
С. А. Симакин

**К ВОПРОСУ О СИНКРЕТИЗМЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЕ
БИРМАНСКОГО БУДДИЗМА**

Тот факт, что буддизм наложил заметный отпечаток на мировоззрение и в целом на всю историю духовной культуры бирманцев, признают все специалисты. Однако на этом совпадение их точек зрения, как правило, заканчивается. Далее следует целый ряд противоречивых, порой взаимоисключающих оценок того, как в действительности обстоит дело с бирманской религиозностью.

Одна из версий, в частности, сводится к утверждению, что буддизм безусловно преобладает в системе бирманских верований и что именно бирманцы являются носителями его самой «чистой», тхеравадийской, разновидности. Эту версию так или иначе разделяют прежде всего многие бирманские ученые, воспитанные на лозунге времен подъема национально-освободительной борьбы: «Быть бирманцем — значит быть буддистом»¹. Из западных исследователей с ними солидаризируется Д. Пфеннер, азартно полемизирующий с Хр. Саммуэлом, по мнению которого всякому, если не закрывать глаза на истинное положение дел, видно, что буддизм является простой ширмой, скрывающей народные верования². При этом Пфеннер почему-то не вникает в смысл собственных контраргументов, ссылаясь на участие буддийских монахов в народных пропициальных и экзорцистских обрядах³.

Хр. Саммуэл, надо сказать, выражает мнение сторонников другой, «критической» концепции, согласно которой «настоящий» буддизм существует в Бирме только в монастырях, а миряне привержены местной анимистической традиции и, следовательно, большинство бирманцев — буддисты только на словах. Здесь следует отметить, что при установившейся в Бирме ротационной системе монашества, когда сегодняшние монахи завтра станут обычными сельскими и городскими тружениками и наоборот, усматривать водораздел между монастырем и миром было бы неверно. Более последовательны, видимо, взгляды И. П. Минаева, отмечавшего в своих «Дневниках», что сами бирманские монахи тоже не знают канона и могут только механически повторять непонятные им священные формулы⁴. Правда, И. П. Минаев, очевидно, имеет в виду философско-спекулятивную часть канона — Абхидхарму, но с этой

¹ Политическим выражением такого рода концепций была позиция некоторых государственных деятелей Бирмы, выступавших за превращение страны в буддийское государство. См. *И. В. Всеволодов*. Бирма: религия и политика. М., 1978, с. 226—230.

² *N. H. Sumtuel*. A thousand miles on an elephant in the Shan States. London, 1890, p. 52.

³ *D. Pfenner*. The Buddhist monk in rural Burmese society.—«Anthropological studies in Theravada Buddhism». New Haven, 1966, p. 94.

⁴ *И. П. Минаев*. Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955, с. 123.

точки зрения буддистов во всем мире можно было бы пересчитать по пальцам.

Американский антрополог М. Спиро, установив несоответствие между выраженными в народных культурах сотериологическими устремлениями бирманцев и каноническими идеалами буддизма, считает, что последний существует на бирманской почве в различных формах — кармической, апотропейческой, эзотерической и т. п., одинаково отдаленных от «нормативного», «нирванического» образца⁵. В результате своих изысканий М. Спиро приходит к интересным и, на наш взгляд, не лишенным убедительности выводам относительно характера бирманской религиозности. Однако и попытки свести буддизм к различным неортодоксальным формам следует признать схематичными хотя бы потому, что в сознании и религиозной практике верующих они никак не дифференцированы и являются скорее различными сторонами единой национальной формы буддизма в Бирме.

Наконец, по мнению английского ученого Дж. Бронма, буддизм в сочетании с местным анимизмом составляет часть особой, исключительно бирманской религиозной системы⁶. Но почему именно часть, какой, собственно, системы и в чем ее исключительность? Эти вопросы автор оставляет без ответа.

Отчего же так разноречивы мнения ученых? Очевидно, в известной мере это объясняется самой сложностью и многообразием религиозной ситуации в Бирме. Комплекс конфессиональной принадлежности бирманцев на практике представляет собой столь пестрое, динамичное образование, что попытки дать ему однозначное определение по наиболее «явным» признакам, с позиций «или—или», неизбежно приводят к крайностям, а следовательно, и к противоречивым оценкам.

Действительно, практически все бирманцы знают буддийские морально-этические ценности и предписания, основные моменты жизнеописания Будды, регулярно посещают пагоды, участвуют в массовых буддийских церемониях и праздниках, совершают подаяния монахам; многие мужчины обладают начальным монастырским образованием и почти все какую-то часть своей жизни проводят в монашестве. В этом (и только в этом) смысле мы можем считать бирманцев буддистами. Однако не нужно обладать особой наблюдательностью для того, чтобы заметить, как большинство именно тех, кто называет себя буддистами, активно вовлечены в магико-ритуальную обрядность, связанную с традиционными местными анимистическими верованиями, ядром которых является культ духов (*натов*). Этот культ и сегодня, по словам Г. Г. Стратановича, представляет собой государственную (в смысле ее распространения) религиозную систему⁷.

