоминания о личности Будды встречаются семь раз. Все они прямо (шесть раз) или косвенно (единожды) провозглашают Будду *аватарой* Вишну. Стоит отметить, что шесть прямых упоминаний Будды неизменно встречаются в списках, в контексте которых перечисляются главные воплощения Вишну. При этом в данных списках Будде дважды посвящается по целой строфе и четырежды ему уделяется по строке или даже ее части.

Данная статья является продолжением ранее опубликованного исследования, касающегося разбора упоминания личности Будды в строфе-прославлении из первой песни «Бхагавата-пураны» [Останин, Суботялов 2022]. В настоящем исследовании предлагается разбор второй полной строфы уже из второй песни «Бхагавата-пураны».

Итак, личность Будды встречается во второй песне «Бхагаваты» (2.7.37) в списке из двадцати пяти воплощений Вишну-Кришны, вводимом творцом пуранического космоса Брахмой в следующей строфе:

deva-dviṣāṃ nigama-vartmani niṣṭhitānām
pūrbhir mayena vihitābhir adṛṣya-tūrbhiḥ
lokān ghnatām mati-vimoham atipralobhaṃ
veṣaṃ vidhāya bahu bhāṣyata aupadharmyam

Облачившись в привлекательные одежды, Будда будет много наставлять в подобии религии (*унадхарма*)⁶, вводя в заблуждение разум тех, кто, являясь завистниками богов, уничтожит большое

⁵ Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / под общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 91.

⁶ Будущее время указывает на то, что Брахма пророчесствует о приходе Будды задолго до его прихода.

количество людей, следующих ведическому пути, посредством невидимых летающих городов, созданных Майей⁷.

Кажется, согласно двум знаменитым комментаторам «Бхагаваты» – Шридхара (ок. XII–XIII в.) и Вишванатха Чакраварти (XVII–XVIII в.) – «привлекательными» являются вовсе не одежды (*вешам*), а именно «вводящие в заблуждение» (*мати-вимохам*) наставления Будды, что вполне допускается грамматическим строением процитированного текста. Валлабха (XV–XVI в.), напротив, подчеркивает, что сама манера одеваться буддийских монахов (*буддха-вешам*) является *пакханда*, т. е. еретической (*пакханда-вешам*).

Подобным же образом Шридхара, в отличие от иных комментаторов, приписывает мнимое «следование ведическому пути» как раз «завистникам богов», а не их жертвам – «большому количеству людей». Шридхаре вторит современный истолкователь «Бхагаваты» – Бхактиведанта (1896–1977), чей английский перевод строфы выглядит поэтому следующим образом:

Когда атеисты, досконально изучив ведическую науку, уничтожат обитателей разных планет вселенной, летая по небу на невидимых космических кораблях (букв. rockets), построенных великим ученым Майей, Господь внесет путаницу в их умы и, облачась в привлекательные одежды Будды, будет проповедовать принципы, предшествующие религиозным⁸.

Конечно, такое следование является номинальным и совершенно неверно мотивированным, о чем пишет, например, еще один классический комментатор «Бхагаваты» – Джива Госвами (XVI в.)⁹.

Прочтение *pūrbhiḥ* как *puṛibhiḥ* (букв. «посредством городов»), предложенное Шридхарой (*tad-balena sa pūrbhiḥ puṛibhiḥ*) и подержанное большинством других комментаторов «Бхагаваты»,

⁷ Srimad Bhagavatam (Grantha-Raja). Canto 05 with Various Commentaries / comp. and publ. by Sri Srimad Krishna Shankar Shastri Ji. Ahmedabad, 1965. P. 80. URL: <https://archive.org/details/SrimadBhagavatamCanto05withMultipleSanskritCommentaries> (дата обращения: 20.05.2025).

⁸ *Бхактиведанта Свами Прабхунда А.Ч.* Шримад-Бхагаватам: Песнь вторая. М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2009. С. 404.

⁹ Gaudiya Grantha Mandira: Repository of Sanskrit and Bengali texts of the Caitanya Vaisnava tradition. P. 170. URL: https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e_no=680 (дата обращения: 20.05.2025).

таких как Вирагахва (XIV в.)¹⁰, Виджаядхваджа (XV в.), Вишванатха, Шукадева (XVIII в.), Гиридхара (XIX в.), кажется вполне убедительным и выводит нас на конкретный пуранический миф, изложенный также в «Махабхарате». Согласно ему, «великий ученый Майя» (или Майя Данава), неизменно покровительствующий демонам ведического космоса, создал некогда три «невидимых летающих города», посредством которых они наносили всяческий вред обитателям мироздания до тех пор, пока бог Шива, благословленный всеми остальными богами, не уничтожил их¹¹.

Данный миф излагается и в самой «Бхагавата-пуране» (7.10.51–70), где в стихах 7.10.54–55 прямо упоминаются сконструированные Майей «три летающие невидимые города» (*purāṣa tisro... durlakṣya...*), уничтоженные впоследствии Шивой.

Майя Данава, великий предводитель демонов, создал для них три невидимых города. Эти города, похожие на гигантские воздушные корабли, были сделаны из золота, серебра и железа и оснащены удивительными приспособлениями. О царь Юдхитхира, укрывшись в этих трех крепостях, военачальники демонов стали недоступны взору полубогов. Невидимые и пылающие мстостью демоны принялись разрушать все три мира: высшие, средние и низшие планеты¹².

Известный вишнуитский мыслитель Мадхва (1238–1317), опиравшийся на особую южноиндийскую редакцию «Бхагаваты», в своем монументальном труде «Махабхарата-татпарья-нирняя» («Последовательное изложение сути “Махабхараты”») упоминает интересную деталь. Он утверждает, что исторический отец Будды Шакьямуни – Шуддходана – носил в предыдущей жизни имя Джина и был лидером так называемых *трипура-асуров*, т. е. демонов, живших в трех передвигавшихся по воздуху и становившихся невидимыми городах (*yastraipurāṇām prathamō*

¹⁰ Интересно, что обычно в той вишнуитской традиции, к которой принадлежал Вирагахва (традиция шри), Будду не включают в список аватар Вишну, однако сам Вирагахва напрямую называет Будду аватарой.

¹¹ На это же намекают и санскритские редакторы текста «Бхагаваты», выложенного на сайте Grantha Mandira: *tripūrāsurenāyo-rajata-tāmri-nirmitābhiḥ*. См.: Gaudiya Grantha Mandira. Repository of Sanskrit and Bengali texts of the Caitanya Vaisnava tradition. P. 170. URL: https://grantha.jiva.org/index.php?show=entry&e_no=680 (дата обращения: 20.05.2025).

¹² *Бхактиведанта Свами Прабхуада А.Ч.* Шримад Бхагаватам: Седьмая песнь: Наука о Боге (гл. 1–8). 520 с.

‘tra jātaḥ śuddhodanetyeva jineti coktaḥ), уничтоженных Шивой. Мнения Мадхвы о явлении Будды в роду бывших *трипура-асуров* (tripuravāsinām) придерживаются также Виджайдхваджа и Вамшидхара (XIX в.).

Данное прочтение напрямую связывает проповедь Будды и демонических насельников трех указанных «невидимых летающих городов», что никоим образом не упоминается ни в одной из основных биографий Будды Шакьямуни.

Отсюда весьма важный момент в своем истолковании разбираемого текста отмечает Джива, он пишет: *kali-viśeṣe avatāraṁ śrī-buddham āha*, что упоминавшийся выше Бхактиведанта объясняет следующим образом:

Господь Будда, воплощение Господа, о котором говорится в данном стихе, – это не тот Будда, который известен нам из истории. Как утверждает Джива Госвами, Будда, упоминающийся в данном стихе, явился в другой век Кали¹³. В течение жизни одного Ману на Земле сменяется более семидесяти двух Кали-юг – в одну из них и явился Господь Будда, о котором говорится в данном стихе¹⁴.

Таким образом, согласно мнению перечисленных выше комментаторов, разбираемая строфа «Бхагаваты», говорит не об историческом Будде Шакьямуни, родившемся около 2500 лет назад на севере Древней Индии, а об одном из его предшественников.

Однако наиболее концептуальный момент данного стиха представляет собой понятие *упадхарма* (буквально, «подобие учения», т. е. то, что напоминает истинное учение, но не является им в абсолютном смысле). Шридхара, Вишванатха и Валлабха (похоже, с присущей ему категоричностью) однозначно заявляют, что оно означает *пакханда-дхарма*, т. е. «еретическое учение». Но Вирарагхава (видимо, питавший к личности Будды личную симпатию) и Гиридхара выражаются гораздо мягче, определяя *упадхарму* как *дхарма-абхаса*, что означает уже «отражение учения». Им вторит Бхактиведанта, интерпретирующий данное понятие как «принципы, предшествующие религиозным» (см. выше).

Отсюда мы можем заметить, что более поздние комментаторы текста «Бхагаваты», такие как Гиридхара и Бхактиведанта, настроены по отношению к буддизму гораздо менее категорично, нежели средневековые толковники.

¹³ Согласно пуранической хронологии, одну эпоху Кали (*kali-viśeṣe*) от другой разделяют миллионы лет.

¹⁴ *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч.* Шримад-Бхагаватам: Песнь вторая. С. 404.

Интересно, что сама «Бхагавата-пурана» (7.15.12) четко разграничивает *упадхарму* и *дхарма-абхасу*, предоставляя список из пяти типов т. н. *адхармы*, т.е. противоположности *дхармы*:

vidharmaḥ para-dharmaś ca
 ābhāsa upamā chalaḥ
 adharmā-śākhāḥ pañcemā
 dharmā-jñō 'dharmavat tyajet

Существует пять разновидностей безбожия (*адхарма*): полное неверие (*видхарма*), принятие религиозных принципов, которым человек не способен следовать (*пара-дхарма*), показная религиозность (*дхарма-абхаса*), подобие религии (*упадхарма*) и обманная религия (*чхала-дхарма*)¹⁵.

Еще один поздний комментатор «Бхагаваты» – Вамшидхара, вообще ограничивается лишь разбором философского содержания категории *упадхармы*. Он совершенно адекватно презентует в качестве *пурва-накши* (изложение позиции оппонента) два главных метафизических положения буддизма: *sarvaṃ kṣaṇīkam* и *evaṃ śūnyam*.

Первое из них представляет собой учение о моментальной (*кшаникам*) природе всего (*сарвам*) сущего. «*Кшаника-вада* – в буддизме учение о мгновении, согласно которому существование во времени разбивается на последовательность отдельных мгновенных событий, которые, исчезая сразу после своего возникновения, образуют поток взаимообусловленных явлений»¹⁶.

Второе отражает средоточие всего буддийского философского учения – концепцию непременной (*эвам*), или абсолютной, пустотности (*шуньям*) всего мироздания. «Эта концепция утверждает, что поскольку в мире нет ничего существующего в силу наличия собственной сущности (*свабхавы*), то все лишнее *свабхавы* – пусто (*шунья*)»¹⁷.

Подводя итог, необходимо еще раз подчеркнуть, что, во-первых, по мнению многих индуистских комментаторов «Бхагавата-пураны», строфа из второй песни упоминает личность Будды, отличную от исторического Сиддхартхи Гаутамы, жившего 2500 лет назад (возможно, речь идет об одном из его предшественников).

¹⁵ *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч.* Шримад Бхагаватам: Седьмая песнь: Наука о Боге (главы 1–8). 520 с.

¹⁶ См.: Индийская философия: Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степнянц; Ин-т философии РАН. М.: Восточная литература: Академический проект: Гаудеамус, 2009. С. 476.

¹⁷ Там же. С. 873.

Во-вторых, можно отметить, что поздние интерпретаторы текста «Бхагаваты» начинают относиться к буддизму гораздо терпимее, нежели средневековые комментаторы (такая же тенденция наблюдается и в буддизме по отношению к индуизму).

Литература

- Андросов 2000 – *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература, 2000. 799 с.
- Останин, Суботьялов 2022 – *Останин В.В., Суботьялов М.А.* Строфа-прославление Будды из первой песни «Бхагавата-пураны» // Вопросы философии. 2022. № 2. С. 188–193.

References

- Androsof, V.P. (2000), *Buddizm Nagardzhuny: religiozno-filosofskie traktaty* [Nagarjuna's Buddhism: religious and philosophical treatises], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Ostanin, V.V. and Subotyaylov, M.A. (2022), "Verse-glorification of the Buddha from the first canto of the Bhagavata Purana", *Voprosy filosofii*, no. 2, pp. 188–193.

Информация об авторах

Вадим В. Останин, кандидат философских наук, Алтайский государственный аграрный университет, Барнаул, Россия; 656049, Россия, Барнаул, ул. Димитрова, д. 66; Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия; 656049, Россия, Барнаул, пр. Ленина, д. 61; vadim_bh@mail.ru

Михаил А. Суботьялов, доктор медицинских наук, Новосибирский государственный педагогический университет, Новосибирск, Россия; 630126, Россия, Новосибирск, Вилюйская ул., д. 28; Новосибирский национальный исследовательский государственный университет, Новосибирск, Россия; 630090, Россия, Новосибирск, ул. Пирогова, 1; subotyaylov@yandex.ru

Information about the authors

Vadim V. Ostanin, Dr. of Sci. (Philosophy), Altai State Agricultural University, Barnaul, Russia; 66, Dimitrova St., Barnaul, Russia, 656049; Altai State University, Barnaul, Russia; 61, Lenina pr., Barnaul, Russia, 656049; vadim_bh@mail.ru

Mikhail A. Subotyaylov, Dr. of Sci. (Medicine), Novosibirsk State Pedagogical University, Novosibirsk, Russia; 28, Vilyuyskaya St., Novosibirsk, Russia, 630126; Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia; 1, Pirogova st., Novosibirsk, Russia, 630090; subotyaylov@yandex.ru

Поход эпического героя в буддийский ад

Баазр А. Бичеев

*Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова,
Элиста, Россия, baazr@mail.ru*

Нанжид Бямбаахуу

*Монгольский государственный педагогический университет,
Улан-Батор, Монголия, nanjid@msue.edu.mn*

Аннотация. Статья посвящена анализу вставного сюжета о посещении эпическим богатырем буддийского ада в структуре архаического эпического текста. Цель исследования – показать влияние буддизма на содержание эпического текста, а также выявить элементы древних верований в структуре эпического сказания. Материалом исследования послужил эпический текст «Лучший из мужей трехлетний Мекеле», записанный в 1879 г. в Западной Монголии. Для достижения указанной цели использовался междисциплинарный подход, включавший методы религиозно-эпического, эпосоведческого и текстологического анализов. В структуру эпического текста вставлен сюжет о посещении героем буддийского ада ради освобождения всех живых существ от мук ада. Причиной отправления эпического героя в потусторонний мир становится отсутствие сына – наследника и продолжателя рода. Богатырь спускается в мир мертвых, получает наставление от самого Владыки ада и опустошает все отделения ада. В пространстве архаического эпического текста органично сочетаются разновременные напластования древних верований и буддизма. Наличие в тексте эпического сказания подобных элементов свидетельствуют о разных стадиях развития древних эпических текстов, о степени трансформации архаического ядра эпоса, обусловленного закономерностями культурного своеобразия этноса. Мотив видения героем эпоса буддийского ада является поздним включением буддийского сюжета в структуру архаического эпоса.

Ключевые слова: Эпический герой, мотив бездетности, поход в буддийский ад, Владыка ада, освобождение существ ада, рождение сына

Для цитирования: Бичеев Б.А., Нанжид Бямбаахуу. Поход эпического героя в буддийский ад // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 3. С. 22–41. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-22-41

The epic hero's journey to the Buddhist hell

Baazr A. Bicheyev

Kalmyk State University, Elista, Russia, baazr@mail.ru

Nanjid Byambaakhuu

*Mongolian National University of Education,
Ulaanbaatar, Mongolia, nanjid@msue.edu.mn*

Abstract. The article is devoted to the analysis of the embedded narrative about the epic hero's visit to Buddhist hell in the structure of an archaic epic text. The purpose of the study is to show the influence of Buddhism on the content of the epic text, as well as to identify elements of ancient beliefs in the structure of the epic tale. The material of the study was the epic text "The Best of Men, Three-Year-Old Mekele", recorded in 1879 in Western Mongolia. To achieve this goal, an interdisciplinary approach was used including the methods of religious studies, epic studies and textual analysis. The structure of the epic text includes a plot about the hero's visit to Buddhist hell for the sake of freeing all living beings from the torments of hell. The reason for the epic hero's departure to the other world is the absence of a son – an heir and continuer of the family. The hero descends into the world of the dead, receives instructions from the Lord of Hell himself, and empties all the departments of hell. The space of the archaic epic text organically combines layers of ancient beliefs and Buddhism from different periods. The presence of such elements in the text of the epic tale indicates different stages of development of ancient epic texts, the degree of transformation of the archaic core of the epic, conditioned by the laws of the cultural uniqueness of the ethnic group. The motif of the hero of the epic seeing the Buddhist hell is a late inclusion of the Buddhist plot in the structure of the archaic epic.

Keywords: Epic hero, motif of childlessness, trip to Buddhist hell, Lord of hell, liberation of the creatures of hell, birth of a son

For citation: Bicheyev, B.A. and Nanjid, Byambaakhuu (2025), "The epic hero's journey to the Buddhist hell", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 22–41, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-22-41

В буддизме первое наставление, которое получает ученик, принявший обет Прибежища у своего Учителя-наставника, – учение о невечности всего сущего и неизбежности рождения в одном из миров сансары. Тема смерти и обретения последующего рождения связаны с основополагающим положением буддийского вероучения о карме. Согласно буддийскому закону причинно-зависимого происхождения будущее рождение в одном из шести миров сансары определяется результатами благих и не благих деяний,

совершенных в прошлой жизни¹. Составной частью учения о смерти являются наставление о пребывании в промежуточном мире (бардо) и посмертном суде у Владыки ада. Сюжеты о пребывании в промежуточном мире и страданиях в разных отделениях ада нашли свое отражение в буддийской литературе² и культовой живописи³.

Представление о потустороннем мире существовало у многих народов, в том числе и у монголов, задолго до принятия ими мировых религий. На основе таких архаических представлений формировалась мифологическая картина мира, основанная на представлении о трех мирах – верхнем (небесном), среднем (земном) и нижнем (потустороннем). Каждый из миров, согласно сложившейся мифологической традиции, был населен соответствующими существами. У монгольских народов «все небо и преисподняя, тоже связанная с небом, теперь уже заселены хатами, многочисленными зайнами и т. п., одновременно могущими спускаться на землю» [Бертагаев 1974, с. 417].

Отголоски подобных архаических представлений монгольских народов сохранились в текстах древних эпических произведений, несмотря на последующее влияние буддизма. Эпические тексты ойратов, по мнению исследователей, делятся на три группы. В первую группу входят произведения, сохранившие мифологические черты и герои которых являются сыновьями небесных божеств. Вторая группа включает тексты, построенные на воинских коллизиях и герои которых являются земными богатырями, стремящимися прославить свое имя, взять в жены ханскую дочь, установить мир и благоденствие в стране. Третью группу текстов

¹ Шесть миров сансары (тиб. rigs drug gi skye gnas) – согласно буддийской космогонии, вселенная состоит из шести миров, в которых обитают шесть видов существ сансары (мир людей, мир богов-небожителей, мир асуров-титанов, мир животных, мир голодных духов-асуров и мир адов).

² В буддийской литературе известны тексты догматических сутр, посвященных учению о смерти и ряд произведений литературы народного буддизма на сюжет видения буддийского ада. См.: История Чойджидагини. Факсимиле рукописи / транслитерация текста, пер. с монг., исслед. и коммент. А.Г. Сазыкина. М.: Наука, 1990. 253 с.; Видения буддийского ада / предисл., пер., транслитерация, примеч. и глоссарий А.Г. Сазыкина. СПб.: Нартанг, 2004. 256 с.

³ В культовой живописи буддизма известна тханка под названием «Круг сансары». См. подробнее: *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1887. С. 71–83.

представляют эпические сказания, основанные на матримониальных сюжетах [Неклюдов 1984, с. 83]⁴.

В процессе своего развития тексты первой группы теряли свои мифологические черты и сближались со сказаниями второй группы, хотя в содержании таких смежных текстов продолжали присутствовать сверхъестественные силы. К такому рода эпических текстов относится сказание «Лучший из мужей трехлетний Мекеле». В нем, как и в других эпических текстах смежного вида, «древние мотивы соседствуют с актуальными включениями, автохтонные элементы – с явными заимствованиями, кардинально не нарушая его строй» [Неклюдов 2019, с. 42].

Сказание о трехлетнем герое было записано в 1879 г. Г.Н. Потаниным у сказителя Сарысана в Западной Монголии⁵. Существует мнение, что публикация этого текста малопригодна для исследования поэтики и стилистики произведения [Неклюдов 1984, с. 11]. Известно, что Г.Н. Потанин публиковал собранные им фольклорные материалы в виде пересказов на русском языке. Издержки такой формы записи понимал и сам Г.Н. Потанин, который в примечаниях к публикации собранных им материалов писал: «Наше собрание, сделанное при вышеописанных условиях, не имеет той ценности, какую оно могло бы иметь, будучи сделано лингвистом... Но если наше собрание не имеет значения для лингвиста, оно не лишено его для филолога и мифолога и может служить им для выводов и сближений»⁶.

По мнению других исследователей, эпический текст «Лучший из мужей трехлетний Мекеле» интересен богатством сюжета и архаичностью целого ряда мотивов, проступающих поверх слоя религиозных представлений буддизма [Жирмунский 1974, с. 284].

Элементы древних верований в эпическом тексте

Мифологические представления в сказании о трехлетнем герое связаны с архаической картиной мира древней тюрко-монгольской культурной общности. Одним из устойчивых изобразительных средств архаических текстов, выражающих своеобразный мировоз-

⁴ Также см. *Владимирцов Б.Я.* Монголо-ойратский героический эпос. Пб.: Гос. изд-во, 1923. С. 42–43.

⁵ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению Императорского Русского географического общества. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб: Тип. В. Киришаума, 1883. 1025 с.

⁶ Там же. С. 649.

зренческий аспект кочевых народов Центральной Азии, является художественная эстетика «звериного стиля». Животные образы обычно используются при описании юрты-дворца, доспехов, одеяния, богатырского меча, лука и седла эпического богатыря.

Юрта-дворец богатыря в аспекте мифологических представлений символизирует своеобразную модель мироздания. Ее купол связан с верхним миром, стены соотносятся со средним миром. В соответствии с такой вертикальной организацией пространства локализуются орнитоморфные, зооморфные и демонические образы своеобразной художественной системы.

Посредине харачи (т. е. верхнего круга) порхал Хан-Гариде⁷, на четырех сторонах харачи было по беркуту; на урко⁸ пели разные птицы <...> На четырех углах урко были Махарандзы⁹ с разинутыми ртами. С одной стороны двери сидел бар (тигр), с другой – утёгё¹⁰; черный мангыс¹¹, с проколотым носом, был привязан к коновязи¹².

Соответственно художественной эстетике звериного стиля одеяние, доспехи и оружие богатыря, конская упряжь богатырского коня изображаются украшенными фигурами диких животных и демонических персонажей. С одной стороны, такие изображения служат своеобразной информацией о прочности богатырских доспехов и оружия, с другой – они представляют визуальные маркеры сакральной защиты и неуязвимости эпического героя.

Из желтой стали, размельченной на комариные носы, сделал «Гармы Цаган», кольчугу для Мекеле о семидесяти-пяти пуговицах <...> На полах были выкованы вниз головой железные мангысы; на заду были выкованы из железа лев и тигр с раскрытыми пастьями, со стиснутыми зубами, будто хотят схватить <...> Сапоги были из кожи «лодун»; <...> на носках был выкован Хан-Гариде, оторочены сапоги железною змеей, каблуки из челюсти мангыса¹³.

⁷ Хан-Гариде – Гаруда, в буддийской традиции мифический царь птиц.

⁸ Урко (ойр. өрк) – верхняя часть кибитки.

⁹ Махарандзы – Махараджи, четыре Небесных царя, хранители четырех сторон света. В буддийской традиции местом их пребывания называют четыре стороны мифологической горы Сумеру.

¹⁰ Утёгё (ойр. өтг) – медведь.

¹¹ Мангыс – демоническое антропоморфное существо монгольского эпоса, пожиратель людей, основной враг эпического героя.

¹² Потанин Г.Н. Указ. соч. С. 430–431.

¹³ Там же. С. 433.

С появлением лука как охотничьего и боевого оружия связан определенный этап развития общества, в котором лук стал не только предметом материальной, но и духовной культуры. Мастерство владения луком и само владение им было признаком определенного социального статуса. Сложносоставной с роговыми накладками боевой лук был не только эффективным оружием дистанционного боя, но и магическим атрибутом эпического богатыря. С помощью своего лука богатырь преодолевает высокую гору, прорубает проход в непроходимом лесу. С луком связано испытание героя, только достойный владеть им способен натянуть богатырский лук. Лук символизирует силу, волю, мужество и могущество богатыря, а также служит выражением его высокого социального статуса.

Тибке (косточки на стрельбном луке) были такие, что на них могли установиться бодающиеся тэкэ¹⁴ и марал-самец. Длина лука была такая, что внутри могли дикий осел (кулун) и тэкэ сбежаться, а снаружи гусь (голун) и турпан (красная утка) слететься. На ручке лука дрались тигр (бар) и утёгё; с наружной стороны наклеена береста с десяти огромных берез; сверх бересты наложены конские жилы; с внутренней стороны лук подклеен рогом от ста маральных рогов. Тетива лука была сделана из сотни человеческих жил и сотни жил коней кулюк¹⁵; это был коричнево-пестрый лук Кудюр¹⁶.

Мифологические представления находят свое отражение при описании кузнечного ремесла, которое в древности воспринималось сродни шаманскому камланию. Кузнец был непосредственно связан с божеством хозяином огня. Согласно традиционным представлениям, умелые кузнецы, как и большие шаманы, «воспитываются и укачиваются в особой зыбке в нижней стране злых духов» [Ксенофонов 1992, с. 41]. Кузнец совершает определенные обряды, выпрашивает у божества хозяина огня разрешение на плавку металла и изготовление из него оружия для богатыря.

Когда герою калмыцкого эпоса «Джангар» нужно починить копьё, сломавшееся во время схватки с врагом, он прибывает к кузнецу Кёк-Дархану. Зная, что вход в кузницу для непосвященного в кузнечное ремесло карается смертью, он принимает облик десятилетнего мальчика и оправдывает свое нарушение незнанием существующего порядка.

В калмыцком эпосе Кёк-Дархан не просто кузнец, но еще и ясновидец. Он знал, что выкованное им для отца Джангара копьё

¹⁴ Тэкэ (ойр. тэк) – дикий козел.

¹⁵ Кулюк (ойр. күлг) – богатырский конь.

¹⁶ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии... С. 433.

через сорок пять лет переломится, потому что во времяковки двенадцати слоев металла для наконечника копья между ними попал воздух. Джангар явился, чтобы починить копьё отца, которое переломилось в тот самый момент, когда он, поддев копьем соперника вместе с его конем, поднял его перед собой¹⁷. По всей видимости, «дефект» оружия был выражением воли божества хозяина огня как испытание для эпического богатыря.

Подобно калмыцкому Кёк-Дархану, четыре кузнеца, изготовившие меч для трехлетнего героя Мекеле, также наделены магическими способностями. Они заговаривают богатырский меч особым образом при его ковке и закаливании. Бросают в огонь закал, водят лезвие меча у самой горловины мехов и нашептывают тайные слова, придавая раскаленному металлу магические свойства. В заговоренном металле, из которого сделан меч, сконцентрирована невероятная сила божества хозяина огня. Сам меч как богатырское оружие – лишь внешняя форма проявления этой магической мощи заговоренного металла.

Кузнец Далай семьдесят лет ковал, кузнец Ой много лет ковал саблю для Гунын Настай Мекеле; трехлетний желтый кузнец (Шар тархан) три года закаливал, четырехлетний желтый тархан четыре года закаливал. Из двух желез, сравнив их, выбрали лучшее и из него сделали саблю; отшлифовали ее, как лед, сверху покрыли сталью «агуй». Сабля была волшебная, как «алмыс». Она была закалена на лошадиной раковине, селитре и каменной соли. Когда водили саблю против отверстия «кисы» (дудки мехов), бросая закал в огонь, приговаривали, чтоб она не гнулась ни от человеческой кости, ни от стали, ни от камня, ни от заговора; в студеное синее море, по самой середине его, обухом три раза и острием три раза погрузив, остудили¹⁸.

В повествовании о трехлетнем герое сохранились элементы древних ритуальных жертвоприношений, связанных с культом Неба-Тенгри. Религиозная система тенгрианства господствовала среди тюрко-монгольских кочевников на протяжении долгого периода, от времени возникновения древнетюркских каганатов и вплоть до распада Монгольской империи. Только с упадком культа Неба-Тенгри начинается распространение идей манихейства и мировых религий в среде кочевников Центральной Азии.

В религиозной системе тенгрианства вера в загробную жизнь не предполагала суда за прижизненные поступки. Нормы пове-

¹⁷ См.: Джангар: Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен). Т. 1. М.: Наука, 1978. С. 292.

¹⁸ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии... С. 433.

дения были определены лишь по отношению к Небу-Тенгри и другим божествам на основе безусловного подчинения их воле. Нарушение или неподчинение каралось божествами жестоко, в этой жизни и на этой земле, а не после смерти и в ином мире. Человек мог обрести милость Неба-Тенгри, совершая ему кровавые жертвоприношения. По всей видимости, память об этих древних ритуалах нашла свое отражение в тексте сказания.

В честь своей первой победы над врагом трехлетний герой приносит в жертву богам грудную часть поверженного им противника.

Мекеле тридцатисажненным ножом отрубил Хар-Хурмукучину голову; голова отлетела, а туловище забилось на месте. Мекеле снял грудь, положил ее на камень и обратился к Гучин-Гурбу-Гурбустенхану¹⁹ со словами: «Вы сколько лет боролись, не могли победить Хар-Хурмукучина; должно быть вашей силой я убил его! Приношу вам это мясо!». С неба прилетели тридцать три ворона, исклевали тело Хар-Хурмукучина и вновь поднялись на небо²⁰.

Подобным же образом герой сказания поступает с телами убитых им многоголовых братьев мангысов. Пять голов каждого мангыса вместе с верхней частью туловища богатырь бросает как камни, через гору.

Пятнадцатиголовый Мангыс встретился ему на вершине горы Ар-Хангай; копоть от него столбом вилась, пятнадцать голов торчмя стоят; десять голов Мекеле просто отрубил, пять голов в виде зюльду²¹ вырубил и бросил, как камни, через гору. <...> Еще год езды пространства проехал, увидел пыль столбом на вершине горы Дурбюльджин-Хангай: то ехал сорокапятиголовый Хара Мангыс на лошади Дёнён; Мекеле сорок голов просто срубил, пять голов в виде зюльду вырубил, лошадь на сорок частей разрубил и перебросил через Дурбюльджин-хангай. Мекеле не пьет их крови, не ест их мяса, едет вперед²².

Таким образом, в эпическом повествовании о трехлетнем богатыре сохранились элементы как древних верований, так

¹⁹ Гучин-Гурбу-Гурбустен-хан, в мифологии монгольских народов Хурмуста-хан – владыка тридцати трех небожителей, восходит к авестийскому Ахурамазде.

²⁰ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии... С. 451.

²¹ Зюльду – грудная часть бараньей туши, вырезанная с внутренними органами (сердце, легкие) и нижней челюстью для ритуального жертвоприношения.

²² *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии... С. 458–459.

и ритуальных жертвоприношений. Подобные архаические элементы до определенной степени объясняют некоторые поступки героя, а также те чудесные свойства, которые присущи природе эпического богатыря.

Поход Джангара в потусторонний мир

Сюжет похода эпического богатыря в преисподнюю, который встречается в структуре некоторых архаических сказаний, по всей видимости, был естественной составляющей их содержания в период господства в Центральной Азии шаманских практик. О том, что мог представлять собой сюжет посещения потустороннего мира в структуре архаического эпоса, можно судить лишь по сохранившимся в некоторых эпических текстах данным. Как отмечают исследователи, в архаических эпохах алтайцев и хакасов, «походы героя в подземный мир обычно предпринимаются в поисках души убитого врагами брата, сестры, отца и представляют своеобразную героическую параллель к шаманским легендам о возвращении души умершего» [Мелетинский 2004, с. 346].

Согласно традициям шаманской практики, все большие шаманы проходят посвящение ритуальным обрядом «рассекания тела». В течение трех или семи дней шаман лежит подобно мертвому, поскольку тело его разрезается на кусочки потусторонними духами и раскидывается по разным сторонам. По прошествии определенного времени кости и кусочки плоти собирают вместе и оживляют шамана. Считается, что пока тело находится в рассеченном виде, душа шамана пребывает в потустороннем мире и возвращается в тело при его оживлении. Впоследствии большие шаманы при камлании разыгрывали целые мистерии, изображавшие их «путешествие» в царство мертвых²³.

Подтверждением того, что в эпических текстах сюжет о походе богатыря в преисподнюю выстраивался наподобие «героической параллели» шаманским практикам, мы находим и в эпических текстах поздней формации. К примеру, значительную часть содержания одиннадцатой песни «О поражении свирепого хана шулмусов Шара Гюргю»²⁴ калмыцкого эпоса «Джангар» занимает

²³ Известный исследователь Г.В. Ксенофонов (1888–1939/1940) собрал большой полевой материал о шаманстве сибирских народов [Ксенофонов 1992].

²⁴ Шулмусы – демонические персонажи калмыцкой мифологии.

сюжет о посещении героем эпоса потустороннего мира²⁵. Джангар спускается туда в поисках своего богатыря Хонгора, захваченного в плен свирепым владыкой шулмусов Шара-Гюргю и брошенного им в седьмую преисподнюю нижнего мира.

Сюжет похода героя в потусторонний мир в калмыцком эпосе состоит из ряда связанных между собой событий:

Джангар спускается в седьмую преисподнюю. Встречает двух юных помощников. Разрубает на две части старуху-шулмуску. Оставив помощников наверху, он спускается вслед за нижней частью старухи-шулмуски на самое дно преисподней. Там герой уничтожает сыновей старухи-шулмуски и освобождает из неволи дочь Гинара-тенгрия. Помощники, подняв девушку наверх, обрезают веревку, по которой Джангар поднимался из преисподней.

Герой падает на дно преисподней и ломает себе бедро. Вылечивается чудодейственными листьями, которые приносит мышь. Находит сандаловое дерево, верхушка которого доходит до верхнего мира. Взбирается на дерево и собирает чудодейственные листья. Оказавшись на седьмом уровне, он отправляет девушку к ее родителям в верхний мир и наказывает помощников.

Джангар опять спускается на дно преисподней и отправляется на поиски Хонгора. Три девушки-рагини подсказывают ему направление поисков. Герой сражается с полчищем шулмусов у кипящего моря, затем спускается на дно моря и достает оттуда останки Хонгора. Он оживляет Хонгора с помощью чудодейственных листьев сандалового дерева. Хонгор вступает за малолетних помощников героя и отправляет их домой. Джангар и Хонгор выбираются из преисподней на землю²⁶.

Как видно из краткого содержания, события, связанные с поиском в потустороннем мире Хонгора (рассеченное тело в шаманской практике) героем калмыцкого эпоса Джангаром (старший шаман-наставник в обряде посвящения), сандаловое дерево (шаманское дерево) и некоторые другие элементы явно коррелируют с обрядом инициации шамана и пребыванием его души в потустороннем мире.

Таким образом, поход эпического героя в потусторонний мир представляет эпическое переосмысление шаманской практики пребывания в мире мертвых. По сути, сюжет пребывания Джангара в преисподней напоминает «путешествие» шамана в мир мертвых с соответствующими чудесными явлениями. Наличие этого сюжета в структуре одной из песен эпоса «Джангар» позволяет

²⁵ См. «О поражении свирепого хана шулмусов Шара Гюргю» (Джангар: Калмыцкий народный эпос. С. 233–300).

²⁶ Там же.

предположить, что сюжет посещения потустороннего мира в архаических текстах ойратов был традиционной составляющей эпических сказаний задолго до знакомства монголов с буддизмом. Однако с принятием буддизма сюжет посещения эпического богатырем преисподней мог быть замещен сюжетом о походе эпического богатыря в буддийский ад. Вместе с тем дно преисподней, в котором оказался герой калмыцкого эпоса, ничем не напоминает буддийский ад.

Поход Гесера в буддийский ад

Описание «похода в ад» присутствует в монгольском тексте сказания о Гесере, который был издан ксилографическим способом в 1716 г. в Пекине. Последняя седьмая глава сказания посвящена походу Гесера в буддийский ад в поисках души своей умершей матери. Она хорошо известна по публикациям С.А. Козина и Я.И. Шмидта²⁷. Сюжет похода Гесера в буддийскую преисподнюю состоит из следующих событий:

1. Гесер узнает о смерти своей матери и отправляется на поиски ее души. Он ищет ее в верхнем мире Хормусты-тенгрия, Тридцати трех тенгриев. Спрашивает о ней у своей бабушки и своих сестер. Не обнаружив своей матушки в верхнем мире, Гесер спускается на землю в образе Гаруды.
2. Гесер отправляется в подземный мир. Разбивает адские врата и спрашивает о матери у привратников восемнадцати отделений ада. Не добившись ответа, разгневанный герой связывает Эрлик-хана. Старый привратник поведал об одной женщине, которая постоянно спрашивала у всех о своем сопливом сынишке. Женщина оказалась матерью Гесера. В гневе Гесер убивает всех привратников и упрекает Эрлик-хана в том, что он несправедно судит людей.
3. Гесер поручает своему вещему скакуну доставить душу его матери в верхний мир к Хормусте-тенгрию. Глава небожителей собирает сонм лам для чтения молитвы о водворении ее души. Душа матери Гесера перерождается в царицу фей (дакини).
4. Гесер освобождает Эрлик-хана и признается, что поступил по отношению к нему несправедливо. Согласно «зеркалу судьбы»,

²⁷ См.: Гесериада: Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах свет / пер., вступ. ст. и коммент. С.А. Козина. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. 245 с. *Schmidt I.J.* Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden: eine ostasiatische Heldensage. St. Petersburg, Leipzig: Leopold Voss, 1839. 287 +16 S.

мать Гесера из-за его физической неприглядности решила, что он демон, и хотела бросить новорожденного сына в глубокую яму. Из-за таких грешных помыслов она оказалась в аду. Гесер возвращается в мир живых²⁸.

Глава о посещении Гесером буддийского ада представляет собой промежуточный вариант между посещением эпическим героем потустороннего мира в архаическом эпосе и еще не сложившимся в полном виде походе эпического богатыря в буддийский ад. Тема воздаяния за прижизненные грехи и суровые формы наказания в разных отделениях ада хотя и присутствуют в этом тексте, но еще не нашли своего окончательного оформления. По мнению исследователей, изображение Эрлик-хана в данном тексте больше соответствует фольклорной традиции, в которой он представляется как зловредное существо, мучающее мертвых и строящее козни живым людям [Бертагаев 1974, с. 417].

Таким образом, добуддийский фольклор монгольских народов еще не был знаком с образом всемогущего судьи буддийского ада Эрлик Номин-хана. Поэтому двойственное отношение к Владыке ада проявляется в неприязненных действиях Гесера по отношению к нему.

Несколько иначе поход Гесера в ад описывается в тибетской версии сказания, в которой описание ада уже соответствует буддийской традиции изображения этой части сансары. Однако двойственное отношение эпического героя к Владыке ада все еще сохраняется. Сюжет похода Гесера в буддийскую преисподнюю в тибетском тексте состоит из следующих событий:

1. Гесер получает весть о смерти матери и отправляется в ад. Спустившись в преисподнюю, он посылает стрелу во Владыку мертвых, но она не причиняет ему вреда. Гесер пытается сразить мечом пятерых дхьяни-будд, сопровождавших Владыку мертвых, но его меч не причиняет им вреда. Гесер говорит Дхарма-радже, что его добрая мать оказалась в аду по его ошибочному решению. Владыка ада не принимает его претензий. Разгневанный Гесер отрывает свою голову и бросает ее на землю²⁹.

²⁸ Гесериада... С. 218–221.

²⁹ В этом эпизоде Гесер уподобляется бодхисаттве Авалокитешваре, воплощающем в буддизме идеал безмерного милосердия и сострадания. Согласно мифологии буддизма, Авалокитешвара поклялся неотступно освобождать живые существа от страданий. Однако увидев, что число грешных существ не уменьшается, он в отчаянии оторвал свою голову и бросил ее на землю, отчего она распалась на несколько частей. Будды водрузили части его головы на место. Поэтому в иконографии буддизма Авалокитешвара изображается с одиннадцатью ликами.

