

Вклад Р. Небески-Войковица в изучение тибетских ритуальных практик

ТАТЬЯНА ВИКТОРОВНА ЕРМАКОВА

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, кандидат философских наук,
старший научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии
e-mail taersu@yandex.ru

Статья посвящена анализу вклада австрийского этнографа Р. Небески-Войковица (1923–1959) в исследование тибетского буддийского ритуала. Установлено, что в изучении буддийских ритуальных практик исследователь дополнял наблюдение экспертными интервью с учеными монахами, обращался к текстам руководств по проведению ритуала. На основе осуществленных Небески-Войковицем описаний ритуалов вредоносной магии предпринята попытка установления семантики их адресата, предметного, акционального аспектов. Сформулированы признаки, присущие буддийскому ритуалу сравнительно с добуддийскими магическими практиками: мотивация ритуала состоит в укреплении буддизма, исполнителем ритуала непременно является буддийский монах.

Ключевые слова: Небески-Войковиц Р., центральноазиатская ритуальная культура, тибетский буддизм, ритуалы вредоносной магии.

UDC 39.29

R. Nebesky-Wojkowitz's Contribution in Research of Tibetan Ritual Practices

TATYANA VICTOROVNA ERMAKOVA, PhD (Philosophy)

Institute of Oriental manuscripts, Russian Academy of Sciences, Russian Federation, St.-Petersburg,
Senior researcher of Central and South Asia Department, South Asia subdivision
e-mail: taersu@yandex.ru

An article is devoted to R. Nebesky-Wojkowitz's contribution in exploration of Tibetan ritual practices. It was stated, that the essence of his approach was combination of observation data, expert interview with educated buddhist monks and texts of ritual manuals. Author try to explicate semantics of ritual things and actions, devine persons, which must be activated by ritual action based on Nebesky-Wojkowitz's descriptions of the destructive magic procedures. As a result items for demarcation between buddhist and prebuddhist magic practices were explicated: there were motivation (the support of Buddhism by its enemies destruction), so only buddhist monk must be magician.

Key Words: Nebesky-Wojkowitz, ritual practices of Central Asia, buddhism of Tibet, destructive magic rituals.

Рене Небески-Войковиц родился 29 апреля 1923 г. в г. Велка-Хошуте (до 1918 г. этот город назывался Гроссхашуц и входил в состав Моравской области Австро-Венгерской империи, а после ее распада вошел в состав Чехосло-

вацкой Республики). Образование как этнограф и тибетолог получил в университетах Вены и Берлина (илл. 1). С 1949 по 1950 г. он усовершенствовал свои познания в области тибетоведения в Италии под руководством

Дж Туччи, в то время признанного авторитета в буддологии и изучении тибетских письменных памятников, неоднократно ездившего в Тибет с научно-экспедиционными целями. Затем Небески-Войковиц стажировался в Школе восточных и африканских исследований Лондонского университета. Таким образом, молодой ученый был разносторонне подготовлен к экспедиционной работе в гималайском регионе.

С 1949 г. он работал в Этнографическом музее в Вене. Опыт полевого этнографического исследования Небески-Войковиц получил в нескольких длительных экспедициях. В 1950 г. он в качестве ассистента американского путешественника-китаиста Ф. Рока посетил Кашмир, Сикким (штаты Индии), Непал (королевство, с 1923 г. получившее формальную независимость от Британии). В 1950–1953 гг. исследует этнографическую действительность пригималайских этносов, в особенности лепча – коренного этноса Сиккима, расселенного также в горных районах Западной Бенгалии и на востоке Непала. Небески-Войковиц опубликовал обзор собрания тибетских рукописей и ксилографов Венского этнографического музея¹. Он дал аннотированное описание коллекций Ганса Ледера, Антона Гебауэра, Хейнриха Хандель-Мазетти, Хейнриха Харрера – исследователей-путешественников, побывавших в регионе распространения тибетоязычной письменной культуры. Также он подготовил обзор рукописей и ксилографов, которые привез из экспедиций 1950–1953, 1956–1957, 1958–1959 гг. Тематически тексты представляют собой наставления по проведению ритуалов, посвященных персонажам тибетского буддийского пантеона, описание мантических практик, медицинские наставления относительно использования различных веществ в лечебных и магических целях, иконографическое описание божеств.