В жизни бирманской деревни (а сельские жители составляют три четверти всего населения Бирмы) нет ни одного сколько-нибудь значительного события, которое бы не сопровождалось почитанием (а по существу принесением жертвы) натам. К этим событиям относятся рождение ребенка, свадьба, похороны, посевные и уборочные работы и даже посвящение в монахи. Существуют также *нативэ* — общенародные ритуалы почитания натов в определенные дни. Практически в каждом деревенском доме имеется специальное место — *натсин* (дословно «полочка ната»), символизирующая присутствие духа или духов. Натсином может быть полый кокосовый орех, но чаще подобие маленького домика из картона, камыша, бамбука и т. п. Натсины встречаются и в центре деревни, и в лесу, и в поле, и у пагод: обитание духов предпо-

⁵ M. Spiro. Buddhism and society. London, 1971.

⁶ J. Bronm. Buddhism and animism in a Burmese village.—«Journal of Asian Studies», v. 22, № 2, 1963, p. 156.

⁷ Г. Г. Стратанович. Современная религиозная ситуация в Бирманском Союзе.—«История географических знаний и историческая география», в. 3. М., 1969, с. 63—64.

лагаются повсеместно. Общение с натами осуществляется как непосредственно, так и через особых посредников — *натсхая*, у которых нет своей организации, но которые нередко выступают совместно по 3—5 человек. Иногда с ними можно видеть *натвин* — женщин, якобы обладающих способностью в состоянии мистического транса вселяться в духов и выведывать их волю.

Если к сказанному добавить массовое увлечение «малой магией», астрологическими предсказаниями, связанными с обращением к индуистским божествам, и т. п., то с известной степенью приближения вырисовывается общий комплекс бирманской религиозности, расчленение которого возможно только теоретически, да и то лишь с одной целью — показать единство составляющих его частей.

Еще одной причиной расхождения точек зрения ряда авторов по проблемам бирманского буддизма является, как ни странно, то, что их объединяет: увлечение абстрактно-метафизическими суждениями о буддизме или анимизме «вообще». Кр. Хамфрис считает даже, что буддизм иначе и нельзя «прочувствовать», как «в целом», отвлекаясь от всех деталей «путем интуитивного мышления и медитации»⁸. Но вряд ли можно претендовать на принципиальную позицию в исследовании, не оговорив предварительно, о чем конкретно идет речь: о проблемах мировой религии или о ее национальной форме, о философской догматике или «народной» религии. К тому же задача «прочувствовать религию» никогда, насколько нам известно, перед наукой не стояла.

Определенную трудность при изучении бирманского буддизма представляет также проникновение и в зарубежную и отчасти в советскую бирманистику широко распространенных в Бирме заблуждений относительно того, что установление буддизма в стране является результатом чуть ли не единоличного волевого акта императора Анораты (1044—1077 гг.), что раннее средневековье (период Паганской империи) — «золотой век буддизма», что раньше, мол, буддизм был чище и т. п. Эти заблуждения, несомненно, берут начало в бирманских исторических хрониках, которые не отличаются особой точностью и достоверностью. Надо иметь в виду, что составлялись они не раньше XV—XVII вв. придворными монахами, т. е. отнюдь не очевидцами событий прошлого, да и не самыми беспристрастными лицами.

В условиях дефицита конкретного исторического материала под влияние хроник попадают и многие признанные «объективисты», хотя результаты их же собственных исследований в конце концов приводят к выводу о том, что «ранние исторические писания являются всего лишь немногим более, чем монашеской фантазией»⁹.

Что касается проблемы чистоты буддизма, то этот вопрос, до сих пор вызывающий бесплодные споры, относится скорее к области риторики, в том числе богословской, и может быть предметом монастырской пропаганды, а не серьезного научного исследования.

Нетрудно заметить, что во всех упомянутых версиях речь идет, по существу, о взаимоотношении буддийского учения с другими автохтонными и заимствованными религиозными воззрениями, имеющими анимистическую основу. В этой связи нам представляется, что проблема религиозной ситуации в Бирме не может быть решена в рамках универсальных концепций, в которых «чистые» буддизм и анимизм либо радикально противопоставляются друг другу, либо сливаются в некую особую, исключительно бирманскую конфессиональную систему и фактически лишаются собственной индивидуальности.

Поскольку носителями гетерогенных верований в большинстве случаев являются одни и те же лица и коллективы, т. е. формирование национальных норм культа осуществляется в пределах единой формы об-

⁸ *Chr. Humphreys. Buddhism. London, 1958, p. 15.*

⁹ *G. E. Harvey. Outline of Burmese history. Calcutta, 1954, p. 9.*

щественного сознания, в которой, как известно, выделяются два диалектически взаимосвязанных уровня (религиозная идеология и психология), конфессиональный комплекс бирманцев следует прежде всего рассматривать в виде сложного синкретического образования, которое, с одной стороны, уходит корнями в древнейшую анимистическую традицию, а с другой — сливается с канонической теологией *сангхи* и тем самым дает название всей действующей системе верований — «бирманский буддизм».

Учитывая, что формирование интересующего нас бирманского религиозно-синкретического комплекса фактически началось с появлением первых бирманских племен в долине реки Иравади, целесообразно уделить особое внимание начальному периоду бирманской истории.

Когда воинственные племена мранма (так принято называть первых бирманцев), ведшие более полутора тысячелетий кочевой образ жизни, достигли в середине IX в. конечного пункта своих скитаний — плодородной долины Иравади, они встретили здесь народ пью, сохранивший довольно высокую культуру, несмотря на то, что незадолго до прихода мранма государство пью было разрушено войсками Нанчжао (государство на юго-западе Китая).