Владыка ада, посчитав Гесера воплощением божества защитника живых существ, отправляет его вместе со своим тигроголовым помощником на поиски матери в аду.

2. Гесер прибывает в холодный ад и видит страдания бесчисленных существ в его различных отделениях. Тигроголовый помощник поведал о том, какие грехи, совершенные при жизни, привели этих существ к страданиям в разных отделениях холодного ада. Он просит богатыря освободить их от страданий. Гесер, проливая слезы сострадания, читает молитву. Все существа холодного ада перерождаются в Чистых землях будд.
3. Тигроголовый помощник приводит Гесера в горячий ад и рассказывает о том, какие грехи совершили эти существа при жизни и каким страданиям они подвергаются в разных отделениях горячего ада. Гесер возносит молитву и освобождает их от адских страданий. Затем он приходит к горе, склоны которой усеяны колющими и режущими предметами, а сверху падает дождь из стрел, мечей и копий. Вся гора усыпана лежащими на ней израненными мужчинами и женщинами. Гесер освобождает их от страданий. Затем он видит пылающий железный замок с горевшими в нем живыми существами. Гесер от сострадания к ним возносит молитву и бесчисленное множество существ оказывается в мирах Трех тел Будды.
4. Гесер приходит в ад черных линий, где живых существ разрезали по намеченным на их телах линиям на тонкие ленточки. Среди них оказалась мать Гесера. В тот же миг из тела Гесера протянулся белый луч, по которому бесчисленные существа отправились в благую обитель Будды Амитабхи. Затем Гесера оказывается в местности темного бардо, в котором существа страдают от голода и жажды. Гесер освобождает их от страданий. Тигроголовый помощник прощается с Гесером и возвращается к Владыке ада. Гесер возносит молитву и оказывается у ворот замка в стране Лин [Нармаев 2003, с. 83–85].

В тибетской версии акцент повествования явно смещен на описание различных видов адских страданий как результата конкретных греховных деяний, совершенных при земной жизни. Тем не менее в тибетском тексте все еще сохраняются черты традиционного фольклора – двойственное отношение и неприязненные действия Гесера по отношению к Владыке ада.

Поход Мекеле в буддийский ад

Буддийские вкрапления встречаются по всему тексту сказания о трехлетнем герое Мекеле. В зачине произведения давность времени рождения героя обозначается тем, что это было время, когда

еще не было тибетского буддийского канона – Кангьюра и Тенгьюра³⁰, Далай-лама был лишь послушником, а бодхисаттва Тара пребывала в несмышлёном возрасте³¹. При описании физической мощи трехлетнего богатыря используется сочетание буддийских и архаических образов.

Мекеле превратился: в его крыльцах стало семьдесят лусов³², вдоль пояса явилось семьдесят Хан-Гариде, на голове Очирвани³³, на лбу Махагал³⁴, на висках образ Шакджимунни³⁵. Сайин Гальбин Мингын бурхын³⁶ охранял его. Его черные глаза с сорока четырьмя жилами стали как два угля и, не обращаясь назад, видели, что есть сзади³⁷.

Наиболее объемным буддийским сюжетом в содержании этого эпического сказания является повествование о походе героя в царство владыки мертвых Эрлик Номин-хана. Сюжет размещен в финальной части эпического произведения, что структурно повторяет расположение последней седьмой главы о походе Гесера в буддийский ад в цикле текстов пекинского ксилографа. Если посещение богатырем потустороннего мира было одной из составляющих архаического эпоса, основанного на «путешествии» души шамана в загробный мир, то в сказании о трехлетнем богатыре этот сюжет преобразуется в поход эпического героя в буддийский ад. Архаический эпос под влиянием буддизма заместил «шаманское» путешествие эпического героя в потусторонний мир на «буддийский» поход эпического героя в адское чистилище.

Основанием для подобных преобразований послужили литературные повествования на сюжет «хождения в ад». В монгольской старописьменной литературе и в ойратской литературе «ясного

³⁰ Кангюр – свод буддийских сутр, состоящий из 108 томов слов (наставлений) Будды Шакьямуни. Тенгюр – свод буддийских текстов, состоящий из 220 томов философских комментариев к сутрам.

³¹ Потанин Г.Н. Указ. соч. С. 429.

³² Лусы – в монгольской мифологии духи-хозяева водных локусов в облике драконов или змей

³³ Очирвани – Ваджрапани, гневный защитник Будды.

³⁴ Махагал – Махакала (букв. «Великий черный»), гневный защитник и хранитель буддийской Дхармы.

³⁵ Шакджимунни – Будда Шакьямуни.

³⁶ Сайин Гальбин Мингын бурхын – досл. Тысяча будд (Мингын бурхын) счастливой калпы (Сайин Гальбин). В тексте Г.Н. Потанина этот устойчивый эпитет по отношению к буддам грядущей калпы дан как имя единого божества.

³⁷ Потанин Г.Н. Указ. соч. С. 450.

письма» известно шесть произведений на сюжет «хождения в ад»: «Повесть о Молон-гойне», «Рассказы о пользе “Ваджраччхедики”», «Повесть о Чойджид-дагини», «Повесть о Цаган Дара-эхэ» («Повесть о Нарану Гэрэл»), «Повесть о Гусю-ламе» и «Сутраповесть о Цаган Дара-эхэ» [Сумъяа 2011, с. 349–356]³⁸.

Все известные произведения, повествующие о «хождении в буддийский ад», выстроены по единой схеме: смерть героя (героини) повествования; пребывание в области промежуточного состояния; путь к Владыке ада через преддверия и отделения ада; сцены суда Владыки ада; наставление Владыки ада и возвращение героя в мир живых³⁹. Какие-то элементы этой структуры могли быть обозначенными лишь схематично или выпасть, а какие-то могли быть описаны детально. Описание адских страданий как следствие греховных деяний, совершенных при жизни, закрепляет в сознании простых верующих буддийское учение о карме.

Таким образом, литературные произведения на сюжет «видения ада», содержащие изображения этой части вселенной в полном соответствии с буддийской традицией, оказали влияние на оформление этого сюжета в устной художественной системе. В эпической традиции происходит замещение существовавшей традиции шаманского «путешествия» в потусторонний мир на поход эпического героя в буддийский ад. При этом наблюдается некоторая трансформация схемы повествования, но неизменная ее часть – вынужденное отправление в адскую обитель эпического богатыря, остающегося живым человеком. Также сохраняются традиции двойственного отношения богатыря к Владыке ада, поскольку «в основе богатырства заключен антропоцентризм, признание ценности человеческой личности, доходящее до богоборчества» [Мелетинский 2004, с. 348].

Поход эпического богатыря в буддийский ад служит дополнением к эпической биографии героя сказания «Лучший из мужей трехлетний Мекеле». Сказитель помещает этот сюжет в финальной части сказания, органично увязав его с мотивом бездетности

³⁸ Исследование жанра «хождения в ад» было одним из важных направлений научной деятельности известного монголоведа А.Г. Сазыкина (1943–2005). Начиная с кандидатской диссертации «“Повесть о Чойджид-дагини” как памятник монгольской литературы XVII в.» (1978 г.), которая легла в основу его монографии «История Чойджид-дагини» (1990 г.), им было опубликовано более 20 работ на эту тему. В его последней монографии приводятся сведения обо всех известных текстах на сюжет «хождения в ад» на монгольском и ойратском языках. См.: Видения буддийского ада...

³⁹ История Чойджид-дагини...

героя. Исходя из этого, сюжет похода богатыря в буддийский ад по замыслу сказителя выстраивается из следующих действий:

1. По совету родителей Мекеле отправляется к ламе-отшельнику, совершает ему подношение и обращается к нему с просьбой о сыне. Лама советует богатырю совершить подношение главе тридцати трех тенгриев Хурмусте. Герой возводит на горе большое «обо» и обращается к богам с просьбой даровать ему сына. В ответ он слышит с неба голос, повелевающий ему отправиться в ад и освободить всех страдающих там существ.
2. Герой отправляется в царство мертвых. Эрлик-хан высылает ему навстречу триста воинов и запирает ворота ада. Воины при виде богатыря Мекеле падают замертво, а ворота ада сами собой раскрываются перед ним. Узнав причину приезда богатыря, Эрлик-хан смотрит в книгу судеб, в которой предсказано о его приезде в ад. Владыка ада велит сыну отворить ворота восемнадцати адов. При появлении Мекеле возникает радуга, по которой все существа ада поднимаются в небеса.
3. Мекеле приходит в ад непрерывного страдания. Он произносит мантру Амитабхи, двери ада распахиваются. Все существа ада по радуге поднимаются в небо. В аду остается только один человек, который в течение семи рождений убивал своих родителей и Ламу-наставника. Срок его пребывания в аду непрерывного страдания был неисчислимым. Увидев, что освободить всех существ ада осуществить не удастся, Мекеле в гнев вызывает на сражение Эрлик-хана. Владыка ада соглашается освободить убийцу временно сроком на двадцать один год. Так была исполнена воля Хурмусты-тенгрия и созданы условия для рождения сына у богатыря. Мекеле признает свою горячность и выражает почтение Владыке ада, который в ответ дает ему наставление о главных добродетелях и грехах.
4. В сопровождении львиноголового сына Эрлик-хана богатырь посещает промежуточное отделение ада. В промежуточных отделениях ада герой видит множество израненных на войне людей и животных, которые не могут дойти до Эрлик-хана и определить свою будущую участь. Мекеле молится Амитабхе и отправляет всех мучеников на небо. Затем он приходит к дереву, на ветвях которого жалобно плачут дети, умершие во время войн. Мекеле переправляет их на небо. Богатырь, выполнив трудное задание, возвращается домой и видит в юрте-дворце родившегося сына, который ползает и распевает мантру: «Ом мани падме хум»⁴⁰.

⁴⁰ Потанин Г.Н. Указ. соч. С. 481–484.

В этом сюжете о походе богатыря в буддийский ад эпическая тема отступает на периферию повествования. Основной акцент сделан на буддийской тематике – детальное описание страданий в различных отделениях ада, указания на конкретные греховные деяния и наставление Владыки ада, которое он дает эпическому богатырю. Все в этом повествовании подспудно указывает на всеильность буддийского учения.

Сюжет о походе богатыря Мекеле в буддийский ад вполне мог быть составлен и органично вплетен в структуру сказания самим сказителем Сарысаном, который хорошо знал монгольское письмо и вполне мог быть знаком с письменными произведениями на сюжет хождения в буддийский ад. В содержании письменного сказания «Повесть о Белой Таре», устный вариант которого был записанного у этого же сказителя, есть сюжет о посещении героем буддийского ада и освобождении многочисленных существ от адских страданий⁴¹.

Мотив бездетности героя становится причиной отправления богатыря в буддийский ад. Условием для решения этой проблемы становится освобождение всех страдающих существ ада. Согласно буддийской традиции, личность, нацеленная и устремленная на достижение столь высокой цели, является бодхисаттвой. Юный герой эпического сказания храбр, смел, честен, но по своей богатырской природе он не может быть бодхисаттвой, несмотря на попытки наделить его способностью одним произнесением мантры вызволять из ада ее страдальцев. В данном случае, буддизм «искусным методом» использует бездетность богатыря для реализации задуманного, ведь опасность, смерть и сам ад не страшат богатыря, потому что по своей природе он прямолинеен и последователен в достижении цели [Мелетинский 2004, с. 349].

Конфликт в повествовании изначально возникает по инициативе Эрлик-хана. Он закрывает ворота в ад и высылает навстречу богатырю воинов. Интересно, что богатырь проявляет невиданную для него выдержку и даже совершает подношение Владыке ада. Основной конфликт возникает из-за грешника, который не может быть спасен из ада вместе с другими существами вследствие своей ужасной кармы. Складывается неразрешимая ситуация, ад не может быть освобожден полностью, следовательно, цель богатыря не может быть достигнута. В такой ситуации в полной мере проявляется характер богатыря – в гневе он вызывает на бой самого Владыку ада. Эрлик-хан разрешает ситуацию позволив освободить

⁴¹ См.: Бичеев Б.А. Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамай-хатун»). Факсимиле рукописей / исслед., транслитерация, пер. с ойратского, коммент. Б.А. Бичеева. Элиста: КИГИ РАН, 2013. 248 с.

грешника на определенное время. Таким образом, конфликт между богатырем и Владыкой ада как сюжет фольклорной традиции остается одним из характерных признаков эпических текстов о походе богатыря в буддийский ад.

Заключение

Эпическое сказание «Лучший из мужей трехлетний Мекеле» в ряду других эпических произведений выделяется сложной композицией и многослойным повествованием, в котором традиционные мотивы сосуществуют с актуальными вариациями, древние религиозные представления – с буддийскими заимствованиями, элементы древних верований – с ритуальными жертвоприношениями. Увлечательность и объем сюжета наращиваются отдельными эпизодами и мотивами, которые находят свое развитие в рамках существующей эпической традиции. Как в случае с сюжетом о походе богатыря в буддийский ад, который стал органичным дополнением к финальной части эпического сказания о трехлетнем герое Мекеле.

Таким образом, сюжет посещения потустороннего мира в архаических текстах ойратов был традиционной составляющей эпических текстов и представлял собой своеобразную героическую параллель шаманской практики пребывания в мире мертвых. Архаический эпос под влиянием буддизма заместил «шаманское» путешествие эпического героя в потусторонний мир на «буддийский» поход эпического героя в адское чистилище. При этом неизменным остается вынужденное отправление эпического богатыря в адскую обитель будучи живым человеком и сохраняется фольклорная традиция двойственного отношения богатыря к Владыке ада. В тексте этого эпического сказания наряду с увлекательной биографией богатыря отражена древняя картина мира монгольских кочевников.

Благодарности

Статья выполнена за счет гранта «Эпический ландшафт ойратов России, Монголии и Китая (от архаического эпоса до книжного текста)» Российского научного фонда, грант № 24-48-03026.

Acknowledgements

The article is supported by the Russian Science Foundation, project “The Epic Landscape of the Oirats of Russia, Mongolia and China (from Archaic Epic to Book Text)”, no. 24-48-03026.

Литература

- Бертагаев 1974 – *Бертагаев Т.А.* Космогонические представления в мифологии монгольских племен // Историко-филологические исследования: сборник статей памяти Н.И. Конрада. М.: Наука, 1974. С. 406–418.
- Жирмунский 1974 – *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 726 с.
- Ксенофонтов 1992 – *Ксенофонтов Г.В.* Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.). Якутск: Север-Юг, 1992. 318 с.
- Мелетинский 2004 – *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М.: Восточная литература, 2004. 466 с.
- Нармаев 2003 – *Нармаев Б.М.* Гесар и ад // *Mongolica-VI*: Сб. статей. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 82–85.
- Неклюдов 1984 – *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984. 309 с.
- Неклюдов 2019 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 592 с.
- Сумьяа 2011 – *Сумьяа Д.* Монгол Ногоон Дара эхийн тууж [Монгольские повествования о матушке Зеленой Таре]. Улаанбаатар: ШУА-ийн ХЗХ, 2011. 412 х.

References

- Bertagaev, T.A. (1974), “Cosmogonic representations in the mythology of the Mongolian tribes”, in *Istoriko-filologicheskie issledovaniya: sbornik statei pamyati N.I. Konrada* [Historical and philological research: Collected articles in memory of N.I. Konrad], Nauka, Moscow, USSR, pp. 406–418.
- Ksenofontov, G.V. (1992), *Izbrannye trudy (Publikatsii 1928–1929 gg.)* [Selected works (publications 1928–1929)], Sever-Yug, Yakutsk, Russia.
- Meletinskii, E.M. (2004), *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa: Rannie formy i arkhaischeskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic: Early forms and archaic monuments], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Narmaev, B.M. (2003) “Gesar and Hell”, in *Mongolica-VI: Sbornik statei* [Mongolica-VI: Collected articles], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia, pp. 82–85.
- Neklyudov, S.Yu. (1984), *Geroicheskii epос mongol'skikh narodov: Ustnye i literaturnye traditsii* [The heroic epic of the Mongolian peoples. Oral and literary traditions], Nauka, Moscow, USSR.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klornyi landshaft Mongolii: Epos knizhnyi i ustnyi* [Folklore landscape of Mongolia. The epic is bookish and oral], Indrik, Moscow, Russia.
- Soumyaa, D. (2011), *Mongol Nogoон Dara ekhijn tuuzh* [The story of the Mongolian Green Tara], SUA-yin HZH, Ulaanbaatar, Mongolia.

Zhirmunskii, V.M. (1974), *Tyurkskii geroicheskii epos* [The Turkic heroic epic], Nauka, Leningrad, USSR.

Информация об авторах

Баазр А. Бичеев, доктор философских наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста, Россия; 358000, Россия, Элиста, ул. Пушкина, д. 11; baazr@mail.ru

Нанжид Бямбаахуу, доктор филологических наук, Монгольский государственный педагогический университет, Улан-Батор, Монголия; 14191, Монголия, Улан-Батор, SBD – 8 khoro; nanjid@msue.edu.mn

Information about the authors

Baazr A. Bicheev, Dr. of Sci. (Philosophy), Kalmyk State University, Elista, Russia; 11, Pushkina St., Elista, Russia, 358000; baazr @mail.ru

Nanjid, Byambaakhuu, PhD of Philology, Mongolian National University of Education, Ulaanbaatar, Mongolia; SBD – 8 khoro, Ulaanbaatar, Mongolia, 14191; nanjid@msue.edu.mn

Хошутовский хурул «Сера Тосам линг» и его наследие

Бадма В. Меняев

*Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова,
Элиста, Россия, bmeuaev@mail.ru*

Босха Х. Борлыкова

*Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова,
Элиста, Россия, borlboskha@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена наследию хурула «Сера Тосам линг» (тиб. *Se ra thos bsam gling*, букв. «Обитель слушания и размышления»), находившегося до 1931 г. на территории Хошутовского аймака Ики-Цохуровского улуса Калмыкии. Исследование основано на опубликованных и архивных источниках, а также на личных материалах экспедиционных исследований 2003–2022 гг. Главными реликвиями хурула «Сера Тосам линг» на протяжении нескольких веков являлись две святыни «*Хошуда хойр шар бурхн*» – статуэтки с изображением будды Акшобхьи и бодхисаттвы Авалокитешвары. В 2021 г. святыни вместе с другими культовыми предметами хранителями были возвращены в хурул. Часть материального наследия (статуэтки с изображением бурханов, молитвенные барабаны «*кюрдэ*», лампы, рукописи и др.) хурула «Сера Тосам линг» все еще хранится в частных коллекциях. Собрание рукописей включает семь рукописей на ойратском языке и четыре рукописи на тибетском языке. Эти рукописи были малой частью значительного собрания библиотеки хурула «Сера Тосам линг», после его закрытия они бережно хранились в семьях родственников священнослужителей. Рукописи из коллекций относятся к различным жанрам буддийской литературы. Эти сочинения культивировались в среде верующих, которые приглашали в дом священнослужителя для чтения и объяснения священных текстов. Ойратская часть сочинений была переведена в XVII в. выдающимся ойратским просветителем Зая-пандитой Намкай Джамцо. Рукописи, сохранившиеся в семьях родственников священнослужителей, представляют собой ценный источник по изучению старописьменной литературы, истории буддизма и культуры калмыков.

Ключевые слова: Хошутовский хурул «Сера Тосам линг», буддизм Калмыкии, историко-культурное наследие, частные коллекции, хошутские святыни, ойратские рукописи

Для цитирования: Меняев Б.В., Борлыкова Б.Х. Хошутровский хурул «Сера Тосам линг» и его наследие // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 3. С. 42–64. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-42-64

Khoshut khurul “Sera Tosam Ling” and his legacy

Badma V. Menyayev

Kalmyk State University, Elista, Russia, bmeayev@mail.ru

Boskha Kh. Borlykova

Kalmyk State University, Elista, Russia, borlboskha@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the heritage of the khurul “Sera Tosam Ling” (Tib. *Se ra thos bsam gling*; lit. ‘Abode of listening and reflection’), which until 1931 was located on the territory of the Khoshutov aimag of the Iki-Tsokhurovsky ulus of Kalmykia. The study is based on published and archival sources, as well as on personal materials from expeditionary research in 2003–2022. The main relics of the “Sera Tosam Ling” khurul for several centuries were two shrines “Khoshuda khoir shar burkhn” – statuettes depicting Buddha Akshobhya and Bodhisattva Avalokiteshvara. In 2021, the shrines, along with other cult items, were returned to the khurul by the keepers. Part of the material heritage (figurines depicting burkhans, kurde prayer wheels, lampadas, manuscripts, etc.) of the “Sera Tosam Ling” khurul is still kept in private collections. The collection of manuscripts includes seven manuscripts in the Oirat language and four manuscripts in the Tibetan language. These manuscripts were a small part of the significant collection of the khurul library “Sera Tosam Ling”, after the closing of the khurul, they were carefully kept in the families of the relatives of the clergy. Manuscripts from the collections belong to various genres of Buddhist literature. All these writings were cultivated among believers, who invited a clergyman to the house to read and explain sacred texts to believers. The Oirat part of the works was translated in the 17th century by the outstanding Oirat educator Zaya Pandita Namkhai Jamtso. Manuscripts preserved in the families of clergymen’s relatives are a valuable source for the study of ancient written literature, the history of Buddhism and the culture of the Kalmyks.

Keywords: Khoshut khurul “Sera Tosam ling”, Buddhism of Kalmykia, historical and cultural heritage, private collections, Khoshut shrines, Oirat manuscripts

For citation: Menyayev, B.V. and Borlykova, B.Kh. (2025), “Khoshut khurul ‘Sera Tosam Ling’ and his legacy”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 42–64, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-42-64

Настоящая статья продолжает серию публикаций, посвященных вопросам историко-культурного наследия хурулов, функционировавших XVIII – в первой половине XX вв. на территории Калмыкии. В предыдущих статьях был дан обзор собраний рукописей, принадлежавших ранее Шарс-Багутовскому (Северному) хурулу, который с 1889 по 1939 гг. находился в местности Бора Шарс-Багутовского аймака Эркетеневского улуса Калмыцкой степи (ныне это территория Лаганского и Черноземельского районов Калмыкии). В этой публикации мы обратимся к наследию хурула «Сера Тосам линг» (тиб. *Se ra thos bsam gling*, букв. «Обитель слушания и размышления»). Исследование основано на опубликованных и архивных источниках, а также на личных материалах экспедиционных исследований 2003–2022 гг.

История Хошутовского хурула и его духовенства

До 1931 г. хурул «Сера Тосам линг» располагался на территории Хошутовского аймака Ики-Цохуровского улуса Калмыцкой степи Астраханской губернии. Согласно документам Национального архива Республики Калмыкия (далее НАРК), в реестре Управления калмыцким народом он значится как «Четвертый малый Серетесемелинг хурул»¹.

До начала XX в. аймачный хурул был кочевым, располагался в юртах (*хурла гер*) на определенных местностях. Известно, что весной и осенью хурул кочевал в урочищах Жирн сөг (букв. «Шестьдесят низин») и Хагин худг (букв. «Колодец в солончаковой местности»), а летом и зимой – в местностях Чагля, Шорв у р. Сарпа. Само же строение Хошутовского хурула находилось в 20 км от поселка Сарпа. Позже местность получила название «Хурла хуучн үвлзң» (букв. «Старая зимняя стоянка хурула»)². По воспоминаниям местных старожилов, деревянный хурул имел

¹ НАРК. Ф. И-9. Оп. 1. Ед. хр. 58. Л. 25–26.

² В настоящее время в местности Хурла хуучн үвлзң располагается чабанская стоянка Н.Д. Корсакова. На месте строения Хошутовского хурула в 2020 г. воздвигнут памятный знак «В этой местности когда-то располагался Хошутовский хурул Сера Тосам линг. Ом мани падме хум» («Эн хазрт кезэнэһэ Хошуда «Сера Тосам линг» хурлын бүүр бээсмн. Ом мани падме хум»). Здесь все еще можно найти остатки фундамента от строения Хошутовского хурула и домов духовенства. Жители ближайших сел ежегодно проводят здесь обряд поклонения земле и воде (*һазр-ус тэглһи*).

крышу, украшенную золоченными ланями (*бодь горэси*) и колесом Учения (*номин курд*). Рядом с хурулом находились дома-мазанки для духовенства.

Согласно архивным документам за 1883 г., настоятелем хурула (*хурлын багш*) был Цюрюм Тапкаев; штат хурула составлял 11 человек. Приведен также список духовенства с указанием их хурульных должностей³. В списке буддийского духовенства Калмыкии, составленном в 1924 г. органами советской власти, в монашеском сане значатся уже более 30 человек: Насугаев Джимбе – настоятель хурула, Чудяев Джимбя – член совета, Кекеев Дамдан, Илюмджиев Арба – председатели хурула и др.⁴

В НАРК сохранилось постановление от 20 сентября 1918 г. о том, что Центральный исполнительный комитет трудового калмыцкого народа просит заведующего отделом народного образования Астраханского края и Астраханский губернский комитет открыть в Сатхало-Хошутовском аймаке школу 1-й ступени, выделить кредит на содержание школы, а также разрешить конфисковать у Хошутовского хурула помещение для школы⁵. Этот документ подтверждает, что Хошутровский хурул в 1918 г. имел стационарное помещение.

По воспоминаниям старейшины рода чопахн Шани Боктаева (1933–2010), в 1924 г. здание хурула было разобрано, а из строй-

³ Цюрюм Тапкаев – исполняющий должность начальника; Цюрюм Оросов – гунзут (*хунзд*, запевала на службах в хуруле); Лузунг Кирипов и Дерде Ишиев – кенгергчи (*кецкргч*, исполнитель на барабанае); гецул Цюрюм Баиров и манджик Дорджи Китджаев – дунгчи (*дунч*, исполнитель на морской раковине-*дун*); Джимбе Шебгиев – буюшкюрчи (*буюшкрч*, исполнитель на духовом инструменте буюшкюр); Дорджи Очиров – ритуальщик-*толче*; Цаган Дарбыков – сенлечи (*селнч*, исполнитель на тарелках-*селн*); ученики – Хулда Тапкаев, Манджи Мелтшеев и Леджин Китидов (НАРК. Ф. И-9. Д. 58. Оп. 1. Л. 25–26).

⁴ Также указаны имена: Натраев Дандман, Лиджаев Легцек – учителя, Анджаев Джалцан, Кекеев Тавка – уставщик-*гебкю*, Босхонджиев Чермил, Лиджаев Ичкин – казначей-*нирв*, Лиджаев Чоглок, Хонгоров Черек, Анджаев Ичкин, Цявдраев Панье, Гаряев Оср, Басанов Лоороб, Дорджиев Гончик, Омакаев Тегмюд, Батуркаев Хаср – послушник-*манджи*, Нимгиров Джимб, Шульчаев Кираб, Бонкаев Цюрюм, Няинов Шираб, Ширяев Тюдеб, Гавтаев Цюрюм, Хотнаев Зонгру, Доняев Иши, Молаев Гегнин, Эрдниев Кираб, Адянов Цюрюм, Шоняев Джимб, Басанов Бадма, Эрдниев Джензя, Леджинов Джимб, Батаев Легцек (НАРК. Ф. Р-3. Оп. 2. Ед. хр. 508а. № 1573–1608).

⁵ НАРК. Ф. Р-3. Оп. 9. Д. 38. Л. 26, 27, 28 об., 29, 29 об., 30, 31; Ф. Р-25. Оп. 1. Д. 92. Л. 2 об.

материалов был построен интернат для учеников в Хошутах. Служитель-*гелюнг* Арваг Улюмджиев за 13 голов крупного рогатого скота приобрел сруб у Мухлы Церенова, куда перевез все хурульное имущество. Но хурул в этом здании просуществовал недолго. Согласно протоколу заседания президиума Сарпинского УИК от 24 мая 1931 г. № 19, хурул был закрыт, после чего большинство служивших там *гелюнгов* вернулись к родным, кого-то репрессировали. Из воспоминаний Александры Горяевой (1922–1996) известно, что настоятель Хошутовского хурула *Лиджи-багши*, предвидя наступление суровых времен, перед своей кончиной предупредил *гелюнгов*. Со слов других старожилов поселка Сарпа, в хуруле «Сера Тосам линг» в начале XX в. служили: монахи *Лиджи-багши* Леджинов, Камш-*зурхачи* Окчаев, а также врачи тибетской медицины Арваг Улюмджиев, Андра Тюрбеев, Шагджин Дорджиев, Насан-*гелюнг* Натыров, Оцлан-*гелюнг*, Эрдни Леджинов, Муджа-*гелюнг* и др.

Наследие Хошутовского хурула

Современное кирпичное строение Хошутовского хурула (рис. 1) возводилось в течение продолжительного времени (2002–2021 гг.) стараниями местных жителей и выходцев из поселка Сарпа. Хурулу дали его историческое название «Сера Тосам линг» («Обитель слушания и размышления»), что было подтверждено печатью и подписью высокого буддийского учителя Арджа Ринпоче⁶.

В настоящее время в Хошутовском хуруле хранятся статуэтки и тханки с изображением персонажей буддийского пантеона, также полные комплекты многотомных сочинений тибетского буддийского канона – Кангюра и Тенгюра⁷, которые были специально приобретены в 2021–2022 гг. в Тибете.

Главными реликвиями современного хурула считаются две хошутские святыни (*Хошуда хойр шар бурхн*) – статуэтки

⁶ Арджа Ринпоче (Арджа Лобсан Туптен Ринпоче, род. 1950) – один из наивысших иерархов в тибетской буддийской традиции, ранее настоятель тибетского монастыря Кумбум, родился в семье монголов-хошутов в Кукуноре, в двухлетнем возрасте был признан перерождением основателя школы гелуг – Дже Цонкапы.

⁷ Кангюр и Тенгюр (монг. Ганджур и Данджур) – тибетский буддийский канон, собрание изречений Будды Шакьямуни и комментарии к нему.



*Рис. 1. Хошутовский хурул «Сера Тосам линг»
в поселке Сарпа Кетченеровского района Калмыкии. 2021 г.
Фото Б.В. Меняева*



*Рис. 2. Две хошутские святыни – статуэтки будды Акшобхьи
и бодхисаттвы Авалокитешвары. 2021 г.
Фото Б.В. Меняева*

с изображением будды Акшобхьи (*Акчва бурхн*)⁸ и бодхисаттвы Авалокитешвары (*Нүдвэр Үзгчин Гегэн*)⁹ (рис. 2). Облик Будды Акшобхьи подробно описан в «Адвайя-ваджра-санграхе». Его атрибутом является вертикально установленная ваджра, знак ваджрного семейства будд, главой которого он является. Это символ вечного и неизменного сознания будд, разума и интеллекта. Пять зубцов-звеньев на обоих концах ваджры символизируют Будд пяти семейств мужского и женского пола [Сыртыпова 2019, с. 818]. Облик Авалокитешвары в Хошутовском хуруле представлен стоящим в позе «самапада» на лotosовом троне. Его девять голов расположены в три ряда друг над другом и увенчаны коронами. Над девятью головами Авалокитешвары возвышается гневный лик дхармапалы Махакалы, а над ним – голова дхьяни-будды Амитабхи. В его руках лотос, четки, сосуд, колесо-чакра и лук со стрелой. Средние руки разведены в сторону, ладони сложены в «жест трех драгоценностей» (санскр. *triratna mudrâ*); верхняя пара рук полусогнута в локтях и приподнята кверху, ладони образуют «жест проповеди» (санскр. *vyâkhyânamudrâ*).

По преданию, эти две святые были привезены мальчиком зайсангского происхождения по имени Хар Кюзюн с Дунду-хурула Малодербетовского улуса¹⁰. У хошутов сохранился гимн (*магтал*) Авалокитешваре, имевший широкое хождение среди верующих Калмыкии даже в период атеизации страны¹¹. В личном архиве автора хранится текст молитвы-гимна Арьябале (Авалокитешваре) и заклинания-дхарани (*тарни*) в самозаписи Бадмы Меяева (1928–1980, хошут из рода кеткرمүд), записанный им в 1962 г. от буддийской подвижницы, паломницы в Тибет по имени Дари-ээджи¹².

⁸ Будда Акшобхья (санскр. *Akṣobhya*; тиб. *'khrugs pa med pa / mi bskyod pa*; монг. Минтүг бурхан / Минтүгва / Үл хөдлөгч, калм. Акчва бурхн – букв. «непоколебимый») – один из пяти великих татхагат или дхьяни-будд.

⁹ Авалокитешвара (санскр. *Avalokiteśvara*; тиб. *Spyan-ras-gzigs*; монг., калм. Арьябала, Хоңшм бодьсад, Нүдвэр Үзгчин Гегэн) – один из восьми главных бодхисаттв, особо почитаемый в Тибете, Монголии и буддийских регионах России. Его основные качества – безграничное сострадание и милосердие.

¹⁰ Записано Б.В. Меняевым в 1999 г. в поселке Сарпа, информант – Натырова Кюкча Манджиевна (род. 1914), хошутка из рода луузнгуд (по мужу зээснүд); записано Б.В. Меняевым в 2007 г., информант – Утаджиев Шорва Мухараевич (1934–2016), хошут из рода шарад.

¹¹ По сообщениям Г.И. Рамстедт, А.Д. Руднев (1904), Э.У. Омакаева (1994), В.П. Дарбакова (1995), П.Э. Алексеева (1999) и др.

¹² Дари-ээджи – Цаган-Халга Эрдниева (1875–1967), родилась в селе Коровья Лука Сербеджап-Тюменевского аймака Хошеутовского улуса

Имеются сведения, что непосредственно перед закрытием Хошутовского хурула часть реликвий, в том числе две хошутские святыни, были переданы *гелюнгом* Арвагом Улюмджиевым на хранение семье Барни Манджиева. Часть хурульного наследия, включающая изображения двенадцати будд-*бурханов*, в 1924 г. была закопана в землю на территории Хошутовского аймака (до сих пор не найдена)¹³. Семья Барни Манджиева, хранившая хошутские родовые реликвии, относилась к ним с особой бережностью. Сам Барня Манджиев скончался еще до депортации калмыков в Сибирь, а его жена Болха умерла в 1944 г., будучи в ссылке в Алтайском крае. Их младший сын Дорджи в связи со сложившимися неблагоприятными обстоятельствами передал *бурханы* на хранение своему дяде по материнской линии (*наицх*) Хулхачи Бухтаеву (1876–1965, хошут из рода шарад) (рис. 3).

Земляки, находившиеся в годы депортации с Хулхачи Бухтаевым, вспоминают, как кто-то донес в комендатуру, что жильцы барака, проживавшие с ним, собирали колоски на колхозном поле. Комендант во время обыска обнаружил чемодан, в котором хранились статуэтки *бурханов*, и конфисковал их. Хулхачи умолял коменданта вернуть *бурханов*, объясняя, что это реликвии всего рода. Тогда комендант смилостивился над стариком и вернул статуэтку Будды Акшобхьи, судьба же статуэтки Будды Шакьямуни, что осталась у коменданта, до сих пор неизвестна. Следует отметить, что изначально у хошутов было три статуэтки *бурханов*: будда Акшобхья, бодхисаттва Авалокитешвара и Будда Шакьямуни, но верующие именовали их по двум маленьким статуэткам будды Акшобхьи и Будды Шакьямуни – *хойр шар бурхн*.

Вернувшись из Сибири, хранитель реликвии Хулхачи Бухтаев поселился на ферме № 1 «Шорв» совхоза «Сарпа». С тех пор поток верующих, желающих поклониться святыням, не иссякал. В 1965 г., после кончины Хулхачи Бухтаева, сход старейшин решил передать святыни на хранение Киштян Манджиевой, дочери старейшины-*зайсанга* Очира Натырова. Со слов ее внучки Зинаиды Колдаевой, святыни хранились у ее бабушки вплоть до ее кончины в 1974 г.

(ныне село Волжское (Джакуевка) Наримановского района Астраханской области). Шесть лет провела в Тибете, выучила тибетский язык, посетила святыне для буддистов места и благополучно возвратилась на родину проповедовать учение Будды.

¹³ По сообщению информанта Шани Васильевича Боктаева (1933–2010), хошута из рода чонахн. Записано Б.В. Меняевым в 2009 г., г. Элиста Республики Калмыкия. Оригинал записи хранится в личном архиве собирателя.

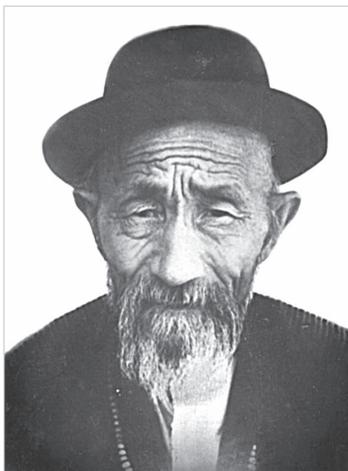


Рис. 3. Бухтаев Хулхачи Бембеевич (1876–1965), хошут из рода шарад. Фото из семейного архива семьи Хулхачиевых



Рис. 4. Амулет мирд бурхн с изображением Белой Тары (Цаһан Дэрк). 2009 г. Фото Б.В. Меняева

Затем хранителем реликвии стал бывший *гелюнг*, лекарь-эмчи Эрдни (Эрдүш) Леджинов (1889–1981). Старшее поколение помнит, что в 1910–1920 гг. он учился в Чойра-хуруле Ики-Цохуровского улуса, находившемся в урочище Санзыр и был учеником известного в Калмыкии *геше-лхарамбы* Боован Бадмы. Эрдни владел тибетским языком, писал на ойратской письменности «*тодо бичик*» («ясное письмо»), изредка читал сутры для верующих, разъяснял «буддийские предсказания» («*Әәлдхл*»)¹⁴. В 1981 г., после ухода Эрдни Леджинова, святыни перешли на хранение его жене Делгир. Позже, в 1987 г. они были переданы Булгун Муевой, дочери Хулхачи Бухтаева, а в период с 1995 по 2021 г. – хранились в доме Клавдии Озаевой, внучки Хулхачи Бухтаева.

Наконец, 21 марта 2021 г. реликвии, бережно хранившиеся около века в семьях хошутов, были возвращены в родовой хурул «Сера Тосам линг». В знаменательном событии участвовали *гелюнги* Центрального хурула «Золотая обитель Будды Шакьямуни» – старший администратор, *гелюнг* Йонтен Лодой и *гелюнг* Тензин Чопель.

¹⁴ «*Әәлдхл*» – сборник наказов и пророчеств, приписываемых божествам буддийского пантеона и высшим иерархам Тибета и Монголии.

Вместе со статуэтками «*Хошуда хойр шар бурхн*» в хурул были возвращены культовые атрибуты из серебра: буддийский духовой музыкальный инструмент – *дунг*¹⁵, раструб *бишкур*, украшенный растительным орнаментом¹⁶, ваза с цветами, подставка под *капалу* (*навл*)¹⁷, две лампы (*зулын цоги*), жертвенная чаша для подношения чая (*деежин цоги*), семь жертвенных чашек для подношений (*тэглин цоги*). В то же время в семьях все еще хранятся культовые предметы: бронзовые статуэтки *шүтэн*, амулеты *мирд бурхн* (оберег «мирде») (рис. 4)¹⁸, молитвенные барабанчики *маанин курд*, четки *эрки* из сандала (*зандн модн*), дерева-шестиствольника (*зурhada модн*), лампы (*зулын цоги*), жертвенная чаша для подношения чая (*деежин цоги*) и др. Для верующих предметы такого рода весьма значимы, поскольку наделены особыми свойствами, магической способностью оберегать владельца от разных бедствий [Меняев, Санджиев 2010, с. 63].

Священные тексты хурула

По свидетельству очевидца Д.Б. Сангаджи-Гаряева, который в детстве с отцом посещал богослужения в хуруле «Сера Тосам линг», ранее в хуруле было много священных книг (*ном, жодв*)¹⁹. Однако на сегодняшний день рукописное наследие Хошутовского хурула практически полностью утрачено. До нашего времени дошло лишь несколько рукописей в частных коллекциях, хранящихся в семьях родственников монахов. Автором статьи обнаружено и оцифровано семь рукописей на ойратском языке и четыре рукописи на тибетском языке, ранее хранившиеся в хуруле «Сера Тосам линг».

¹⁵ *Дунг* (*дуң*, от тиб. *dung dkar*) – труба, изготовленная из морской раковины.

¹⁶ *Бишкур* (*бишкур*) – духовой инструмент с двойной тростью с коническим каналом и семью игровыми отверстиями.

¹⁷ *Капала* (*навл*, от санскр. *kapāla*, тиб. *kapala* – череп, чаша) – сосуд, сделанный из верхней части человеческого черепа, используемый для ритуальных целей в буддистской тантре.