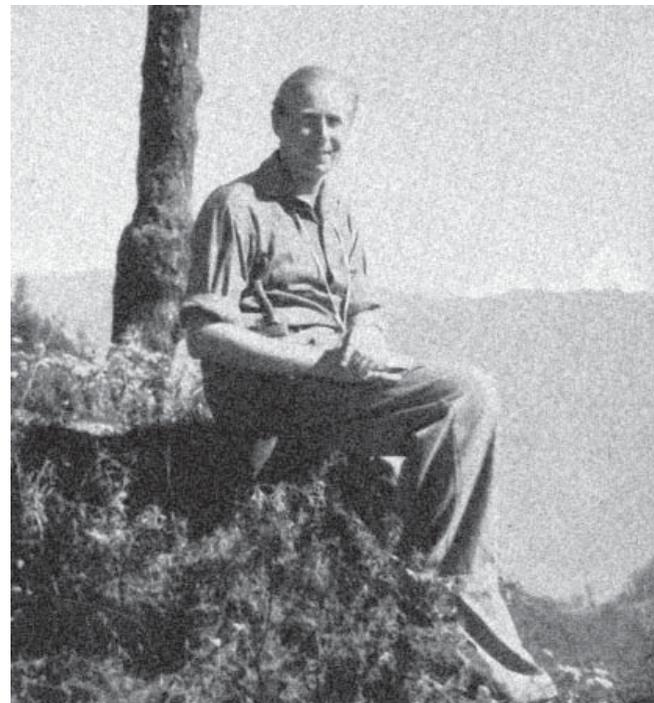
К сожалению, безвременная кончина ученого в 1959 г. прервала столь многообещающую исследовательскую и экспедиционную деятельность².

Наиболее существенные результаты были получены Небески-Войковицем в 1953–1954 гг. во время его участия в Третьей Королевской Датской экспедиции в Центральную Азию. Небески-Войковиц подключился к этому масштабному проекту на завершающем его этапе, посвященном обследованию гималайских этносов. Экспедиция была хорошо оснащена благодаря финансовой и организационной

поддержке правящего королевского дома Дании, однако Небески-Войковиц пользовался и поддержкой австрийских инстанций. Так, средства для приобретения коллекций предоставило Министерство просвещения Австрии, содействие в транспортировке коллекций, предназначенных для этнографического музея в Вене, было оказано со стороны австрийского дипкорпуса в Нью-Дели и Почетного консула Австрии в Калькутте³. Коллекции Венского этнографического музея Небески-Войковиц пополнял в нескольких аспектах: бытовая утварь, образцы одежды, музыкальные инструменты, рукописи⁴.

В реконструкции ритуального комплекса, представленной в книге «Оракулы и демоны Тибета», Небески-Войковиц в значительной степени основывается на этих материалах, что подтверждается авторскими ссылками. Эту монографию сопровождает также солидный список использованных рукописных и старопечатных источников (204 наименования) из собраний Венского и Лейденского этнографических музеев и частных лиц⁵.

Свое обращение к теме тибетских божеств-защитников, их иконографических признаков и функционирования в ритуале Небески-Войковиц объясняет значимостью ритуала для



Илл. 1. Фотография Р. Небески-Войковица.

Илл. из кн.: *Archiv für Völkerkunde*. 1959. Bd. XIV. S. 1.

понимания современной религиозной жизни тибетцев и тем, что именно в культе божеств-защитников сохранились реликты добуддийской тибетской религии бон. Небески-Войковиц подчеркивал, что для непосредственного наблюдения практически закрыты такие ритуальные практики, как гадание, деструктивная магия, вызывание дождя.

Значительная часть материала для книги «Оракулы и демоны Тибета», как говорится во введении, была собрана в 1950–1953 гг. в Калимпунге, расположенном на караванном пути из Лхасы в Индию. Этот город – центр территории, отторгнутой Британией в XIX в. от буддийского королевства Бутан и вошедшей вследствие этого в состав индийского штата Западная Бенгалия. В этот период в Калимпунге находились образованные монахи из окружения Далай-ламы, что благоприятствовало исследованиям Небески-Войковица. В его распоряжении была библиотека тибетских рукописей и ксилографов, его окружали собеседники, профессионально знакомые с интересовавшими его проблемами. Часть рукописей он переписал, часть законспектировал. По возвращении в Европу (1953) исследователь был приглашен в Лейден (Голландия), в Государственный этнографический музей для участия в каталогизации коллекции тибетских рукописей и ксилографов. В 1954 г. он продолжил работу там же, на сей раз – с коллекцией рукописей на языке лепча (язык одноименного этноса). Экспедиционная деятельность Небески-Войковица продолжалась и в течение 1958–1959 гг.

Анализ обширного труда «Оракулы и демоны Тибета» Небески-Войковица показывает, что исследователь применял комплекс методов: наблюдение ритуала в том случае, если это было возможно; экспертное интервью с буддийскими монахами, компетентными в процедуре проведения ритуала; использование тибетских письменных источников, зафиксировавших иконографические признаки божеств-адресатов ритуала, а также его вербальный и предметный планы, конструирование ритуального пространства. Упоминания о наблюдении конкретного ритуала в книге Небески-Войковица нечасты. В «Оракулах и демонах», однако, есть подробная запись наблюдения Небески-Войковицем в экспедициях 1950 и 1952 гг. ритуала отождествления с божествами тибетского пантеона, достигавшегося специально подготовленными монахами⁶. В ходе этого наблюдения делались

фотографии, воспроизведенные в книге, и снимался фильм.