На юге, вдоль морского побережья, процветала монская цивилизация с центрами в Татоне и Пегу. И если тесный контакт с монами был установлен двумя веками позже, то ассимиляция пью происходила что называется «на месте». Вплоть до XIII в., когда от этого народа остались только надписи на камнях, китайцы и араканцы продолжали называть бирманцев «пью»¹⁰. Бывший культурный центр пью — Шрикшетра сохранял за собой титул столицы, а принятое у пью летосчисление стало впоследствии называться «бирманской эрой».

Раскопки в Шрикшетре, а также в других поселениях пью (Халинджи, Пейктано) показывают, что их государство носило ярко выраженные следы индийского влияния, в частности было основано на индуистской концепции царской власти и, что для нас особенно важно, было средоточием заимствованных из Индии различных религиозных культов. Среди находок, относящихся к пью, обращают на себя внимание «золотые листья» из Маунгама — исполненные алфавитом пью надписи на пали, содержащие выдержки из Абхидхармы, бронзовые статуэтки одного из махаянистских бодхисаттв — Авалокитешвары, буддийская скульптура в стиле Гупта, бесчисленные изображения Вишну и т. п.

Китайские хроники времен династии Тан (VIII—IX вв.) особенно подчеркивали выдающееся место буддизма в жизни пью:

«...Там же более ста буддийских монастырей, комнаты в них украшены золотом и серебром, полы покрыты коврами. Таков же дворец царя...

...По достижении семи лет мальчикам и девочкам бреют головы и отдают в монастырь, где они учатся и постигают буддийские законы. Если к двадцати годам они не хотят посвятить свою жизнь служению Будде, то снова отрачивают волосы и возвращаются к мирской жизни»¹¹.

Однако в тех же хрониках говорится о распространенном среди пью культе белого слона, «перед которым падали ниц короли, кающиеся в своих грехах»¹², о многочисленных астрологах и предсказателях, коими всегда выступали брахманы, о курении благовоний, когда враг подступал к стенам города, и т. п. При этом мы нигде не встречаем упоминаний о столкновениях на почве религиозной несовместимости или религиозном соперничестве. Очевидно, уже в те далекие времена на территории Бирмы существовал слабо расчлененный комплекс религиозных воззрений, представляющих собой продукты эволюции того, что называется «индийским духовным наследием».

¹⁰ G. E. Harvey. Указ. раб., с. 10.

¹¹ Цит. по И. В. Можейко, А. Н. Узянов. История Бирмы. М., 1973, с. 21.

¹² D. G. Hall. Burma. London, 1950.

Переход мранма к оседлости и активное приобщение к культурным достижениям пью, по-видимому, во многом обусловили тот стремительный расцвет первого бирманского государства Паган, который до сих пор остается загадкой или предметом субъективистских толкований для тех, кто полагает, будто бирманская цивилизация развивалась исключительно на собственной основе начиная со времен неолита¹³.

Так, в версии бирманских хронистов возникновение Пагана прямо выводится из факта перехода всех бирманцев в буддизм. Историки XV—XVIII вв., а вслед за ними и некоторые современные ученые, не жалеют красок, описывая религиозный хаос, первоначально царивший в Бирме. Упоминаются, как правило, кровавые жертвоприношения духам на горе Поупа в Центральной Бирме, князь Сорахан, склонявшийся к культу нага, и обязательно бородатые, в синих одеждах ари — «своего рода брахманы... проповедующие тем не менее одну из вульгаризованных форм тибетского и непальского буддизма»¹⁴. Столь мрачная ситуация сохранялась якобы до тех пор, пока захвативший в 1044 г. трон Анората не повстречал монского монаха Шин Арахана и под его влиянием не обратился в буддизм хинаянистского толка. Затем для приобретения отсутствующих в Пагане священных буддийских трактатов последовал знаменитый поход Анораты на Татон и другие монские города (1057 г.), в результате которого царь монов Мануха был пленен и вывезен в Паган, а вместе с ним прибыла вереница слонов, груженных желанными трактатами. Окрыленный Анората, говорится далее в хрониках, во славу и торжество новой религии совершил еще ряд походов, расширяя границы территории обращенного в буддизм населения и карая огненным мечом еретиков. Первыми под этот меч попали, естественно, злые ари, изгнанные из Пагана. Не менее печальная участь постигла и идолопоклонников...

Конкретный исторический материал показывает, однако, что в действительности дело обстояло несколько иначе и прозаичнее¹⁵. То, что сближает хроники с истиной, ограничивается, по существу, действующими персонажами (Анората, Шин Арахан, Мануха), некоторыми датами, а также тем обстоятельством, что в правление Анораты Паганская империя действительно включила в свою орбиту монские города, получив таким образом непосредственный выход к морю, а следовательно, и возможность более тесного контакта с Индией и о. Ланка.

Комплекс религиозных верований в раннем паганском княжестве, еще не ставшем империей, по всей видимости, походил на свой прототип, сложившийся в Шрикшетре, с той лишь разницей, что в нем играли заметную роль анимистические культы и культ нага, более близкие остальным бирманским племенам, пришедшим из горных районов Сычуани. В этой связи многие ученые говорят о деградации буддизма пью в новой бирманской среде и непосредственное проявление этого усматривают в засилье уже упомянутых сектантов ари.

Между тем анализ надписей паганского периода, проведенный бирманским историком Тан Туном, свидетельствует о том, что никаких ари тогда не было. Они появились гораздо позже, на закате Пагана. Это была секта «лесных братьев» — аскетов, отшельников, уходивших в леса в знак протеста против успешного разложиться к тому времени буддийского монашества. В XV—XVIII вв. «лесные братья» стали уже солидной социальной силой и соперниками ортодоксальных буддистов в борьбе за влияние на правителей Бирмы. При этом они потеряли свой

¹³ Политическая история Бирмы. Рангун, 1970, с. 207 (на бирм. яз.).