¹⁸ В буддийской культуре одним из оберегов является *мирде* – культовый предмет индивидуального пользования, представляющий собой, как правило, вложенное в металлический или деревянный футляр изображение буддийского божества. Этимология слова «*мирде*» восходит к санскритскому «*амрита*», что значит «бессмертный».

¹⁹ Записано Б.В. Меняевым в 2010 г. в поселке Сарпа. Информант – Дорджи Басангович Сангаджи-Гаряев (1919–2019), хошут из рода зээнгүд.

Одним из ярких образцов письменного наследия Хошутовского хурула является сборник-молитвенник, ранее принадлежавший астрологу Камышу Окчаеву (ум. 1918). Подробных сведений о нем не осталось, известно лишь то, что он был хорошим астрологом-*зурхачи* и, как считалось, обладал даром предсказания, мог определять время окончания зимовки, что было важно для кочевников-скотоводов. В фольклоре сохранилось восхваление Камыша Окчаева²⁰:

<i>Торлэсн харта,</i>	С мелькающим вороным [конем],
<i>Торхуда көвүн Камш.</i>	Торгутский сын Камыш.
<i>Одн алдсн харта</i>	С вороным [конем], подобным звезде,
<i>Окчан көвүн Камш.</i>	Сын Окчи – Камыш.

Молитвенник долгое время хранился в семье брата Камыша – Йоты Окчаева, проживавшего во время ссылки в поселке Горняк Локтевского района Алтайского края. После кончины Йоты молитвенник хранился в семье его сына Дорджи, затем в доме их родственницы Делгир Окчаевой (1927–2009). Ныне хошутская родовая реликвия хранится в семье сына Делгир – Бориса Окчаева. Родные священнослужителя, не зная содержания молитвенника, почитали его как культовый предмет, обладающий чудодейственными свойствами.

Сборник обернут в шелковую ткань коричневого цвета. Отличительной особенностью молитвенника является то, что он сложен из рукописей разного вида, согласно иерархии значимости текстов. Одна часть сброшюрована, другая состоит из разрозненных листов. Молитвенник включает буддийские канонические и обрядовые тексты на ойратском языке, а также два текста на тибетском языке – «Алмазная сутра» и текст заклинания-дхарани, именуемый «Сутра, успокаивающая <вину (проступок)> “черного языка”» («*Kha mchu pag po zhi bar byed pa zhes by aba theg pa chen po 'i mdo*»).

Необходимо отметить, что все тексты сборника Камыша Окчаева на ойратском языке переписаны одним почерком. Рассмотрим их подробнее.

В сборник включен текст *принятия прибежища в Трех драгоценностях* («*Itegel kemēkū orošiboi*», или коротко «Иткл») (рис. 5), по содержанию относящийся к функциональному жанру. Этот текст, по мнению исследователя Б.А. Бичеева, содержит в себе основополагающие концепты буддийского учения, состоит из восьми основных формул. Обет прибежища, дающий право на практику прибежища (*евал йовулх арһ*), вырабатывает у вступившего на путь

²⁰ Записано Б.В. Меняевым в 2007 г. в г. Элиста. Информант – Чимид Натырович Мураев (1927–2012), хошут из рода шарад.



Рис. 5. Первый лист текста принятия прибежища
в Трех драгоценностях на ойратском языке
из сборника Камыша Окчаева.
Фото Б.В. Меняева

спасения отрешенность от привычки пребывания в повседневной и обыденной жизни. Реальная действительность остается той же, но меняется ее смысл и идея. Обет прибежища и практика прибежища – это прежде всего дисциплина ума, речи и тела [Бичеев 2004, с. 46].

Отдельные экземпляры рукописи хранятся в Монголии в Институте языка и литературы Академии наук Монголии, в России – в Институте восточных РАН, в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского университета и др. В Калмыкии список данного сочинения обнаружен лишь в частной коллекции Камыша Окчаева. Из истории ойратской буддийской литературы известно, что перевод этого текста с тибетского на ойратский язык принадлежит ойратскому просветителю, буддийскому монаху, создателю письменности «тодо бичик» Зая-пандите Намкай Джамцо (1599–1662). В перечне переводов это сочинение значится первым [Раднабхадра 1999, с. 62].

Неизвестен переписчик рукописи, хранящейся в коллекции Камыша Окчаева, поскольку текст не имеет колофона. Можно лишь предположить, что время переписи рукописи относится к концу XIX – началу XX вв. Основанием для датировки служит тип бумаги, на которой написана рукопись, а также годы жизни ее владельца. Рукопись написана в традиционной для буддийских книг форме «*потхи*», размеры – 8,5x21 см. Текст полный, пагинация (маркировка страниц) ойратская, 5 листов: 1б – 12 строк, 2а – 13 строк, 2б – 12 строк, 3а – 14 строк, 3б – 13 строк, 4а – 14 строк, 4б – 14 строк, 5а – 15 строк. Текст на каждом листе размещен в двойной рамке, размер рамки 7x18 см. Почерк переписчика ровный. Первый

лист имеет нечеткую филигрань (водяной знак) бумажной фабрики, не подлежащей дешифровке. Рукопись написана фиолетовыми чернилами, края бумаги ветхие.

Следующее буддийское сочинение сборника – каноническая для буддизма махаяны **«Алмазная сутра»** («Дорж жодв») (рис. 6)²¹.

²¹ «Алмазная сутра», или «Арья-Ваджрачхедика-нама-праджняпарамита-махаяна-сутра» («Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии») – основополагающий санскритский текст раннемахаянского буддизма, созданный в Индии в первые века нашей эры. С момента появления сутра приобрела высокий авторитет среди приверженцев махаяны. Уже во II–III вв. сутра была известна, цитировалась и истолковывалась в трудах, традиционно приписываемых Нагарджуне, именуемого «Вторым Буддой» и считающегося основателем махаянской традиции. В IV в. содержанию сутры было дано догматическое толкование в 77 строфах (кариках) одним из первых зачинателей йогачары – Асангой, чей трактат откомментировал его ученик и не менее знаменитый буддийский автор Васубандху. Вплоть до VIII в. индийцы продолжали писать комментарии на труд последнего, а также на саму сутру, сохранившуюся лишь в китайских и тибетских переводах. После изобретения книгопечатания в Китае самым первым датированным печатным изданием стала китайская версия сутры (868 г.).

Сутра неоднократно переводилась на европейские языки, причем первое издание в Европе ее тибетского и немецкого переводов осуществлено Российской Императорской Академией наук, см.: Schmidt I.J. *Über das Mahayana und Pradschna-paramita de Bauddhen*. Mem. Ac. Imp. Des Sciences de St. Peterburg. IV, 1837. Источниковедением и историей сутры занимался буддолог Э. Конзе (см.: *Conze E. Vajracchedika Prajnaparamita*. Roma, 1957). Также имеется санскритское издание сутры с ее переводом на хинди Шантибхикшу Шастри и Сангхасена Симха. Сутру исследовал и переводил эстонский буддолог Л.Э. Мьяль, осуществивший ее перевод с санскрита на эстонский язык (см.: *Mall L. Teemansuutra*. Parnov J. Pronksnaeratus. Tallin, 1975). Китайскую версию сутры изучал и перевел на русский язык Е.А. Торчинов [Торчинов 1986, с. 47–69]. С санскрита на русский язык сутра переводилась В.П. Андросовым [Андросов 1990]. Анонимные монгольские переводы сутры исследовал А.Г. Сазыкин [Сазыкин 1999, с. 129–222]. На ойратский язык ее перевел Зая-пандита Намкай Джамцо в XVII в. (см. *Раднабхадра*. Лунный свет: История рабджам Зая-пандиты. Факсимиле рукописи / пер. с ойратского Г.Н. Румянцева, А.Г. Сазыкина; транслитерация текста, предисл., коммент., указатели и примеч. А.Г. Сазыкина. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999). В наши дни ойратовед А.В. Бадмаев переложил сутру с ойратского на современный калмыцкий язык (см.: *Алмазная сутра*. Дорджи джодва. На старокалмыцком, калмыцком и русском языках / пер. со старокалмыцкого на калмыцкий

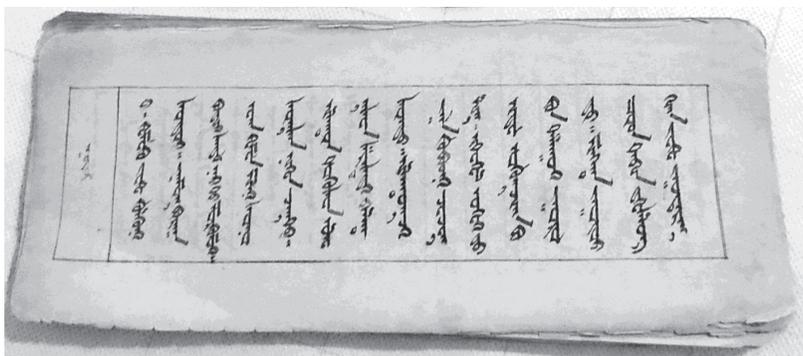


Рис. 6. Второй лист «Алмазной сутры» из сборника Камыша Окчаева.
Фото Б.В. Меняева

К монгольским народам она проникла через Тибет и стала одним из основополагающих текстов монгольского буддизма. Списки ойратского перевода «Алмазной сутры» хранятся в научных учреждениях и частных коллекциях Монголии. Так, в Институте языка и литературы Академии наук Монголии насчитывается 66 рукописей и один ксилограф, в российском Институте восточных рукописей РАН обнаружено 17 списков ойратского перевода и один ксилограф, а в Или-Казахской автономной области Синьцзян в Китае хранится свыше 50 рукописей и два ксилографа. В музеях и частных собраниях Калмыкии имеется 4 списка «Алмазной сутры» на ойратском языке.

Содержание «Алмазной сутры» составляет беседа Будды Шакьямуни с одним из его ближайших учеников Субхути, получившее широкое распространение в народной среде²². Исследо-

А.В. Бадмаева, с санскр. на русский язык В.П. Андросова. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993). Главным при переложении было стремление сохранить почти дословную идентичность ойратского перевода.

²² Главная тема «Алмазной сутры» – поведение, речь и образ мыслей «вступивших на стезю бодхисаттв», кто всецело посвятил себя духовному совершенствованию согласно махаянским сутрам, отказываясь от нирваны и состояния будды из сострадания к другим существам. Тем же, кто только у начала пути духовного совершенствования, сутра рекомендует накапливать добродетели. Наиболее важными практиками считаются заучивание текста, медитация и распространение знания о ней. Учение праджняпарамиты оказало существенное влияние на психологию, онтологию буддизма, этику и социальную практику. Учитывая значимость праджняпарамитской традиции, среди самих буддистов ее принято именовать «Вторым поворотом Колеса Учения Будды».

ватели отмечают парадоксальный факт, связанный с тем, что праджняпарамитские сутры, в которых содержатся основные положения буддизма махаяны, хотя и не относятся к занимательной литературе, но тем не менее получили самое широкое распространение среди простых верующих. Появлению многочисленных рукописей сутры способствовало представление о том, что донаторство священных текстов есть одно из высших благих деяний (*буйн*). Такого рода тексты, несмотря на трудность их содержания для необразованных мирян, оказали существенное влияние на формирование «народного» буддизма.

Сакрализации «Алмазной сутры» способствовало появление сборника рассказов, в которых посредством тех или иных историй объяснялась польза переписки и чтения этой сутры в самых разных жизненных ситуациях. Согласно канонам калмыцкой буддийской традиции, сутра «Дорж жодв» должна присутствовать на алтаре в каждой семье для привлечения счастья и благополучия. Чтение, переписывание, распространение, хранение сутры считалось духовной заслугой, способной избавить человека от грехов, жизненных препятствий, болезней и плохих перерождений. Переписка сутры золотыми чернилами считается высшей добродетелью (*деед буйн*), серебряными чернилами – средней (*дунд буйн*), простыми чернилами – конечной, малой добродетелью (*адг буйн*), способствуя очищению от грехов и благому перерождению.

В сборнике Камыша Окчаева имеются два списка «Алмазной сутры» – на ойратском и тибетском языках. На титульном листе ойратской рукописи в коричневой двойной рамке дано полное название сочинения («Хутуqtу билигийн чинаду күреqсен тасулуqчи оңир кемекüи yeке köлgүни судур орошiбои»). В начальном колофоне, согласно традиции, название сутры дается на санскрите, тибетском и ойратском языках²³. В заключительном колофоне сочинения указано имя инициатора перевода и автора перевода: «Изречение Святого Шакьямуни Праджняпарамиту сутру, преисполненную метода и знания, которая разрушает колесо сансары и ад, по просьбе многих во главе с истинно верующей Даара-эке перевел равджамба Зая-пандита. Пусть благодаря этой добродетели, в этом и во всех остальных мирах распространится драгоценное Учение

²³ 1. Eneđkegiyin kelen-dü: Arya Bāzar čideka ma na prājā pa ra mida Mahayana sudra (*санскрит*). 2. Töbödiyin kelen-dü: Trags pa šesrab ji prol du pjein pardj rji gjod pšes jeva tegpa čengpu mdo (*тибетский язык*). 3. Mongyoliyin kelen-dü: Xutuqtu biligiyin činadu kürüqsen тасулуqчи Оңир кемекüи yeке köлgүни судур (*ойратский язык*).

и все живые существа, подобные матери, быстро обретут состояние будды»²⁴.

Как явствует из колофона, инициатором перевода была Даара-эке (Dāre ubasanca), известная в истории под именем Юм-Агас – дочь торгутского старейшины-*тайши* Хо-Орлюка, жена джунгарского правителя Батура-хун-*тайджи*, мать Сенге и Галдан-Бошокту-*хана*. После смерти мужа она приняла обет мирянки-*убасанцы* от Зая-пандиты и соблюдала его всю оставшуюся жизнь до своей кончины в 1687 г. На ойратский язык сутра переведена, как сказано выше, Зая-пандитой; переписчик рукописи неизвестен²⁵.

Сама рукопись датируется концом XIX – началом XX в. Почерк уставный, текст написан коричневыми чернилами, со временем выцветшими. Рукопись составлена в традиционной для буддийских книг форме «потхи». Текст полный, пагинация ойратская. В нижнем правом углу листа 21а имеется водяной знак. Размер рукописи: 8,5×22 см. Количество листов – 49, количество строк – 14–17. Текст сутры с листа 1а по лист 3б взят в рамку размером 5×19,5 см.

Третья рукопись, входящая в сборник Камыша Окчаева, – «*Восхваления двадцати одной Таре*» (рис. 7). Списки сутры на ойратском языке хранятся в библиотеках, архивах и частных коллекциях России (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербургский государственный университет), Монголии (Институт языка и литературы Академии наук Монголии) и Китая.

Богиня Тара среди буддистов мира известна под разными именами: *Тара* в Индии, *Долма* в Тибете, *Дара эхэ* в Монголии и *Дэр эж* (*Дэрк*) в Калмыкии²⁶. Считается, что Тара, вобравшая в себя

²⁴ Araši Šajmuniyin zarliq biliq baramidiyin sudur ali šütüqsen tödüi-yēr araya biliq tögüsken / Ayous tamu terigüüten orčilonggiyin күрдү tasuluqçı / Očir öüni ariun süzüqtü Dāra eke terigüülen oloni duraduqšan-du ene metü Rab byams Za-yā Pandida orčiuluqšan buyan-yēr ene oron-ēce terigüülen xamuq yertünčü-dü erdeni šajin ariun todorxoi delgerēd: eke boluqšan amitan ötür burxan bolxu boltoγai (*ойратский язык*).

²⁵ *Норбо III*. Зая-пандита (материалы к биографии). Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1999. С. 74.

²⁶ В буддийской традиции происхождение Тары связывают с Авалокитешварой, олицетворяющим истинную природу сострадания. Тара в народном представлении – воплощение беспредельного сострадания (ойр. саqlaši ügei nigüülseqči). «В монгольском мире особым почитанием пользуются две формы проявления Тары. Как воплощение будды деяния она предстает в образе Зеленой Тары (тиб. sgrol ljan, ойр. Ноуōn Dāre eke) с телом изумрудного цвета, символизирующим духовное и физическое совершенство. Как воплощение будды долгой жизни она проявляется

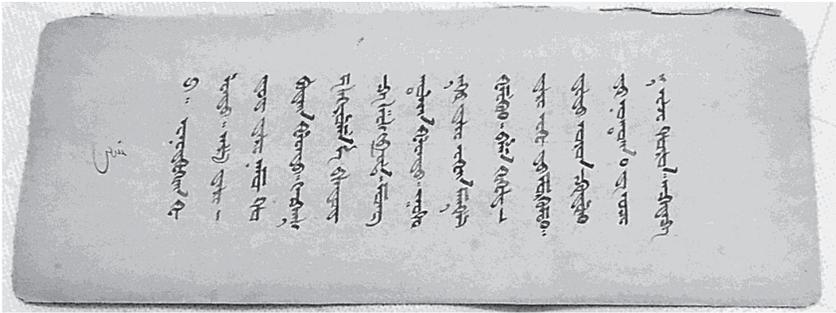


Рис. 7. Первый лист «Восхваления двадцати одной Таре»
из сборника Камыша Окчаева.
Фото Б.В. Меняева

мудрость многочисленных будд, обрела запредельную способность спасать живые существа и подавлять негативные проявления кармы, поэтому ее также именуют «стремительная мать» (*турги эк*), «спасительница мать» (*гетлгч эк*), «отважная мать» (*баатр эк*), «мать благородных» (*йозуртна эк*), спасительница Окон-тенгри (*гетлгч Оки теңэр*)²⁷. В «Ойратском словаре поэтических выражений» Тара характеризуется как «матушка, творящая *ом*», «успокаивающая мать», «мать победившего», «дочь войска мира», «великославная мать», «держачая лотос». Буддийскому пантеону известна двадцать одна форма ее проявления, образно воплощенная в буддийской иконографии. Все Тары имеют одну общую мантру «*Ом таре туттаре туре суха*», которую принято произносить нараспев 21 раз по количеству ее эманаций²⁸.

В виду особой популярности Тары в народе широкое распространение получили гимны и обрядовые тексты, посвященные различным ее эманациям, а также устные и письменные истории

в образе Белой Тары (тиб. *sgrol dkar*, ойр. *Sayān Dāre eke*), обладающей телом цвета белого лотоса. Белая Тара в иконографии буддизма изображается с тремя голубыми лотосами в левой руке, символизирующими три периода времени» (см.: Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамай-хатун») / Факсимиле рукописей, исследование, транслитерация, пер. с ойратского, коммент. Б.А. Бичеева. Элиста: КИГИ РАН, 2013. С. 10).

²⁷ Там же. С. 22.

²⁸ Ойратский словарь поэтических выражений / Факсимиле рукописи, транслитерация, введ., пер. с ойратского, слов. с коммент., прил. Н.С. Яхонтовой; Ин-т восточных рукописей РАН. М.: Восточная литература, 2010. С. 119.

о ней. К гимнам Тары, распространенным у ойратов и калмыков, можно отнести сочинение великого проповедника махаянского буддизма Атиши (982–1054) «Гимн двадцати одной Таре», перевод которого с тибетского на ойратский язык в XVII в. произвел просветитель Зая-пандита Намкай Джамцо. В ойратской традиции перевод названия бытует и в двух коротких вариантах – «Сутра Тары» и «Восхваление Тары». Следует отметить, что среди донских калмыков (*бузава*) имела распространение тибетская версия гимна.

По мнению тибетолога А.В. Зорина, текст «Восхваления Тары» был настолько популярен среди верующих, что ни один другой гимн не может сравниться с ним по степени использования в ежедневных ритуальных практиках. Этот текст входит в круг регулярного чтения большинства монашеских общин и ежедневную практику простых верующих, а также включен во все сборники ритуальных текстов различных монастырских школ²⁹. Б.А. Бичев пишет, что «в сочинении Атиши “Гимн двадцати одной Таре” заметный акцент делается на утверждении в сознании человека необходимости приложения усилий для обретения благой формы рождения в следующей жизни. Принятие обета прибежища в Таре раскрывает истинную природу сансары и выступает залогом обретения благой формы рождения»³⁰.

Рукопись в сборнике Камыша Окчаева составлена неизвестным переписчиком ровным почерком. Время переписки рукописи датируется концом XIX – началом XX в. На титульном листе рукописи дается название на ойратском языке («Хутуqtu Даре екеyin sudur кемёккii оgoшiboi»). По структуре ойратский перевод состоит из краткого обращения к Таре, хвалы ее коренной мантре, восхвалений двадцати одной формы Тары и ряда строф, объясняющих пользу от прочтения этого гимна. Текст дополнен молитвой-просьбой принять под свою защиту и текстом принятия прибежища в Таре. Гимн начинается с краткого обращения и призывания Поля прибежища во главе с Тарой, восхваления ее происхождения. В комментариях к каждому куплету гимна дается краткое прозаическое описание облика формы Тары: гневная форма в облике стремительной отважной матери; спокойная форма, когда она излучает свет ста лун в бело-радужном теле. Согласно традиционным представлениям, к Таре обращаются в минуты опасности, поскольку она имеет свойство мгновенного спасения, отчего ее величают «Мать Тара быстрого спасения» (Түргн евэлтэ Дэр-эк).

²⁹ Гимны Таре / пер. с тибетского, критический текст, предисл., прил. А.В. Зорина. М.: Открытый мир, 2009. С. 37.

³⁰ Ойратская версия «Истории Белой Тары»... С. 31.

В заключительном колофоне гимна отмечается, что инициатором перевода на ойратский язык выступил аристократ по имени Ариун сузугту *тайши*. Бытует мнение, что он и есть хошутский *тайша* Аблай, считавшийся названным братом Зая-пандиты и покровительствовавший ему в деле распространения буддизма среди ойратов. Имя переводчика отмечено как *равджамба* Зая-пандита, но колофон не содержит датировки перевода гимна. Рукопись написана черными чернилами, со временем выцветшими, в традиционной для буддийских книг форме «потхи». Текст полный, пагинация ойратская. В рукописи 10 листов, на каждом листе от 13 до 18 строк.

Сборник Камыша Окчаева содержит также два списка ритуального текста «*Сутра, отвращающая “черный язык”*» («Хага keleni харилдаг судар») на ойратском языке. Текст этой ритуальной традиции относится к наиболее распространенным обрядовым сочинениям, имевшим хождение среди калмыцких верующих. Этот небольшой по объему письменный памятник представлен практически во всех рукописных фондах и частных коллекциях Монголии, Китая и России. В Калмыкии списки этого ритуального текста хранятся в музее Центрального хурула Республики Калмыкия «Золотая обитель Будды Шакьямуни», Национальном музее им. Н.Н. Пальмова, научном архиве Калмыцкого научного центра РАН, районных и сельских хурулах, а также в частных коллекциях.

Чтением этого текста сопровождался обряд *Хар кел утлһн* (букв. «Отрезание черного языка»). Под «черным языком» подразумевали проклятия, ссоры, зависть, злословие. Обряд представляет собой сочетание рецитации слова «*утулму*» («отрезаю») и действия – отрезания части веревки, сплетенной из черной и белой шерстяных нитей. Во время проведения обряда плетеная веревка находится во рту у реципиента либо обвита вокруг его шеи. Черная нить символизирует проклятие, злословие, а белая означает лесть и зависть. Отправление обряда несет защитную и охранительную функцию для человека.

Содержание двух списков ойратской рукописи в сборнике-молитвеннике идентично. Текст начинается с традиционной формулы поклонения Трем Драгоценностям – Будде, Дхарме, Сангхе, а также поклонения защитникам Дхармы. Формуле предшествует фраза «Поклоняюсь Учителю» (*Намо гуру*). Затем следует ритуал, сопровождающийся произношением слова «*утулму*» («отрезаю»):

Отрезаю язык человека с плохими мыслями! Пусть распространится язык мудрецов, достигших духовного осуществления!
Отрезаю плохой цокающий язык человека с плохими мыслями!

Отрезаю язык завистника, который сказал «этот человек стал большим нойоном!»! Отрезаю пристрастный язык <человека> с плохими мыслями!³¹

Ритуал в обоих списках завершается «заклинанием черного языка»: «С плачем вернувшееся проклятие пусть войдет в твои мозги, пусть, вернувшись, войдет в твою голову»³². В финальной формуле «Сутры, отвращающей “черный язык”» содержатся благопожелание-*йорал*: «Пусть преисполненный духовных осуществлений переводчик-пандита избавит от болезней и страданий, и распространится добродетель и счастье!»³³. Затем следует указание на автора речения, приписываемого Будде Шакьямуни, что весьма характерно для буддийских сутр: «Завершилось изречение Героя Будды Шакьямуни. Да будет благо!»³⁴. Важно заметить, что «Сутра, отвращающая “черный язык”» не относится к сутрам как таковым, но оформлена во введении и заключении по их подобию.

Оба списка ритуального текста в сборнике переписаны одним почерком неизвестным переписчиком. Рукописи написаны в традиционной для буддийских книг форме «потхи».

Первый текст полный (рис. 8). Размер рукописи: 8,8×21,5 см. Полистная пагинация отсутствует. Количество листов: 4, количество строк от 5 до 14. Листы в верхней части сшиты; листы 1 и 4 расшиты. Бумага плотная, текст написан чернилами.

Вторая рукопись – четырехугольная, малого формата, предназначенная для ношения в кармане. Вероятно, владелец носил ее с собой и читал в домах верующих во время проведения обряда. В рукописи отсутствует титульный лист. Размер – 8,5×10,8 см, пагинация отсутствует. Количество листов 6, количество строк 5–10. Бумага плотная, текст написан чернилами и пером. В отличие от первой рукописи во второй текст завершается четырехкратным написанием шестислоговой мантры Авалокитешвары «*Ом мани падме хум*» и благопожеланием-*йорал*: «Да будет благо!» (*Om sayin amoyuulang boltoyai*).

³¹ *Namu gürü xamuq blamadu mörügümü: xamuq buruxan-du mörügümü: xamuq nomin sakusandu mörügümü: xamuq burusong xuvburaqtu mörügümü: xar santi kumüni kelegi utulmui side mergedeyin kelen delegeretügē: šibiširaqtu mu xar sntan kelegi utulmui šibiširji ene yekē noyon bolba giji keleqseni kelegi utulmui šunuqči mu xar santan kelegi utulmui (ойратский язык).*

³² *Enggeseji xariqsan xaralčini erged ekëndüčini orotuyai tđröd toloyodčini orotuyai (ойратский язык).*

³³ *Sided kilamirči bandid kiji q ɣamšiq arilyad kišiq buyun delegertügē (ойратский язык).*

³⁴ *Bätür Burxan baqšin zarliq töqsübei. Sarva Mangalam (ойратский язык).*

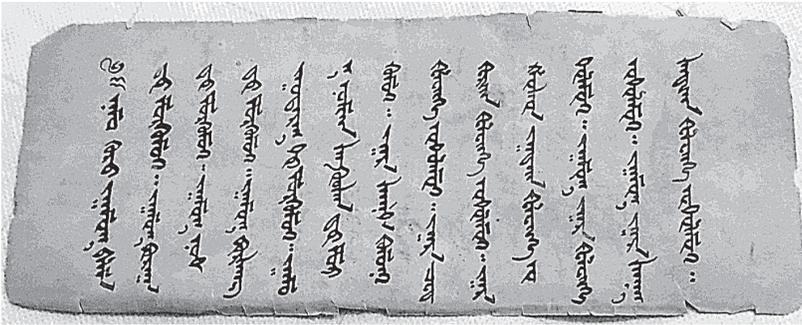


Рис. 8. Первый лист первого списка «Сутры, отвращающая “черный язык”» из сборника Камыша Окчаева. 2009 г.
Фото Б.В. Меняева

Отметим, что один из списков рукописи «Сутры, отвращающей “черный язык”» на ойратском языке также хранится в коллекции Алексея Мудаева (род. 1953, хошут из рода шарад). Рукопись ему передана от деда – Мууды Насвачиева (1882–1978 гг., хошут, шарад), знавшего содержание самой рукописи, но не владевшего навыком чтения ойратской письменности. По рассказам Алексея Мудаева, его дед раз в год брал рукопись с собой и отвозил в поселок Цаган Аман к известному буддийскому монаху Тогмед-гавджи (1887–1980), читавшему текст и проводившему обряд «отрезания черного языка». Текст небольшой по объему, на трех листах, края рукописи сильно потрепаны, что свидетельствует о его частом использовании. В рукописи отсутствует колофон автора и переводчика сочинения.

Отдельные образцы буддийской литературы на ойратском и тибетском языках хранятся в семьях хошутов:

Ю.А. Талтаева – «Махаяна Аланкара сутра» на тибетском языке (“Teg pa chen po mdo sde’i rgyan zhes bya ba’i tshig le’ur byas pa”);

Б.Г. Натырова – тибетская версия «Алмазной сутры»;

Б.Ш. Босхонджиева – «Сутра, отвращающая “черный язык”» на ойратском языке;

С.С. Лиджиева – «Зерцало, проясняющее будущее» («Маонг лунг тэн»), предсказания на тибетском языке (“Ma’ongs lung bstan gsal byed sgron me zhes by aba bzhugs so”);

Н.Г. Кокаева – «Алмазная сутра» на тибетском языке;

А.Ш. Бакаева «Зерцало, проясняющее будущее» на тибетском языке;

М.Х. Будиева «Сутра, отвращающая “черный язык”» на ойратском языке и «Алмазная сутра» на ойратском языке

и тексты на тибетском языке: «Садхана Великого Милосердного (Авалокитешвары)» (“Thugs gje chen po’i sgrub thabs bzhugs so”) и дхарани «Тринадцать чакр» (“Tsa kra bcu gsum pa’i bzhugs sho”);

Б.Ч. Мыева – «Сутра, отвращающая “черный язык”» и др.

* * *

Таким образом, наследие Хошутовского хурула «Сера Тосам линг», сохранившееся в частных коллекциях хошуттов и собраниях хурула, несмотря на утраты в XX в., оказывается чрезвычайно интересным по своему содержанию и значимым для изучения традиционного буддизма Калмыкии. Несмотря на атеистическую пропаганду власти и запрет отправления религиозного культа, бывшие священнослужители тайно переписывали религиозную литературу, усваивали знания у монахов, имеющих более высокую духовную квалификацию. Рукописные книги, сохранившиеся в семьях родственников священнослужителей, являются ценным источником по изучению старописьменной литературы, истории буддизма и культуры калмыков. По составу рукописной коллекции хошуттов Калмыкии (буддийское каноническое сочинение, обрядовые тексты) можно судить о круге их интересов и предпочтений в религиозной литературе.

Список информантов

Боктаев Шаня Васильевич, 1933–2010 гг., хошут из рода чопахн.

Гаряева Александра Манджиевна, 1922–1996 гг., хошутка из рода ээрһүд, по мужу – луузнгуд.

Колдаева Зинаида Боваевна, 1960 г. р., хошутка из рода зээснүд.

Озаева Клавдия Манджиевна, 1950 г. р., хошутка из рода чопахн.

Окчаева Делгир Сангаджиевна, 1927–2009 гг., хошутка из рода шарад.

Сангаджи-Гаряев Дорджи Басангович, 1919–2019 гг., хошут из рода зээснүд.

Мудаев Алексей Гюмзикович, 1954 г. р., хошут из рода шарад.

Литература

Андросов 1990 – *Андросов В.П.* Нагарджуна и его Учение. М.: Наука, 1990. 272 с.

Бичеев 2004 – *Бичеев Б.А.* «Иткл» – обет Прибежища в буддизме: Традиционалистский ресурс психотехники в этническом сознании калмыков. Элиста: КалмГУ, 2004. 78 с.

Меняев, Санджиев 2010 – *Меняев Б.В., Санджиев Ч.А.* О калмыцких берегах «мирде» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2010. № 1. С. 63–64.

- Сазыкин 1999 – *Сазыкин А.Г.* Пятый (анонимный) перевод «Алмазной сутры» // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1999. Vol. 52. No. 2. P. 129–222.
- Сыртыпова 2019 – *Сыртыпова С.-Х.Д.* Будда Акшобхья в Монголии // *Ориенталистика*. 2019. № 2 (4). С. 817–837.
- Торчинов 1986 – *Торчинов Е.А.* О психологических аспектах учения Праджняпарамиты // *Психологические аспекты буддизма* / под ред. В.В. Мантагова. Новосибирск: Наука, 1986. С. 47–69.

References

- Androsov, V.P. (1990), *Nagaradhuna i ego Uchenie* [Nagarjuna and his Teachings], Nauka, Moscow, USSR.
- Bicheev, B.A. (2004), «*Itkl*» – *obet Pribezhishcha v buddizme: Traditsionalistskii resurs psikhotehniki v etnicheskom soznanii kalmykov* [“Itkl” is the vow of refuge in Buddhism: Traditionalist resource of psychotechnics in the ethnic consciousness of the Kalmyks], KalmGU, Elista, Russia.
- Conze (1957), *Vajracchedika Prajnaparamita*. Roma.
- Mall (1975), “Teemansutra”, in J. Parnov. *Pronksnaeratus*, Tallin, Estonia.
- Menyaev, B.V. and Sandzhiev, Ch.A. (2010), “About the Kalmyk amulets ‘mirde’”, *bulletin of the Kalmyk Institute Humanities of the Russian Academi of Sciences*, no. 1, pp. 63–64.
- Sazykin, A.G. (1999), “The fifth (anonymous) translation of the Diamond Sutra”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 52, no. 2, pp. 129–222.
- Syrtyпова, S.-Kh.D. (2019), “Buddha Akshobhya in Mongolia”, *Orientalistica*, vol. 4, no. 2, pp. 817–837.
- Torchinov, E.A. (1986), “On the psychological aspects of the teachings of the Prajna-paramita”, in Mantatov, V.V., ed., *Psichologicheskie aspekty buddizma* [Psychological aspects of Buddhism], Nauka, Novosibirsk, USSR, pp. 47–69.

Информация об авторах

Бадма В. Меняев, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста, Россия; 358000, Россия, Элиста, ул. Пушкина, д. 11; bmeuaev@mail.ru

Босха Х. Борлыкова, кандидат филологических наук, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, Элиста, Россия; 358000, Россия, Элиста, ул. Пушкина, д. 11; borlboskha@mail.ru

Information about the authors

Badma V. Menyaev, Kalmyk State University, Elista, Russia; 11, Pushkin St., Elista, Russia, 358000; bmeuaev@mail.ru

Boskha Kh. Borlykova, Cand. of Sci. (Philology), Kalmyk State University, Elista, Russia; 11, Pushkin St., Elista, Russia, 358000; borlboskha@mail.ru

Соломенная хижина Будды Шакьямуни: история и повседневность вьетнамского буддийского храма в Москве

Елена В. Гордиенко

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, hanviet@mail.ru*

Камила Д. Соболева

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, soboleva.camila0307@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена вьетнамскому буддийскому храму «Соломенная хижина», построенному в Подмосковье (вьетнамское название храма – Тхао Дьонг). Основатель общины вьетнамских буддистов – российский ученый и педагог, преподаватель вьетнамского языка в высшей школе Инна Анатольевна Мальханова (1939–2019). Большой вклад в создание общины в Москве внес ее муж вьетнамец Нгуен Минь Кан (1928–2016). Оба они почитаются в «Соломенной хижине» как ее основатели, в их честь совершаются ритуалы перед специальным алтарем. В настоящее время в храме проживают четыре монахини, постоянно приезжают прихожане. Храм служит не только местом буддийских практик, но и выполняет функцию комьюнити-центра для вьетнамцев, живущих в Москве (преимущественно женщин).

Храм ранее не изучался исследователями и не был описан в научных публикациях. Мы регулярно посещаем храм со студентами РГГУ в рамках учебной практики (один-два раза в семестр, начиная с 2022 г.), что позволило собрать материал об истории и текущем состоянии храма. Особенно значим материал, который удалось собрать одному из авторов – Камиле Соболевой, которая, будучи буддийской монахиней, переехала в монастырь на два месяца осенью 2024 г. и смогла описать уклад жизни монастыря, используя метод включенного наблюдения.

Ключевые слова: Вьетнам, махаяна, вьетнамский буддизм, тхиен, диаспора, вьетнамоведение

Для цитирования: Гордиенко Е.В., Соболева К.Д. Соломенная хижина Будды Шакьямуни: история и повседневность вьетнамского буддийского храма в Москве // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 3. С. 65–85. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-65-85

A straw hut of Buddha Shakyamuni:
History and everyday life
of a Vietnamese Buddhist temple
in Moscow

Elena V. Gordienko

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, hanviet@mail.ru*

Kamila D. Soboleva

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, soboleva.camila0307@gmail.com*

Abstract. The article is dedicated to the Vietnamese Buddhist temple “Thatched Hut”, built in the Moscow region (the Vietnamese name of the temple is Thảo Đường). The founder of the Vietnamese Buddhist community is the Russian scientist and teacher of Vietnamese language in higher education Inna Anatolyevna Malkhanova (1939–2019). Her husband, Vietnamese Nguyễn Minh Cần (1928–2016) made a great contribution to the creation of this community in Moscow. Both of them are revered in the “Thatched Hut” as its founders, and rituals are performed in their honor in front of a special altar. Currently, four nuns live in the temple, moreover lay people come regularly. The temple is not only a place of Buddhist practices, but also a community center for Vietnamese living in Moscow (mostly women).

The temple has not been previously studied by researchers and has not been described in scientific publications. We regularly visit the temple with RSUH students as part of their educational practice (once or twice a semester, starting from 2022). This allowed us to collect material on the history and current state of the temple. Of particular significance is the material that one of the authors, Kamila Soboleva, who managed to collect in the autumn of 2024 during two months living in the monastery as a Buddhist nun and was able to describe the monastery’s way of life using the participant observation method.

Keywords: Vietnam, Mahayana, Vietnamese Buddhism, Thiên, Diaspora, Vietnamese Studies

For citation: Gordienko, E.V. and Soboleva, K.D. (2025), “A straw hut of Buddha Shakyamuni: History and everyday life of a Vietnamese Buddhist temple in Moscow”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 65–85, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-65-85

Введение

Хотя Вьетнам часто называют буддийской страной, официальная статистика показывает невысокий процент людей, заявляющих себя буддистами. Как и в Китае, под влиянием которого находится Вьетнам, официально буддистами считают себя всего несколько процентов населения. Так, согласно переписи населения 2019 г., буддистами себя назвали всего 4,7% населения Вьетнама¹. По данным отчета правительства США 2020 г., буддистами являются 15%². Несмотря на существенные отличия в результатах подсчетов, по числу буддисты далеки от доминирования в религиозной жизни. Однако это крупная религиозная деноминация, действующая на фоне большей части населения Вьетнама, относящей себя к «атеистам», «нерелигиозным» людям, участвующим при этом в отправлении культа духов (в том числе предков) и иногда посещающих буддийский храм.

Буддийские храмы присутствуют повсеместно во Вьетнаме, а также строятся во вьетнамских диаспорах. Предметом нашего исследования стал вьетнамский буддийский храм «Соломенная хижина» в Подмосковье³. В 2024 г. «Соломенная хижина» отметила свое тридцатилетие, это событие торжественно отмечалось московскими вьетнамцами-буддистами. Однако собственное здание под храм появилось у вьетнамских буддистов не так давно (земля была приобретена лишь в 2014 г., еще несколько лет после этого шли строительные работы). Вьетнамское название храма – Тхао Дьонг – отсылает нас к проповеднику буддизма XI в. Тхао Дьонгу (Thào Đường 草堂, кит. Цао Тан, 997–1047), основателю третьей школы тхиен-буддизма во Вьетнаме, восходящей к китайскому чань-буддизму.

Абсолютное большинство прихожан храма – вьетнамцы. Парадоксальным образом основателем общины вьетнамских буддистов

¹ См.: Kết quả toàn bộ tổng điều tra dân số và nhà ở năm 2019 [Результаты переписи населения в 2019 г.]. URL: <https://www.gso.gov.vn/wp-content/uploads/2019/12/Ket-qua-toan-bo-Tong-dieu-tra-dan-so-va-nha-o-2019.pdf> (дата обращения: 07.05.2025).

² 2020 Report of international religious freedom. Vietnam. URL: <https://www.state.gov/reports/2020-report-on-international-religious-freedom/vietnam/> (дата обращения: 07.05.2025).

³ Насколько нам известно, это единственный храм в Московском регионе. Около бизнес-центра «Ханой-Москва» на Ярославском шоссе построена копия ханойской пагоды на одном столбе (Chùa một cột). Эта пагода стала местом проведения буддийских ритуалов, однако размеры ее декоративные, она вмещает лишь алтарь.

в Москве является русская женщина – преподаватель вьетнамского языка Инна Анатольевна Мальханова (1939–2019). Большой вклад в создание буддийской общины в Москве внес ее муж Нгуен Минь Кан (Nguyễn Minh Càn, 1928–2016). Ныне оба они почитаются на особом алтаре в храме как его основатели. Таким образом, храм находится в пространстве «лиминальности» (по В. Тёрнеру): функционируя в диаспоре, он не подчиняется вьетнамским органам власти, жестко регламентирующим религиозную жизнь в стране; вместе с тем он был основан русской женщиной, хотя в своем современном виде и не рассчитан на русскоязычных прихожан (они единичны).

Храм ранее не изучался исследователями и не был описан в научных публикациях. Кроме того, не исследовалась и московская диаспора вьетнамцев⁴. Мы регулярно посещаем храм со студентами РГГУ в рамках учебной практики (один-два раза в семестр, начиная с 2022 г.). Это позволило нам собрать материал об истории и текущем состоянии храма. Нам довелось пообщаться с насельницами монастыря и поучаствовать в проводимых службах. Настоятельница неоднократно беседовала со студентами, отвечая на вопросы о буддийском образе жизни, сути буддийского учения и содержании буддийских практик. Наши информанты – это также прихожане храма, в том числе русские. В большинстве случаев мы не указываем имена информантов, кроме самых значимых персон, уже представленных в публичном пространстве (в Интернете).

Особенно ценен материал, который удалось собрать одному из авторов – Камиле Соболевой, которая, будучи буддийской монахиней, переехала в монастырь на два месяца осенью 2024 г. и смогла описать уклад жизни монастыря, используя метод включенного наблюдения.

Рассмотрим особенности вьетнамского монастыря «Соломенная хижина», исходя из исторического принципа: для начала обратимся к истории школы Тхао Дьонга, к которой апеллирует подмосковный храм в своем названии.

Проповедник Тхао Дьонг и его школа

На русском языке об истории вьетнамского буддизма и, в частности, о школе Тхао Дьонга написано достаточно мало и эти труды

⁴ О диаспоре можно прочесть в популярных статьях на вьетнамских сайтах, в частности, см.: Вьетнамская диаспора в России. URL: <https://quehuong.narod.ru/diaspor.htm> (дата обращения: 07.05.2025).

носят обзорный характер⁵. Краткое сообщение о Тхао Дьонге содержится в историческом сочинении Ле Така «Краткое описание Аннама» (*Аннам ти лыок*), фрагменты которого переведены на русский язык:

Тхао Дьонг гостил со своим учителем-наставником в Чампе. <Император> Ли Тхань-тонг во время похода на Чампу взял в плен наставника <Тхао Дьонга>, а <по возвращении> отдал его в услужение какому-то регистратору сангхи. Как-то раз тот регистратор сангхи был занят составлением «записей бесед», а затем вышел <по делу>, оставив <бумаги> на столике. Наставник <Тхао Дьонг> украдкой выправил <рукопись>. Регистратор сангхи, подивившись <талантам> своего слуги, дал знать императору. И тот почтил его званием Наставник Царства⁶.

Более подробно школа описана в работе, написанной буддологом Чан Ван Зяпом (Trần Văn Giáp, 1902–1973) в колониальное время на французском языке⁷. По его сведениям, школа Тхао Дьонга существовала всего пять поколений с 1059 по 1205 г. Учениками Тхао Дьонга были в том числе и монархи правившей тогда династии Ли⁸.

Обстоятельная биография Тхао Дьонга изложена в труде монаха-историка Тхить Мат Тхе «История буддизма во Вьетнаме» [Mật Thế 1970, глава IV «Буддизм в эпоху династии Ли (1010–1225)»]. На его труд опирался известный на Западе проповедник буддизма Тхить Няч Хань (Thích Nhất Hạnh, 1926–2022), написавший «Историю вьетнамского буддизма» (“Việt Nam Phật giáo sử luận”, 1973 г.) под псевдонимом Нгуен Ланг (Nguyễn Lang)⁹. Вместе с тем наиболее полное изложение биографии Тхао

⁵ Благов С.А., Никитин А.В. Буддизм во Вьетнаме // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; ИФ РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 907. См. также: [Кнорозова 2020, с. 78–79]

⁶ Антология традиционной вьетнамской мысли: X – начало XIII в. / сост. В.В. Зайцев, А.В. Никитин. М.: ИФРАН, 1996. С. 125.

⁷ Trần Văn Giáp. Le bouddhisme en Annam, des origines au XIIIe siècle // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. 1932. T. 32. P. 191–268.

⁸ Ibid. P. 253–255.

⁹ См. главу 7: Thiên Phái Thảo Đường [Школа тхиен-буддизма Тхао Дьонга] // Việt Nam Phật giáo sử luận [История вьетнамского буддизма]. URL: <https://langmai.org/tang-kinh-cac/vien-sach/giang-kinh/viet-nam-phat-giao-su-luan/chuong-07-thien-phai-thao-duong/> (дата обращения: 07.05.2025).

Дьонга содержится в еще более позднем труде – книге монаха Тхить Тхань Ты (Thích Thanh Từ, род. 1924)¹⁰. Приведем цитату из его труда в нашем переводе с вьетнамского языка.

Третья школа тхиен. Монах Тхао Дьонг

Монах был китайцем, учился у чаньского монаха Сюэдоу Чжунсяня из третьего поколения <наставников> школы Юньмэнь. По неизвестным причинам монах переехал жить в Чампу¹¹.

В 1069 г. правитель Ли Тхань Тонг повел войска в атаку на Чампу и захватил в плен правителя этой страны Теку и несколько пленных¹². Вернувшись в столицу, правитель отдал сановникам пленных в качестве слуг. Монах также оказался в плену и попал в рабство к господину Танг Луку.

Однажды, когда Танг Лук отсутствовал, монах Тхао Дьонг увидел, что в монашеских поучениях на его столе есть ошибки, взял на себя смелость исправить их. Монах Танг Лук вернулся, увидев это, удивился. Он расспросил <Тхао Дьонга> и узнал, что тот исправил ошибки. <Танг Лук> доложил об этом правителю Ли Тхань Тонгу. Правитель вызвал монаха ко двору и расспросил его о сутрах и тхиене. Ответы были очень быстрыми и точными. Правитель был очень впечатлен, тогда выяснил происхождение монаха.

С тех пор правитель <Ли> Тхань Тонг часто расспрашивал монаха о буддизме и назначил его на должность *куошвы* – государственного наставника. Правитель предложил монаху жить в монастыре Кхайкуок в цитадели Тханглонг (т. е. в столице. – Е. Г.). Люди услышали

¹⁰ Тхинь Тхань Ты – буддийский наставник тхиен-буддизма, основатель современной школы тхиен «Чук Лам», возводящей себя к одноименной средневековой школе, автор книг о тхиен-буддизме и проповедник буддизма на Западе. В своих трудах он опирается на материалы, хранящиеся в монастырях (без отсылок к конкретным текстам).

¹¹ Чампа – государство, существовавшее с современным Центральным Вьетнаме в Средние века. Чамы – австронезийский народ, родственный народам, населяющим островную Юго-Восточную Азию (индонезийцам, малазийцам). В настоящее время чамы – национальные меньшинства во Вьетнаме и Камбодже.

¹² Теку (Chế Sủi) – король Чампы Рудраварман III (1024–1074, правил в 1061–1069). Попал в плен в результате войн с вьетнамским государством Дайвьет и был освобожден после передачи Дайвьету трех чамских областей – Ботинь, Диали (уезд Ленинь провинции Куангбинь) и Малинь (уезд Биньхай провинции Куангчи). См. подробнее: [Поляков 2024, с. 106–108].

об этом и очень многие приходили к нему за советом. Так появилась третья школа тхиен во Вьетнаме.

В возрасте 50 лет монах приболел, сел со скрещенными ногами и скончался.

Школа тхиен <Тхао Дьонга> передавалась на протяжении пяти поколений, но о ней сохранилось мало исторических данных [Thích Thanh Từ 1992, с. 65].

Как мы видим, школа перестала существовать в начале XIII в., т. е. речь не идет о прямой преемственности подмосковного храма от школы Тхао Дьонга. Вместе с тем московская община видит необходимость «укоренить» в средневековье свои практики. Монахини считают Тхао Дьонга выдающимся проповедником тхиен-буддизма, поэтому детали его жизненного пути и учения значимы и для членов общины¹³.

Вьетнамовед И.А. Мальханова и ее буддийский путь

Инна Анатольевна Мальханова – ученый и педагог, вьетнамовед, более 30 лет преподавала вьетнамский язык в МГУ и МГИМО¹⁴. Она окончила географический факультет МГУ по специальности «социально-экономическая география зарубежных стран», изучала вьетнамский язык во Вьетнаме, в 1970 г. защитила диссертацию в МГУ по теме «Земледелие Демократической Республики Вьетнам (экономико-географическая характеристика)». Мужем Мальхановой стал вьетнамский журналист, переводчик, редактор Нгуен Минь Кан, его русский псевдоним – Аликанов Константин Михайлович. Он не преподавал язык, но стал соавтором «Русско-вьетнамского словаря» (вместе с Мальхановой и вьетнамоведом В.В. Ивановым), который вышел в 1977 г. и переиздавался в 1979 и 1987 гг., а в 2007 г. был существенно доработан и издан как «Новый русско-вьетнамский словарь»¹⁵.

¹³ Автор процитированной выше книги Тхить Тхань Ты, создав собственную буддийскую школу в XX в., также апеллирует к исторической буддийской школе чуть более позднего времени (также утраченной) – «Чук Лам».

¹⁴ См. подробнее: Ушла из жизни И.А. Мальханова (8 июля 2019) // МГИМО. URL: <https://mgimo.ru/about/news/departments/ushla-iz-zhizni-malkhanova/> (дата обращения: 07.05.2025).

¹⁵ Аликанов К.М., Мальханова И.А. Новый русско-вьетнамский словарь. Hà Nội: Thế Giới, 2007. 1115 с.



Рис. 1. Инна Анатольевна Мальханова и ее муж Нгуен Минь Кан.
(<https://quangduc.com/a59645/chua-viet-tren-dat-nga>)

Помимо работы над словарем, Мальханова также написала на вьетнамском языке две книги о буддизме, изданные в Германии: «Под сенью Будды» (“Dưới Bóng Từ Bi”) и «Счастье в твоих руках» (“Hạnh Phúc Trong Tâm Tay”). В них Мальханова касается трех тем: 1) ее путь к буддизму в атеистическом коммунистическом обществе; 2) буддийская практика и духовные поиски (она также описывает духовные поиски Льва Толстого, который глубоко интересовался религиозно-философским наследием Индии и Китая, что не афишировалось в советские годы); 3) вьетнамоведение в России¹⁶. По-видимому, Мальханова еще с юности симпатизировала буддизму, а с годами утвердилась в своих убеждениях, более того, к концу советского периода вокруг нее сложилась община вьетнамских буддистов, проживавших в московской диаспоре.

В 1993 г. Мальханова с мужем отправились в Германию¹⁷ для буддийской практики и приняли прибежище у наставника Тхить

¹⁶ Nguyễn Ngọc Bích. Dưới Bóng Từ Bi: Tiểu-luận – Thiện Xuan Inna Malkhanova [Нгуен Нгок Бить. «Под сенью Будды»: очерк – Тхиен Суан Инна Мальханова] // Sáng Tạo. URL: <https://sangtao.org/2015/09/30/duoi-bong-tu-bi-tieu-luan-thien-xuan-inna-malkhanova/> (дата обращения: 07.05.2025).

¹⁷ Обращение к европейским буддистам, а не к вьетнамским, вероятно, связано с тем, что Нгуен Минь Кан оказался вовлечен в так называемое Дело антипартийных ревизионистов (Vụ án Xét lại Chống Đảng),



Рис. 2. Община «Соломенная хижина» – собрания в квартире (2006 г.).
(<https://quangduc.com/a59645/chua-viet-tren-dat-nga>)

Ньы Диен (Thích Như Điển, род. 1949), основателя крупного вьетнамского монастыря Виен Зяк (Viên Giác)¹⁸. Тогда они получили свои буддийские имена – Тхиен Суан (Thiền Xuân) для Мальхановой и Тхиен Ман (Thiền Mẫn) для ее мужа¹⁹. Детей у них не было.

продолжавшееся с 1967 по 1973 г. В то время Нгуен Минь Кан находился в СССР и был вынужден просить политического убежища в Советском Союзе. Об этом сообщает Википедия со ссылкой на западные СМИ, т. е. такая информация тенденциозна, однако мы все же решили упомянуть об этом событии, так как оно могло повлиять на поиски духовного наставника Нгуен Минь Каном и Мальхановой. URL: https://vi.wikipedia.org/wiki/Nguyễn_Minh_Cần (дата обращения: 07.05.2025).

¹⁸ Тхить Ньы Диен родился в центральном Вьетнаме, изучал буддологию в Японии, затем переехал в Германию, где в 1978 г. основал монастырь Виен Зяк в Ганновере. Ныне это крупный паломнический центр с издательством и собственным журналом. Тхить Ньы Диен – автор более 60 трудов о буддизме и переводов буддийских текстов. Подробнее о Тхить Ньы Диене см.: Thích Hạnh Giới: 40 năm hoằng pháp của Thầy tôi. URL: <https://hoangphap.org/thich-hanh-gioi-40-nam-hoang-phap-cua-thay-toi/> (дата обращения: 07.05.2025). Список наиболее известных работ Тхить Ньы Диена см.: URL: <https://www.amazon.com/stores/author/B07NMN6587/about> (дата обращения: 07.05.2025).

¹⁹ По другим данным, в 1994 г. См.: Thích Như Điển. Nước Nga bây giờ [Тхить Ньы Диен. Сегодняшняя Россия]. Viên Giác [Журнал монастыря

Мальханова стала основательницей «Московского объединения буддистов “Соломенная хижина”» (МОБСХ) и была ее председателем до последних дней своей жизни. Ее поддержали два вьетнамских буддийских иерарха, внесшие большой вклад в развитие буддизма во вьетнамских диаспорах в Европе, – уже упомянутый Тхить Ньы Диена и Тхить Минь Там (Thích Minh Tâm, 1940–2013), настоятель вьетнамского монастыря Кхань Ань под Парижем²⁰. Они связаны с международной буддийской организацией «Объединенная буддийская сангха Вьетнама», деятельность которой запрещена во Вьетнаме с 1981 г.²¹ В то же время на официальном сайте «Соломенной хижины» нет никакой информации о связи с какими-либо буддийскими ассоциациями. При этом история московской буддийской общины описана на портале монастыря Куанг Дык (Quảng Đức), расположенного в Австралии и относящегося к международной ассоциации²². Отметим, что среди наших информантов есть студенты из вьетнамской диаспоры в Москве, которые, будучи буддистами, не посещают подмосковный храм, т. к. он характеризуется как «неблагонадежный, по неофициальной информации от вьетнамского посольства».

Первые собрания и церемонии «Соломенной хижины» проходили в случайных местах, затем удалось арендовать квартиру на Юго-Западе Москвы (рис. 2). Долгие годы Мальханова и ее муж

Виен Зяк], số 230, tháng 4 năm 2019. Tr. 20.

²⁰ Тхить Минь Там, помимо буддийского образования, получил светское образование в Сайгоне, затем учился в Японии, где защитил диссертацию по буддологии, во Франции взаимодействовал с упомянутых выше Тхить Нят Ханем, а также всячески помогал вьетнамским беженцам, прибывавшим во Францию.

²¹ «Объединенная буддийская сангха Вьетнама» (Unified Buddhist Church of Vietnam, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất) была создана в 1964 г. в Южном Вьетнаме. После объединения Вьетнама в 1975 г. и создания Социалистической Республики Вьетнам встал вопрос о деятельности религиозных организаций на юге страны. В 1977 г. деятельность «Объединенной буддийской сангхи Вьетнама» была разрешена, однако в 1981 г. была создана государственная ассоциация «Буддийская сангха Вьетнама» (Giáo hội Phật giáo Việt Nam), в которую вошли все вьетнамские буддийские храмы и монастыри. Деятельность всех других ассоциаций оказалась под запретом. В то же время «Объединенная буддийская сангха Вьетнама» продолжает успешно действовать за границей.

²² Lịch sử về sự thành lập Chùa Thảo Đường ở Moscow, Liên bang Nga [История основания пагоды Тхао Дьонг в Москве в России]. URL: <https://quangduc.com/a61444/lich-su-ve-su-thanh-lap-chua-thao-duong> (дата обращения: 07.05.2025).

вынашивали идею строительства храма. Когда удалось собрать деньги и приобрести землю, супруги всецело посвятили себя строительству и благоустройству здания храма. До конца своих дней они занимались претворением в жизнь этой идеи и в результате после смерти стали объектом почитания. Для этого в храме был установлен дополнительный алтарь (рис. 3е), перед которым проходят специальные церемонии. После смерти Мальхановой общину возглавили ее вьетнамские последователи, которые продолжают ее дело и сегодня. Отметим также, что супруги были похоронены по вьетнамскому буддийскому обряду.

История строительства монастыря

Мальханова в течение многих лет обращалась в различные государственные учреждения для получения разрешения на строительство буддийского храма. Однако тогда в Москве не было ни одного храма даже буддизма ваджраяны, распространенной в России, поэтому мечта Мальхановой казалась неосуществимой. В 2011 г. во время ретрита, проходившего в Австрии, удалось собрать сумму на покупку земли и строительство здания храма²³. Почти год шли обсуждение проекта и выбор участка. Участок купили в только что основанном коттеджном поселке в поле в малонаселенной части Люберецкого района Подмосковья. У членов общины были серьезные сомнения в том, что кто-либо будет регулярно приезжать туда на службы и практики. Однако вскоре в этот район провели новую ветку метро. Рядом с новыми станциями метро выросли многоэтажные жилые кварталы с относительно низкими ценами на жилье, поэтому многие вьетнамцы стали селиться там. Благодаря этому стечению обстоятельств храм стал очень посещаемым местом.

В 2013 г. был заложен фундамент храма, в 2014 г. началось строительство двухэтажного особняка из красного кирпича, с 2015 г. в здании начали проходить собрания общины. Церемонии стали проводиться в зале храма площадью 180 м² (вместо 21 м²), что существенно переформатировало ритуалы и практики. Теперь в храме возможны полноценные службы и различные медитации, например, медитация в ходьбе с рецитацией нараспев формулы «*Намо Азида Фат*», в которой нам доводилось участвовать²⁴.

²³ Ibid. Отметим, что за рамками таких разовых сборов денежных средств храм существует на подаяния прихожан. Кроме того, прихожане сами организуют празднования и угощения после больших церемоний.

²⁴ Китайская формула «Поклоняюсь будде Амитабхе!» («*Намо Ами-*



*Рис. 3. Храм «Соломенная хижина». Сентябрь 2024 г.
Фото автора*

В октябре 2016 г. в храм прибыл Тхить Ньы Диен для освящения статуи Будды Шакьямуни. Тогда же он назначил настоятельницей монастыря монахиню Туэ Дам Хьонг (Tuê Đam Hương) (рис. 3а, в центре фото), приглашенную из Европы. Нам она рассказывала, что еще ребенком переехала из послевоенного Вьетнама в Чехословакию. Ее поразило, что европейцы также интенсивно переживают фрустрацию и страдания, как и вьетнамцы, хотя живут в гораздо лучших условиях. Это впечатление натолкнуло ее на буддийский путь. В 1995 г. она приняла монашеские обеты во вьетнамском монастыре в Гамбурге в Германии. В 2016 г. она согласилась приехать в Россию, не зная русский язык. Ей предстояло возглавить еще недостроенный храм.

Прихожане храма

Буддийская община представлена в основном обеспеченными вьетнамцами, в большей степени женщинами, в основном среднего и старшего возраста (от 40 лет). На поминальные церемонии вьетнамцы приезжают всей семьей. Нам не встречались в храме совсем бедные вьетнамцы, редки студенты и аспиранты (хотя в бирманском храме в соседней Балашихе именно обучающиеся здесь аспиранты из Мьянмы обеспечивают быт монастыря). Ни монахини, ни прихожане не используют русский язык для общения, поэтому сложно сказать, насколько они интегрированы в российский контекст. Иногда они берут с собой детей, никаких проявлений религиозности от них не требуется.

Собрания чаще всего проходят по средам вечером, по субботам и в особые дни лунного цикла: в храм приезжают от дюжины до нескольких десятков прихожан. На большие праздники собирается большое количество людей, которое храм с трудом вмещает. Приезжает даже вьетнамская молодежь. В такие дни вьетнамские мирянки приходят на кухню храма и готовят угощение; это изысканная аутентичная вьетнамская еда. После ужина все прихожане убираются, а остатки праздничных угощений раздают пришедшим и доедают на следующее утро. Те из мирян, кто активно участвует в жизни храма, принимая буддийские обеты, придерживаются вегетарианства и за пределами

то-фо» 南無阿彌陀佛) транскрибируется на вьетнамский язык как *Nam Mô A Di Đà Phật* – «*Намо Азида Фат*». При этом, по нашим наблюдениям, в устной речи финаль «t» в слове «Phật» (Будда) заменяется на сонорную «p» для более протяжного произнесения мантры. Эта практика пришла в чань-буддизм из школы Чистой земли.

храма.

В мае 2025 г. мы участвовали в праздновании дня рождения Будды Шакьямуни (Lễ Phật Đản). По этому случаю из Вьетнама приехал монах из провинции Ламдонг на юге страны, хотя исследуемый храм не имеет официального признания во Вьетнаме. Он вел службы в дни своего пребывания в храме (рис. 4а).

По разъяснениям прихожан, статус приглашенного монаха выше статуса настоятельницы, так как он мужчина. Его проживание было возможно в монастыре, так как там было больше одной монахини. Монах расположился в гостевой комнате за кухней (вдали от женских комнат). Организацией праздника занимались преимущественно миряне. На улице был установлен шатер с алтарем, в котором прошла часть церемоний. Внутри храма была проведена вторая часть службы, включавшая проповедь (рис. 4b), рецитацию сутр, омовение статуи Будды-младенца (рис. 4с). После служб для мирян и монахов был организован вегетарианский праздничный ужин. По случаю праздника миряне заказали специальный торт. Уровень организации и сплоченности мирян свидетельствует о том, что храм для них не только место для практики, но и комьюнити-центр. Что касается русских прихожан, то их всего несколько человек среди сотен вьетнамских прихожан. Самым заметным участником храмовой жизни можно назвать Тхиен Зуена (или Дык Тхиен Зуен, Đức Thiên Duyên, Михневич Игорь Олегович, род. 1965). Именно он перевел тексты храмовых служб на русский язык, благодаря чему в 2017 г. вышла книга «Тхиен-буддизм. Каждоблагодатная сутра» (с предисловием Тхить Ньы Диена; без выходных данных, 196 с.). В книге приводятся ключевые тексты: Три прибежища, «Сутра сердца», глава 25 «Лотосовой сутры», сутры будды Амитабхи, разнообразные мантры, заклинания-дхарани, визуализации, а также календарь праздников и постных дней по лунному календарю. Это не академический перевод, тексты используются для религиозных нужд. Часть текстов представляет собой просто транскрипцию мантр кириллицей.

О присутствии русских прихожан свидетельствует также публикация в следующем 2018 г. перевода на русский язык книги Тхить Ньы Диена «Жизнь и смерть с точки зрения буддизма» (написана еще в 1998 г.)²⁵.

Мы пообщались с Тхиен Зуеном, чтобы больше узнать о его взглядах. Для этого мы со студентами посетили тренировку школы вьетнамских единоборств «Там Куи Кхи-конг», которую Тхиен

²⁵ *Тхить Ньы Дьен. Жизнь и смерть с точки зрения буддизма / пер. с вьетн. на нем. Дык Тху Хо Лок, пер. с нем. на рус. И. Никитиной. М.: Амрита, 2018. 208 с.*



*Рис. 4. Празднование дня рождения Будды Шакьямуни (Lễ Phật Đản).
Май 2025 г. Фото прихожан храма*

Зуен основал и возглавляет (Там quy khí công – кхи-йога «Три прибежища», как они сами себя называют по-русски; по словарям, khí công 氣功 – это цигун, букв. «работа ци»)²⁶. Тхиен Зуен еще в юности был обучен боевому искусству вьетнамским Мастером по имени Зиен, прибывшим в СССР. Те техники, которые мы попробовали на занятии как новички, схожи с техниками цигуна и ушу (с низкими стойками и «лапами тигра») без оружия, но с разламыванием кирпичей (по желанию). Тхиен Зуен более 30 лет практикует Там Куи Кхи-конг и при этом не ищет истоки школы во Вьетнаме, считая, что это вряд ли возможно в силу замкнутости и клановости сообществ на Востоке.

Тхиен Зуен считает, что высшая цель физических практик – достижение медитативного состояния. Помимо вечерних тренировок, он ведет утренние медитации (созерцательная практика может продолжаться до двух часов). В то же время человеку, который понял принципы медитации, с точки зрения Тхиен Зуена, не нужны какие-то специальные условия для созерцательных практик. Кхи-конг и медитация воспринимаются как действенный способ справиться с мирскими тяготами и с ограниченностью человеческого тела. Сам Тхиен Зуен ведет «буддийский» образ жизни (следование принципам «ненасилия и сострадания»), посещает храм, хотя личную практику считает важнее ритуалов. Некоторые ученики Тхиен Зуена также приняли прибежище и посещают вьетнамский храм.

Включенное наблюдение: два месяца жизни в монастыре

Как было сказано выше, один из авторов – Камила Соболева – жила в «Соломенной хижине» два месяца осенью 2024 г., ведя постоянное наблюдение за монастырской жизнью (кроме тех часов, на которые приходилось отлучаться в университет) и максимально участвуя во всех практиках, как религиозных, так и бытовых.

Чтобы попасть в монастырь, необходимо соблюсти несколько условий. Прежде всего, это женская община, поэтому доступ открыт только женщинам. Во-вторых, необходим монашеский статус. В монастыре живут две пожилые вьетнамки, которые долго помогали монахиням и занимались физическим трудом в статусе мирянок и лишь потом приняли первые монашеские обеты и пере-

²⁶ Отметим, что это не единственная школа вьетнамского боевого искусства. В Москве представлены и другие стили, связанные с действующими во Вьетнаме школами, но не практикующими буддизм.

шли в статус шраманери (послушниц), однако в целом монастырь не предполагает проживание мирян. В-третьих, необходимо получить разрешение настоятельницы (о ней было сказано выше), что не так просто. Мы долго беседовали, объясняя значимость продвижения по духовному пути и пользу жизни в монастырской среде человека, принявшего монашеские обеты (о полевых исследованиях речь тогда не шла). Настоятельница отдельно интересовалась происхождением и образом жизни потенциальной насельницы монастыря и в итоге сказала, что подумает. Она ответила согласием лишь через две недели.

Нам досталась отдельная гостевая комната на первом этаже храма, где, помимо огромной кухни, предусмотрены жилые комнаты, в том числе гостевые с двухъярусными кроватями, чтобы мирянки могли остаться на ночь, если церемония идет допоздна. Отдельная комната – довольно редкое для азиатских монастырей явление. К тому же нам досталась единственная комната со своей душевой²⁷. В то же время в комнате и в душевой было холодно и грязно (даже в сравнении с азиатскими монастырями).

Весь второй этаж храма – молитвенный зал (рис. 3а). На алтаре Шакьямуни Будда в центре алтаря, Гуань-инь справа от него и Кшитигарбха – слева. Когда проводятся большие церемонии, перед алтарем ставят еще один столик с изображением того, кому посвящена церемония. Нам удалось поучаствовать в специальных церемониях в честь Гуань-инь. В эти дни ее статуэтка устанавливалась перед алтарем.

Над небольшой частью молитвенного зала надстроена еще одна жилая комната для мирян, к которой ведет винтовая лестница. Там постоянно живет одна из шраманери, что довольно необычно, т. к. монахинь, как правило, не селят с мирянами. Там же временно жил маленький мальчик по имени Бао²⁸.

Обычный распорядок дня был следующим:

4:30 – подъем (но в 4:00 шраманери уже не спят, готовят алтарь к службе).

5:00 – 10-минутная медитация, чантинг (рецитация сутр и дру-

²⁷ Вероятно, собственная душевая была и в комнате настоятельницы, но нам не довелось там побывать. Для остальных – общие удобства на первом этаже. Отдельная комната за кухней отведена под прачечную, там же находится мужской туалет для гостей.

²⁸ Как говорили миряне, посещающие храм, мать оставила Бао в монастыре и «пропала». Большую часть времени он бегал по храму и прилегающей территории. В число наших обязанностей входило присматривать за ним и обучать его русскому языку. Настоятельница же занималась с ним вьетнамским языком. В какой-то момент Бао забрали из монастыря.

гих сакральных текстов) и простирая (все это длится около полутора часов), затем проводят уборку алтаря, после которой обе шраманери спускаются на кухню готовить завтрак. Нам же давали какое-то задание по уборке.

7:30 – завтрак (хлеб с какой-нибудь намазкой или суп из остатков вчерашнего обеда), затем мытье посуды, уборка и бытовые обязанности по храму. После этого монахини расходятся по своим комнатам для индивидуального чтения сутр, в частности, Лотосовой сутры, и изучения Дхармы (каждый на своем уровне).

12:00 – обед (лапша или рис и закуски к нему). После обеда свободное время, предназначенное для сна, как это принято во Вьетнаме.

15:00–17:00 – вечерний чантинг и простирая.

18:30 – ужин по желанию (как и в монастырях китайского толка, в которых нам ранее доводилось бывать). Еду каждый готовит себе сам, кроме настоятельницы. Мы и одна из шраманери никогда не ужинали.

21:00 – отбой (спать необязательно, главное – не шуметь).

Из этого расписания можно сделать вывод о том, что вьетнамки сохраняют привычный вьетнамский график жизни – ранние подъемы, сиеста (которая необходима лишь в тропиках), обязательный завтрак при необязательном ужине. Отсутствие поправок на привычный нам график дня свидетельствует о том, что монастырь абсолютно не интегрирован в российскую жизнь. Таким образом, храмовое пространство становится наилучшим местом для реконструкции вьетнамских реалий в условиях жизни в диаспоре.

Отметим также, что обычно в монастырях звучат сигналы, призывающие идти на молебен или подсказывающие, что пора идти спать, но в «Соломенной хижине» их нет, вероятно, из-за небольшого количества монахинь.

Что касается проживающих в храме, то осенью 2024 г. там проживало всего четыре монахини: две бхикшунни (принявшие полные монашеские обеды), одна из которых настоятельница, и две шраманери (послушницы).

Настоятельница большую часть времени отсутствовала (как сообщили шраманери, она задействована в строительстве храма в Индии). За то время, которое нам удалось с ней пообщаться, у нас сложилось впечатление, что она придерживается консервативных взглядов в отношении буддийских практик, хотя и обучалась в европейских монастырях. В частности, по ее мнению, у монахини не может быть наставником учитель-мужчина. По-видимому, у нее был какой-то негативный опыт с мужчинами-монахами. Она упоминала, что кто-то из ее «сестер по Дхарме» расстригся из-за них

(без пояснения деталей). В целом она была очень снисходительна к нам, к незнанию этикета, непониманию вьетнамской культуры, уклада жизни этого монастыря. Отношение к нам у всех было более дружелюбным, когда настоятельница была в монастыре.

Вторая бхикшуни – молодая и довольно темпераментная монахиня из г. Вунгтау на юге Вьетнама²⁹. В особенности ее темперамент проявлялся, когда в отсутствии настоятельница она оставалась за главную. Тогда на нее тайком ворчали даже прихожане. Обычно монахини не выходят из монастыря, но молодая бхикшуни пару раз выбиралась за пределы коттеджного поселка за продуктами вместе с кем-то из мирян. Кроме того, у нее необычно много для монахини одежды³⁰. Кашаи (монашеские роботы) были разных оттенков. Наши с ней отношения развивались от дружных до более прохладных.

Обе пожилые шраманери приняли обеты летом 2024 г., одна из них (живущая на первом этаже) нездорова. Помимо сказанного о них выше, добавим, что они по-своему проявляли заботу: тайком давали еду в университет, хотя молодая бхикшуни не разрешала этого делать, а также заставляли есть, когда нам довелось болеть, приносили лекарства. В то же время они периодически жаловались на нас бхикшуни, запретили пользоваться стиральной машиной.

Наконец, что касается буддийских практик, монастырь позиционирует себя как тхиен-буддийский (чаньский). Тхиен – это не только название школы, это вьетнамское слово, используемое для обозначения созерцательных практик (thiền 禪, от санскр. dhyaṇa – сосредоточение, созерцание). При этом медитация отводится лишь утренние 10 минут (по крайней мере, совместно в молитвенном зале). Вместе с тем в храме присутствуют элементы школы Чистой земли: на стенах развешены изображения Амитахи и во время утреннего и вечернего чантинга начитывают его имя. Безусловно, тхиен/чань и Чистая земля сильно влияли друг на друга в течение многих веков, обменивались практиками и ритуалами. Однако по нашим наблюдениям, в «Соломенной хижине» Чистая земля доминирует над тхиен-буддизмом.

²⁹ Наша коллега востоковед Трунова Олеся Анатольевна общалась со второй бхикшуни и выяснила, что та приняла монашество во Вьетнаме, когда ее мать умерла от рака желудка.

³⁰ У настоятельницы и молодой монахини, помимо обычных кашай, сшитых из одного-двух кусков материи, есть и кашаи, сшитые из многочисленных «кусочков» ткани (как в Китае и на Тайване).

Заключение

Когда-то давно духовные поиски привели педагога и ученого Инну Анатольевну Мальханову на путь буддизма. Благодаря своей энергичной натуре и поддержке мужа-вьетнамца она смогла собрать вокруг себя единомышленников и построить настоящий буддийский храм на окраине Москвы, отказавшись от индивидуальной буддийской практики.

Мальханова обратилась к Западным вьетнамским монастырям, поддержавшим ее наставничеством и денежными средствами. Судя по тому, что монахи из Вьетнама приезжают в храм и ведут службы, политические противоречия между государственной ассоциацией буддистов во Вьетнаме и международной ассоциацией сошли на нет.

Несмотря на существование в условиях диаспоры, в храме воспроизведена атмосфера азиатского буддийского монастыря. Монахини не стремятся адаптировать себя и вьетнамский буддизм к московской жизни, не ищут новых последователей среди русскоязычного населения (хотя они все же появляются). Для многих вьетнамцев, живущих в Москве, монастырь стал не только и не столько местом буддийской практики, сколько местом для общения и регулярных встреч, настоящим комьюнити-центром. Эмоциональность, сплоченность прихожан заставляет думать о высокой степени интегрированности этого сообщества, а проявление чувств, которые мы наблюдаем при скоплении мирян на празднике, – о действии теории лиминальности (по В. Тёрнеру). Действительно, храм находится за пределами Вьетнама, но и не является частью российского пространства. Здесь, в диаспоре, за рамками привычных социальных институтов, вьетнамцы получают возможность пережить всю глубину религиозного чувства³¹.

Монахини гостеприимны, улыбчивы, толерантны, но, безусловно, никогда не подстраиваются под ритм жизни и привычки невьетнамцев. Примечательно, что в общине нет азиатов из соседних с Вьетнамом стран (например, Китая, Кореи). Буддийская община московских вьетнамцев – высоко интегрированное, во многом замкнутое сообщество, пространство исключительно вьетнамской диаспоры, хотя когда-то оно было основано русской женщиной – Мальхановой.

³¹ Сходные процессы мы наблюдали во вьетнамской протестантской общине в Москве (в пятидесятнической Церкви «Слово жизни»).

Литература

- Кнорозова 2020 – *Кнорозова Е.Ю.* Духовная культура Вьетнама: Традиционные религиозно-мифологические воззрения вьетнамцев / отв. ред. Н.В. Колпакова. СПб.: БАН, 2020. 507 с.
- Поляков 2024 – *Поляков А.Б.* Возрождение средневекового Вьетнама (X – начало XV в.). М.: Наука, 2024. 325 с.
- Mật Thế 1970 – *Mật Thế*. Việt Nam Phật giáo sử lược [*Mat Txe*. История буддизма во Вьетнаме]. Đà Nẵng: Minh Đức, 1970. 319 tr.
- Thích Thanh Từ 1992 – *Thích Thanh Từ*. Thiền sư Việt Nam (*Тхитъ Тхань Ты*. Вьетнамские монахи буддизма тхиен). – Hồ Chí Minh: Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh Ấn Hành, 1992. 330 tr.

References

- Knorozova, E.U. (2020), *Dukhovnaya kul'tura V'etnama: Traditsionnye religiozno-mifologicheskie vozreniya v'etnamtsev* [Spiritual culture of Vietnam. Traditional religious and mythological views of the Vietnamese], BAN, Saint Petersburg, Russia.
- Polyakov, A.B. (2024), *Vozrozhdenie srednevekovogo V'etnama (X – nachalo XV v.)*. [Revival of Medieval Vietnam (10th – early 15th centuries)], Nauka, Moscow, Russia.
- Mật Thế (1970), *Việt Nam Phật giáo sử lược* [Mat The. History of Buddhism in Vietnam], Minh Đức, Đà Nẵng, Vietnam.
- Thích Thanh Từ (1992), *Thiền sư Việt Nam* [Vietnamese Thiền Buddhist monks], Thành Hội Phật Giáo TP. Hồ Chí Minh Ấn Hành, Hồ Chí Minh, Vietnam.

Информация об авторах

Елена В. Гордиенко, кандидат культурологии, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; hanviet@mail.ru

Камила Д. Соболева, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; soboleva.camila0307@gmail.com

Information about the authors

Elena V. Gordienko, Cand. of Sci. (Cultural Studies), Russian State University for the Humanities; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; hanviet@mail.ru

Camila D. Soboleva, Russian State University for the Humanities; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; soboleva.camila0307@gmail.com

Тхеравада в России глазами монахов
российских буддийских общин:
интервью с бхиккху Топпером Панньяавудхо тхерой
и бхиккху Буддханяно тхерой

Константин К. Абсалямов

*Независимый исследователь,
Москва/Челябинск, absalyamov.kk@gmail.com*

Аннотация. Статья представляет собой два интервью, взятых в марте 2025 г. у представителя тхеравадинской общины Санкт-Петербурга бхиккху Топпера Панньяавудхо тхеры и представителя тхеравадинской общины Москвы и Московской области бхиккху Буддханяно тхеры.

Бхиккху Топпер Панньяавудхо тхера – старейший буддийский монах традиции тхеравада российского происхождения, постоянно проживающий на территории России, руководитель буддийской общины в г. Санкт-Петербурге, а также владелец портала «Тхеравада.ру». Интервью затрагивает вопросы его жизненного пути, прихода к буддизму (сначала в школу тибетского буддизма гелуг, а затем в тхераваду), истории современной российской тхеравады, монашеской жизни в России и межконфессионального буддийского диалога.

Бхиккху Буддханяно тхера – московский буддийский монах российского происхождения традиции тхеравада, также постоянно проживающий в России, соучредитель местной религиозной организации «Община буддистов Тхеравады» (Московская область, г. Балашиха). Интервью посвящено истории религиозного обращения бхиккху Буддханяно, его монашескому опыту в традиционных тхеравадинских странах (Таиланд и Шри-Ланка), особенностям устройства института монашества и проблемам, с которыми сталкиваются монахи европейского происхождения.

Ключевые слова: буддизм, тхеравада, ваджраяна, гелуг, буддизм в России, Таиланд

Для цитирования: Абсалямов К.К. Тхеравада в России глазами монахов российских буддийских общин: интервью с бхиккху Топпером Панньяавудхо тхерой и бхиккху Буддханяно тхерой // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 3. С. 86–113. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-86-113

Theravāda in Russia as viewed by the monks
of Russian Buddhist communities:
an interview with bhikkhu Topper Paññāvudho therā
and bhikkhu Buddhañāno therā

Konstantin K. Absalyamov

*Independent researcher,
Moscow/Chelyabinsk, absalyamov.kk@gmail.com*

Abstract. The article represents two interviews recorded in March 2025 with bhikkhu Topper Paññāvudho therā, a representative of the Theravada community in St. Petersburg, and bhikkhu Buddhañāno therā, a representative of Theravada community in Moscow and the Moscow region.

Bhikkhu Topper Paññāvudho therā is the oldest Buddhist monk of the Theravada tradition of Russian origin, permanently residing in Russia, the head of the Buddhist community in St. Petersburg, and also the owner of the portal “Theravada.ru”. The interview touches upon the issues of his life path, his conversion to Buddhism (first to the Gelug school of Tibetan Buddhism, then to Theravāda), the history of modern Russian Theravada, monastic life in Russia and interfaith Buddhist dialogue.