¹⁴ G. E. Harvey. Указ. раб., с. 13.

¹⁵ Хорошо по этому поводу сказал П. Бэнкс: «... легенды о борьбе Анораты с ари и культом натов представляют собой более поздние попытки бирманцев объяснить некоторые контрасты в собственном культурном наследии и поэтому содержат в себе скорее правду символизма, нежели реальные факты». (P. Banks. Two themes in Burmese culture.—«Asian Studies». N. Y., 1966, p. 27).

первоначальный аскетический облик, начали активно обогащаться, вымогая подаяния у мирян, и тем самым перестали качественно отличаться от своих конкурентов.

Поскольку отсутствие желаемого единства религиозной жизни в Бирме сделалось особенно заметным в позднее средневековье, а именно тогда и создавались хроники, обличающие ари, неудивительно, что современное хроникам явление было перенесено ими в глубь веков¹⁶.

Что касается «деградации» буддизма пью во времена Анораты, то у нас нет оснований полагать, что пришедший ему на смену монский вариант был более близок к каноническому идеалу.

Во-первых, жители монских городов под влиянием первой волны колонистов из Индии были с древнейших времен носителями преимущественно индуистских воззрений, «а в деревенских селениях шло своим чередом поклонение камням и деревьям»¹⁷. Вкрапления буддизма в сложном рисунке индуистских верований стали появляться только к началу нашей эры, когда Ашока подчинил Ориссу и принес буддизм в Южную Индию.

Во-вторых, даже тот мощный импульс, который придала экспансии буддизма возникшая в V в. на побережье Мадраса школа Дхаммапалы, не смог существенным образом изменить традиционный религиозный уклад монов.

В тронном зале, который построил плененный Аноратой правитель Татона, лики индуистских божеств занимают столь видное место, что, по словам Дж. Харви, «не остается никаких сомнений в индуистском характере монского буддизма»¹⁸.

В-третьих, как считает крупнейший авторитет в бирманистике Г. Льюс, знаменитой Трипитаки, которую Анората якобы раздобыл в Татоне, у монов тогда еще не было. «Даже если Анората и был в Татоне, то единственное, что он мог там получить,— это комментарии к Джатакам. Появление Трипитаки не ощущалось в Пагане до 1070 года; именно в это время она была привезена с Цейлона»¹⁹.

Таким образом, монский буддизм времен Анораты был еще в стадии становления. При этом развивался он, как и в Индии, на почве, пропитанной идеями брахманистского, жреческого культа, неизбежно усваивая широко распространенные в Южной Азии элементы ведийского и другого религиозно-философского наследия Индии. Этот процесс протекал тем более продуктивно, что свой центр религиозной ортодоксии у монов тогда только складывался, и концепции тхеравадинов получали признание главным образом постольку, поскольку они в той или иной степени вписывались в местный религиозный контекст. Поэтому до середины XII в. Татон никак не мог быть «обителью чистого буддизма». Да и вряд ли проблема чистоты религии сама по себе всерьез интересовала будущего бирманского императора. Нам представляется, что внимание Анораты привлекло в первую очередь единство монского религиозного плюрализма, обслуживающего интересы правящей верхушки.

Согласно концепции английского исследователя Х. Шорто, в древнем монском государстве существовала своеобразная синкретическая религиозная система, освящающая сложившийся порядок административно-территориального деления: федерацию 32 княжеств во главе с королем и четырьмя военными предводителями. По форме эта система соответствовала индуистской космографии, в частности, ее положению о 32 богах и четырех стражах сторон света и небес Таватисма (бирм. Тавадейта), а по содержанию уходила корнями в местный культ, ко-

¹⁶ И. В. Можейко, А. Н. Узянов. Указ. раб., с. 36—37.

¹⁷ G. E. Harvey. Указ. раб., с. 6.

¹⁸ Там же, с. 20.

¹⁹ G. Luce. Old Burma — Early Pagan. N. Y., 1973, p. 36.

торый объединял почитание мужского предка — духа *калок*, охраняющего дом, род, династию, с поклонением духу *бау*, закрепляющему право на наследование дома, деревни, района и т. д. Получалось, что на высшем уровне этой системы выделялись 36 духов предков — хранителей княжеских династий и владений, которые ассоциировались с соответствующими индуистскими божествами и почитались, видимо, в специально отведенных местах у ступ, храмов и т. п.²⁰

Буддизм, постепенно вставший в монскую духовную среду, но так и не ставший у монов государственной религией, без труда ассимилировал местный культ, поскольку, с одной стороны, индуистская картина мира стала его (буддизма) органическим элементом еще на территории Индии, а с другой — духи-хранители были зачислены в разряд «устремившихся к нирване» как существа, обитающие вблизи священных мест и в силу этого больше других познавшие Закон.

Таким в общих чертах предстал перед глазами первых бирманских правителей религиозный мир покоренных монов, который Анората, по всей вероятности, вознамерился продублировать в своем разрастающемся до масштабов империи и требующем более четкого административно-идеологического оформления княжестве, тем более что исходный для этого материал в виде индуистских и буддийских воззрений, а также местных анимистических культов, в Пагане уже имелся.