Bhikkhu Buddhañāno therā is a Moscow Buddhist monk of the Theravada tradition, who also permanently resides in Russia, co-founder of the local religious organization “Theravāda Buddhist community” (Moscow Region, Balashikha city). The interview is devoted to the history of bhikkhu Buddhañāno’s religious conversion, his monastic experience in traditional Theravāda countries (Thailand and Sri Lanka), the peculiarities of the structure of the monastic institution and the problems faced by monks of European origin.

Keywords: Buddhism, Theravāda, Vajrayāna, Gelug, Buddhism in Russia, Thailand

For citation: Absalyamov, K.K. (2025), “Theravāda in Russia as viewed by the monks of Russian Buddhist communities: an interview with bhikkhu Topper Paññāvudho therā and bhikkhu Buddhañāno therā”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 86–113, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-86-113

Введение

Россия имеет давнюю, хотя и опосредованную связь с буддизмом тхеравады. Одним из первых тхеравадинских монахов европейского происхождения, наряду с ирландцем У Дхаммалокой, британцем Анандаметтейей и немцем Нянтилокой, был выходец

из Российской Империи Карл Тыннисон, известный под монашеским именем Вахиндра¹. Несмотря на это, тхеравада так и не получила в России широкого распространения или известности. В XX в. вследствие социально-политических и культурных факторов буддизм в России если и был известен, то почти исключительно в форме тибетской традиции. Живые контакты с последователями тхеравады в СССР оставались крайне редкими (хотя они и были, о чем будет упомянуто в интервью), что способствовало формированию множества мифов и стереотипов о тхераваде. В послевоенный период, на фоне советской поддержки антиколониальных национально-освободительных движений, появилось большое количество отечественных исследований стран тхеравады (Шри-Ланка и Юго-Восточная Азия), касающихся среди прочего вопросов культуры и религии, однако интерпретация тхеравады в них зачастую была неверной или упрощенной, что в свою очередь было обусловлено как жесткими идеологическими рамками, в которых находились исследователи, так и недостаточным уровнем знания источников и живой традиции.

Ситуация начала меняться в 1990-е гг., когда границы открылись, и в России становилась все более доступной информация о тхераваде как о живой буддийской традиции. Вместе с тем подлинная история современной российской тхеравады начинается только в 2000-е гг., когда стали формироваться первые устойчивые общины. Бхиккху Топпер Панняавудхо тхера, наряду с другими энтузиастами, сыграл в этом процессе ключевую роль. Его деятельность, направленная на популяризацию тхеравады, создание общин и образовательных ресурсов, таких как портал «Тхеравада.ру», способствовала тому, что тхеравада стала узнаваемой и уважаемой, как он сам заявляет, традицией в российском буддийском ландшафте.

Вместе с тем история российской тхеравады остается малоизученной в академической среде. Комплексные социологические или социально-антропологические исследования, посвященные современной российской тхераваде, практически отсутствуют. В книге Е.А. Островской «Буддийские общины Санкт-Петербурга», например, нет ни одного упоминания тхеравады в контексте современной российской истории [Островская 2016]. В работах, где тема российской тхеравады все же затрагивается, таких, к примеру, как монография А.М. Алексеева-Апраксина «Буддизм в Петербурге: история и современность» или статья С.Б. Филатова «Санкт-Петербург – столица русского буддизма», информация о тхераваде представлена весьма скудно [Алексеев-Апраксин 2008,

¹ Вначале он принял монашеские обеты в Бурятии в традиции гелуг.

с. 111; Филатов 2019, с. 137–138]. Одно из наиболее комплексных исследований можно найти в коллективной статье Е.А. Островской, Т.Б. Бадмацыренова, Ф.В. Хандарова и И.Г. Актамова “Russian-Speaking Digital Buddhism: Neither Cyber, nor Sangha”, где кратко изложена история российской тхеравады и проанализировано ее современное состояние [Ostrovskaya, Badmatsyrenov et al. 2021]. Последующие статьи Островской и Бадмацыренова продолжают намеченный исследовательский вектор, приводя дополнительные сведения о состоянии современной тхеравады [Ostrovskaya, Badmatsyrenov 2024a; Островская, Бадмацыренов 2024b; Островская, Бадмацыренов 2024c]. К примеру, авторы справедливо обращают внимание на разобщенность русскоязычных тхеравадинских общин [Островская, Бадмацыренов 2024c, с. 93], ориентацию наиболее активных тхеравадинов на популяризацию своей традиции в русскоязычном пространстве и в особенности на необходимость перевода текстов Палийского канона [Ostrovskaya, Badmatsyrenov 2024a, pp. 19–20]. Тем не менее все эти работы главным образом сосредоточены на теме представленности буддизма в виртуальном пространстве, а кроме того, не включают интервью со многими ключевыми фигурами, такими как бхиккху Топпер. Таким образом, комплексную историю постсоветской тхеравады еще предстоит написать.

Интервью с бхиккху Топпером и бхиккху Буддханяно представляют уникальную возможность взглянуть на историю российской тхеравады изнутри. Бхиккху Топпер рассказывает не только о ключевых событиях, но и о настроениях в обществе в разные периоды. Он описывает, например, как в 1980-е гг. информация о буддизме была крайне скудной и часто искаженной, а интерес к восточной философии пробуждался через такие культурные явления, как йога и фильмы о боевых искусствах. В 1990-е гг., с открытием границ, стали доступны первые переводы буддийских текстов, что способствовало росту интереса к тхераваде.

Особую ценность представляет рассказ бхиккху Топпера о его личном пути: от первых шагов в буддизме через тибетскую традицию к принятию монашества в тхераваде. Этот опыт отражает общую тенденцию среди российских буддистов, многие из которых начинали свой путь в махаяне, но затем перешли в тхераваду. Бхиккху Топпер также подчеркивает, что тхеравада в России развивалась в условиях отсутствия институциональной поддержки, что требовало от первых последователей значительных усилий по организации общин и образовательной деятельности.

Бхиккху Буддханяно тхера (мирское имя – Владимир Смирнов), в свою очередь, являет собой пример российского монаха, который длительное время жил в монастырях традиционных

тхеравадинских стран, таких как Таиланд и Шри-Ланка, а затем вернулся в Россию. Его опыт позволяет взглянуть на тхераваду изнутри, дистанцируясь от стереотипов и иллюзий, которые, как подчеркивает бхиккху Буддхьяно, часто сопровождают неофитов. Он рассказывает о повседневной жизни монахов в Азии, которая далека от романтизированных представлений о постоянной медитации и аскезе. Вместо этого жизнь монаха в традиционной тхеравадинской стране часто связана с учебой, участием в ритуалах и взаимодействием с мирянами. Этот опыт особенно важен для понимания того, как тхеравада функционирует в своей «родной» среде и как эти практики могут быть адаптированы в России.

Оба монаха в своих интервью не только делятся историческими фактами и личным опытом, но и предлагают собственную рефлексию о природе буддизма, его философии и практике. Бхиккху Топпер подчеркивает, что буддизм – это не просто набор ритуалов или медитативных техник, но прежде всего образ жизни, требующий осознанности и дисциплины. Он также отмечает, что тхеравада, несмотря на свою кажущуюся простоту, предлагает глубокую и сложную философию, которая требует серьезного интеллектуального и духовного усилия для понимания.

Бхиккху Буддхьяно, в свою очередь, делится своими размышлениями о том, как буддизм воспринимается в современном мире. Он отмечает, что многие люди приходят к буддизму в поисках ответов на экзистенциальные вопросы, но часто сталкиваются с тем, что буддизм не предлагает быстрых решений или утешения. Во многом благодаря этой специфике, по мнению бхиккху Буддхьяно, тхеравада привлекает людей, склонных к интеллектуальному поиску и рефлексии – и это характерно в том числе для России.

Эти размышления важны в том числе постольку, поскольку отражают стратегию развития тхеравады в России. Хотя существуют группы тхеравадинов, ориентированные прежде всего на медитацию, общая тенденция двух крупнейших общин России – московской и петербургской – заключается в акценте на интеграции буддизма в повседневную жизнь и повышении уровня знаний об учении Будды.

Таким образом, интервью с бхиккху Топпером и бхиккху Буддхьяно представляют собой важный источник для понимания истории и современного состояния тхеравады в России. Они не только заполняют пробелы в знаниях о становлении этой традиции, но и предоставляют ценные размышления о роли монашества, социальной активности и образовательной деятельности в развитии буддийской общины. Эти интервью – важный шаг на пути к более глубокому изучению тхеравады в России и ее места в российском

буддийском ландшафте. Кроме того, рефлексия монахов о природе буддизма, его философии и практике создает контекст, позволяющий лучше понять, почему буддизм продолжает привлекать людей спустя 2500 лет после своего возникновения.

Интервью с бхиккху Топпером Панняавудхо тхерой (10 марта 2025 г.)

Бханте, расскажите о вашем пути к буддизму².

Я совершенно четко помню, что впервые узнал о буддизме в 1982 г. Мой папа немного диссидентствовал: слушал запрещенные радиостанции вроде «Радио Свобода», а я вместе с ним. В одной из программ упомянули о визите Далай-ламы в СССР³. Я бы пропустил мимо ушей эту новость, но отец упомянул, что кал Далай-ламы продается на вес золота. Мы тогда посмеялись, но впоследствии я узнал, что в тибетском буддизме действительно используются экскременты тулку⁴. Это есть у Пржевальского и у других исследователей⁵.

Затем, когда мне было лет 12, мне попался то ли философский, то ли атеистический словарь, где излагались основы буддизма и, разумеется, его атеистическая критика. Информация была примерно следующая: Будда – парень, конечно, хороший, но вместо классовой борьбы он призывал, ну, как бы к индийской поповщине, скажем так, к смирению с гнетом эксплуататоров, и что на хорошую жизнь можно надеяться только в следующем перерождении. Эта пропаганда большого впечатления на меня не произвела, а вот описание Четырех благородных истин и Благородного восьмеричного

² Бханте – уважительная форма обращения к монаху традиции тхеравада. С языка пали обычно переводится как «почтенный», «достопочтенный», «уважаемый».

³ «Радио Свобода» признана Минюстом РФ иноагентом и нежелательной организацией.

⁴ В тибетском буддизме тулку – духовное лицо, считающееся воплощением будд, бодхисаттв, дакинй или других персонажей буддийского пантеона, постоянно перерождающееся для продолжения духовного пути.

⁵ Географ Н.М. Пржевальский (1839–1888) писал: «самые нечистоты далай-ламы, приготовленные в виде небольших шариков, продаются на вес золота богомольцам. Последние хранят, как величайшую святыню, подобную драгоценность, и глотают ее при тяжких болезнях, чтобы получить исцеление, или в час смерти для отпущения грехов» См.: *Пржевальский Н.М.* Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. СПб., 1883. С. 222.

пути оставили хорошее впечатление. Это, наверное, первое более-менее серьезное, что я прочитал о буддизме.

После начала перестройки, когда границы дозволенного в СССР постепенно стали расширяться, стали возникать явления, оказавшие самое непосредственное влияние на мой интерес к буддизму. Во-первых, легальной стала полуразрешенная до того в СССР йога, которая подавалась исключительно как восточная гимнастика, но в то же время пробуждавшая сильный интерес к восточной философии. Во-вторых, это был период VHS. Во многих боевиках – таких, к примеру, как «Кровавый спорт» – сюжет разворачивался в Азии, нередко в Юго-Восточной, где буддизм, хоть и фоном, но присутствовал. Наконец, необходимо сказать о литературе. Ее было немного, особенно в 80-е годы, но Лама Анагарика Говинда уже был в самиздате. Можно было найти «Дхаммападу» в переводе Топорова и «Сутта-нипатту» в переводе Герасимова. Были изданы «Джатаки». В 1989 г. публикуется «Милиндапаньха» в переводе Парибка. Ее, кстати, я позже купил на развале за 200 рублей – это при том, что моя зарплата тогда была что-то около 1000 рублей. В 90-е годы выбор стал во много раз шире: появились переводы с санскрита «Абхидхармакоши» Васубандху, выполненные Рудым и Островской. Конечно же, книга «Слово Будды» Нянатилоки, очень популярная в то время среди буддистов, не прошла мимо меня.

Из художественной литературы мне особенно запомнился фантаст Еремей Парнов. Сегодня его практически не знают, но он был очень популярен в позднем СССР. Парнов много путешествовал по Азии, и впечатления от буддизма так или иначе фигурировали в его книгах.

Вы читали только буддийскую литературу?

Нет, конечно. Был интерес к Востоку в целом, так что мимо меня не прошли книги Вивеканады и Кришнамурти. Разумеется, читал кришнаитскую литературу, но она совершенно не резонировала с моим настроением. Безумно популярного в то время Кастанеду я прочитал довольно поздно, поэтому сильного впечатления он не произвел. Зато мне очень нравился Ошо. Я прочитал, наверное, все, что тогда было доступно. Однако встреча с ошоитами разочаровала: тогда стало понятно, что Ошо – это одно, а ошоиты – совсем другое.

Но важно также сказать, что я очень много читал и православной литературы. Первая половина 90-х годов – это же время возрождения православной церкви в России. И я тогда, подобно многим, решил, так сказать, «вернуться к российским корням».

Начал читать православную литературу, причем довольно серьезную: и отцов церкви, и более-менее современных авторов. Был даже момент, когда я решил, что нужно креститься, хотя некоторые сомнения все еще оставались. Я решил дать себе срок в два года на воцерковление. Собственно, из этой затеи так ничего и не вышло по очень простой причине: я так и не сумел поверить в Бога. (*Улыбается.*) Но чтение святоотеческой литературы мне очень помогло. Сегодня мне очень легко находить общий язык со многими христианами. Когда-то давно, лет 8–9 назад, я даже приносил на занятия в наш буддийский центр цитаты из православных отцов и буддийских писаний и предлагал угадать, кто есть кто. Как вы догадываетесь, далеко не всегда слушатель мог верно ответить, буддийская или христианская это цитата. Все потому, что отцы церкви – хорошие душеведы. Они очень, очень глубокие мыслители.

Интерес к буддизму в этот двухлетний период сохранялся?

Правильно будет сказать, что он стоял на паузе. Но когда стало окончательно ясно, что православным мне не стать, я пошел в дацан и, можно сказать, так там и остался на ближайшие годы. Сначала ходил не очень регулярно, но постепенно втянулся⁶.

Какой это был год?

98-й год. Тогда же примерно я познакомился с саду Ратнаса-рой⁷. Он тогда часто приезжал в Россию и читал лекции в дацане. То есть мое знакомство с живой тхеравадой началось именно тогда. Но привлекал все еще тибетский буддизм. Примерно 2 года у меня ушло на «раскачку». Главным препятствием для полного погружения в буддийскую жизнь было пристрастие к пиву. Очень уж я любил тогда пить пиво. (*Улыбается.*) Но уже к 2000 г. я понял, что могу спокойно обходиться без него. Как раз тогда же приехал лама Шенпен, у которого я получил буддийское прибежище и которого я стал считать своим первым учителем⁸. А в 2002 г. я принял монашеские обеты в традиции гелуг.

⁶ Речь идет о дацане Гунзэчойнэй в Санкт-Петербурге.

⁷ Паллеканда Ратназара Маханаикитхера (род. 1953) – шри-ланкийский монах, глава монашеского ордена-никаи Амарапура Ваджравамса Маха Никая. С 1974 г. уже будучи монахом жил в Москве и учился в Российском университете дружбы народов им. Патриса Лумумбы. Саду – уважительная форма обращения к монаху, используется преимущественно на Шри-Ланке.

⁸ Шенпен (Ронан Шателье, род. 1969) – монах французского происхождения традиции гелуг. Ныне признан тибетскими буддистами тулку (перерождением) ламы Гендуна Рабгье – настоятеля тибетского монастыря Кхарнанг (провинция Сычуань, КНР).

Чем вы занимались после принятия монашества?

Я продолжал работать на мирской работе во Дворце культуры...

Как? Будучи монахом? Это же запрещено монашескими правилами.

В европейском варианте тибетского буддизма к этому было другое отношение. Лама Шенпен даже как-то отругал меня за то, что я, будучи монахом, хожу по улице в рясе. Мол, людей пугаю. Так что и мирская работа воспринималась вполне лояльно. Все свободное время я проводил в дацане. Сначала отвечал за бытовые вопросы, но постепенно начал читать лекции. Хорошо помню, как к ним готовился. Сперва литературы по буддизму было так мало, что я успевал прочитывать почти все, что издавалось по буддизму в принципе. Затем литературы становилось больше, и я успевал читать книги только по тибетскому буддизму. Наконец, книг стало издаваться так много, что я едва мог прочитывать все свежееизданное только по гелуг. И тем не менее у меня зрели сомнения относительно верности выбранного мной пути.

Сомнения относительно буддизма в целом или гелуг?

Сомнения в аутентичности махаяны и ваджраяны как ее тантрической части. Я читал палийские сутты и махаянские сутры и не мог просто отмахнуться от того, насколько они разные. Читал исследователей, которые писали, что сутры махаяны появились через 500 лет после Будды. С тантрой сомнения были еще очевиднее. Я сильно симпатизировал мадхьямаке⁹ (и до сих пор симпатизирую) и никак не мог понять, а где же тот мостик между философией мадхьямаки-прасангики¹⁰ и тантрой, с помощью которого можно проводить параллели между уровнями постижения философии и уровнями практики тантры. Помню, как обратился с этим вопросом к Андрею Анатольевичу Терентьеву¹¹. Он тогда сказал: «В вашем возрасте я тоже задавался, прямо мучился этими вопросами. Но потом решил для себя, что раз уж Нагарджуна – такой

⁹ Мадхьямака – буддийская философская школа (философия пустоты), разработанная Нагарджуной (II в.). Получила развитие в рамках буддизма махаяны, однако в последние десятилетия появляются исследования, обнаруживающие истоки мадхьямаки в самых ранних наставлениях Будды, в том числе сохраненные в Палийском каноне.

¹⁰ Мадхьямака-прасангика – одно из двух основных направлений мадхьямаки наряду с мадхьямака-сватантрикой.

¹¹ Андрей Анатольевич Терентьев (род. 1948) – советский и российский буддолог, основатель книжного издательства «Нартанг», редактор перевода на русский язык «Ламрим Ченмо» Чже Цонкапы.

великий учитель – практиковал тантру, то и мне нужно ее практиковать». Меня такой ответ не удовлетворил.

Большой вопрос, практиковал ли Нагарджуна тантру.

Учитывая, что Нагарджуна жил примерно во II в., а тантра появилась в VII в. – да, вопрос. (*Улыбается.*) Разумеется, традиционная версия, что Нагарджуна жил 600 лет, меня не устраивала. Вероятно, правы те исследователи, которые считают, что в разные периоды жили несколько человек с именем Нагарджуна.

Можно сказать, что монашество я тогда принял, чтобы как-то эти доктринальные проблемы решить. Но не вышло. С 2003 по 2004 г. я переживал сильный кризис, итогом которого стало снятие монашеских обетов. Это решение далось очень непросто, и еще где-то год после этого меня «отпускало». Стоит, конечно, сказать, что годы в гелуг были очень интересными и насыщенными. Было и создание общины, и поездка в Австрию на практику Калачакры, которую давал сам Далай-лама, и косвенное участие в «войне за дацан» (это отдельная, очень большая история). Первые лекции по буддизму я начал читать именно в этот период, притом не по собственной инициативе, а по просьбе общины дацана. Тогда же я познакомился со многими буддистами, которые впоследствии, как и я, перешли из гелуг в тхераваду.

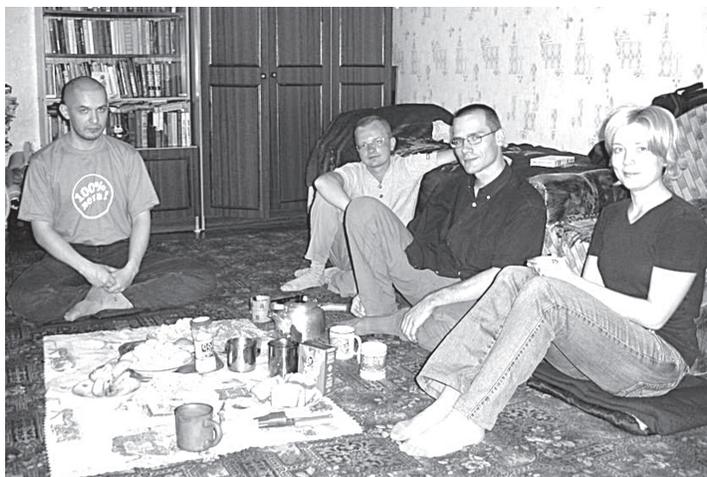
Снова став мирянином, я начал больше общаться с бханте Чатри¹² – мы познакомилась в 2002 г. Кстати, именно я привел его в дацан. В результате этого общения я стал все больше склоняться к тхераваде. Где-то в 2004 г. интерес к тхераваде привел к тому, что на квартире у моего друга Павла Цветкова начала собираться наша небольшая группа, состоящая вначале из пяти человек, интересующихся тхеравадой. Думаю, что именно из этой группы во многом выросла современная российская тхеравада. Осенью 2006 г. открывается Буддавихара, куда бханте Чатри пригласил меня организовывать быт этой общины¹³. А уже в 2007 г. я принял монашество в тайландском монастыре Бан Суан.

Долго ли вы зрели для того, чтобы вновь стать монахом?

Опыт монашества в гелуг показал, что монашеский образ жизни мне подходит, так что каких-то сильных сомнений не было. У меня ведь было две попытки стать тхеравадинским монахом после тибетского буддизма, но по разным обстоятельствам они срывались. Так

¹² Пхра Чатри Хемапандха – буддийский монах тайского происхождения. С 1998 г. постоянно проживает в России.

¹³ Буддавихара – буддийский центр в Горелово на окраине Санкт-Петербурга.



*Рис. 1. Домашняя группа тхеравадинов.
Будущий бхиккху Топпер слева. 2005 г.
Из личного архива бхиккху*



*Рис. 2. Бхиккху Топпер у петербургского дацана. 2025 г.
Из личного архива бхиккху*

что все случилось достаточно органично. После ординации я вернулся в Россию и еще активнее включился в жизнь Буддавихары. Занимался в первую очередь учебным процессом и внутренним распорядком в периоды отсутствия в России бханте Чатри. Однако сразу стоит сказать, что из-за ряда внутренних разногласий в 2009 г. мы с группой единомышленников покинули Буддавихару и организовали собственную независимую общину «Тхеравада.ру», которая живет и здравствует по сей день. Основой для общины как раз и послужила наша квартирная группа. Хотя не все участники группы официально вошли в общину, но все-таки общий вектор и «дух тхеравады» мы привнесли именно из нее.

Почему вы приняли решение жить в России, а не в традиционной тхеравадинской стране?

Я с самого начала ориентировался на то, чтобы развивать буддизм тхеравады в России. К моменту моего пострига было очень четкое понимание того, что «не сделаешь ты – никто не сделает». Я понимал, что с моим бэкграундом – речь и о том, что долгое время я работал в сфере организации массовых мероприятий, и о том, что я читал лекции в дацане и создавал общину учеников ламы Шенпена, – так вот, на опыте я уже видел, что лучше, чем у меня, все равно ни у кого не получится организовать сообщество единомышленников. Это трезвая оценка той ситуации, когда очень мало кто готов был этим заниматься, а те, кто хотел, вряд ли справились бы. Более того, период неофитства у меня пришелся на тибетский буддизм. Все восторженные романтические идеализированные настроения о становлении Буддой или отъезде в горные монастыри с добрым седьм учителем во главе я пережил уже тогда. Потому, когда я стал тхеравадинским монахом, у меня уже не было иллюзий относительно монашества. Так что я воспринимал монашество в том числе в контексте развития Дхаммы в России.

На сегодняшний день вы – самый известный тхеравадинский монах в России. Вы ведете активную социальную жизнь: выступаете на различных медиа (радио, ТВ, даже на передаче у Малахова были), читаете лекции не только в Санкт-Петербурге, но и во многих других городах, создаете тхеравадинское сообщество, существующее не только оффлайн, но и онлайн. Разве монах не должен сидеть в пещере и медитировать?

Конечно же, нет. Тхеравада – вполне социальная религия. Даже во времена Будды, по всей видимости, не было так, что монахи только и занимались тем, что уходили в джунгли и медитировали. Мы можем вспомнить, что Будда отправил первых миссионеров всего через пять месяцев после пробуждения. На протяжении всей

истории буддизма были не только лесные, но и деревенские или городские монахи. Опять же повторяюсь, идеализация монашества у меня прошла еще в тибетском буддизме. Не в последнюю очередь, кстати, в этом заслуга саду Ратнасары, который говорил мне много правильных и в то же время простых, но глубоких вещей.

Вспомните, кем были первые европейские монахи. Это авантюристы, сорвиголовы. У Дхаммалока, Беннет, Тыннисон. В России первое поколение монахов было примерно такое же. Очень часто было такое отношение, что «если не через четыре месяца, то через два года я уж точно достигну просветления». (*Улыбается.*) А я человек системный и воспринимаю монашество, в числе прочего, как социальную функцию, где есть миряне и монахи, и обе эти группы нужны друг другу. Кроме того, социальная работа – это способ не «закиснуть». Человек должен быть чем-то занят, а у монахов гораздо меньше возможностей, чем у мирян, занять чем-то время. Медитация далеко не у всех идет. Да и невозможно заниматься ею постоянно. Отсюда и вся моя деятельность. Но еще раз повторюсь, что общественная работа – это не только «от скуки». Это важная составляющая всей тхеравады в Азии. Работа с людьми позволяет монаху лучше работать и со своими личными омрачениями, так как они в таком общении становятся четче видны. Кроме того, общение и преподавание дает возможность держать «свежий взгляд» на Дхамму, искать ответы на вопросы слушателей, которые прошли в свое время мимо меня самого.

В продолжение темы медийности: с какими запросами к вам обращаются люди, интересующиеся буддизмом?

В первую очередь с вопросами по медитации. Эта тема по-прежнему популярна. С психологическими проблемами обращаются. С тревогой, которую хотят устранить опять-таки при помощи медитации. Иногда с общими экзистенциальными вопросами о смысле жизни.

Что вы обычно отвечаете?

Если речь о смысле жизни, я сразу объясняю, что буддизм – это религия. Поэтому если человек не готов к религиозному ответу на вопрос о смысле жизни, буддизм вряд ли ему подойдет. Касаемо психологических проблем, тут по-разному. Некоторые проблемы успешнее решит психотерапия или даже психиатрия. Возможно, человеку нужна фармакологическая помощь – антидепрессанты. Буддизм тоже может помочь, просто он по-другому работает. Психотерапия работает в рамках одной – этой – жизни, а буддизм всегда в контексте множественности жизней. Буддизм может помочь с психологическими проблемами, но в долгосрочной перспективе.

Это точно не волшебная таблетка. И здесь как раз мы переходим к медитации, которую очень часто воспринимают именно как такую волшебную пилюлю. В действительности медитация примерно на два порядка переоценена. Это довольно скучный труд. Как ходить в спортзал: чтобы была хорошая фигура, нужно долго и монотонно заниматься. На вторую неделю после начала занятий чудес не произойдет. Поэтому я всегда говорю о буддизме в первую очередь как об образе жизни.

Что в жизни российской тхеравады изменилось с того момента, как вы стали монахом?

Во-первых, тхеравадины в принципе появились. Я люблю повторять, что, когда мы только начинали, нас было 10 тхеравадинов на весь Советский Союз. Это ничто. Сейчас, конечно, даже по меркам России нас очень мало, но тенденция к численному росту несомненна. Во-вторых, знания у тхеравадинов стали существенно глубже. Меня это радует, хотя порой это даже хлопотно. Раньше моего небольшого блока лекций хватало за глаза. Теперь же приходится постоянно углублять материал, поскольку сильно выросли запросы со стороны слушателей. Но, как я упоминал выше, это и меня самого заставляет развиваться. Многие буддийские концепции, которые не были известны еще лет 15 назад, сегодня воспринимаются как нечто естественное.

Например?

Например, передача заслуг петтам¹⁴. Слово «пуннья» просто не знали. Сейчас входит в обиход термин «папаньча», хотя всего несколько лет назад он был почти неизвестен. Абхидхамму стали изучать, а ведь когда-то я был единственным тхеравадином, кто мог хоть что-то рассказать о палийской Абхидхамме и кто преподавал ее основы.

Что еще поменялось?

Изменилось отношение к тхераваде в целом. Из экзотического интереса тхеравада постепенно становится частью повседневной жизни. Миряне стали регулярно соблюдать упосатху¹⁵. Кроме того, раньше люди (и я в их числе) приходили в тхераваду преимущест-

¹⁴ Петты (санкр. преты) – в буддизме голодные духи, обитатели одного из шести буддийских миров. Передача заслуг петтам – в тхераваде особое действие, которое совершается человеком для облегчения страданий голодных духов.

¹⁵ День полнолуния, в который миряне отказываются от еды после обеда, музыки и других развлечений.

венно из тибетского буддизма. Сегодня же для многих тхеравада – первая буддийская традиция, которую они принимают. Это почти целиком заслуга старых тхеравадинов, коих сейчас очень немало. Теперь в информационном пространстве тхеравада представлена достаточно широко и полно, чтобы интересующийся смог сделать осознанный выбор на основании личного сравнения, а не на основе того, что говорится про тхераваду в махаянских источниках. Это к вопросу о литературе. Выше я упоминал, что в какой-то момент литературы о буддизме стало так много, что я перестал успевать прочитывать все, что издается. Сегодня похожая ситуация, к счастью, начинает складываться и в тхераваде. Издается Палийский канон. Основные наставления Будды уже изданы в переводе члена нашей общины. Появляется очень большое количество любительских переводов проповедей и исследований, которые бесплатно публикуются в Интернете. Информации стало так много, что я перестал успевать все прочитывать.

И очень важно коснутся темы организации жизни монахов. Вот тут произошла поистине революция: наши буддисты сейчас уже очень неплохо понимают, что монахи живут исключительно с доброхотства людей, и проявляют активность в хотя бы частичном обеспечении четырех необходимостей для монахов¹⁶. А ведь я помню время, когда даже пачку печенья «Мария» приносили, преодолевая себя. Не было такой культуры, сейчас это меняется. Появляется понимание, что нужно поддерживать монахов, особенно тех, кто постоянно живет в России. Но я всегда говорю, что настоящими тхеравадинами станут второе поколение – дети нынешних тхеравадинов. Мы первые, и для нас до сих пор необходимо предпринимать интеллектуальные усилия, чтобы принять какие-то положения буддийского учения и укреплять веру. Для второго поколения тхеравадинов такие вещи, как камма или перерождения, будут естественными, впитанными с молоком матери.

Как, по-вашему, изменилось ли отношение к тхераваде со стороны последователей махаяны? Я наблюдаю, что из малопонятной маргинальной школы буддизма тхеравада в глазах махаянцев стала большой уважаемой традицией: махаянцы читают палийские сутты, ездят на ретриты по випассане и т. п. Вы согласны?

Да, в целом согласен. Я бы добавил, что, когда российские тхеравадины только начали вращаться с представителями других буддийских школ в одном инфополе (главную роль тут сыграли интернет-форумы), отношение к нам было достаточно

¹⁶ Четыре необходимости для монахов – одежда, пища, кров и лекарства.

пренебрежительное. Потребовалось несколько лет и немало усилий, чтобы показать, что мы не низшая колесница (хинаяна), что у нас есть очень серьезные аргументы для апологетики. Со временем отношение к нам стало более уважительное. Есть немало случаев, когда последователи махаяны если не переходят в тхераваду, то хотя бы начинают практиковать какие-то тхеравадинские методы, ту же випассану. В целом можно сказать, что у многих представителей не-тхеравадинских школ буддизма исчезла хотя бы часть иллюзий относительно нашей традиции. Сегодня тхеравада, как мне видится, прочно заняла свою нишу в российском буддизме.

Вы сказали, что у махаянцев постепенно уходят ложные представления о тхераваде. А какие ошибочные представления были у вас в начале вашего буддийского пути?

Прежде всего, когда я сам еще был монахом тибетского буддизма, тхеравада казалась мне очень сухой традицией. Я не понимал, а что, собственно, там практиковать, если нет мадхьямаки, нет тантры, нет мантр и визуализаций. Сейчас очевидно, что пространство для практики в тхераваде огромно. Кроме этого, у меня было заблуждение, что тхеравада – это только монашеский путь.

Это, очевидно, влияние многих буддологических работ того времени?

Да, и эти мифы кочевали из книги в книгу. Более того, эти книги без изменений переиздаются до сих пор, хотя уже давно опубликованы источники, опровергающие такие мифы как «тхеравада – сугубо монашеский путь» или «в тхераваде женщина не может достичь ниббаны».

Есть ли что-нибудь, что вам по-прежнему трудно принять в буддизме?

Это скорее не про буддизм, а про менталитет жителей буддийских стран, в некоторой степени сложившийся под воздействием буддизма. В тхеравадинских странах люди в целом менее собранные, чем у нас, очень расслабленные. А когда что-то не получается, они просто говорят «ну, такая кamma» или «в следующей жизни это зачтется». Мне это совершенно чуждо. Повторюсь: я очень системный человек. Я привык ставить реалистичные цели, пытаться делать дела хорошо и доводить их до конца. В буддийских странах могут начать большой проект, не продумав всех деталей, а затем или доделать кое-как, или вовсе бросить на полпути. Вот это до сих пор трудно принять. Короче говоря, мало системного и последовательного подхода в мыслях и делах.

Назовите на ваш взгляд наиболее сильную и наиболее слабую черту современной тхеравады?

Неинституционализованность. И это одновременно и сильная и слабая сторона тхеравады, причем не только современной. С одной стороны, отсутствие жесткой иерархии создает определенные проблемы, решить которые сангха может только обратившись к помощи извне. История буддизма знает немало случаев, когда в решении внутренних кризисов был вынужден принимать активное участие монарх. Наиболее известный пример – это, конечно, Третий буддийский собор. В результате кризиса, вызванного проникновением в сангху ради личной выгоды последователей небуддийских учений, царю Ашоке пришлось организовывать собор, который очистил общину от «попутчиков» и восстановил единство буддийской общины. Есть и другие примеры, когда для решения внутримонашеских проблем возникала необходимость прибегать к помощи светской власти.

С другой стороны, в жестких рамках людям становится тесно. Да, отсутствие жесткой структуры в тхераваде – это риск для возникновения условных «ересей», но в то же время это возможность для развития свободомыслия без выхода за рамки «ортодоксии». Просто потому, что у нас эти рамки достаточно широки.

Какие цели вы ставите перед собой в обозримом будущем?

Если говорить о личных целях, то мне хотелось бы, когда я буду умирать, не испытывать сильного страха перед смертью. Это значило бы, что задачи, поставленные для себя в этой жизни, я выполнил, а разум мой укрепился в буддийском учении и уже направлен на следующую жизнь, а не на процесс умирания и страх перед ним. Если же говорить о целях в социальном контексте, то, безусловно, хотелось бы, чтобы наша община продолжала функционировать, и российская тхеравада развивалась бы далее настолько, чтобы стать «своей», а не «экзотикой» в восприятии последователей. Чтобы круг тхеравадинов ширился, чтобы создавались буддийские семьи и в них рождались дети-буддисты.

Буддизму более 2500 лет. Чем буддизм продолжает привлекать людей сегодня?

Могу сказать конкретно о нашей традиции. Как мне кажется, сегодня тхеравада может привлечь своей адекватностью. Четыре благородные истины четкие и понятные, их нетрудно увидеть в повседневности. Хотя, конечно, буддизм – это религия, но в тхераваде гораздо меньше мифологического слоя, чем в других традициях.

Что бы вы пожелали читателям этого интервью?

Зависит от того, буддист ли читатель или не буддист. Буддистам я желаю продолжать оставаться буддистами и укрепляться в своей вере и пути. (*Смеется.*) А небуддийским читателям я бы пожелал, наверное, избавиться от стереотипных взглядов на буддизм. Стереотипы, такие как «буддизм не религия» или «все буддисты сидят по пещерам и сутки напролет медитируют» до сих пор живы. И, конечно, мое традиционное пожелание всем: счастья и причин для счастья.

*Интервью с бхиккху Буддханьяно тхерой
(11 марта 2025 г.)*

Бханте, расскажите, когда вы впервые заинтересовались буддизмом?

Я всегда был контркультурным человеком. Поскольку в советское время я часто сталкивался с тем, что быть религиозным просто стыдно, то именно благодаря своему протестному темпераменту я заинтересовался темой религии. Хотелось плыть против течения. В ранние 90-е годы мне в руки попались кришнаитские книги, которые я внимательно читал. При каком-то внутреннем согласии с идеями кармы и перерождения меня сильно отталкивала критика Прабхупады в адрес того, что он называл «нигилизмом». Тем не менее появился интерес к этой теме, хотя на достаточно долгое время он никак не реализовывался.

Прошло много времени. В 2008 г. я переживал достаточно серьезный внутренний кризис и в шутку спросил одну свою подругу, чем же мне увлечься. «Вован, буддизм тебе пойдет», – сказала она. И зашел. (*Смеется.*) Причем, повторюсь, мой вопрос был задан совершенно не всерьез.

Тем не менее я решил изучить эту тему. Стал читать «Ламрим» и другие махаянские тексты, но они очень быстро вызвали отторжение.

Почему?

Красной нитью через них проходит критика хинаяны и возвеличивание махаяны. Причем это есть даже в самых ранних махаянских сутрах. Тогда мне показалось, что с традицией, столь сильно возвышающей себя и столь же сильно критикующей другие традиции (главным образом, хинаяну) – с этой традицией что-то не то. В дополнении к этому, в махаяне большое значение придается почитанию учителей, а мне это тоже не близко.



*Рис. 3. Будущий бхиккху Буддханяно (слева) с монахами. 2009 г.
Из личного архива бхиккху*

Затем я начал сидеть на БФ (буддийском интернет-форуме), где познакомился с традицией тхеравады. Там уже всюю активно писал бханте Топпер. Сразу стало ясно, что это именно то, что мне подходит.

Какие-то книги по буддизму попадали в ваше инфополе?

Почти никаких. Могу вспомнить только «Слово Будды» Нянатилоки и несколько переведенных сутт Палийского канона с сайта dhamma.ru. Ничего больше в мое поле зрения не попало. Да, была «Дигха-никая» в переводе Сыркина, но тогда мне она не попадалась.

Затем вы стали искать единомышленников?

В тот период в Москве собиралась сингальская община, но это был скорее этнический буддизм – не совсем то, что я тогда искал. Из общения на БФ быстро стало понятно, что сильная русскоязычная община есть только в Санкт-Петербурге, и я стал часто туда ездить. В Питере уже функционировала «Буддавихара», где постоянно проживало несколько монахов, в том числе бханте Чатри и бханте Топпер. Периодически мы пересекались с саду Ратнасарой.

Собственно, выбор тхеравады во многом был обусловлен культурно-эстетической составляющей. Я моментально влюбился в ритуально-церемониальную часть тхеравады. Ваджраянские



Рис. 4. Бхиккху Буддхьяно в вате Бан Суан, Таиланд. 2011 г.
Из личного архива бхиккху

церемонии в дацане такого впечатления не произвели¹⁷. Я часто рассказываю об этом, чтобы подчеркнуть, что пути к тхераваде могут быть самые разные. Часто это интеллектуальные или экзистенциальные поиски, но бывает и как у меня, что сначала привлекает эстетика, а только следом за ней подтягиваются философия, медитация и все остальное.

Прошло всего два года с того момента, как я открыл для себя буддизм, и в 2010 г. я полетел в Таиланд, чтобы постричься в монахи.

Это было спонтанное решение?

Нет, желание принять монашество зрело постепенно. Мысль стать монахом росла по мере общения с бханте Топпером, бханте Чатри и другими монахами. Это, кстати, в каком-то смысле универсальный путь. Когда у нас появляется новый человек, вопрос времени, как скоро он заговорит о том, что хочет стать монахом. Вот и я был таким же. Просто мне монашество подошло, а многим ведь такой образ жизни совсем не подходит. С одной стороны, повторюсь, решение не было спонтанным. Но в то же время оно созрело довольно быстро, всего за два года.

Был выбор между Шри Ланкой и Таиландом, и Таиланд оказался мне более удобным вариантом. Надо сказать, что монастырь Бан Суан, в котором я получил монашеское посвящение, оказался самым лучшим для меня монастырем, хотя за последующие 7 лет я посетил десятки других.

¹⁷ Речь про Санкт-Петербургский дацан Гунзэчойнэй.

Сколько в общей сложности вы прожили в Таиланде?

Сложно сказать. С 2010 по 2017 г. я большую часть времени жил в Азии – либо в Таиланде, либо на Шри-Ланке, но периодически возвращался на несколько месяцев в Россию. Исключение составляет перерыв в монашестве, который я по семейным обстоятельствам сделал в 2013 г. После примерно девяти месяцев мирской жизни я вернулся в Таиланд и снова постригся в монахи. В Таиланде спокойно относятся к тому, что человек расстригается, а через некоторое время вновь совершает постриг.

Давайте поговорим о монашеской жизни в тхеравадинской стране. Какие повседневные обязанности есть у монахов?

Зависит от монастыря. Есть, к примеру, строгие монастыри. В каждой провинции Таиланда обязательно есть точка притяжения наиболее строгих монахов. В Пхаттхалунге, к примеру, есть пещерный монастырь. Там целая разветвленная система пещер, где живут монахи, выходящие оттуда только раз в сутки за едой. Очень часто случается, что такие места обрастают туристической «мишурой». С одной стороны, такие монастыри специально нужны для того, чтобы монахи могли практиковать в уединении. Но, с другой, они получают репутацию какого-то сильно духовного места, которое начинает привлекать духовных туристов, да и просто обычных мирян. Впрочем, такие монастыри – скорее исключения.

Большинство монастырей городские или деревенские, и степень строгости в них на несколько порядков ниже. Самое интересное, что правила поведения монахов в монастыре, да и вообще в обществе, далеко не всегда коррелируют с правилами, установленными Буддой. Очень часто миряне не знают винайных правил¹⁸, а вместо этого придумывают свои, которым монах, по их мнению, должен соответствовать. Это, кстати, есть и у нас в России.

И все же, строго говоря, обязанностей как таковых нет. Жизнь монаха – это прежде всего его личная ответственность. Чаще всего основное времяпрепровождение занимает учеба. Есть «Нактхам» – это такой курс по Дхамме. Он собран в учебниках нескольких уровней. Третий уровень самый простой, второй посложнее, первый – ну вы поняли. Соответственно, монах может штудировать эти книги, периодически сдавая по ним экзамены и получая какие-то регалии, помогающие делать монашескую карьеру.

¹⁸ Винайные правила, или правила Винайи – правила монашеской дисциплины, установленные Буддой. Винайпитака – одна из «корзин» Палийского канона.

Карьеру? Это мало похоже на распространенное представление, что в монахи идут за просветлением.

В Азии монашество – это социальный институт со всеми вытекающими. Так что рост в монашеской иерархии – вполне распространенное явление. Можно стать настоятелем монастыря, к примеру; это очень почетная должность.

Итак, про учебу сказали. Еще есть ритуалы. Свадьбы, похороны и другие значимые события не проходят без участия монахов. Взять, например, похороны. Обычно миряне приглашают не менее четырех монахов, но чем больше, тем лучше. Монахи в свою очередь читают специальные тексты, связанные со скоротечностью жизни и неотвратимостью смерти. Мы это между собой называем отпеванием, хотя, говоря строго, это скорее нужно как напоминание нам самим, нежели умершему.

Есть специальная книжечка «Монпити», в которой записаны тексты для декламации. В основном наставления Будды из Палийского канона, но есть и неканонические вставки, написанные монахами уже после смерти Будды. Я в свое время сделал транслитерацию этих текстов с тайского письма на латиницу, а Павел Леонидович из нашей московской общины перевел их с пали на русский язык. Хотя этот сборник предназначен для монахов, мы в нашей московской общине спокойно относимся к тому, что тексты оттуда декламируют и миряне.

Учеба, церемонии... Что еще?

Жил у нас в монастыре один старик, так он все свободное время копался в огороде...

Разве возделывание земли не запрещено Винаей?

Я и говорю, что в реальности все не так, как в книгах. У меня впечатление, что он как будучи мирянином любил садоводство, так и, став монахом, просто продолжил привычный образ жизни. Иногда смотрел по телевизору муай-тай. *(Смеется.)*

А как же медитация?

подавляющее число монахов не медитируют. Да, есть строгие монастыри (мы их называем «коричневыми» по цвету чивар¹⁹ живущих там монахов). Но и там на постоянной основе медитирует абсолютное меньшинство. Чаще монахи приезжают туда на ретриты, после окончания которых возвращаются к менее строгой жизни в городском или деревенском монастыре.

¹⁹ Чивара – монашеское одеяние.

Часто ли миряне посещают монастыри?

В монастыре, где я жил, с одной стороны был пристроен детский сад, а с другой начальная школа. Монастырь, таким образом, был посередине. Поэтому миряне были в монастыре постоянно. Конечно, приходили и с ритуальными запросами. Но повторюсь, что монахов никто не обязывал во всем этом участвовать. В какой-то степени, участие в подобных церемониях – не обязанность, а привилегия. Почетно, когда просят поучаствовать в церемонии именно тебя.

С какими проблемами сталкивается монах-фаранг (иностранец)? Сразу приходит в голову языковой барьер, но, может, есть что-то еще?

Языковой барьер – очень важный параметр, потому что некоторые культурные особенности без знания языка понять попросту невозможно. Например, ты можешь сделать что-то и даже не поймешь, что это кого-то обидело. Вытянул ноги в сторону статуи Будды, например. В Таиланде это считается дурным тоном. Но тайский менталитет таков, что никто тебе напрямую на твою ошибку не укажет. В лучшем случае полунамеками.

Потом много визовых заморочек. У меня даже был период, когда на решение визовых проблем я тратил больше времени, чем, собственно, на монашескую жизнь.

Еще, конечно, климат. Тайский климат (жара, духота, высокая влажность, сезоны дождей) может настолько не подойти непривычному к нему человеку, что станет главной причиной для «размонашивания». Не выдерживают многие.

Еда. Хотя она очень разнообразная, многих россиян утомляет обилие риса. Рис практически в любом блюде. Но и вообще, у всех есть пищевые привычки, сформировавшиеся с детства. На Шри-Ланке живет один монах, который часто просит привезти ему из России плавленые сырки «Дружба». *(Улыбается.)* Разумеется, монах, да и вообще любой буддист, должен относиться к еде лишь как средству поддержания жизни, а не как к способу получения удовольствия. Но, в очередной раз повторюсь, в реальности все мы люди со своими омрачениями, даже монахи.

Вот, пожалуй, четыре главные проблемы, которые я могу отметить: язык, виза, еда и климат.

Насколько сильное внимание к монахам-фарангам? Есть ли уважение со стороны местных? Или напротив, чувствуется высокомерие?

Определенное внимание, конечно, есть, но касаясь отношения сказать очень трудно. Я же говорю: тайский менталитет таков, что

они боятся потерять лицо и всегда будут улыбаться. А кто его знает, насколько эта улыбка искренняя. Мне поначалу казалось, что они все восхищаются, что я белый европеец, мало того, что буддийский монах, но еще и неплохо пою²⁰, да к тому же учу тайский язык, хоть и потихоньку. Позднее начал разбираться чуть глубже и понял, что надо учитывать особенности их менталитета. Бывало, что во время утреннего сбора подаяния меня просили изменить маршрут, чтобы показать своим друзьям или родственникам: «Смотрите, у нас в монастыре белый монах живет». (*Улыбается.*)

Монах Шраваста Дхаммика опубликовал в Интернете скандальную книгу “The Broken Buddha”, в которой описал проблемы современной тхеравады. Например, он писал, что в тхеравадинских странах уважение к монахам со стороны мирян порой доходит до абсурда и даже становится препятствием для монашеской практики. Насколько опыт, описываемый Дхаммикой, похож на то, что вы видели в Азии?

Да, очень похож. Эту книгу у нас многие не любят, якобы она десакрализирует тхераваду. А мне кажется, что она во многом показывает как раз реальное положение дел, развенчивает многие иллюзии. Про отношение со стороны мирян, вот пример. Еду я в бангкокском метро, и вдруг появляется мирянин, который очень настойчиво предлагает мне сесть. А я сидеть не хочу. Но в то же время, отказать неловко – все-таки он хочет помочь. Это очень-очень поверхностный пример. Были ведь в Таиланде и громкие сексуальные скандалы, в которых были замешаны монахи. В одном из них фигурировала пара, которая, ну, не посчитала возможным отказать монаху. Хотя всем известно, что интимная близость для монаха строго запрещена. Но уважение к монашескому статусу перевесило.

А как с отношением к вам как к буддийскому монаху в России?

По-разному. Бывает такое, что люди, фигурально выражаясь, «открывают дверь с ноги», т. е. начинают говорить со мной не даже как с приятелем, а как с закадычным другом. Бывает, хамят. Но чаще встречается противоположная ситуация, когда люди сильно стесняются, боятся задать вопрос. Я же стараюсь ко всем относиться как к равным.

На улицах подходят?

Иногда, но чаще просто смотрят. А когда я это замечаю, сразу прячут взгляд. Но я привык за столько лет. Бывает, еду в метро,

²⁰ Имеется ввиду декламация палийских текстов.

стою у самой двери и вижу в стекле в отражении, как на меня смотрит половина вагона. В один из таких случаев решил резко обернуться. И все, кто глазели, сразу же отвернулись. (*Смеется.*) Агрессии в мой адрес, к счастью, не было – я все-таки человек габаритный.

Какие специфические для России сложности есть в вашей монашеской жизни?

Главная трудность – это невозможность выстраивать стратегию. Я имею ввиду, что в Азии жизнь монаха предсказуемая. Миряне всегда поддержат. Как минимум, без еды монах точно никогда не останется. В России же долгое время не была выстроена культура поддержки монахов. Это только сейчас начали появляться группы мирян, которые собирают деньги для обеспечения монахов четырьмя необходимостями. У меня много проблем со здоровьем, и такие группы – большое подспорье. Без еды и лекарств я не остаюсь. Раньше с этим было куда сложнее. Не скажу, что сейчас все идеально: система еще только выстраивается, но все равно стало намного лучше.

С тхеравадинской литературой, на ваш взгляд, стало лучше, чем в начале вашего пути?

Определенно лучше, хотя я давно выработал собственный золотой стандарт. Это пали-английский словарь Общества палийских текстов Рис-Дэвидса, «Буддийский словарь» Нянтилоки и словарь имен Малаласекеры. В них я по-прежнему продолжаю находить ответы на большинство своих вопросов.

Расскажите, с какими основными запросами к вам обращаются люди, интересующиеся буддизмом?

Самый частый вопрос: «как стать монахом?» – такие вопросы мне задают постоянно.

Что вы отвечаете?

Всегда по-разному, это сильно зависит от человека. Если вопросы общие, то начинаю с ним обсуждать. На конкретные вопросы всегда даю конкретные ответы. Тут нет единой схемы. Я ведь не знаю, вдруг отговорю от пострига потенциального араханга²¹. Я утрирую, конечно, но суть вы уловили. Надо общаться с человеком, выяснить его мотивацию. Иногда обращаются с душевными проблемами, но в этих случаях я честно говорю, что вряд ли смогу помочь.

²¹ Арахант, тж. архат – в тхераваде тот, кто достиг ниббаны (окончательного освобождения от сансары).

Какие иллюзии, ложные представления о тхераваде были у вас в начале вашего пути?

Особенных иллюзий не было, так как и знаний было мало. *(Улыбается.)* Разве что, мне тогда казалось, что жизнь монаха – это сплошная аскеза. Оказалось, что в реальности все гораздо мягче и гибче. Как раз об этом я говорил ранее, когда описывал повседневную жизнь монахов в Азии.

Есть ли что-нибудь, что вам по-прежнему трудно принять в буддизме?

Все трудно. *(Улыбается.)* Много очень запутанной философии, которая не была мне понятна в начале; и до сих пор многое в ней остается неясным. Это как бывает на экзамене, когда студент зазубрил ответ, рассказал и тут же забыл, потому что подлинного понимания не выработал. Также у меня: глубинного понимания многих вещей нет, а обычного интеллектуального понимания мне недостаточно. Раньше я беспокоился об этом, а сейчас не особо, потому что пришел к тому, что нужно делать хорошо то, что у тебя получается. Моя сфера – монашеская дисциплина, вот ее я и пытаюсь совершенствовать, хотя по-прежнему многое нарушаю.

Ну и вообще, буддизм – это не позитивная новость. Буддизм открывает глаза на фундаментальную неудовлетворительность жизни. Сансара ужасна. К чему тут можно прийти? К тому, что ее надо покинуть. Это очень трудно принять. Проще оставаться в иллюзиях. Помните, как в «Дхаммападе»: «Что за смех, что за радость, когда мир горит»? Так что у меня еще очень большой простор для практики.

Назовите на ваш взгляд наиболее сильную и наиболее слабую черту современной тхеравады?

Тхераваду считают монолитной, но в действительности она неоднородна. Существуют разные подходы к традиции. Мне ближе подход, разделяемый современными исследователями, что Канон содержит несколько слоев, и одни восходят к самому Будде, в то время как другие являются более поздними добавлениями. Таким образом, сильной стороной является некоторая гибкость в отношении текстов. Мы не обязаны принимать весь Канон на сто процентов. Речь, конечно, не о центральных буддийских доктринах, а о каких-то деталях либо явных противоречиях, о которых много писали монахи Суджато и Брахмали. Обратной стороной этого является то, что мы не можем быть окончательно уверены в том, что какое-то наставление из Канона восходит напрямую к Будде, а не к позднейшим редакторам – и это я назвал бы слабой стороной.

Буддизму более 2500 лет. Чем буддизм продолжает привлекать людей сегодня?

А он привлекает? Мне кажется, что не привлекает. Точнее так: он привлекает своей глубокой философией определенную категорию людей. Но большинству, мне думается, гораздо комфортнее в рамках теистических религий. Впрочем, в традиционных буддийских странах люди философией особо не интересуются, там скорее жизнь в буддизме, смешанном с анимизмом, эзотерикой... Это, конечно, не совсем про ниббану.

Что бы вы пожелали читателям этого интервью?

Могу разве что процитировать Дхаммападу: «Покрытые тьмой, почему вы не ищете света?». Эти слова в числе прочего о том, как важно избавиться от иллюзий. Это не только про буддийскую практику, но и про взгляд на буддизм извне. Я уже упоминал, что часто сталкиваюсь с претензиями «не по делу», что я не соответствую тому-то и тому-то. Проблема, повторюсь, в том, что большинство этих замечаний не имеют никакого отношения к Винае – тому, что Будда действительно завещал монахам. Мое пожелание – чтобы любые претензии, если они возникают, основывались на традициях буддизма, а не на личных домыслах и фантазиях.

Но главное, о чем я хотел бы сказать в завершение: пусть каждый найдет в себе смелость задавать вопросы, искать истину и не бояться смотреть вглубь себя.

Литература

- Алексеев-Апраксин 2008 – *Алексеев-Апраксин А.М.* Буддизм в Петербурге: история и современность. СПб.: Олеариус Пресс, 2008. 175 с.
- Островская 2016 – *Островская Е.А.* Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб.: Алетейя, 2016. 198 с.
- Ostrovskaya, Badmatsyrenov 2024a – *Ostrovskaya E., Badmatsyrenov T.* Monks, blogs and three media cases: Russian-speaking Buddhist communities in the era of social media // *Religions*. 2024. Iss. 15. P. 1–23.
- Островская, Бадмацыренов 2024b – *Островская Е.А., Бадмацыренов Т.Б.* Российский традиционный буддизм в публичных медиасферах // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2024. № 6. С. 204–225.
- Островская, Бадмацыренов 2024c – *Островская Е.А., Бадмацыренов Т.Б.* Сетевые технологии как инструмент самопрезентации малых религиозных групп (кейс новых для России направлений буддизма) // *Вестник Института социологии*. 2024. Т. 15. № 3. С. 79–106.
- Филатова 2019 – *Филатова С.Б.* Санкт-Петербург – столица русского буддизма // *Вестник Института востоковедения РАН*. № 1 (7), 2019. С. 127–139.

Ostrovskaya, Badmatsyrenov et al. 2021 – *Ostrovskaya E., Badmatsyrenov T., Khandarov F., Aktamov I.* Russian-speaking digital Buddhism: neither Cyber, nor sangha // *Religions*. 2021. Iss. 12. P. 1–19.

References

- Alekseev-Apraksin, A.M. (2008), *Buddizm v Peterburge: istoriya i sovremennost'* [Buddhism in St. Petersburg: history and modernity], Olearius Press, Saint Petersburg, Russia.
- Filatova, S.B. (2019) “St. Petersburg – the Capital of Russian Buddhism”. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* [Bulletin of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences]. Iss. 1 (7). S. 127–139.
- Ostrovskaya, E.A. (2016), *Buddiiskie obshchiny Sankt-Peterburga* [Buddhist communities of St. Petersburg], Aleteya, Saint Petersburg, Russia.
- Ostrovskaya, E. and Badmatsyrenov, T. (2024), “Monks, blogs and three media cases: Russian-speaking Buddhist communities in the era of social media”, *Religions*, iss. 15, pp. 1–23.
- Ostrovskaya, E. and Badmatsyrenov, T. (2024), “Russian traditional Buddhism in mediatized public spheres”, *Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny*, no. 6, pp. 204–225.
- Ostrovskaya, E. and Badmatsyrenov, T. (2024), “Network technologies as a tool for self-presentation of small religious groups (the case of Buddhism new for Russia)”, *Bulletin of the Institute of Sociology*, vol. 15, no. 3, pp. 79–106.
- Ostrovskaya, E., Badmatsyrenov, T., Khandarov, F. and Aktamov, I. (2021), “Russian-speaking digital Buddhism: neither Cyber, nor sangha”, *Religions*, iss. 12, pp. 1–19.

Информация об авторе

Константин К. Абсальмов, независимый исследователь, Москва/Челябинск; absalyamov.kk@gmail.com

Information about the author

Konstantin K. Absalyamov, independent researcher, Moscow/Chelyabinsk; absalyamov.kk@gmail.com

На стыке буддизма и марксизма:
легенда из Агганья-сутты
в работах двух бирманских коммунистов

Иван А. Зайцев

*Институт мировой экономики
и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН,
Москва, Россия, kouaun6803@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена изучению двух идеологических работ выдающихся бирманских коммунистов: *такина* Со и *такина* Тан Тхуна. Речь идет о трактате «Идеология социализма» и сочинении «Идеология социализма и история Бирмы». Особенностью этих работ стоит считать наличие отсылки к легенде о возникновении института власти и социальной стратификации общества, известной из буддийского канонического текста Агганья-сутты. В интерпретации обоих мыслителей миф получил необычное толкование. Со и Тан Тхун воспринимали частную собственность как ключевой фактор морального упадка людей, породивший в сознании омрачение и чувство иллюзии собственного «Я». Только ликвидация собственности и дальнейшее строительство левой политико-экономической модели были способны покончить со страданиями и восстановить гармонию.

Обращение к искомой проблеме актуально по двум причинам. Во-первых, изучение сочинений бирманских политиков левых взглядов способствует более целостному пониманию сложного эклектического синтеза марксизма и буддизма в истории Бирмы. Во-вторых, предметное понимание современной политической ситуации в Бирме (Мьянме) обуславливает потребность в изучении истории протестных интеллектуальных взглядов, в том числе антиколониальных.

Ключевые слова: марксизм, буддизм, Агганья-сутта, освобождение, мирская ниббана, частная собственность, мораль

Для цитирования: Зайцев И.А. На стыке буддизма и марксизма: легенда из Агганья-сутты в работах двух бирманских коммунистов // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 3. С. 114–137. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-114-137

On the crossroads of Buddhism and Marxism:
Agganna-Sutta narrative
in the papers of two Burmese communists

Ivan A. Zaitsev

*Institute of World Economy and International Relations,
Moscow, Russia, kouaun6803@gmail.com*

Abstract. This article carries out a study of two ideological papers (treatise “Ideology of Socialism” and essay “Socialist ideology and Burmese history”), written by two famous Burmese communists: thakin Soe and thakin Than Tun. An unusual modernistic interpretation of famous Buddhist narrative from Aggañña-sutta could be seen as a peculiar point of such publications, which provides an opportunity for their study, comparison and in-depth analysis. Soe and Than Tun referred to the famous Buddhist legend to explain the issues of state origin and the social stratification. In their understanding such processes were facilitated by the emergence of private ownership. Their interpretation has much in common with Marxist theory of State origin. However, both theorists paid due attention to a Buddhist moral understanding of history. They presented private property as an attribute of Self-illusion as well as a key factor in moral decline of ancient beings.

Current paper helps to develop a more comprehensive understanding of Buddhist-Marxist synthesis in history of Burma. Also, according to a Theory of radical tradition, a substantive understanding of current political situation in Myanmar necessitates the study of Burmese protestant intellectual views. In that context a study of thakin philosophical thought becomes relevant nowadays.

Keywords: Marxism, Buddhism, Aggañña-sutta, liberation, worldly-nibbāna, private ownership, morality

For citation: Zaitsev, I.A. (2025), “On the crossroads of Marxism and Buddhism: Aggañña-Sutta narrative in the papers of two Burmese communists”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 114–137, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-114-137

Введение

Марксизм, как одна из идеологий эпохи модерна, оставил неизгладимый отпечаток в истории Бирмы (Мьянмы) XX в. Популярность левой идеологии была неразрывно связана с деятельностью националистического антиколониального движения «До Бама Асиайон», известного под названием «*такины*»¹. Для революционно

¹ Такин в переводе с бирманского языка означает «господин».

настроенных активистов марксизм предоставлял не только доктринальное обоснование борьбы против британских колонизаторов, но также обуславливал потребность в изменении существовавшего социально-политического порядка, который воспринимался губительным [Sarkisyanz 1978; Walton 2016]. Левая идеология не утратила актуальность и после обретения Бирмой независимости в 1948 г. Идея строительства социализма продолжала оставаться господствующей идеологической парадигмой демократического правительства премьер-министра У Ну (1948–1958 гг.; 1960–1962 гг.), равно как и военного режима генерала Не Вина (1962–1988 гг.) [Steinberg 1982].

Несмотря на отказ от социалистического пути развития в 1988 г., левые идеи вновь стали востребованными в современной Мьянме². Приход к власти Вооруженных сил в 2021 г. спровоцировал масштабный рост протестной активности, что поспособствовало некоторой популярности маоизма и марксизма-ленинизма, а актуальные для XX в. дискуссии о крестьянском восстании или «пролетарской революции» вновь встали на повестку дня в среде протестующих [Ranthgeb-Aung, Campbell 2024, p. 213]. Такая постановка вопроса обуславливает потребность в изучении идеологических взглядов представителей бирманских протестных движений периода XX–XXI вв., что крайне важно для комплексного понимания современных политических тенденций³.

Восприятие марксизма в истории Бирмы (Мьянмы) отличалось своей спецификой и самобытностью. В представлении многих бирманских теоретиков левая идеология интерпретировалась сквозь призму ключевых идей буддийской философской мысли, оказавшей фундаментальное влияние на мировоззренческие постулаты большинства населения Бирмы. Довольно четко эту особенность характеризует религиовед А.С. Агаджанян. По его мнению, использование левой секулярной идеологии в странах буддизма тхеравады породило некую посттрадиционную систему значений, похожую по своей сущности на западный феномен «гражданской религии». В такой системе ортодоксальное мировоззрение заменялось на нечто более динамичное и открытое, связанное с авторитетом господствующей государственной идеологии и светской власти, а не священного института. При этом использование элементов традиционной религии допускалось в определенной пропорции, что было важным для трансформации идеологии в подобие

² В 1989 г. Бирма была официально переименована в Мьянму.

³ Этот подход обосновывает теория «радикальной традиции», выдвинутая американскими социологами С. Кэмпбеллом и Д. Ратгб-Ауном [Ranthgeb-Aung, Campbell 2024, pp. 193–219].

универсального мировоззрения [Агаджанян 1993, с. 60]. Так или иначе, внедрение религиозных элементов в секулярную идеологию позволяло обосновать не только потребность в антиколониальной борьбе, но и критически воспринимать различные политические идеологии, равно как и формы власти.

Проблеме эклектического синтеза марксизма и буддизма в истории Бирмы посвящено немало исследовательских изысканий. Этот вопрос кратко рассматривался в работах И.В. Всеволодова [Всеволодов 1978] и А.С. Агаджаняна [Агаджанян 1993], немецких религиоведов Х. Бехерта и Э. Саркисьянца [Sarkisyanz 1978], американских исследователей Д. Смита [Smith 1965], Г. Оутмана [Houtman 1999], М. Уолтона [Walton 2016] и др. Несмотря на обширность историографии, степень изученности этой проблемы не стоит считать исчерпывающей. Один из вопросов, требующих изучения, – проблема апелляции левыми теоретиками к буддийским каноническим текстам. Такой прием позволял продемонстрировать «соответствие» ключевых тезисов идеологических концепций традиционным религиозно-мировоззренческим идеям.

Настоящая статья посвящена изучению содержания двух сочинений, написанных выдающимися представителями левого движения в Бирме – коммунистами Со и Тан Тхуном. Речь идет о трактате «Идеология Социализма»⁴ и эссе «Идеология социализма и история Бирмы» [Than Tun 1967]. Особенностью этих работ можно считать присутствие оригинальной интерпретации легенды о возникновении института власти и социальной стратификации общества, известной из буддийского канонического текста Агганья-сутты⁵. Толкование коммунистами знаменитого мифа имеет много общего с буддийскими политико-философскими идеями, равно как и с западными философскими концепциями, в том числе с теорией общественного договора и марксистской теорией о происхождении государства.

Прежде чем перейти к рассмотрению проблемы, необходимо кратко осветить эволюцию ключевых политико-философских

⁴ စိုး။ ဆိုရှယ်လစ်ဝါဒါ။ ရန်ကုန်၊ နဂါးနိုး ထုတ်ဝေအိမ်၊ ၁၉၃၈ [Со. Идеология социализма. Рангун: Нагани, 1938]. В 2006 г. немецкий историк Х. Берндт Цоллнер выполнил перевод этого сочинения на английский язык (см. *Zöllner H. Myanmar literature project 10:10. Soe, Socialism and Chit Hlaing Memories. Passau: University of Passau, 2006, 162 p.*). Мы используем оба текста – оригинал на бирманском языке и его перевод на английский язык. Ссылки приведены на английский вариант для возможности обращения к тексту читателя.

⁵ Агганья-сутта (Aggañña Sutta) – 27-я сутта (сутра) в разделе «Дигха-никая» «корзины» сутт Типитаки (Трипитаки).

взглядов, касавшихся вопроса легитимации власти в истории Бирмы. Уточнение этого момента особенно важно для понимания того, каким образом идея строительства левой эгалитарной политико-экономической утопии с присущим огосударствлением экономики стала востребованной в 1930-е гг.

Потребность в освобождении и значение политического порядка

Идея освобождения от страданий (*dukkha*⁶) и выхода из бесконечной цепочки перерождений, сансары, является одной из ключевых доктрин буддизма тхеравады. Человек, как наделенное разумом существо, способен отделять хорошее от плохого, что делает для него перспективу освобождения возможной. Тем не менее природа людей несовершенна, а их разум в силу естественных причин склонен к жажде чувственных удовольствий (*tanhā*). Чрезмерное следование таким желаниям формирует у человека невежество (*avijjā*), заставляющее жить вопреки ключевым законам буддизма⁷. Согласно буддийской концепции «взаимозависимого возникновения» (*paṭiccasamuppāda*), именно невежество является первым звеном в цепочки из 12 звеньев-*нидан*, которые обуславливают причины возникновения страданий. Чрезмерное следование желанию чувственных удовольствий также способно сформировать в сознании иллюзию собственного «Я» (*atta*), что идет вразрез с ключевой буддийской философской концепцией «не-Я» (*anatta*). В тхеравадинской философии склонность людского разума к чувственным удовольствиям получила обозначение «*путьхуджана*» (*puthujjana*) [Walton 2016, pp. 72–74].

Необходимость в освобождении от страданий и иллюзии собственного «Я» обуславливает потребность в дисциплине разума с помощью познания естественных буддийских законов бытия, приводящих к ликвидации невежества. Само по себе это представляет большое значение для достижения *ниббаны* (нирваны), выходящей за рамки текущего мира (*lokiya*) в трансцендентную реальность (*lokuttara*) [Walton 2016, pp. 53–58]. Потребность в дисциплине разума обуславливает создание гармоничных условий, способных воспрепятствовать проявлению людских пороков. Как ни парадоксально, одним из возможных гарантов создания таких условий в прошлом выступала царская власть. В буддийской

⁶ Здесь и далее буддийские понятия приведены на языке пали.

⁷ Речь идет об идее Четырех благородных истин, Восьмеричного пути и трех фундаментальных характеристиках бытия – непостоянство (*anicca*), страдания (*dukkha*), концепция «не-Я» (*anatta*).

политико-философской мысли эта идея составляла одну из фундаментальных основ ее легитимности, что и нашло подтверждение в канонических текстах Агганья-сутты и Чаккаватти-сиханада сутты [Walton 2016, pp. 70–91].

Толкование содержания этих текстов в буддизме привело к возникновению концепта праведного правителя – *дхаммараджи* (*dhammarāja*)⁸. К задачам такого суверена относились создание гармоничного социального порядка, забота о процветании буддийского учения и его защита. Идеалом *дхаммараджи* считался древнеиндийский государь державы Маурьев Ашока (273–232 гг. до н. э.), царствование которого было неразрывно связано с соблюдением буддийских законов⁹. Правление подлинного праведного властителя (пал. *dhammāraja*) способствовало неминусемому процветанию государства, в котором морально-нравственные качества населения должны были неуклонно возрастать¹⁰. В том случае, если правитель царствовал вопреки законам Дхаммы (Дхармы, т. е. учения Будды), государство скатывалось в пучину хаоса и анархии. Важно также отметить, что рождение человека в царской семье и его дальнейшее восшествие на трон воспринималось населением как следствие накопленных заслуг в прошлой жизни. Но в тоже время на деле, осознавая собственную власть и вседозволенность, правители могли царствовать вопреки законам Дхаммы и не соответствовать должным моральным предписаниям. По этой причине в известном бирманском неканоническом тексте «Локанити» (*Lokanīti*), составленным царским министром Чатурангбалой в XIV в., царей относили к пяти категориям опасностей для человека [Khin Win Kyi 1986]¹¹.

В рамках традиционного социально-политического порядка правители и их подданные совершали многочисленные акты дарений (*dāna*) в пользу буддийских монахов и религиозных сооружений. Этот принцип был неразрывно связан с идеей повышения каммы (кармы) и приоткрывал возможность переродиться в более возвышенное существо, способное в дальнейшем попасть в трансцендентную (*lokuttara*) ниббану, т. е. достигнуть освобождения. Важно отметить, что эта идея носила исключительно религиозный характер и не была сопряжена с политикой.

⁸ В бирманской политико-философской мысли существовали и другие концепты. Например, царь-чаккавати или царь-бодхисаттва [Sarkisyanz 1978, pp. 59–68].

⁹ В историографии такой идеал царственности получил нарицательное обозначение парадигмы Ашоки [Tambiah 1976].

¹⁰ Такая идея наглядно отражена в тексте Чаккаватти-сиханада-сутты.

¹¹ Огонь, вода, болезни, воровство, цари.

На фоне модернистских процессов в тхеравадинском буддизме в XIX в., роста авторитета канонических текстов и переосмысления ряда значимых положений идея освобождения подверглась некоторому пересмотру. Так, например, в философском трактате бирманского придворного министра У Бо Хлайн (1830–1883) «Вкус освобождения» (*Vimuttirasa*) большое внимание уделялось роли медитации (*vipassanā*), как наиболее эффективному способу борьбы с жадой чувственных удовольствий (*tanhā*) и иллюзией собственного «Я» (*atta*). Дарения (*dāna*) в свою очередь признавались важным, но не основополагающим способом для достижения высшей сотериологической цели. У Бо Хлайн также выстраивал любопытную теоретическую модель верховной власти, сопряженную с идеей просветленного существа. В его понимании правитель должен был делегировать часть своих полномочий совету из восьми царских министров, олицетворявших восемь стадий прозрения (*vipassanā-ñāṇa*) [Houtman 1999, p. 201].

После свержения монархии и окончательного превращения Бирмы в британскую колонию в 1885 г. традиционные представления о суверене, как о гаранте поддержания гармоничного социального порядка, не утратили свою актуальность. Идея о реставрации монархии нашла свое проявление в буддийских миллениаристских движениях¹². Однако на фоне введения британской администрацией светского секулярного образования, а также элементов парламентаризма популярность приобрели идеи республиканизма и демократии, как отличных от монархии форм организации власти.

Политика колониальных властей, основанная на активном привлечении населения из Южной Азии для работы в государственных учреждениях и участии в коммерческой деятельности, негативно воспринималась в бирманском обществе. На фоне роста национализма и антиколониальных настроений буддизм превратился в одну из основ национальной идентичности бирманцев, что привело к постепенной политизации этой религии. В таком контексте существовавший социально-политический порядок воспринимался буддистами губительным и провоцирующим страдания. Избавление от социальных страданий текущего мира (*lokiya*) требовало освобождения, под которым понималось построение политической модели, принципиально отличавшейся от колониальной. По мнению немецкого религиоведа Э. Саркисьянца, такие взгляды были сопряжены с логическим сдвигом в бирманском буддизме, согласно которому акцент на преодолении всеобъемлющих страданий

¹² Ярким примером буддийского миллениаристского движения стоит считать известное крестьянское восстание Сая Сана в колониальной Бирме в 1930–1932 гг.

смещался в сторону текущих социально-политических бедствий [Sarkisyanz 1978, pp. 136–149]. Идея об освобождении от социальных страданий делала возможным построение утопического общества, лишённого страданий. Речь шла о ниббанае в текущем мире (*loka nibbāna*), которая рассматривалась как промежуточный этап на пути к подлинной трансцендентной (*lokuttara*) ниббанае.

Эта идея прослеживается в проповедях известного в 1920-е гг. бирманского монаха У Тиласары. По его мнению, существовавший колониальный социально-политический порядок провоцировал страдания, что создавало серьезные препятствия для достижения буддистами высшей сотериологической цели. В сложившейся ситуации требовалось принимать участие в антиколониальной борьбе и добиваться независимости Бирмы. После этого народу следовало приступить к построению новой политической модели, при которой социальные страдания были бы ликвидированы, а общественная мораль и нравственность неуклонно бы возросли. У Тиласара называл такую систему мирской ниббанаой (*loka nibbāna*) [Walton 2016, p. 108]. Таким образом, во взглядах У Тиласары идея освобождения политизирована и напрямую связана с идеей обретения Бирмой независимости.

Идея мирской ниббаны (*loka nibbāna*) оказала большое влияние на политические взгляды националистически настроенных сторонников антиколониального движения. Изначально они выглядели довольно абстрактными и не были связаны с конкретной политико-экономической моделью. Так, например, бирманский националистический поэт и писатель У Лун, известный как *такин* Кодо Хмайн, воспринимал будущее независимое бирманское государство как аналог древней мирской ниббаны, утопического общества, в котором процветало мифическое древо благополучия, а люди не были подвержены факторам омрачения (*kilesa*). Кодо Хмайн полагал, что в будущем независимом бирманском государстве власть будет служить подлинным народным интересам, что благоприятно отразится на росте морально-нравственных качеств населения и снизит влияние факторов омрачения на людское сознание [Sarkisyanz 1978, pp. 176–178].

Дальнейшее развитие концепт общества благоденствия получил в философской мысли сторонников бирманского националистического объединения «Добама Асияон», основанного Ба Тауном в г. Рангуне в 1930 г. и больше известного как *такины*. Это движение состояло из националистически настроенной университетской молодежи, активно увлекавшейся различными политическими течениями, в том числе ницшеанством, фабианским социализмом и т. д. Но именно марксизм оказал колоссальное влияние на взгляды молодых *такинов*. На протяжении 1930-х гг. молодые

революционеры активно изучали работы классиков марксизма и на их основе создавали собственные эклектические философские сочинения, в которых элементы марксизма и буддизма соединялись в определенной пропорции¹³. В понимании *такинов*, марксистский тезис о взаимосвязи всех явлений и процессов в природе «соответствовал» буддийской теории взаимозависимого возникновения (*paṭiccasamuppāda*), а одна из ключевых идей марксистской диалектики об отсутствии постоянства воспринималась идентичной буддийской доктрине непостоянства (*anicca*) [Sarkisyanz 1978, pp. 170–175; Walton 2016, pp. 109–121].

Существование института частной собственности провозглашалось *такинами* противоестественным и провоцирующим социальное неравенство, а, как следствие, и страдания. К примеру, в сочинении «Я коммунист» будущий премьер-министр Бирмы У Ну связывал наличие частной собственности с проявлением иллюзии собственного «Я», что формировало в людском разуме невежество, за которым следовали факторы омрачения сознания. По мнению У Ну, наличие частной собственности не только порождало страдания, но и провоцировало бедность, т. е. экономические страдания [Nu 1967, pp. 55–67]. Только обретение Бирмой независимости и последующая ликвидация частной собственности позволили бы создать гармоничный социально-политический порядок, который гарантировал бы населению рост благосостояния, перспективу избавления от иллюзии собственного «Я», а также создавал условия для многочисленного совершения дарений и строительства монастырей.

Под желанной политической моделью *такинами* понимался как социализм, так и коммунизм. Безусловно, на протяжении 1930-х гг. возможным примером для подражания служил СССР, политико-экономический строй которого воспринимался комплиментарно¹⁴. Акцент на ликвидации частной собственности в интеллектуальной мысли *такинов* был неслучайным. На фоне экономического кризиса 1930-х гг. вопрос снижения уровня материального достатка особенно остро воспринимался в бирманском обществе. По мнению американского исследователя М. Уолтона, такое обстоятельство сделало значимой идею преодоления бранных экономических страданий текущего мира, нежели социальных. И эти запросы удовлетворяло обращение к марксизму как к идеологии,

¹³ *Такины* были знакомы с содержанием работ К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, Л.Д. Троцкого и др.

¹⁴ В одном из своих сочинений видный сторонник движения *такинов* Ба Све провозгласил И.В. Сталина «человеком, построившим мирскую ниббану» [Ba Swe 1967, pp. 113–123].

провозглашавшей потребность в социальной революции, ликвидации частной собственности и строительстве эгалитарного политико-экономического идеала [Walton 2016, pp. 109–114].

В философских работах некоторых представителей движения *такинов* можно встретить отсылки к буддийским каноническим текстам, равно как и к известным бирманским буддийским философским трактатам. Такой прием позволял молодым теоретикам аргументированно продемонстрировать «соответствие» марксизма ключевым идеям буддийской философской мысли (хотя такой синтез невозможен с методологической точки зрения). К примеру, в работе «Идеология социализма» сторонник движения *такинов* Со ссылаясь на философский трактат министра У Бо Хлайна «Вкус освобождения» (*Vimuttirasa*) 1871 г. для доказательства «сходства» гегелевской триады (тезис-антитезис-синтез) с буддийской теорией Дхаммы¹⁵. При описании вопроса возникновения института власти и частной собственности Со использовал отсылку к буддийскому каноническому тексту Агганья-сутты, содержанию которого он придал довольно любопытную интерпретацию. Идентичную отсылку к Агганья-сутте можно встретить в работах других сторонников движения *такинов* (например, Тан Тхуна и Аун Сана).

Рассмотрим теперь общие содержательные особенности искомого канонического текста и обозначить ряд проблем, связанных с его политико-философской трактовкой.

Агганья-сутта: содержание и постканоническая интерпретация

Агганья-сутта входит в состав «Дигха-никаи» – первого собрания Сутта-питаки Палийского канона. Предположительное время создания Агганья-сутты – III в. до н. э. Этот текст передает легендарную историю о циклах зарождения миров, генезисе государства и воцарении первого мифического правителя Махасамматы. Похожие вариации этой легенды можно встретить в тексте «Махавасту», описании жизни Будды, включенном в монашеский кодекс-*винаю* школы Махасангхики, а также в сочинении «Сангхабхедавасту», истории жизни Будды, входящей в состав *винаи* школы Муласарвастивады. По мнению отечественного востоковеда Д.А. Комиссарова, все три версии легенды могут восходить к одному древнему «протексту», что и обуславливает их содержательные сходства [Комиссаров 2016, с. 41–42].

¹⁵ Zöllner H. Myanmar literature project ... P. 68.

Суть ключевого эпизода Агганья-сутты можно коротко резюмировать следующими словами. Во время бесед с брахманом Васетхтой Будда поведал историю цикла возникновения мира. Каждый раз, когда мир возникает, некие живые существа пребывают в одной из небесных сфер. Первоначально их облик был прекрасен, а тела излучали радость. Но однажды существа были вынуждены сойти с небес и поселиться на земных просторах, всюду покрытых океаном. Со временем их облик утратил прекрасные черты и стал все более похожим на человеческий.