Трудно сказать, удалось ли Анорате осуществить свои планы. Достоверно известно только, что у бирманцев духи-хранители стали называться натами (очевидно, от санскритского *нахт* — «покровитель», «господин»), что в правление короля Чанзита (1084—1112 гг.) было завершено начатое Аноратой строительство пагоды Швезигон, на которой уже бирманизированные монские духи были изображены в позах почитания буддийских реликвий, что число их увеличилось до тридцати семи за счет нового «верховного» ната Таджамина и что король Дхаммазеди (1472—1492 гг.) вновь установил список натов, «дабы обеспечить безопасность страны..., и подносил им белый зонтик»²¹.

Характерно, что Чанзита и Дхаммазеди известны в бирманской истории как «правверные патроны буддизма»: первый организовал широкое изучение Трипитаки, что позволило придать бирманскому буддизму «истинно тхеравадийский толк»²²; второй направил в 1475 г. миссию из 22 монахов на Цейлон, с тем чтобы получить там «истинное посвящение в монастыре Махавихары и объединить религиозную жизнь страны под флагом истинной кальянской ординации»²³. Следовательно, и во времена ближайших преемников Анораты, и в последующий период культ натов считался вполне естественным и необходимым элементом бирманской религии.

При более внимательном подходе в этом обстоятельстве обнаруживается вся специфика религиозной ситуации в средневековой Бирме. Прежде всего доподлинно установлено, что список натов менялся, так сказать, актуализировался не только при Дхаммазеди, но и при других правителях. Это означает, что культ жил, действовал, и отчасти по монскому образцу, когда нату поклонялись как духу — покровителю рода или династии. Не случайно в списке 37 натов и сейчас можно обнаружить имена бывших королевских или придворных особ.

В том же списке особо выделяется нат Великой горы — Маха-гири. Если опустить детали и красочные описания, существо легенды о Маха-гири сводится к истории о том, как один из первых бирманских князей казнил юношу, дух которого остался безраздельно властвовать на месте

²⁰ H. L. Shorto. The dewatau sotopan — a Mon prototype of the 37 nats. London, 1967.

²¹ Там же, с. 128.

²² G. Luce. Указ. раб., с. 61.

²³ G. E. Harvey. Указ. раб., с. 75.

смерти — вершине горы (имеется в виду известная гора Поупа в центральной Бирме).

Легенд аналогичного содержания в бирманском фольклоре очень много.

Здесь уместно отметить, что натами в Бирме называются не только персонифицированные духи из сонма тридцати семи, но и бесчисленные духи камней, рек, деревьев, холмов, полей и т. д.²⁴ Нат Маха-гири, очевидно, выделился именно из числа последних. Помимо причин общеэволюционного порядка этому во многом способствовало то обстоятельство, что первые бирманские правители избрали гору Поупа аналогом монской горе Зинджайк, которая в преданиях непосредственно ассоциируется с происхождением династий в Татоне и Пегу. Эта мон-бирманская параллель становится особенно очевидной в свете легендарных ссылок на Маха-гири как советника или покровителя некоторых королей Бирмы, например Чанзиты. Неудивительно поэтому, что культ Маха-гири стал, по словам Маунг Тхин Аунга, центральной осью формирования (мы бы сказали — сознательного строительства по монскому образцу) всего культа 37 натов.

И все же главным среди них считается не Маха-гири, а Таджамин, которому подчинены остальные 36 натов. Это обстоятельство приобретает особое значение, когда выясняется, что Таджамин и Индра (Сакра) — один и тот же персонаж. По всей видимости, оказавшись в новых исторических условиях формирования относительно монолитной империи, монский культ, приспособленный к «федерации независимых княжеств», не мог выполнять требуемых идеологических функций. К тому же бирманские императоры, видимо, не довольствовались идеей земного покровителя династии (в лице, скажем, Маха-гири). Их священному облику и небесной родословной должно было соответствовать небесное божество. Таковым оказался «бог богов» небес Таватимса Индра, который легко вписался в сонм 36 натов, тем более что последние, как отмечалось выше, были, так сказать, продуктом отражения индуистской космологии на почве монских народных верований. Но, пожалуй, самое примечательное состояло в том, что превращение Индры в ната, с одной стороны, и подчинение всех натов индуистскому боже-ству — с другой, расценивается бирманцами как «придание культу натов благопристойного, с точки зрения буддиста, вида»²⁵. Вот каким пышным цветом расцвели в бирманском буддизме элементы индуистской традиции, в борьбе с которой буддизм в свое время складывался как философская школа.

Таким образом, получалось, что фигура Таджамина как бы подтягивала культ 37 натов к официальной религиозной идеологии царского двора. В то же время остальные 36 натов, и в первую очередь Маха-гири, по своей природе были объектами народных анимистических верований, о чем свидетельствует, например, тот факт, что во многих деревнях до сих пор поклоняются Маха-гири как одному из духов жилища, обозначая его присутствие кокосовым орехом, перевязанным красной ленточкой. А находясь в общем списке 37 натов, Таджамин и Маха-гири по-своему связывали воедино весь комплекс распространенных в Бирме анимистических, индуистских и буддийских воззрений.

²⁴ Термин *нат* применяется бирманцами практически ко всем духам и вообще сверхъестественным существам, хотя многие из них имеют свои видовые названия. Происходит это, очевидно, потому, что и деревенские и городские жители не усматривают качественных различий между разновидностями сверхъестественного: для них духи различаются скорее «количественно» — по степени могущества, причастности к повседневной жизни и т. п.

²⁵ См., например, *Maung Htin Aung. Folk elements in Burmese Buddhism. London, 1962.*

Квинтэссенцией религиозного плюрализма времен Паганской империи являются дошедшие до нас в каменных надписях заявления Чанзиты:

«Однажды великий Будда предсказал того, кто явится впоследствии для пропаганды его учения, а именно: короля Шри Трибгуванадитьядгаммараджа (Чанзита.— С. С.) из города Аримадданапура (Паган.— С. С.).

А мудрый Вишну вместе с сыном моим Гавампати²⁶ и королем Индрой да заложат город Сисит (Шрикшетра.— С. С.), а потом Вишну проследует в Аримадданапур и будет там известен под именем Шри Трибгуванадитьядгаммараджа, который выступит за мое учение»²⁷.

Чанзита также утверждал, что, будучи в свое время изгнанником, он укрывался у дракона Нага вблизи горы Поупа, а в одном из прошлых перерождений преклонялся перед Буддой вместе со своим другом Маха-гири²⁸.

Основное содержание сложившегося в древней Бирме религиозно-синкретического комплекса мало менялось на протяжении всего доколониального периода. Это не означает, конечно, что составляющие его элементы оставались застывшими и не были подвержены определенным изменениям по форме. В ходе длительной эволюции их грани все больше сглаживались, камуфлировались. При этом древние архаические верования и сопровождающие их обряды получали новую интерпретацию в свете господствующей буддийской идеологии. Так, местные духи и индуистские божества вводились в число существ, включенных в цепь перерождений, стоящих лишь ступенью выше людей на лестнице буддийского совершенства, или же объявлялись орудием, проводником кармы, защитниками учения Будды и т. п. Вера в миграцию душ и посмертное существование стала «обслуживать» буддийское учение о циклическом характере бытия. Поиск бессмертия уступил место стремлению к долголетию, «чтобы дожидаться появления нового Будды», и т. д.

С другой стороны, по мере популяризации буддизма его основополагающие философские догматы становились все менее жесткими, наполняясь, особенно во внемонастырской среде, неканоническим содержанием. Главная сотериологическая цель буддизма — нирвана стала пониматься как «форма жизни высших наслаждений», подобная той, которую ведут ведийские боги на склонах горы Меру. Трединый принцип «аничча — духа — ананта» утратил свой универсализм и абсолютность, став скорее набором риторических изречений, применимым к некоторым жизненным обстоятельствам. Чтение сутр уподобилось заклинанию, почести Будде — магическому ритуалу. Наконец, сам «Великий Учитель» превратился чуть ли не в величайшего из натов.

Важно иметь в виду, что интеграционные процессы внутри системы бирманских верований происходили как по центростремительной схеме, т. е. в направлении «создания нейтральных норм культа на основе функционального сходства стадиально различных религиозных форм»²⁹, так и по центробежному варианту. Последний проявлялся в неоднократных пересмотрах духовного наследия, повторных ординациях, ликвидации тех или иных сект, изгнаниях еретиков, запретах и последующих реабилитациях культа натов Великой горы и т. п. Но в целом структура бирманского религиозного синкретизма оставалась по существу неизменной. В частности, его высшим уровнем продолжал оставаться буддизм, защита и пропаганда которого в течение восьми столетий (вплоть

²⁶ Согласно монской традиции, Гавампати «вылупился из яйца» принцессы Нага, был усыновлен алхимиком, умер в 10 лет, переродился архатом и сопровождал Будду во время его визита в Татон.

²⁷ I. Stargardt. Social and religious aspects of royal power in medieval Burma. Leiden, 1970, p. 290.

²⁸ Maung Htin Aung. Burmese history before 1287: a defence of the chronicals. London, 1970, p. 34.

²⁹ Н. Л. Жуковская. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 7.

до середины XIX в.) считались важнейшими функциями государственной власти. В свою очередь эта религия верно служила интересам бирманских правителей, освящая монархический абсолютизм.

Король объявлялся сангхой самым праведным буддистом, ибо лишь ему была доступна высшая буддийская заслуга — строительство пагоды или монастыря. Одновременно он приобретал в глазах верующих образ Бодхисаттвы, будущего Будды. Об этом можно судить по сохранившимся надписям на пагодах. Одна из них гласит: «Король... всемогущий император вселенной, разъезжающий на белом слоне, Бодхисаттва, который станет Буддой и освободит все существа...»³⁰.

Коронация бирманских правителей происходила в полнолуние месяца касоун, т. е. в то время, когда, согласно легенде, принц Сидхартха стал просветленным, Буддой. Тем самым восшествие на престол отождествлялось с достижением высшего буддийского совершенства. Кроме того, у бирманцев была распространена и до сих пор сохраняется вера в то, что будущий Будда будет рожден именно в Бирме³¹. С этим связаны притязания короля Боудопхэя на статус Аримайтрейи. В свое время он заявил, что 5000 лет — срок, в течение которого, по словам Будды, будет жить его учение, — истекли за 2500 лет и что он как новый Будда-Аримайтрейя считает необходимым проповедовать новое учение.

Ассоциация короля с настоящим и будущим спасителями, с Бодхисаттвой и Буддой, была обусловлена одним общим и неизбежным на уровне государственности отклонением от канонического учения: в отличие от первоначального положения буддизма об индивидуальном спасении был выработан идеал общественного устройства, при котором каждый сможет встать на путь спасения. При этом королю отводилась главная роль в обеспечении таких экономических и социальных условий, которые бы позволили его подчиненным практиковать буддийскую медитацию и подаяния, необходимые для достижения нирваны³².