Спустившись с небес, существа обнаружили на просторах земли великолепный нектар, вкус которого был подобен меду. Они стали принимать его в пищу, отчего их тела перестали излучать сияние, а мир постепенно погрузился во мрак. Со временем сутки разделились на светлые и темные, а на небосводе возникли светила. Те существа, кто испил больше нектара, превратились в безобразные создания, а те, кто испил меньше, сохранили свой прекрасный облик. Это привело к проявлению гордыни, из-за чего великолепный нектар исчез. В дальнейшем, существа стали употреблять в пищу «земной пирог», затем «лесную лиану», а после – рис. Когда существа стали поедать его, они подверглись наибольшему изменению, что привело к возникновению полов. Тогда они осознали тягу друг к другу и начали совокупляться, что вызвало порицания со стороны окружающих. Во избежание порицания нового порока, первые мужчины и женщины стали возводить собственные жилища и создавать семьи [Комиссаров 2016, с. 50–51].

Дикий рис рос сам собой и давал урожай два раза в день – утром и вечером. Существами было установлено, что поутру требовалось отправиться на сбор утреннего урожая, а вечером – вечернего. Однако наиболее хитрое из существ осознало, что утром можно собирать достаточное количество риса, которого хватит и на утреннюю, и на вечернюю трапезу. Многие стали брать с него пример, из-за чего рис перестал расти сам собой и покрылся шелухой. Тогда существа решили поделить между собой земли и выращивать рис на собственной территории. Так возникло представление о своем и чужом.

Однажды в древнем обществе появилось алчное создание, которое стало воровать чужой урожай. Когда факт воровства был обнаружен, другие существа пришли в ярость и наказали преступника. С тех пор древнему обществу стали известны преступления и наказания. Именно тогда у существ возникла потребность в появлении политического лидера, способного обеспечить гармоничный порядок. И они выбрали лучшего из них – самое прекрасное и добродетельное существо, которое звали Махасамматой. В знак признания ему передавалась часть урожая с рисовых полей. Так возникло первое государство [Комиссаров 2016, с. 52–53].

История завершается рассказом Будды о возникновении социальной стратификации древнеиндийского общества. Великий отшельник подчеркивает, что после окончательного формирования варн, некоторые люди осознали бренность мирского существования и стали придерживаться благородного аскетизма. По мнению американского исследователя М. Уолтона, наличие этого эпизода должно было подчеркнуть все достоинства аскетического образа жизни буддийского монаха и нивелировать значимость социального происхождения последователей буддизма [Walton 2016, p. 72].

В Агганья-сутте человек представлен мягким и податливым существом, неспособным самостоятельно сопротивляться жадности (*lobha*), гневу (*dosa*), заблуждению (*moḥa*) и др. Сущность людской природы привела некогда благополучное общество к морально-нравственному разложению и хаосу, что негативно сказалось на жизни общества. Текст сутты предлагает два варианта решения этой проблемы: 1) формирование института власти, способного создать гармоничный социально-политический порядок; 2) следование ключевым заветам Будды, что в конечном счете приведет к прекращению всех страданий [Walton 2016, pp. 74–75].

В постканонической интерпретации Агганья-сутты, легенда о воцарении Махасамматы послужила одним из центральных сюжетов, представлявших значение для легитимации царской власти. Претендуя на статус гарантов построения и сохранения гармоничного социального порядка, правители подчеркивали собственное генеалогическое родство с Махасамматой, что прослеживалось в бирманской исторической традиции. Вместе с тем в конце XIX в. появились и некоторые изменения. В своем политико-философском трактате «Раджадхаммасангаха» (*Rājadharmmasangaha*) 1878 г. уже упомянутый выше министр У Бо Хлайн воспринимал Махасаммату как идеального правителя, подобного будущему Будде, избранного народом на царствование¹⁶. У Бо Хлайн критически воспринимал идею значимости генеалогического родства суверенов с Махасамматой и обуславливал значение принципа «не-оппозиции» (*avirodhana*) власти народу. В таком контексте баланс отношений правителя и народа подкреплялся идеей «договора» между древним обществом и Махасамматой [Houtman 1999, pp. 200–201].

После свержения бирманской монархии в 1885 г. текст Агганья-сутты приобрел иную концептуальную интерпретацию.

¹⁶ У Бо Хлайну также принадлежит любопытный политико-философский трактат «Махасаммата Виничая» (“*Mahasammata Vinichaya*”), в котором рассматривается вопрос происхождения царской власти. Поскольку рукопись этого текста была утрачена, доподлинно ознакомиться с его содержанием невозможно.

В статье «Различные виды политики» генерал Аун Сан (1915–1947) неоднократно отсылался к знаменитой буддийской легенде. В его понимании генезис власти был связан с возникновением частной собственности, давшей толчок морально-нравственному разложению людей. В представлении Аун Сана, собственность привела к возникновению жадности (*lobha*), а также иллюзии собственного «Я». Возникновение власти Аун Сан оценивал комплиментарно, ведь изначально этот институт был способен разрешать возникшие в обществе противоречия. В понимании генерала легитимность власти зиждется на одобрении ее действий народом, что демонстрирует некоторые сходства с теорией общественного договора Ж.Ж. Руссо [Walton 2016, pp. 110–111; Walton 2019, pp. 375–393]¹⁷. Тем не менее генерал подчеркивал, что власть способна утратить поддержку народа, в виду институционализации экономического неравенства, а также ее превращения в марионетку крупных собственников. Тем самым свержение антинародной колониальной власти и построение левой модели с последующей национализацией воспринималось генералом как верный в морально-нравственном отношении шаг, соответствовавший подлинным народным интересам. И эта идея обуславливала легитимность построения социализма.

В конце XX в. дочь генерала Аун Сана, известная бирманская правозащитница и государственный деятель Аун Сан Су Чжи (род. 1945), также использовала легенду из Агганья-сутты для обоснования собственных политических взглядов. В сочинении «В запросе на демократию», написанном в конце 1980-х гг., политик отмечала, что идея демократии полностью соответствует буддийской политико-философской мысли. Свой вывод она подкрепляла примером народного избрания Махасамматы на царствование. Аун Сан Су Чжи подчеркивала, что легенда из Агганья-сутты не вступает в логическое противоречие с идеей демократии. Ведь канонический текст описывает идеальную политическую модель, в которой действия власти полностью подотчетны народу¹⁸. Такая трактовка знаменитого сюжета обладает некоторыми сходствами с теорией общественного договора, в основе которой

¹⁷ Можно также предположить, что в основе такого понимания легитимности власти стояла уже упоминавшаяся идея о пяти людских опасностях, известная из бирманского неканонического текста «Локанити». Если в традиционном обществе власть воспринималась одной из пяти опасностей, то после построения социализма политика властей не должна была приносить бед.

¹⁸ См.: *Aung San Suu Kyi. Freedom from Fear: And Other Writings*. N.Y.: Penguin Books, 2010.

стоит принцип формирования легитимной власти на основе добровольного согласия народа.

Столь творческая интерпретация знаменитой буддийской легенды позволяет обосновать легитимность как левых эгалитарных политико-экономических моделей, так и демократических идей. Во взглядах Аун Сана и его дочери легенда о воцарении Махасамматы имеет некоторые сходства с теорией общественного договора, известной из философии эпохи Просвещения. Но такие взгляды не стоит считать в должной мере обоснованными. Из полемики американских буддологов С. Коллинса и Э. Хаксли следует, что подобие договора между древним обществом и Махасамматой значительно отличалось от теории общественного договора [Collins 1996; Huxley 1996].

Наличие оригинальных интерпретаций Агганья-сутты подчеркивает «гибкость» буддийской политико-философской мысли и делает возможным обоснование легитимности любой формы правления (монархии, левой диктатуры, демократии и т. д.) сквозь призму религиозного мировоззренческого компонента.

Интерпретация сюжета из Агганья-сутты в работах такина Со

Такина Со (1906–1970) можно по праву считать одним из выдающихся политических и повстанческих деятелей в истории Бирмы. Он был сторонником движения *такинов* и совместно с Аун Саном и Тан Тхуном принимал участие в создании компартии Бирмы в 1939 г. Во время Второй мировой войны Со поддержал идею создания Антифашистской Лиги Народной Свободы (АФЛНС), а после обретения Бирмой независимости в 1948 г. он основал компартию Бирмы Белого Флага и перешел к открытой вооруженной конфронтации с властями.

Будущий коммунист родился в 1906 г. в г. Моламьяин и был моном по национальности. Со учился в буддийском монастыре близ деревни Чау Тан, а также в школе Буддхагосы в г. Моламьяин, где до 7-го класса изучал английский язык. В 1923 г. Со покинул г. Моламьяин и некоторое время работал испытателем в нефтяной компании. На фоне разразившегося в Бирме крестьянского восстания под руководством Сая Сана в 1930–1932 гг. Со увлекся политикой и принял решение стать членом националистического движения «Добама Асиайон». В 1930-е гг. вместе с Аун Саном, Ну, Тан Тхуном и другими революционно настроенными молодыми людьми Со изучал работы классиков марксизма и на их основе публиковал собственные эклектические философские сочинения.

На страницах своей знаменитой работы «Идеология социализма», изданной книжным клубом «Красный дракон» в 1938 г., Со дал собственную интерпретацию знаменитой легенды из Агганиясутты. Такая отсылка позволяла коммунисту вдаваться в рассуждения о феномене происхождения власти, частной собственности и периодизации мировой истории.

Одним из главных тезисов «Идеологии социализма» можно считать критическое отношение к частной собственности. В понимании Со, существование этого института было противоестественным, поскольку приводило к усилению иллюзии собственного «Я» в людском сознании. Та, в свою очередь, способствовала возникновению невежества и факторов омрачения, в результате чего человек становился аморальным и безнравственным. Руководствуясь такой логикой, Со пришел к оригинальному наблюдению. В его понимании, высокий уровень людской морали напрямую зависит от господствующей общественно-экономической формации. Это означало, что во все исторические эпохи, когда институт частной собственности существовал, людская мораль была низкой, что и провоцировало страдания. Только после ликвидации частной собственности, т. е. при построении социализма и коммунизма, страдания исчезнут, а мораль и нравственность резко возрастут.

Столь любопытное эклектическое соединение марксистской и буддийской философии не соответствует философским взглядам классиков марксизма. Как известно, в марксистской философии мораль не является абсолютной неизменной категорией. Она относительна и зависит от конкретной общественно-экономической формации, а также от класса (к примеру, у феодалов понимание морали было одно, а у крестьян – другое). В буддизме, напротив, мораль и добродетельность абсолютны и не связаны с исторической эпохой или конкретным классом.

В «Идеологии социализма» Со отмечает, что до появления частной собственности морально-нравственные качества мифического общества были высокими. Это позволяло созданиям вести образ жизни, соответствующий пяти буддийским обетам мирян (не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять опьяняющих веществ). В те времена понятия «Я» и «моё» отсутствовали, что логически соответствовало одной из центральных буддийских доктрин «Не-Я». Возникновение частной собственности сделало людей жадными и безудержными. По мнению Со, решение назревшего в обществе кризиса логически привело к возникновению первого государства и воцарению Махасамматы. Такое представление имеет концептуальное сходство с марксистской теорией о происхождении государства, согласно которой генезис этого института связан с появлением частной

собственности. Но в то же время буддийская идея морально-нравственного упадка имела немалое значение в философской мысли Со. Ведь институт частной собственности рассматривается коммунистом как нечто противоестественное, противоречащее буддийской доктрине «не-Я».

Как и Аун Сан, Со разделял идею легитимности власти, в основе которой лежит принцип народного одобрения¹⁹. Это идея подкреплялась следующим высказыванием:

В древние времена правительство считалось нейтральным посредником между конфликтующими группами, а люди признавали доверенную <правителям> власть. Но из-за того, что богачи пребывали в более привилегированном положении, постепенно власть перешла в их руки. Хотя и правительство возникло из народа, оно постепенно от него отделилось²⁰.

Характеризуя государство как общественный институт, Со признавал его несправедливость, поскольку власть в нем принадлежала обладавшим собственностью людям, чьи интересы не соответствовали народным. Но несмотря на это, во времена царствования первого мифического правителя власть выполняла функции арбитра между антагонистическими классами и не обладала столь явным антинародным характером.

Вышеперечисленные идеи косвенно восходят к содержанию уже упомянувшегося текста «Локанити», в котором правители рассматривались как одна из форм опасностей. Несмотря на, казалось бы, негативное восприятие власти, это сочинение демонстрирует амбивалентный образ правителя, где царь считался необходимым злом, нежели абсолютным [Khin Win Kyi 1986]. В том случае, если правитель следовал законам Дхаммы, опасности, исходящие от его власти, могли быть сведены на нет. Эта идея нашла свое отражение и в «Идеологии социализма». Со подчеркивает, что из-за наличия аморальной частной собственности и возникновения класса эксплуататоров, власть постепенно перешла в их руки и превратилась в антинародную, т. е. представляющую опасность²¹. Но в случае ликвидации частной собственности, уничтожения эксплуататоров,

¹⁹ Изучение политико-философских взглядов Аун Сана рассмотрено в работах американского исследователя М. Уолтона [Walton 2019, pp. 375–393].

²⁰ Zöllner H. Myanmar literature project... P. 43.

²¹ Логически эта идея соотносится с традиционными представлениями об аморальном поведении правителя, не соответствующим десяти буддийским этическим нормам царственности (dasavidha rājadhamma).

а также принятия левой идеологии власть станет народной, следовательно, не будет представлять никакой опасности для населения в будущем.

Помимо косвенной отсылки к традиционным бирманским представлениям о власти, в «Идеологии социализма» прослеживается влияние политико-философских концепций Запада. В понимании Со, в основе легитимности Махасамматы стояла идея всеобщего согласия, т. е. «народный мандат». Но в результате влияния на власть различных классов (брахманов, буддийских монахов, землевладельцев, капиталистов) власть перестала быть легитимной, поскольку утратила «мандат» населения²². Такое наблюдение имеет некоторые сходства с теорией общественного договора, в основе которой стоит идея добровольного согласия народа на создание властных механизмов. Этот принцип прослеживается и во взглядах Аун Сана. К тому же образ древнего мифического общества имеет некоторые сходства с философией Ж.Ж. Руссо. В своей знаменитой работе «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» Ж.Ж. Руссо критически оценивает появление частной собственности. По его мнению, до возникновения этого института люди жили в гармонии с природой, будучи равными и свободными. Тем не менее Ж.Ж. Руссо выделял три фундаментальных типа свободы, чего не делал *таким* Со.

Еще одним любопытным моментом в работе «Идеология социализма» стоит считать предложенную автором периодизацию всемирной истории. Со разделяет тезис о делении истории на пять общественно-экономических формаций (рабовладельческую, феодальную, капиталистическую, социалистическую и коммунистическую)²³. Для каждой из них характерен особый тип производительных сил и производственных отношений. А переход от одной формации к другой спровоцирован изменением способа производства и нарастанием классовых противоречий²⁴. Но коммунист полагает, что такая схема не олицетворяет собой линейное последовательное движение истории, а больше походит на цикл. Свои рассуждения Со подкрепляет примером произрастания плода манго, при котором весь процесс состоит из этапа посадки семени, произрастания дерева и его дальнейшего плодоношения. И такой процесс способен повторяться неограниченное количество

²² Zöllner H. Myanmar literature project... P. 79.

²³ По мнению Со, рабовладельческий период относится к далеким временам, когда частной собственности еще не существовало. Такое понимание первобытности логически исходит из интерпретации Со Агганья-сутты.

²⁴ Zöllner H. Myanmar literature project... P. 45–47.

раз²⁵. Руководствуясь этой логикой Со пришел к выводу, что всемирная история циклична. Ведь будущее коммунистическое общество будет лишено частной собственности. Государства при нем не будет, а иллюзия собственного «Я» в сознании людей исчезнет. Это делает «грядущую утопию» схожей с древнем мифическим обществом, известным из Агганья-сутты. И такой поворот истории только подчеркивает ее циклический характер, но с небольшим уточнением. Будущая утопия будет отличаться от мифических времен, поскольку уровень технического прогресса будет значительно выше в сравнении с древними временами. Такой факт позволил Со прийти к выводу о том, что исторический процесс больше похож на спираль, в которой начальный и конечный элементы обладают большими сходствами²⁶. Безусловно, такое понимание истории контрастирует с линейной последовательной моделью исторического материализма.

Интерпретация сюжета из Агганья-сутты в сочинении такина Тан Тхуна

Еще одну интерпретацию легенды из Агганья-сутты можно встретить в эссе «Идеология социализма и история Бирмы» одного из наиболее известных бирманских коммунистов – *такина* Тан Тхуна (1911–1968) [Than Tun 1967, pp. 97–112]. Он получил особую известность как ярый повстанческий деятель, боровшийся с бирманским правительством в период 1948–1968 гг. После обретения Бирмой независимости в 1948 г. и идеологического раскола в левом лагере Тан Тхун реорганизовал компартию Бирмы в компартию Белого Флага и перешел к вооруженной конфронтации с социалистическим правительством Антифашистской Лиги Народной Свободы (АФЛНС).

Тан Тхун родился в 1911 г. в небольшом городке Каньюквин, что в пригороде г. Таунгу, в юном возрасте переехал в г. Рангун, где получил начальное образование и некоторое время работал школьным учителем. На фоне разразившегося в колониальной Бирме крестьянского восстания Сая Сана, Тан Тхун увлекся политикой и вступил в ряды националистического движения «Добамма Асияон». В 1937 г. совместно с будущим премьер-министром Бирмы У Ну, Тан Тхун основал книжный клуб «Красный дракон», который занимался переводом и публикацией работ классиков марксизма на бирманском языке. Стараниями членов клуба в свет

²⁵ Ibid. P. 70.

²⁶ Ibid. P. 71.

выходили и многие эклектические философские сочинения юных бирманских левых теоретиков, вобравшие в себя элементы буддийской и марксистской философских традиций.

В своем сочинении «Идеология социализма и история Бирмы» (точный год написания сочинения неизвестен) Тан Тхун попытался представить бирманскую историю в довольно необычном для своего времени ключе. Как известно, бирманская хроникальная историческая традиция воспроизводила исторический процесс как поэтапную последовательность существования стольных центров, в которых процветало буддийское учение. Этими центрами управляли правители, последовательность правления которых фиксировалась в летописях. Однако Тан Тхун попытался переосмыслить этот взгляд и представить бирманскую историю с позиции идей классовой борьбы и эксплуатации одних классов другими [Than Tun 1967, pp. 98–100].

По мнению Тан Тхуна, бирманская история начиналась с незапамятных времен, когда люди не знали бедствий, их мораль была высокой, и они жили в естественной гармонии с природой²⁷. Однако общественную идиллию нарушило появление частной собственности. В умах людей возникло осознание понятий «Я» и «мое», а мораль заметно снизилась. Все это спровоцировало проявления жадности и породило социальное неравенство. В дальнейшем бедняки были вынуждены воровать, что привело первоначальную гармонию к кризису. Логическим ответом на такую дилемму стало возникновение государства и появление института царской власти. На раннем этапе она носила народный характер и действовала в его интересах. Но со временем цари превратились в марионеток в руках различных социальных групп. В древности влияние на суверенов оказывали монахи и брахманы. Ведь правителям требовалось наличие консультантов, которые помогали им справиться с естественными «дхаммическими опасностями» [Than Tun 1967, p. 100–102]. Такое понимание природы бирманской власти имеет отсылку как к содержанию «Локанити», так и к теории общественного договора (что прослеживается и в сочинении Со).

Тан Тхун пересказывает знаменитую бирманскую легенду об изгнании монахов-еретиков *эйи* и положительно характеризует политику бирманского царя Аноратхи (правил в 1044–1077 гг.), как правителя, сумевшего очистить двор от влияния монахов и брахманов [Than Tun 1967, p. 103]. Однако по мере расширения объемов частной собственности силу набирал класс так называемых феодалов, для дефиниции которых коммунист использовал

²⁷ Э. Саркисянц полагает, что такой образ служит олицетворением «первозданного коммунизма» [Sarkisyanz 1978, p. 174].

термин «*падеса раджа*» (*padesaṅgāja*). К ним Тан Тхун относил землевладельцев и богачей. Со временем власть превратилась в марионетку в руках феодалов и утратила народный мандат.

После поражения в третьей англо-бирманской войне (1885–1887) бирманская монархия была ликвидирована, а страну захватили «британцы-империалисты». Их пребывание у власти было сопряжено с социально-экономическими бедствиями населения Бирмы, что требовало от народа революционной борьбы ради светлого будущего [Than Tun 1967, pp. 106–107]. Учитывая левые политические взгляды Тан Тхуна, такое понимание реальности не выглядит случайным.

Сходства политико-философских взглядов такинов

Во взглядах Со и Тан Тхуна можно обнаружить немало общего. Оба революционера критически относились к институту частной собственности и признавали потребность в ее немедленной ликвидации. В их понимании этот институт рассматривался не только как «экономическая первопричина» возникновения страданий, но и как фактор морального разложения людского сознания, противоречащий буддийской доктрине «не-Я».

В интерпретации обоих теоретиков наличие частной собственности способствовало возникновению института власти, а также социальной стратификации. Изначально царская власть пользовалась полным доверием народа, что выступало главным критерием ее легитимности. Но со временем она перестала действовать в соответствии с народными интересами и превратилась в марионетку в руках различных социальных групп. Это привело к утрате легитимности власти и сделало законной эксплуатацию одних классов другими. Такой посыл обуславливал потребность в антиколониальной борьбе ради создания справедливого политико-экономического порядка, в котором действия власти будут соответствовать народным интересам. Так или иначе, эти в основе такого понимания природы власти, ее легитимности, а также радикальном изменении через антиколониальную борьбу стоит сложный эклектический синтез буддийских идей из Агганья-сутты, «Локанити», теории общественного договора, а также марксистской концепции о происхождении государства.

Практически идентичное восприятие частной собственности, а также осмысления генезиса власти прослеживается в работах и публичных выступлениях генерала Аун Сана. Все это свидетельствует о том, что на протяжении 1930-х гг. в среде *такинов* проходили многочисленные интеллектуальные дискуссии

о марксизме и его адаптации к историко-культурным реалиям Бирмы. Они привели к некому усредненному пониманию ряда тезисов левой идеологии и нивелировали различия во взглядах на раннем этапе политической деятельности этого националистического движения.

Заключение

Текст Агганья-сутты представляет собой важнейший источник по изучению вопросов буддийской политической философии. Во многих бирманских исторических и философских сочинениях отсылка к легенде о воцарении Махасамматы представляла собой один из ключевых аспектов легитимации монархической власти.

В истории Бирмы XX в. значение Агганья-сутты было так же велико. Обращение к этому тексту позволяло обосновать легитимность как левых политико-экономических моделей, так и демократии. Обоснование последней наглядно подкрепляется примером политической риторики известной бирманской правозащитницы и государственного деятеля Аун Сан Су Чжи.

В интерпретации *такинов* Со и Тан Тхуна история о моральном упадке древнего общества была напрямую связана с возникновением института частной собственности. Оба революционера признавали, что под влиянием власть имущих государство постепенно отделилось от народа и стало действовать в угоду богачей. Это обуславливало потребность в освобождении, под которым понималось построение эгалитарного общества, создание легитимной власти и ликвидация частной собственности.

Философская мысль *такинов* была синкретична и представляла собой сложный синтез левой идеологии, буддизма и идей бирманского национализма. Рассмотренный в статье материал может служить наглядным примером логической трансформации западных политических теорий при их адаптации незападными обществами.

Литература

- Агаджанян 1993 – *Агаджанян А.С.* Буддийский путь в XX веке: Религиозные ценности и современная история стран Тхеравады. М.: Восточная литература, 1993. 295 с.
- Всеволодов 1978 – *Всеволодов И.В.* Бирма: религия и политика: Буддийская сангха и государство М.: Наука, 1978. 272 с.

- Комиссаров 2016 – *Комиссаров Д.С.* Легенда о первом царе в «Сангхабхеда-васту» // Шаги. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 40–55.
- Collins 1996 – *Collins S.* The lion’s roar on the “Wheel-Turning King”: A response to Andrew Huxley’s the “Buddha and the Social Contract” // *Journal of Indian Philosophy.* 1996. Vol. 24. No. 4. P. 421–446.
- Houtman 1999 – *Houtman G.* Mental culture in Burmese crisis politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. 392 p.
- Huxley 1996 – *Huxley A.* The Buddha and the social contract // *Journal of Indian Philosophy.* Vol. 24. No. 4. 1996. P. 407–420.
- Khin Win Kyi 1986 – *Khin Win Kyi.* Burmese philosophy as reflected in Caturangabala’s Lokaniti. Ph.D. St. Louis: Washington University, 1986. 444 p.
- Ranthgeb-Aung, Campbell 2024 – *Ranthgeb-Aung G., Campbell S.* The Myanmar radical tradition: revolution, reaction, and the changing imperial world order // *Dialectical Anthropology.* 2024. Vol. 48. P. 193–219.
- Sarkisyanz 1978 – *Sarkisyanz M.* Buddhist backgrounds of Burmese revolution. Chambersburg: Anima Books, 1978. 248 p.
- Smith 1965 – *Smith D.* Religion and politics in Burma. Princeton: Princeton University Press, 1965. 350 p.
- Steinberg 1982 – *Steinberg D.* Burma: A socialist nation of Southeast Asia. Boulder: Westview Press, 1982. 150 p.
- Tambiah 1976 – *Tambiah S.* World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 568 p.
- Walton 2016 – *Walton M.* Buddhism, politics, and political thought in Myanmar. N.Y.: Cambridge University Press, 2016. 226 p.
- Walton 2019 – *Walton M.* The Aggañña-sutta and the Theravāda Buddhist tradition // *The Oxford handbook of comparative political theory* / ed. by L.K. Jenco, M. Idris, M.C. Thomas. N.Y.: Oxford University Press, 2019. P. 375–393.
- Ba Swe 1967 – *ဘအေ့။* ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ တွင် လောကနိဗ္ဗာန်တည်ဆောက်သူ စတာလင်။ ဆိုရှယ်လစ်ဝါဒနှင့် ဗမာရာဇဝင်။ ရန်ကုန်၊ ဗောဓတေ့စာပေ၊ ၁၉၆၇။ စာမျက်နှာ ၁၁၃-၁၂၃ [Ба Схве. Сталин: Человек, построивший мирскую ниббану // Социализм и история Бирмы. Рангун: Босто, 1967. С. 113–123].
- Nu 1967 – *နု။* ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ တွင် ကျွန်တော်ဘုံသမား။ ဆိုရှယ်လစ်ဝါဒနှင့် ဗမာရာဇဝင်။ ရန်ကုန်၊ ဗောဓတေ့စာပေ၊ ၁၉၆၇။ စာမျက်နှာ ၄၇-၆၇ [Ну. Я коммунист // Социализм и история Бирмы. Рангун: Босто, 1967. С. 47–67].

Than Tun 1967 – သန်းထွန်း။ ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ တွင်။ ဆိုရှယ်လစ်ဝါဒနှင့် ဗမာရာဇဝင်။ ရန်ကုန်၊ ဗောဓတေ့စာပေ၊ ၁၉၆၇။ စာမျက်နှာ ၉၇-၁၁၂ [Tan Tun. Идеология социализма и история Бирмы // Социализм и история Бирмы. Рангун: Босто, 1967. С. 97–112].

References

- Agadzhanian, A.S. (1993), *Buddiiskii put' v XX veke: Religioznye tsennosti i sovremennaya istoriya stran Tkheravady* [Buddhist way in the 20th century. Religious values and modern history of Theravada countries], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Ba Swe [ဘဆွေ] (1967), “လောကနိဗ္ဗာန်တည်ဆောက်သူ စတာလင် [Stalin, a man who builds loka-nibbana]”, in *ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ* [Communism and Dobama], Bawtsaw Sa Pe, Rangoon, Burma, pp. 113–123.
- Collins, S. (1996), “The lion’s roar on the ‘Wheel-Turning King’: A response to Andrew Huxley’s the ‘Buddha and the Social Contract’”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, no. 4, pp. 421–446.
- Houtman, G. (1999), *Mental culture in Burmese crisis politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo University of Foreign Studies, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, Japan.
- Huxley, A. (1996), “The Buddha and the social contract”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, no. 4, pp. 407–420.
- Khin Win Kyi (1986), *Burmese philosophy as reflected in Caturangabala’s Lokaniti*, Ph.D., Washington University, St. Louis, USA.
- Komissarov, D. (2016), “The legend about first king in Snghabhedavastu”, *Steps*, no. 2–3, pp. 40–55.
- Nu [နု] (1967), ကျွန်တော်ဘုံသမား [I am communist], in *ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ* [Communism and Dobama], Bawtsaw Sa Pe, Rangoon, Burma, pp. 47–67.
- Ranthgeb-Aung, G. and Campbell, S. (2024), “The Myanmar radical tradition: revolution, reaction, and the changing imperial world order”, *Dialectical Anthropology*, vol 48, pp. 193–219.
- Sarkisyanz, M. (1978), *Buddhist backgrounds of Burmese revolution*, Anima Book, Chambersburg, USA.
- Smith, D. (1965), *Religion and politics in Burma*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Steinberg, D. (1982), *Burma: A socialist nation of Southeast Asia*, Westview Press, Boulder, USA.

- Tambiah, S. (1976), *World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Than Tun [သန်းထွန်း] (1967), ဆိုရှယ်လစ်ဝါဒနှင့် ဗမာ့ရာဇဝင် [Socialist ideology and Burmese history], in ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ [Communism and Dobama], Bawtsaw Sa Pe, Rangoon, Burma, pp. 97–112.
- Vsevolodov, I.V. (1978), *Birma: religiya i politika + Buddiiskaya sangkha i gosudarstvo* [Burma: religion and politics. The Buddhist sangha and the state], Nauka, Moscow, USSR.
- Walton, M. (2016), *Buddhism, politics, and political thought in Myanmar*, Cambridge University Press, New York, USA.
- Walton, M. (2019), “The Aggañña-sutta and the Theravāda Buddhist tradition”, in Jenco, L.K., Idris, M. and Thomas, M.C., eds., *The Oxford handbook of comparative political theory*, Oxford University Press, New York, USA, pp. 375–393.

Информация об авторе

Иван А. Зайцев, Институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН, Москва, Россия; 117418, Россия, Москва, ул. Профсоюзная, д. 23; kouaun6803@gmail.com

Information about the author

Ivan A. Zaitsev, Institute of World Economy and International Relations, Moscow, Russia; 23, Profsoyuznaya St., Moscow, Russia, 117418; kouaun6803@gmail.com

УДК 297+323.1(594)

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-138-159

Культ мусульманских святых в Индонезии: религиозные и культурные практики воображения и «потребления» святости в индонезийском обществе

Максим В. Кирчанов

*Воронежский государственный университет,
Воронеж, Россия, maksym_kyrchanoff@hotmail.com*

Аннотация. В статье анализируется социальная и культурная динамика исторического развития культа святых в Индонезии. В центре внимания проблема соотнесения традиционного и современного в индонезийском обществе, которые существенно влияли на историю культа святых в социальной истории индонезийского ислама. Автор выделяет несколько элементов современной социальной истории культа святых в исламе в Индонезии. Предполагается, что 1) образы святых стали изобретенными культурными и социальными конструктами, 2) народный или низовой ислам является пространством развития представлений о святых, 3) универсальной формой функционирования культа святых стало паломничество, или зиярат, 4) практики зиярата интегрированы в современную экономическую модель, 5) святые стали объектом последовательной маркетизации и поэтому массовая культура превращается в одно из пространств развития их образов. Анализируя роль уммы, автор полагает, что 1) развитие культа святых в истории индонезийской мусульманской уммы стало результатом трансформации народного ислама, 2) развитие представлений о святых в исламе стало формой народной мемориальной культуры, 3) история культа святых в индонезийском исламе стала проявлением адаптивного потенциала уммы, ее реакцией на секуляризацию общества. Процессы модернизации в Индонезии существенно влияли на культ святых. Автором статьи показано, что история культа святых актуализировала противоречия развития уммы в контекстах параллельного соразвития и одновременного софункционирования «высокого» («ученого») и «низкого» («народного») ислама.

© Кирчанов М.В., 2025

Ключевые слова: ислам, социальная и культурная история ислама, святые, культ святых, Индонезия, традиции, традиционализм

Для цитирования: *Кирчанов М.В.* Культ мусульманских святых в Индонезии: религиозные и культурные практики воображения и «потребления» святости в индонезийском обществе // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 3. С. 138–159. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-138-159

Cult of Muslim Saints in Indonesia: Religious and cultural practices of imagining and “consuming” holiness in Indonesian society

Maksim V. Kirchanov

*Voronezh State University,
Voronezh, Russia, maksym_kyrchanoff@hotmail.com*

Abstract. The article analyses the social and cultural dynamics of the historical development of the cult of saints in Indonesia. The author studies modernization and traditionalism, which influenced significantly the history of the cult of saints in the social history of Indonesian Islam. The author highlights several elements of the modern social history of the cult of saints in Islam in Indonesia. It is assumed that 1) images of saints have become invented cultural and social constructs, 2) folk Islam is a space for the development of ideas about saints, 3) ziyarat has become a universal form of functioning of the cult of saints, 4) ziyarat practices are integrated into the modern economic model, 5) saints have become the object of consistent marketization and therefore mass culture is turning into one of the spaces for the development of their images. Analysing the role of the Ummah, the author believes that 1) the development of the cult of saints in the history of the Indonesian Muslim Ummah became the result of the transformation of folk Islam, 2) the development of ideas about saints in Islam became a form of folk memorial culture, 3) the history of the cult of saints in Indonesian Islam actualised adaptive potential of the Ummah, its reaction to the secularization of society. It is assumed that the process of modernization and secularization in Indonesia influenced the cult of saints significantly. The author of the article shows that the history of the cult of saints actualised the contradictions in the development of the Muslim Ummah in contexts of parallel co-development and simultaneous co-functioning of “high” (“scholarly”) and “low” (“folk”) Islam.

Keywords: Islam, social and cultural histories of Islam, saints (wali), cult of saints, Indonesia, traditions, traditionalism

For citation: Kirchanov, M.V. (2025), "Cult of Muslim Saints in Indonesia: Religious and cultural practices of imagining and 'consuming' holiness in Indonesian society", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 138–159, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-138-159

Введение

Ислам, одна из мировых религий, имеет собственные, исторически сложившиеся представления о святости, содействовавшие тому, что в мусульманском мире возник уникальный культ святых. Общие представления и место святых в народной мусульманской религиозности в значительной степени отличают современный ислам от других религий, в рамках которых сложились свои представления о святости. В частности для ислама не характерна канонизация тех или иных святых, которая не получила развития и практического воплощения, так как традиционный ислам негативно относится к подобным практикам, видя в них проявления пережитков доисламских верований. Культ святых в исламе в большей степени связан с народными формами религии, что неоднократно подчеркивалось в историографии [Lewis 1998], в рамках которой имели место попытки ограничить развитие представлений о святых низовыми уровнями народной культуры или периферийными регионами исламского мира [Malikov 2019].

В данной статье мы будем понимать народный ислам как «многозначный синкретичный комплекс исламских и доисламских религиозных, культовых представлений, которые тесно связаны и взаимодействуют между собой» [Гусева 2013, с. 20]. В таких фронтальных и контактных пространствах ислам на низовом уровне в меньшей степени подвержен влиянию традиций мусульманского образования, что позволило сохранить связь с доисламскими формами идентичности. В качестве особо почитаемых святых в рамках подобной версии религиозности воспринимаются те или иные фигуры в истории уммы на региональном уровне.

Эта системная характеристика самым существенным образом влияет на культ святых в современном исламе. Если в одних регионах появление культа святых в исламе стало следствием синтеза ислама с доисламскими верованиями, то в других культ святых возник в результате развития и трансформаций ислама на локальном уровне. История ислама в этом контексте демонстрирует несколько стратегий и форм почитания святых, что связано с восприятием реальных исторических фигур в народном исламе.

В центре внимания в представленной статье – культ святых ислама в современной Индонезии, преимущественно на острове Ява, именуемых Вали Сонго, или Вали Санга (Wali Songo, Wali

Sanga – Девять святых). Поводом для их восприятия как святых стала их роль в распространении ислама в Индонезии. Слово «вали» по-арабски означает «доверенный» или «друг Бога» (в социальном и культурном контексте Явы – «святой»), в то время как слово «санга» (sanga) по-явански означает «девять», указывая на число святых. Перечислим их:

1. Сунан Гресик (ум. 1419) – торговец, занимавшийся распространением ислама, прибыл на Яву в 1404 г.
2. Сунан Ампела (1401–1481) внес основной вклад в распространение ислама на Яве.
3. Сунан Гири (ум. 1442) проповедовал в регионе Сурабайи.
4. Сунан Бонанг (1465–1525) – проповедник ислама и поэт.
5. Сунан Драджат (1470–1550) – проповедник ислама.
6. Сунан Кудус (ум. 1550) – один из создателей кукольного театра *ваянг голек*.
7. Сунан Калиджага (1450–1513), проповедуя ислам, использовал традиции яванской народной культуры, например кукольного театра.
8. Сунан Мурия (ум. около 1560) – проповедник ислама.
9. Сунан Гунунг Джати (1448–1568), проповедник ислама, создатель и первый правитель султаната Чиребон.

Исследуя культ «Девяти святых» в Индонезии, мы обратимся к изучению следующих его аспектов: 1) выяснение особенностей культа святых и представлений о святости в исламе Индонезии; 2) изучение особенностей культа святых в индонезийском исламе; 3) анализ перспектив развития явления в рамках секуляризации и развития массовой культуры в современном индонезийском социуме.

Что касается методов, то практики, связанные с конструированием образа святых, с одной стороны, могут интерпретироваться в рамках имагинативного или инвенционистского поворотов в современной историографии. С другой – методологической основой исследования стали методы, предложенные в рамках интеллектуальной истории, т. к. именно подобные исследования позволяют выявить динамику развития культа святых в регионах доминирования ислама в условиях противостояния тенденций как модернизации, так и традиционализма. Данная концепция позволяет рассмотреть, каким образом социальная и культурная динамика, связанная с процессом модернизации и секуляризации влияла и продолжает влиять на особенности проявления культа святых в современном исламе на территории Индонезии¹.

¹ Методологически представленная статья, таким образом, основана на принципах, предложенных в междисциплинарной историографии,

«Изобретение святых»: мусульманские святые в культурных и социальных практиках

Активность проповедников ислама на территории Индонезии превратила его в доминирующую религию, а также привела к формированию на уровне народного ислама традиций почитания святых – по большей части распространителей ислама. Комментируя различные практики, исторически сложившиеся в мусульманском мире и связанные со святыми, французский востоковед Т. Пиньон подчеркивает, что «между суеверными обрядами, часто являющимися наследием доисламского язычества и проводящимися в семейном или деревенском кругу, и развитием истинной теории святости великими мистиками Средневековья, культ святых представляет собой множественную и противоречивую практику, которая до сих пор вызывает ожесточенное сопротивление со стороны сторонников ислама, претендующего на “чистоту”, но продолжающую существовать и практиковаться в различных местах»².

Феномен «святых» (wali) в индонезийском исламе представляет несомненный интерес как в контекстах тех социальных и культурных практик, которые сложились вокруг почитания святых, так и в рамках изобретения традиций, поскольку функционирование подобного культа фактически стало примером процесса, определенного Д. Сингхом как «создание святых» [Singh 2019]. Самыми распространенными практиками стало, во-первых, почитание святых, нередко ограниченное народной религиозностью, и, во-вторых, паломничество к местам захоронения мусульманских святых [Jamhari 2000]. Географически паломничество, как правило, про-

в центре внимания которой оказывались проблемы, связанные с историческими особенностями развития представлений о святости (См.: Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М.: ГАИЗ, 1938), культа святых [Басилов 1970] и его региональных особенностей в исламе [Селезнев, Селезнева, Белич 2009]. В таких исследованиях, как правило, рассматриваются локальные формы культа святых [Макатов 1967] (что, правда, не исключает и немногочисленные компаративные исследования [Абашин, Бобровников 2003]), или связанные с ними религиозные практики [Сызранов 2006], которые в большей степени могут быть проанализированы в категориях «народного» ислама [Дариева 2016]. Важнейшей характеристикой подобных исследований является их узкая специализация, сфокусированность на определенном регионе [Сеитов 2018] или культурно-религиозных практиках [Литвинов 2019].

² См.: Pignon T. Le culte des saints en islam // Les clés du Moyen-Orient. 2012. Novembre 5. URL.: <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-culte-des-saints-en-islam.html> (дата обращения: 07.05.2025).

исходит на территории Явы [Jonge 1998]. Кроме этого, в практиках почитания святых в Индонезии явно прослеживается аграрно-урбанистическая дихотомия, которая, впрочем, по наблюдениям Э. Геллнера, была характерна и для Северной Африки [Gellner 1969], где почитание в большей степени реально практиковалось на уровне периферии, так как город в подобных социальных практиках не нуждался или испытывал в них явно меньшую потребность.