В истолковании и освящении природы королевской власти в Бирме не менее важная роль принадлежала и индуистско-брахманистским заимствованиям. Брахманы всегда были почетными участниками королевской свиты. Их санскритские заклинания и познания в астрологии считались надежной гарантией от воздействия всех злых сил, особенно в условиях войн. Король Боудопхэя с гордостью писал в 1787 г., что при его дворе состояло «104 брахмана непревзойденной мудрости»³³.

Важнейшая идеологическая и политическая функция возрожденного брахманизма в средневековой Бирме состояла в том, чтобы придавать облику буддийского короля-спасителя черты безраздельного священного правителя. Земной король и король богов Таджамин (Индра) превозносились соответственно как правители микрокосма и макрокосма. Государство в этом случае мыслилось как микрокосм — модель Вселенной, а его столица планировалась наподобие обители Индры на вершине горы Меру. Последняя столица бирманских королей — Мандалай (ее название происходит, вероятно, от санскритского *мандала* — «центр Вселенной») была сооружена в форме четырехугольника соответственно сторонам горизонта. Центром города был дворец.

³⁰ Цит. по *M. Sarkisyanz. Buddhist background of the Burmese Revolution. The Hague, 1965, p. 61.* Официальная легализация в рамках бирманской хиньяны махаянистского идеала — Бодхисаттвы очень показательна и свидетельствует в первую очередь о том, что правители Бирмы рассматривали вопросы чистоты религии преимущественно сквозь призму социально-политической конъюнктуры.

³¹ В настоящее время в Бирме насчитывается около ста эзотерических буддийских сект. Часть их поклоняется будущему королю — буддийскому освободителю, который, как утверждают, уже рожден и возглавляет одну из сект в Мандалае (*M. Spiro. Указ. раб., с. 173*).

³² Интересно, что и бывший премьер-министр У Ну, известный своей набожностью, проповедовал путь к нирване через «совершенное социалистическое общество».

³³ *G. E. Harvey. Указ. раб., с. 23.*

Трон стоял на ступенчатом возвышении, символизирующем ступенчатость Меру. Сам король восседал на троне в окружении четырех министров, так же как Индра и стражи четырех сторон света из древнеиндийской космологии. Трон как центр мира и аналог вершины Меру был символом власти, символом государства.

Подразумевалось, что, осуществляя правление в соответствии с рекомендациями брахманов-астрологов, король тем самым как бы претворял на земле волю неба и поддерживал во Вселенной гармонию между миром людей и силами природы. При этом он так или иначе ассоциировался с небожителями — индуистскими божествами, представляющими эти силы. Так, урожайными считались те земли, чей правитель обладал белым слоном, поскольку, согласно преданию, на этом животном разъезжает сам бог молний и дождя — Индра. Чанзита, как уже отмечалось, претендовал на одну из аватар Вишну. Наконец, посмертное существование всех королей мыслилось не иначе как на небесах, среди богов в «обителях благоденствия». Недаром для сообщения о смерти короля существовала официальная формула: «Удалился в селение дева-натов».

Мы специально рассмотрели индуистско-буддийские концепции королевской власти в Бирме, чтобы показать, как весь комплекс бирманских официальных общественных и духовных уложений тех времен создавал дополнительные предпосылки для производства и воспроизводства синкретических религиозных форм. Характерно, что с падением монархии в 1886 г. индуистские воззрения практически перестали играть самостоятельную идеологическую роль и сохранили свое значение только в промежуточном, фольклорно-мифологическом плане, обслуживая мировоззренческую сторону народного буддизма и обеспечивая связь последнего с массой небуддийских, анимистических воззрений, в том числе с культом натов. Наиболее наглядно это проявлялось в те времена, когда в условиях политической отсталости народные религиозные представления становились составным элементом идейного обрамления массовых движений в Бирме, как это было, в частности, во время восстания крестьян в 1930 г. Своим предводителем они избрали буддийского монаха Схая Сана, а символом восставших была птица Галон (Гаруда) — персонаж индийской мифологии. Тела бойцов покрывала магическая татуировка, которая, как они считали, гарантировала им неуязвимость в бою. Они носили также амулеты и талисманы, призванные обеспечить победу над противником.

В момент, определенный астрологами, Схая Сан был объявлен королем, и ему было присвоено имя Тунапака Галон Раджа. В ту же ночь, стоя на коленях перед изображением Будды, Схая Сан принял лекарство, которое якобы имело магические свойства. После коронации он, обратившись к бойцам, торжественно заявил, что принимает на себя королевские обязанности в интересах сохранения буддийской религии и молит Будду помочь бойцам одержать победу³⁴.

Вышеизложенное позволяет достаточно отчетливо представить всю религиозно-языческую пестроту, составлявшую идейную сторону упомянутого крестьянского движения. Можно без преувеличения сказать, что аналогичная ситуация и сегодня характерна для нижнего, наиболее обширного слоя в системе религиозных верований бирманцев. Объем журнальной статьи не дает возможности подробно проиллюстрировать данное положение. Упомянем только участие деревенских монахов в обрядах по изгнанию духов болезней и эпидемий, культовые анимистические ритуалы во время посвящений в буддийский монашеский сан, апелляции к Будде в ритуалах вызова дождя и других обрядах по «увеличению плодородия», веру в *лейнья* (душу), которую разделяют

³⁴ А. С. Кауфман. Бирма: идеология и политика. М., 1973, с. 62.