Российскими исследователями подчеркивается, что «при поверхностном взгляде тема “культ святых в исламе” представляется оторванной от современной жизни, эдаким заповедником экзотики и старины. Есть мнение, что в культе святых давно уже ничего не меняется. Это своего рода «отстойник» пережитков и суеверий минувших эпох, не совместимых с рационализмом и динамикой жизни современного человека» [Абашин, Бобровников 2003, с. 5]. Реальная культурная и социальная динамика, характерная для индонезийского общества, свидетельствует о значительном адаптивном потенциале, связанном с представлениями и святости, так и реальное значение такого культа в практиках современных индонезийских мусульман.

Последние, по мнению индонезийского социолога Харьянто [Naryanto 2019], актуализируют широкий спектр отношений между формально светским государством и фактически практикующими ислам сегментами общества, показывая, что народные формы ислама и присущие ему практики могут развиваться параллельно с тем исламом, который получает поддержку и признание элит, будучи ограниченным прогосударственными организациями и лояльными режиму интеллектуалами. По мнению Б. Соареша, общий аргумент исследователей, вовлеченных в изучение феномена святости в мусульманском мире, «состоит в том, что святые и их “магические” практики становятся менее социально значимыми в связи с ростом образования, урбанизацией и увеличением среднего класса, а святые становятся ограниченно “народными” или “традиционными” элементами, то есть социально маргинальными в мусульманском мире» [Soares 2004], что стало следствием секуляризации, хотя предшествующая социальная и культурная динамика, наоборот, указывает на то, что святые были важными компонентами мусульманских обществ.

Мусульманские святые таковыми в исторической памяти и народной религиозности стали не сразу. Различные скорости социальных и культурных изменений в умме К. Хьюстон, например, связывает с тем, что «сами мусульмане действуют соответственно верованиям в конкретной социальной обстановке в каждую конкретную эпоху. Верования зависят от местных политических и культурных факторов и испытывают неизбежные изменения»

[Хьюстон 2018, с. 13], что отражается на динамике почитания тех или иных исторических фигур и наделения последних качествами святости. В этом контексте примечательно и то, что на протяжении почти четырех столетий фигура проповедника XV в., активного участника распространения ислама Малика Ибрагима не соотносилась с мусульманскими святыми. Традиция его почитания является не только относительной поздней, возникшей в XIX в., но и фактически изобретенной, так как вокруг его наследия сложилась практика совершения паломничества, т. е. зиярата [Masduki 2018a]. К настоящему времени эта практика в значительной степени монетизирована; за доступ к могиле взимается плата [Quinn 2007]³. Поэтому, вероятно, прав был Э. Хобсбаум, подчеркивавший, что «традиции, которые кажутся или претендуют на то, чтобы быть старыми, часто оказываются новыми по своему происхождению и изобретенными» [Хобсбаум 2005, с. 12].

Не менее важный вклад в институционализацию почитания святых и в развитие представлений о святости внес яванский проповедник Тойиб Заен Арифин (1925–2000). В 1992 г. он заявил, что слышал хатиф (араб. «шепот»; священные послания, исходящие, по убеждению верующих, от Аллаха), который велел ему найти могилы семи мусульманских святых на о. Бали. Хатиф позволил верующим обнаружить священные могилы и сконструировать культ балийских мусульманских святых – Вали Питу (Wali Pitu) [Zuhri 2013]. Этот кейс интересен как идеальная модель конструирования социальных и культурных представлений о святости. Такая модель должна включать построение исторических нарративов о святом, культивирование и продвижение представлений о святости. Самым символически значимым компонентом социальной

³ Развитие подобных явлений в рамках культа святых в индонезийском исламе представляется перспективной темой для последующих сравнительных штудий, которые учитывали бы опыт российского религиозоведения, например идеи Ж. Корминой, представленные в работе «Паломники. Этнографические очерки православного номадизма» [Кормина 2019]. В контексте изучения святых индонезийского ислама интерес представляет изучаемая Ж. Корминой народная религиозность, отличная от формальных религиозных/церковных институтов. Трансплантируя подход российской исследовательницы в культурные и социальные контексты ислама в Индонезии, мы можем проанализировать отношения народного и институционального ислама (что должно стать объектом самостоятельного исследования). Кроме того, тенденции монетизации культа святых в исламе, по мнению автора, следует изучать в рамках халяльной экономики, получивший распространение в мусульманском мире, в том числе и в Индонезии.

стратегии конструирования и изобретения культа святости стал именно хатиф, а Тойиб Заен Арифин известен как его единственный получатель в религиозной истории Индонезии в XX в.

Зиярат как изобретенная традиция

Важным элементом функционирования культа святых в Индонезии стала практика паломничества на могилы святых [Bowen 2011]. Мусульмане в Индонезии, как подчеркивает К. Формичи, «посещают могилы и гробницы, старые мечети, связанные со святыми, природные объекты, которые соотносятся с волшебными историями и святыми, а также могилы политиков и исторических деятелей» [Formichi 2021, p. 204]. Предметом служит так же и памятник, который содержит следующую надпись:

Это могила человека, которого простит Всемилостивый Аллах и дарует ему счастье, учитель принцев и советник султанов и визирей, друг бедных и обездоленных. Великий религиозный учитель: Малик Ибрагим, известный своей добротой. Пусть Аллах дарует Свою радость и милость и приведет его на небеса. Он упокоился в Сенине, 12 раби аль-авваля 822 г. хиджры [Akbar 2009, p. 16].

Почитание этой могилы иллюстрирует допущение американского социолога религии Р. Беллы, полагавшего, что «священное – это качество, налагаемое на святыню» [Белла 1996, с. 192]. Почитаемые могилы святых в индонезийской традиции, в большей степени соотносимые с культурными и религиозными практиками народного ислама, известны как «keramat», с индонезийского буквально – «священное» [Formichi 2021, p. 199]. Большинство из них возникли в период между 1500 и 1800 гг. [Mandal 2012, p. 359]. Вокруг могилы Сунана Гунунг Джати (1448–1568), другого мусульманского святого, также исторически служила традиция зиярата.

Зиярат в Индонезии не только оказался относительно новой религиозной традицией, но и подвергся интеграции в современный городской социум Индонезии, который ориентируется на нормы культуры потребления. Зиярат, вероятно, следует интерпретировать в более широких контекстах культурной и религиозной практики паломничества [Arjana 2017]. Монетизация зиярата привела к его превращению во второй после хаджа по посещаемости и доходности сектор в современной халяльной экономике Индонезии [Bhardwaj 1998]. Развитию подобных экономически мотивированных стратегий предшествовали другие религиозные практики, связанные с обретением могил мусульманских святых. Суфийский

шейх Хабиб Лютфи бин Яхья (род. 1947) в современной Индонезии известен тем, что при помощи снов идентифицировал старые безымянные могилы как гробницы мусульманских святых [Alatas 2020].

В этом контексте зиярат фактически выступает в роли избретенной традиции, так как его можно рассматривать как «совокупность практик ритуального или символического характера, непосредственно или опосредованно обусловленных принятыми правилами, которые пытаются привить определенные ценности и нормы поведения через повторяемость, что автоматически предусматривает их связь с прошлым» [Хобсбаум 2005, с. 13]. Более того, ритуалы паломничества в подобном культурном контексте представляют собой «феномен двойного пересечения границ, при котором паломники пересекают как религиозные, так и этнические границы» [Zelege 2014, p. 195], что представляется актуальным для той культурной ситуации, в которой развивается индонезийская умма. Несмотря на фактически сконструированный и социально обусловленный характер зиярата и в условиях «распространения модернистской критики посещения могил, некоторые из них превратились в центры массовой паломнической деятельности. Могилы девяти святых, известных как пионеры ислама на Яве, постоянно собирают большие толпы людей, и так было на протяжении веков» [Millie, Mayo 2019, p. 187].

Комментируя известное геллнеровское восприятие истории ислама, российский историк и востоковед С. Абашин подчеркивает, что «сельский», «народный» «неофициальный» ислам, который обслуживал аграрное общество, исчез или исчезает под напором модернизации» [Абашин 2012, с. 378]. Однако опыт развития ислама в Индонезии, согласно сложившейся историографической традиции его изучения, скорее всего, указывает на обратное. Аналогичные критические замечания озвучивались и в американской историографии, где указывалось на то, что Э. Геллнер фактически предложил «антропологическую модель характерного уклада, в котором социальная структура, религиозные верования и политическое поведение взаимодействуют друг с другом в едином исламском целом» [Асад 2017, с. 43], что не только в значительной степени обобщало и идеализировало ситуацию одновременно, но и затрудняло деконструкцию концептов святости и опыта мусульманских святых из тех интерпретационных моделей ислама, которые претендовали на универсальность. Традиции народного и низового ислама оказались чрезвычайно эффективными и адаптивными, сумевшими приспособиться к вызовам современности. Несмотря на тенденции модернизации и секуляризации, динамика современной социальной и культурной истории индонезийского

ислама указывает на то, что традиции почитания святых остаются среди принимаемых уммой религиозных практик.

Большинство святых ислама в Индонезии стали почитаемы после смерти, а места их захоронений превратились в объекты зиярата (паломничества) со стороны верующих. Поклонение местам захоронения балийских святых в большей степени отличается от аналогичных культурных практики и стратегий на Яве [Agifin 2011]. Развитие зиярата на современном этапе подвержено значительной маркетинговой, что позволяет некоторым социологам указывать на развитие феномена «халяльного туризма» [Rayu 2022]. В силу того, что культ святых стал следствием развития низового ислама, то в народной памяти фактически под именами одних святых могут почитаться другие мусульманские проповедники, которые внесли вклад в распространение ислама, но делали это позднее, например, в XVI в. Анализируя современные тенденции развития зиярата, таким образом, следует подчеркнуть, что эта религиозная практика в Индонезии актуализирует особенности, присущие исламу именно в этой стране [Lücking 2014], актуализируя особенности культуры совершенствования как в Индонезии, так и за ее пределами, что в первую очередь относится к хаджу в Мекку.

«Исторические» и «новые» мусульманские святые

В целом для культа святых в современной Индонезии характерно его расширенное понимание, что позволяет интегрировать в число условно индонезийских святых тех деятелей уммы, которые не были непосредственно связаны с будущей Индонезией, хотя могли относиться к близким сообществам в культурном и языковом плане. Именно таким образом в качестве святого воспринимается арабский мистик Хабиб Нух бин Мухаммад Аль-Хабси (1788–1866), в большей степени связанный с Сингапуром и Малайзией, на территории которой он проповедовал ислам. В индонезийском народном исламе он фигурирует под именем Хабиб Нух и святой, которому приписывается обладание “каготан”, или выдающимися способностями, которые включали умение находиться в нескольких местах одновременно, дар предвидения и исцеления наложением рук. После смерти Хабиба Нуха вокруг его фигуры на уровне низового ислама сложился культ, среди основных атрибутов которого, с одной стороны, вера в то, что тело святого, подготовленное для погребения, не могли сдвинуть десятки людей, а потом он внезапно стал легким, а, с другой, легенда о том, что во время Второй мировой войны в могилу святого попала бомба, которая не принесла разрушений.

По мнению К. Гирца, «функция сакральных символов состоит в синтезировании этоса народа, атмосферы, характера и качества жизни, морально-эстетического стиля и настроения, а также – мировоззрения» [Гирц 2001, с. 107]. Святые в этом контексте выполняли не последнюю роль, т. к. заняли одно из центральных мест в идентичности мусульман, будучи образцами легитимации их религиозного опыта. Поэтому сохранение и развитие культа святых, его трансформация и адаптация к запросам современного общества указывает, вероятно, на то, что

в странах, где ислам является основной религией, его власть над людьми за последние сто лет отнюдь не уменьшилась, а в некоторых отношениях даже окрепла <...> и правящие классы, и культурная элита, и жители больших городов – все они находятся под властью религии совершенно в такой же степени, что и менее привилегированные слои населения. При этом религия одинаково сильна как в странах с традиционалистским режимом, так и в странах, избравших стезю радикальных социальных экспериментов [Геллнер 1995, с. 25].

Одним из проявлений такого потенциала ислама является поразительная адаптивность культа святых (не только в Индонезии, но и в других регионах [Аминов 2008]), и связанных с ним религиозных практик, включая почитание могил и паломничество [Laksana 2016], трансформации которого на протяжении истории фактически отражали векторы социальной и культурной модернизации, свидетельствуя о способности уммы адаптироваться к новациям.

Как было сказано выше, зиярат стал одной из самых распространенных практик функционирования культа святых в исламе [Chambert-Loir, Guillot 2010]. Как правило, в рамках подобной традиции практикуется посещение захоронений святых [Maueur-Jaouen 2000]. По мнению индонезийских исследователей,

эти древние мечети – не просто места поклонения, но и богатые хранилища наследия, которые служат ключевыми объектами для религиозного туризма. Они являются свидетелями истории, пропитанной традициями исламской веры и видением пророка Мухаммеда, который полагал, что именно мечети могут стать центрами различных общественных начинаний, включая образование, политику, экономику и социальную культуру [Uyuni et al. 2024].

В этом контексте культ святых в Индонезии представляет не только пример функционирования народного ислама, но становится источником изобретения традиций, связанных с наделением религиозных практик социальными смыслами, что способствует консолидации сообщества.

Зиярат практикуется и в отношении политиков – например, места захоронения бывшего президента страны Гус Дура⁴. Его могила в Джомбанге (Восточная Ява) стала местом массового паломничества мусульман на седьмой, сороковой, сотый и тысячный день после кончины бывшего президента, поклонение которому в большей степени связано не с его политической карьерой, но с его деятельностью в Нахдлатул Улама – одной из крупнейших общественных исламских организаций Индонезии. Зиярат на могилу Гус Дура актуализирует проявления именно народного ислама, поскольку уже в первые семь дней после его похорон паломники стали забирать с могилы землю и цветы, так как верили, что они несут благословение (*berkab*). Из земли и цветов с места захоронения Гус Дура они изготавливали амулеты, которые, по представлениям паломников, могут исцелять болезни или принести удачу. Вероятно, чтобы снизить такую активность верующих, год спустя после смерти Гус Дура друг и коллега покойного Юдиан Вахюди (род. 1960), профессор и мусульманский правовед, заявил, что президент является святым, что, однако, привело к обратному эффекту – проявления народной религиозности стали еще более заметными. Более того, по словам Ю. Вахюди, Гус Дура следует считать «десятым» святым, что фактически включало его в число приемников “*Wali Songo*”, т. е. почитаемых девяти мусульманских святых [Masduki 2016]. Кроме этого, в современном индонезийском богословии в отношении Гус Дура присутствуют утверждения, что если он и не являлся десятым святым в сравнении с девяти почитаемыми мусульманскими святыми, то его просто следует признать десятым святым⁵. Если в заслугу «Девяти святым» ставят распространение ислама, то святость Гус Дура обосновывается актуализацией плюрализма и подчеркиванием национального характера ислама в Индонезии.

Гус Дур стал объектом поклонения только после смерти, в то же время возникают тенденции относить к числу «святых» политика при жизни. Эта тенденция касается центральной фигуры в современной истории радикального ислама в Индонезии Хабиба Ризика Шихаба⁶. Вследствие конфликта с современными политическими

⁴ Абдурахман Вахид (*Abdurrahman Wahid*, 1940–2009) – президент Индонезии в 1999–2001 гг. Помимо имени, в Индонезии используется почетное обращение к нему – Гус Дур.

⁵ См.: *Masduki A. Ziarah Wali: An inquiry of contemporary religious tourism development in indonesia: Abstract from travelling muslims*. Groningen: Groningen University, 2018.

⁶ Хабиб Мухаммад Ризик бин Хуссейн Шихаб (*Habib Muhammad Rizieq bin Hussein Shihab*, род. 1965) – индонезийский политик

элитами он был арестован и приговорен к тюремному заключению. В этой ситуации на осужденного лидера исламистов его последователями распространяются не только качества святости, но и характеристики, сближающие его опыт с мученичеством, в конструировании образов которого ислам имеет свои собственные традиции [Cook 2007]. Несмотря на то, что в настоящее время Хабиб Ризик Шихаб находится в заключении, его фигура со стороны радикалов намеренно подвергается последовательной идеализации, а сам он наделяется качествами святого. Лидер запрещенного властями «Фронта защитников ислама» подвергается превращению в святого на уровне низового, народного, ислама. Проявления публичной актуализации святости этого политика могут различаться в общественных пространствах современной Индонезии. Формой актуализации святости Хабиба Ризика Шихаба является наклеивание листовок с его фотографией и цитатами из молитв. Подобным листовкам приписываются магические функции, например, функция защиты владельцев недвижимости от бедствий. В ряде случаев листовки с лидером исламистов могут соседствовать с изображениями девяти святых⁷.

«Святые» в обществе потребления

Спорные моменты и противоречия, связанные с биографиями индонезийских мусульманских святых, оказались интересны почти исключительно для профессионального академического сообщества светских историков или исламских богословов. Наличие лакун в знаниях ученых о святых не препятствует их

и мусульманский деятель, создатель и лидер крупнейшей легальной исламистской массовой организации «Фронт защитников ислама» (Front Pembela Islam) с момента ее создания в 1999 до запрета властями в 2020 г. С 2017 по 2020 г. находился в эмиграции в Саудовской Аравии. В ноябре 2020 г. он вернулся в Индонезию, в декабре 2020 г. был арестован. В 2021 г., находясь в тюрьме, получил докторскую степень. В 2021 г. приговорен к четырем годам заключения формально за нарушение медицинских протоколов COVID-19 и отрицание коронавирусной инфекции. Известен антихристианскими, антиизраильскими и антикитайскими высказываниями. Критик исламского либерализма, сторонник внедрения законов шариата в Индонезии.

⁷ См.: *Arrobi Z.* Between an Islamic saint and Che Guevara? // Inside Indonesia. 2023, November 15. URL.: <https://www.insideindonesia.org/editions/edition-153-jul-sep-2023/between-an-islamic-saint-and-che-guevara> (дата обращения: 07.05.2025).

инструментализации в современной Индонезии. Именно в качестве проявления последней тенденции мы можем интерпретировать проведение фестиваля, посвященного мусульманским святым. Фестивали, актуализирующие значимость наследия святых в Индонезии, проводятся регулярно с 1999 г.⁸, что указывает на значительный адаптивный потенциал ислама, который использует инструменты и формы современной массовой культуры для собственного продвижения.

Другой формой интеграции представлений о мусульманских святых в современную массовую культуру стала визуализация их образов. С одной стороны, индонезийский сегмент Интернета делает доступными многочисленные как индивидуальные, так и групповые изображения мусульманских святых, хотя степень их достоверности и аутентичности вызывает многочисленные вопросы. Принимая во внимание, свойственный для ислама запрет на изображение человека, облик святых, скорее всего, является плодом фантазии современных индонезийских художников. Несмотря на это, такие изображения подвергаются тиражированию, а развитие Интернета фактически установило зависимость между святыми и их визуальными образами, хотя прижизненные изображения проповедников ислама не сохранились.

Не менее важной формой актуализации представлений о мусульманских святых в рамках современного общества потребления и массовой культуры следует признать сериалы, посвященные проповедникам ислама. В 2002 г. индонезийские каналы транслировали 50-серийный сериал «История девяти стражей» (“Kisah Sembilan Wali”), а в 2003–2004 гг. вышел сериал «Вали Санга» (“Wali Sanga”), состоящий из 52 серий. В 2014 г. вышло тридцать серий нового проекта «История девяти стражей» (“Kisah 9 Wali”).

Сериал 2002 г. был выпущен накануне Рамадана на частном канале RCTI. Режиссерами проекта выступили Исмаил Субарджо и М.Т. Рисьяф. Несмотря на то, что сериал носил не просто исторический характер, но апеллировал к наследию истории ислама, это не помешало его создателям привлечь к съемкам представителей именно массовой культуры. В итоге многочисленные пространственные пассажи актеров об исламе оказались в тени сознательно подчеркнутой любовной линии, которая фактически и составила сюжетную основу сериала. Некоторые актрисы сериала (Джилл Карисса, Эррина ГД) ранее были заняты в модельном бизнесе. В целом сериал 2002 г. оказался в большей степени интегрирован именно

⁸ См.: *Ropi I. Wali Songo festival: Tracking Islamic heritage and building Islamic brotherhood // Studia Islamika. 1999. Vol. 6. No. 3. P. 197–202.*

в массовую культуру, а не в мусульманский культурный дискурс, т. к. содержательно, несмотря на внешний фон, связанный с исламом, герои проекта предстают не как распространители мусульманской веры, но имеют больше общего с героями американских сериалов про людей со сверхспособностями.

Выводы

Подводя итоги статьи, во внимание следует принять ряд факторов, связанных с историей и современным состоянием культа святых в индонезийском исламе.

С функционированием культа святых в исламе связаны практики почитания, которые только формально являются исламскими, отражающими в большей степени наследие предшествующей религиозной традиции или народные формы религиозности. В этой ситуации культ святых в рамках индонезийского ислама не представляет собой статичное или относительно стабильное явление, так как развитие представлений о святых является фактически отражением непрерывного и перманентного процесса исламизации культа святых. Развитие культа святых, связанных с культом места, привело к институционализации такой религиозной практики как паломничество.

Таким образом, развитие культа святых стало в большей степени проявлением народного или низового переосмысления исторического опыта распространения ислама. Поэтому развитие представлений о святых следует интерпретировать как компонент функционирования народной мемориальной культуры верующих. Кроме этого, наличие культа святых в индонезийском исламе можно интерпретировать как проявление адаптивного потенциала уммы и ее реакцию на растущие тенденции секуляризации. В целом культ святых на территории Индонезии отражает противоречия развития мусульманской уммы в этой стране, связанные с наличием и параллельным соразвитием и софункционированием «высокого» и «народного» ислама.

Литература

Абашин 2012 – Абашин С. Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия // Конфессия, империя, нация: Религия и проблема разнообразия в истории постсоветского пространства. М.: Новое издательство, 2012. С. 375–403.

- Абашин, Бобровников 2003 – *Абашин С.Н., Бобровников В.О.* Соблазны культа святых // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Восточная литература, 2003. С. 3–17.
- Аминев 2008 – *Аминев З.Г.* О поклонении башкирами-мусульманами могилам святых // Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель, философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира: Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 175-летию З. Расулева (1833–1917). Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. С. 10–15.
- Асад 2017 – *Асад Т.* Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. Т. 7. № 1. С. 41–60.
- Басилов 1970 – *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
- Белла 1996 – *Белла Р.* Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 190–193.
- Геллнер 1995 – *Геллнер Э.* Условия свободы: Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Ad Marginem, 1995. 222 с.
- Гирич 2001 – *Гирич К.* Интерпретація культур. Вибрані есе. Київ: Дух і Літера, 2001. 542 с.
- Гусева 2013 – *Гусева Ю.Н.* Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение / ред. О.Н. Сенюткина; общ. ред. Д.В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2013. 218 с.
- Дариева 2016 – *Дариева Ц.* Бакинский «Бескостный» святой: мусульманское паломничество в секулярном городе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2 (34). С. 203–225.
- Кормина 2019 – *Кормина Ж.* Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М.: ВШЭ, 2019. 351 с.
- Литвинов 2019 – *Литвинов В.П.* Реликты языческих верований в исламском «Культе святых» // Исламоведение. 2019. № 3. С. 61–69.
- Макатов 1967 – *Макатов И.А.* Культ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР) // Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1967. С. 164–182.
- Сеитов 2018 – *Сеитов Э.М.* Культ почитания святых в среднеазиатском народном исламе на примере комплекса Шейхантаур, г. Ташкент, Узбекистан // Гуманитарный акцент. 2018. № 1. С. 68–72.
- Селезнев, Селезнева, Белич 2009 – *Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: ИД «Марджани», 2009. 216 с.
- Сызранов 2006 – *Сызранов А.В.* Святые места мусульман Астраханского края: Историко-этнографический очерк. Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2006. 51 с.
- Хобсбаум 2005 – *Гобсбаум Е.* Вступ: винаходження традицій // Хобсбаум Э., Рейнджер Т. Винайдення традицій. Київ: Ніка-Центр, 2005. С. 12–28.
- Хьюстон 2018 – *Хьюстон К.* Ислам антропологии // *Islamology*. 2018. Т. 8. № 1. С. 9–25.

- Akbar 2009 – *Akbar U.* Kisah Seru 9 Pejuang Islam [Захватывающая история 9 исламских подвижников]. Bandung: Mizan, 2009. 112 hlm.
- Alatas 2020 – *Alatas I.F.* Dreaming Saints: Exploratory authority and Islamic praxes of history in Central Java // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2020. Vol. 26. No. 1. P. 67–85.
- Arifin 2011 – *Arifin C.T.Z.* Sejarah Wujudnya Makam Sab'atul Auliya' Wali Pitu di Bali (Sejarah Perkembangan dan Pengembangannya) [История возникновения гробницы Саб'атул Аулии Вали Питу на Бали (История развития и расширения)]. Ruang Baca Pascasarjana: Zifatama Publishing, 2011. 75 hlm.
- Arjana 2017 – *Arjana S.* Pilgrimage in Islam: Traditional and modern practices. L.: Oneworld Publications, 2017. 288 p.
- Bhardwaj 1998 – *Bhardwaj S.* Non-Hajj pilgrimage in Islam: A neglected dimension of religious circulation // *Journal of Cultural Geography*. 1998. Vol. 17. No 2. P. 69–87.
- Bowen 2011 – *Bowen J.R.* Graves, shrines and power in a highland Sumatran society // *Manifestations of sainthood in Islam* / ed. by G.M. Smith, C.W. Ernst. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011. P. 1–14.
- Chambert-Loir, Guillot 2010 – Ziarah dan Wali di Dunia Islam [Паломничества и святые в исламском мире] / ed. by H. Chambert-Loir, C. Guillot. Jakarta: Komunitas Bambu, 2010. 408 hlm.
- Cook 2007 – *Cook D.* Martyrdom in Islam: Themes in Islamic history. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 206 p.
- Formichi 2021 – *Formichi C.* Muslim pilgrimage in Southeast Asia // *Routledge handbook on Islam in Asia* / ed. by C. Formichi. L.; N.Y.: Routledge, 2021. P. 196–208.
- Gellner 1969 – *Gellner E.* Saints of the Atlas. Chicago: University of Chicago Press, 1969. 317 p.
- Haryanto 2019 – *Haryanto S.* The sociological context of religion in Indonesia // *Research in the social scientific study of religion* / ed. by R.W. Hood Jr., S. Cheruvallil-Contractor. Malang: Brill, 2019. P. 67–102.
- Jamhari 2000 – *Jamhari*. In the center of meaning: Ziarah tradition in Java // *Studia Islamika*. 2000. Vol. 7. No.1. P. 51–90.
- Jonge 1998 – *Jonge H., de.* Pilgrimages and local Islam on Java // *Studia Islamika*. 1998. Vol. 5. No. 2. P. 1–25.
- Laksana 2016 – *Laksana A.B.* Muslim and Catholic pilgrimage practices: Explorations through Java. N.Y.: Routledge, 2016. 272 p.
- Lewis 1998 – *Lewis I.M.* Saints and Somalis: Popular Islam in a clan-based society. Lawrenceville, NJ – Asmara, Eritrea: The Red Sea Press, 1998. 174 p.
- Lücking 2014 – *Lücking M.* Making “Arab” one’s own: Muslim pilgrimage experiences in Central Java, Indonesia // *Internationale Asienforum*. 2014. Vol. 45. No. 1–2. P. 129–152.
- Malikov 2019 – *Malikov A.* The cult of Saints and shrines in Samarqand province of Uzbekistan // *International Journal of Modern Anthropology*. 2019. Vol. 3. P. 117–127.

- Mandal 2012 – *Mandal S.* Popular sites of prayer, transoceanic migration, and cultural diversity: Exploring the significance of keramat in Southeast Asia // *Modern Asian Studies*. 2012. Vol. 46. No. 2. P. 355–372.
- Masduki 2016 – *Masduki A.* The social construction of new understanding Wali in Java // *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*. 2016. Vol. 1. No. 2. May–Aug. P. 189–209.
- Masduki 2018a – *Masduki A.* Pilgrimage as a new way to define and characterize the sainthood // *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*. 2018. Vol. 3. No. 2. P. 221–237.
- Mayeur-Jaouen 2000 – *Mayeur-Jaouen C.* Tombeau, mosquée et zâwiya: la polarité des lieux saints musulmans // *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques* / ed. by A. Vauchez. Rome: École Française de Rome, 2000. P. 133–147.
- Millie, Mayo 2019 – *Millie J., Mayo L.* Grave visiting (Ziyara) in Indonesia // *Muslim pilgrimage in the modern world* / ed. by B. Rahimi, P. Eshaghi. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019. P. 183–204.
- Quinn 2007 – *Quinn G.* Throwing money at the Holy Door: Commercial aspects of popular pilgrimage in Java // *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia* / ed. by S. Fealy. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2007. P. 63–79.
- Raya 2022 – *Raya M.K.F.* Wali Pitu in Bali: Inventing new Halal tourism destinations in contemporary Indonesia // *Contemporary Islam*. 2022. Vol. 16. P. 475–505.
- Singh 2019 – *Singh D.* “Saint-making” in a South Asian tradition of Islam // *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*. 2019. Vol. 36. No. 3. P. 184–195.
- Soares 2004 – *Soares B.F.* Muslim Saints in the age of neoliberalism // *Ritual and reproduction in a neoliberal age* / ed. by B. Weiss. Leiden: Brill, 2004. P. 79–105.
- Uyuni ^{et al.} 2024 – *Uyuni B., Arief K.M., Adnan M., Hamid A., Sutiono.* Exploration of Wali-Songo (Nine Saints) Ziyarat in Indonesia from religious tourism (pilgrimage) perspective // *Cogent Arts & Humanities*. 2024. Vol. 11. No. 1. P. 1–15.
- Zelege 2014 – *Zelege M.* “We are the same but different”: Accounts of Ethiopian Orthodox Christian adherents of Islamic Sufi Saints // *Journal for the Study of Religion*. 2014. Vol. 27. No. 2. P. 195–213.
- Zuhri 2013 – *Zuhri S.* Inventing Balinese Muslim sainthood // *Indonesia and the Malay World*. 2013. Vol. 41. No. 119. P. 1–13.

References

- Abashin, S. (2012), “Gellner, ‘descendants of Saints’ and Central Asia”, in *Konfessiya, imperiya, natsiya: Religiya i problema raznoobraziya v istorii postsovetского prostranstva* [Confession, empire, nation. Religion and the problem of diversity in the history of the post-Soviet space], Novoye izdatel'stvo, Moscow, Russia, pp. 375–403.
- Abashin, S.N. and Bobrovnikov, V.O. (2003), “Temptations of the cult of saints”, in Abashin, S.N. and Bobrovnikov, V.O., comp., *Podvizhniki islama: Kul't svyatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze* [Devotees of Islam: The cult of saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 3–17.
- Akbar, U. (2009), *Kisah Seru 9 Pejuang Islam* [Exciting stories of 9 Islamic fighters], Mizan, Bandung, Indonesia.
- Alatas, I.F. (2020), “Dreaming Saints: Exploratory authority and Islamic praxes of history in Central Java”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 26, no. 1, pp. 67–85.
- Aminev, Z.G. (2008), “About the worship of the graves of saints by Muslim Bashkirs”, in *Zainulla Rasulev – vydayushchiysya bashkirkii myslitel', filosof, teolog i pedagog-prosvetitel' musul'manskogo mira: Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi 175-letiyu Z. Rasuleva (1833–1917)* [Zainulla Rasulev – an outstanding Bashkir thinker, philosopher, theologian and educator of the Muslim world: Materials of the international scientific and practical conference dedicated to the 175th anniversary of Z. Rasulev (1833–1917)], RITs BashGU, Ufa, Russia, pp. 10–15.
- Arifin, C.T.Z. (2011), *Sejarah Wujudnya Makam Sab'atul Auliya' Wali Pitu di Bali (Sejarah Perkembangan dan Pengembangannya)* [The history of the existence of the tomb of Sab'atul Auliya' Wali Pitu in Bali (History of development and expansion)], Zifatama Publishing, Jember, Indonesia.
- Arjana, S. (2017), *Pilgrimage in Islam: Traditional and modern practices*, Oneworld, London, UK.
- Asad, T. (2017), “The idea of the anthropology of Islam”, *Islamology*, vol. 7, no 1, pp. 41–60.
- Basilov, V.N. (1970), *Kul't svyatykh v islame* [The cult of Saints in Islam], Mysl', Moscow, USSR.
- Bella, R. (1996), “Religion as a symbolic model that shapes human experience”, in Garadzha, V.I. and Rutkevich, E.D., comp, *Religiya i obshchestvo: Khrestomatiya po sotsiologii religii* [Religion and society. Reader on the sociology of religion], Aspekt Press, Moscow, Russia, pp. 190–193.
- Bhardwaj, S. (1998), “Non-Hajj pilgrimage in Islam: A neglected dimension of religious circulation”, *Journal of Cultural Geography*, vol. 17, no. 2, pp. 69–87.
- Bowen, J.R. (2011), “Graves, shrines and power in a highland Sumatran society”, in Smith, G.M. and Ernst, C.W., eds., *Manifestations of sainthood in Islam*, Gorgias Press, New Jersey, USA, pp. 1–14.

- Chambert-Loir, H. and Guillot, C. (2010), *Ziarah dan Wali di Dunia Islam* [Pilgrimage and Saints in the Islamic world], Komunitas Bambu, Jakarta, Indonesia.
- Cook, D. (2007), *Martyrdom in Islam: Themes in Islamic history*, Cambridge University Press, Cambridge. UK.
- Dariyeva, Ts. (2016), “Baku ‘Boneless’ Saint: Muslim pilgrimage in a secular city”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, vol. 34, no. 2, pp. 203–225.
- Formichi, C. (2021), “Muslim pilgrimage in Southeast Asia”, in Formichi, C., ed., *Routledge handbook on Islam in Asia*, Routledge, London, UK, New York, USA, pp. 196–208.
- Geertz C. (2001), *Interpretatsiya kul'tur. Vibrani ese* [Interpretation of cultures. Selected essays], Dukh o Litera, Kyiv, Ukraine.
- Gellner, E. (1969), *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago. USA.
- Gellner, E. (1995), *Usloviya svobody: Grazhdanskoe obshchestvo i ego istoricheskie soperniki* [Conditions of freedom. Civil society and its historical rivals], Ad Marginem, Moscow, Russia.
- Guseva, Yu.N. (2013), *Ishanizm kak sufiiskaya traditsiya Srednei Volgi v XX veke: formy, smysly, znachenie* [Ishanism as a Sufi tradition of the Middle Volga in the 20th century: forms, meanings, significance], Medina, Moscow, Russia.
- Haryanto, S. (2019), “The sociological context of religion in Indonesia”, in Hood Jr., R.W. and Cheruvallil-Contractor, S., eds., *Research in the social scientific study of religion*, Brill, Malang, Indonesia, pp. 67–102.
- Hobsbawm, E. (2005), “Introduction: the invention of traditions”, in Hobsbawm, E., Ranger, T. *Vynajdennja tradytsij* [The invention of tradition], Nika-Tsentr, Kyiv, Ukraine, pp. 12–28.
- Houston, K. (2018), “Islam of anthropology”, *Islamology*, vol. 8, no. 1, pp. 9–25.
- Jamhari (2000), “In the center of meaning: Ziarah tradition in Java”, *Studia Islamika*, vol. 7, no. 1, pp. 51–90.
- Jonge, H., de (1998), “Pilgrimages and local Islam on Java”, *Studia Islamika*, vol. 5, no. 2, pp. 1–25.
- Kormina, J. (2019), *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims. Ethnographic essays on Orthodox nomadism], VShE, Moscow, Russia.
- Laksana, A.B. (2016), *Muslim and Catholic pilgrimage practices: Explorations through Java*, Routledge, New York, USA.
- Lewis, I.M. (1998), *Saints and Somalis: Popular Islam in a clan-based society*, The Red Sea Press, Lawrenceville, NJ, USA, Asmara, Eritrea.
- Litvinov, V.P. (2019), “Relics of pagan beliefs in the Islamic ‘Cult of Saints’”, *Islamovedenie*, no. 3, pp. 61–69.
- Lücking, M. (2014), “Making ‘Arab’ one’s own: Muslim pilgrimage experiences in Central Java, Indonesia”, *Internationale Asienforum*, vol. 45, no. 1–2, pp. 129–152.
- Makatov, I.A. (1967), “The cult of Saints in Islam (based on materials from the Dagestan ASSR and the Chechen-Ingush ASSR)”, in *Voprosy nauchnogo ateizma* [Questions of scientific atheism], Mysl', Moscow, USSR, pp. 164–182.

- Malikov, A. (2019), "The cult of Saints and shrines in Samarqand province of Uzbekistan", *International Journal of Modern Anthropology*, vol. 3, pp. 117–127.
- Mandal, S. (2012), "Popular sites of prayer, transoceanic migration, and cultural diversity: Exploring the significance of keramat in Southeast Asia", *Modern Asian Studies*, vol. 46, no. 2, pp. 355–372.
- Masduki, A. (2016), "The social construction of new understanding Wali in Java", *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, vol. 1, no. 2, pp. 189–209.
- Masduki, A. (2018), "Pilgrimage as a new way to define and characterize the sainthood", *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, vol. 3, no. 2, pp. 221–237.
- Mayer-Jaouen, C. (2000), "Tombeau, mosquée et zâwiya: la polarité des lieux saints musulmans", in Vauchez, A., ed., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, École Française de Rome, Rome, Italy, pp. 133–147.
- Millie, J. and Mayo, L. (2019), "Grave visiting (Ziyara) in Indonesia", in Rahimi, B. and Eshaghi, P., ed., *Muslim pilgrimage in the modern world*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA, pp. 183–204.
- Quinn, G. (2007), "Throwing money at the Holy Door: Commercial aspects of popular pilgrimage in Java", in Fealy, S., ed., *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, Indonesia, pp. 63–79.
- Raya, M.K.F. (2022), "Wali Pitu in Bali: Inventing new Halal tourism destinations in contemporary Indonesia", *Contemporary Islam*, vol. 16, pp. 475–505.
- Seitov E.M. (2018), "The cult of veneration of saints in Central Asian folk Islam on the example of the Sheikhantaur complex, Tashkent, Uzbekistan", *Gumanitarnyi aktsent*, no. 1, pp. 68–72.
- Seleznev, A.G., Selezneva, I.A. and Belich, I.V. (2009), *Kul't svyatykh v sibirskom islame: spetsifika universal'nogo* [The cult of saints in Siberian Islam: the specificity of the universal], ID «Mardzhani», Moscow, Russia.
- Singh, D. (2019), " 'Saint-making' in a South Asian tradition of Islam", *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, vol. 36, no. 3, pp. 184–195.
- Soares, B.F. (2004), "Muslim Saints in the age of neoliberalism", in Weiss, B., ed., *Ritual and reproduction in a neoliberal age*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 79–105.
- Syzranov, A.V. (2006), *Svyatyte mesta musul'man Astrakhanskogo kraja: Istoriko-etnograficheskii ocherk* [Holy places of Muslims of the Astrakhan region. Historical and ethnographic essay], ID «Astrakhanskii universitet», Astrakhan', Russia.
- Uyuni, B., Arief, K.M., Adnan, M., Hamid, A. and Sutiono (2024), "Exploration of Wali-Songo (Nine Saints) Ziyarat in Indonesia from religious tourism (pilgrimage) perspective", *Cogent Arts & Humanities*, vol. 11, no. 1, pp. 1–15.

- Zelege, M. (2014), “ ‘We are the same but different’: Accounts of Ethiopian Orthodox Christian adherents of Islamic Sufi Saints”, *Journal for the Study of Religion*, vol. 27, no. 2, pp. 195–213.
- Zuhri, S. (2013), “Inventing Balinese Muslim sainthood”, *Indonesia and the Malay World*, vol. 41, no, 119, pp. 1–13.

Информация об авторе

Максим В. Кирчанов, доктор исторических наук, доцент, Воронежский государственный университет, Воронеж, Россия; 394052, Россия, Воронеж, Московский пр-кт, д. 88; maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Information about the author

Maksim V. Kirchanov, Dr. of Sci. (History), associate professor, Voronezh State University, Voronezh, Russia; 88, Moskovsky Av., Voronezh, Russia, 394052; maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Научный журнал
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии
№ 3 • 2025

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
П.М. Смоктунова

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской,
Миусская пл., д. 6, стр. 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 15.08.2025
Выход в свет 22.08.2025
Формат 60×90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 10,0
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 2211

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6
www.rsuh.ru