и миряне и монахи, сооружение *натсинов* (своеобразных алтарей для почитания натов) при монастырях и пагодах и т. п. Но не прав Г. Эпплетон, усматривающий в переплетении различных религиозных верований проявление противоречивости бирманского национального характера³⁵. Такой вывод может быть сделан только с позиций стихийного или сознательного противопоставления «чистого» буддизма «чистому» анимизму. Однако суть дела состоит здесь в том, что буддизм как каноническая идеология не просто отрицает веру, магию, бога и т. д., а как бы «снимает» противоречие между философским началом буддизма и его культовыми архетипами, и по форме и по содержанию сопоставимыми с первобытными истоками всех развитых религий мира. Поэтому всякий раз, оказавшись в соответствующем социально-культурном контексте, он без труда обращается в свою противоположность, т. е. предстает в том архаическом виде, который в ходе философской эволюции буддизма был уже преодолен. Вполне понятен в этой связи вывод Дж. Бронма, что буддизм как практика бирманской деревни является собой разновидность анимизма³⁶.

Отчасти в силу указанных обстоятельств, а также из стремления дополнить свою теоретическую платформу привычными широким слоям населения формами мировоззрения первые бирманские социал-демократы заявляли, что «культ натов может быть оправдан на основании буддийских текстов», что его нельзя считать ересью, если он управляется в соответствии с правилами буддизма, что культ доказал свою пригодность в деле обеспечения национального благополучия³⁷. Бывший премьер-министр У Ну указывал, что одним из семи принципов укрепления внутренней мощи является *бгалита* — соблюдение традиционного обычая почитания натов — хранителей деревни, города и страны. В 1957—1959 гг. в Бирме по инициативе правительства (и при участии его представителей) не раз устраивались крупные церемонии поклонения натам, например во время строительства пагоды Каба Эй или при открытии Бирманской радиовещательной службы. Тогда же была издана книга «Порядок почитания духов в Бирманском Союзе». Летом 1961 года Министерство финансов выделило 200 тыс. джа³⁸ на строительство двух святилищ натов в Пангуне и Мандалае. Правда, позже было решено ограничиться только одним таким сооружением на горе Поупа.

По словам Д. Смита, генерал Не Вин, временно возглавивший правительство в 1959—1960 гг., пытался пересмотреть такие порядки. В частности, вместо прямого было введено «косвенное почитание натов путем подношений Будде и сангхе с пожеланием, чтобы наты пользовались равной долей религиозных заслуг, приобретаемых в результате содеянного»³⁹. Однако существо дела в данном случае не только не изменилось, но стало еще явственнее: вовлечение широких, политически незрелых слоев населения в процесс социально-демократических преобразований в первые годы после завоевания независимости вновь привело к появлению на поверхности духовной жизни Бирмы обрамленных буддизмом архаических народных представлений. Правда, такое положение существовало недолго, так как в качестве официальной идеологии была уже провозглашена национальная форма социализма. И если на первых порах буддийско-социалистическая эклектика откровенно звучала в речах бирманских руководителей, то в начале 60-х годов передовая общественная мысль Бирмы практически полностью преодолела религиозное наследие прошлого. В результате поле дей-

³⁵ G. Appleton. Buddhism in Burma.—«Burma pamphlets», 1943, № 3, p. 42.

³⁶ J. Bronn. Указ. раб., с. 167.

³⁷ D. E. Smith. Religion and politics in Burma. Princeton, 1965, p. 173, 176.

³⁸ Около 30 тыс. долларов США.

³⁹ D. E. Smith. Указ. раб., с. 174.

ствия веры в стране заметно сузилось, хотя его границы, особенно в деревнях, на периферии, все еще охватывают обширные сферы мировоззрения бирманцев.

Таким образом, религиозный синкретизм у бирманцев представляет собой подвижный, динамический комплекс верований, верхний и нижний уровни которого не только противостоят друг другу как идеологическая и обыденная формы религиозного сознания, но взаимно дополняют, переходят друг в друга в зависимости от конкретных социально-экономических условий, определяющих в конечном счете сам механизм зарождения, воспроизводства и последующего исчезновения религиозных воззрений.

TO THE PROBLEM OF SYNCRETISM IN THE RELIGIOUS SYSTEM OF BURMESE BUDDHISM

Problems of the interrelations between Buddhism and the Animistic beliefs of the Burmese are examined in the paper, and the main regularities governing this process are formulated. Besides material illustrating the emergence of a syncretic system of Burmese beliefs, the author cites various views on the so-called «problem of pure Buddhism» and subjects them to critical analysis. It is noted that the problems of the religious situation in Burma cannot be resolved within the framework of a universal concept where «pure» Buddhism and Animism are either sharply set off against one another or are merged into a certain peculiar, exclusively Burmese religious system and lose their identity. In the author's opinion, religious syncretism among the Burmese represents a dynamic complex of beliefs whose upper (Buddhism) and lower (Animism) levels are not only contraposed against one another as an ideological and an everyday form of religious consciousness, but supplement one another, pass into one another under concrete socioeconomic and political conditions. Referring to its upper level which merges into canonical Sangha theology, the whole actually existing system of beliefs is designated «Burmese Buddhism» in spite of the fact that it is profoundly rooted in Animistic tradition.