Анализ семантики ритуала, с учетом его вербального, акционального, предметного аспектов, предполагает обращение к письменным источникам в том случае, если в историческом развитии религиозная система обрела письменную фиксацию. Небески-Войковиц наблюдал ритуалы центрально-азиатской региональной формы буддизма, в рамках которой сформировался обширный круг письменных источников – руководств по проведению ритуала, зачастую с прорисовками предметного оформления ритуального пространства. Использование содержащейся в них информации способствует реализации цели синтетической этнографической реконструкции. Если невозможно прямое наблюдение ритуала, письменный источник компенсирует отсутствие данных наблюдения. Кроме того, нормативные документы (в данном случае роспись ритуала) позволяют установить смысловые доминанты функционирования предмета в контексте ритуального сценария.

Письменный источник необходим также на предварительном, кабинетном этапе ознакомления с предполагаемым объектом наблюдения. Исследователь, получивший представление о ритуале из письменного источника, может сделать последующее его наблюдение более надежным – выделить единицы наблюдения, установить региональные особенности проведения ритуала.

Можно предположить, что Небески-Войковиц изучал письменные источники в целях предварительного ознакомления с объектом наблюдения. Многокомпонентность и вариативность предметного аспекта буддийского ритуала представляют объективные трудности для наблюдателя, поэтому Небески-Войковиц и предпринял это предварительное исследование.

Остановимся подробнее на описаниях ритуалов вредоносной магии. Именно этот класс ритуальных практик аналитически восстановлен исследователем весьма подробно: представлены примеры магических действий, предпринимаемых в целях увеличения богатства, поддержания здоровья и благополучия, устранения недругов (буддийский компонент отсутствует), и ритуалы, направленные на устранение врагов буддийского учения, врагов тибетского государства.

Применение магических действий, не требующих специальной подготовки или паранормальных способностей, весьма распространено

в народной культуре тибетцев. Приведем примеры некоторых из них. Немного волос или состриженных ногтей намеченного объекта магического воздействия заворачиваются в кусок бумаги и тайком подкладываются в монастырском храме под основание статуи божества в гневном облике. Далее к божеству обращаются с молитвенной просьбой о причинении врагу вреда или даже смерти. Поскольку буддийское духовенство строго следило за тем, чтобы миряне не проводили обрядов черной магии в буддийском храме, незаметно подложить вредоносную заготовку удавалось не всегда. В таком случае то же действие проводилось в придорожном святилище, посвященном божеству-хранителю местности.

Еще более простым способом считалось написать на бумажке имя и возраст намеченной жертвы и тексты соответствующих мантр, положить ее в свой ботинок под пятку и так ходить. Эту практику применяли, как правило, мужчины.

Специфически женской практикой бытовой вредоносной магии было следующее действие: женщина призывала различных гневных божеств, затем произносила имя намеченной жертвы и просила их навредить своему врагу или даже убить его. При этом женщина встряхивала своим передником, била в ладони или швыряла землю через плечо⁷.

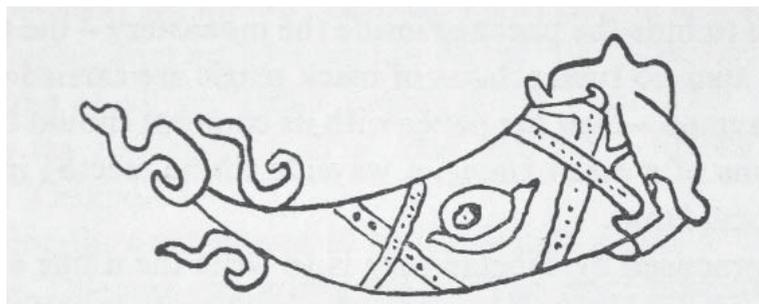
Привлеченные примеры иллюстрируют сохранность традиционного пласта религиозного мировоззрения в рамках буддийской культуры. Первый из них наиболее демонстративен. Использование в деструктивных целях (нанести вред, наслать порчу) заготовки из волос и ногтей адресата воздействия представляет собой в предметном аспекте конкретный вариант контактной магии, распространенной в дописьменных культурах разных народов. Однако добуддийская тибетская религия бон сохранила в составе своего канона наставления по ритуалу, в том числе вредоносной магии. Письменная фиксация бонского канона осуществлялась благодаря контакту с буддизмом.

Волосы и ногти человека – адресата магического воздействия – служили заместителем его как такового. Подкладывание их в основание пластического изображения буддийского божества в гневном облике символически представляло помещение туда самого этого человека. Отметим, что в центрально-азиатской буддийской иконографии некоторые формы божества-защитников (санкскр. – *дхармапал*) в гневном облике изображаются топчущими распластан-

ные фигурки мужчины и женщины: они лежат на спине, ноги и туловище направлены в разные стороны, головы сомкнуты (например, Махакала). Буддийское учение об аффектах интерпретировало это изображение как уничтожение всего дурного в человеке, препятствующего освобождению от *сансары*, в первую очередь, аффекты, подлежащие безжалостному искоренению. На уровне простонародного религиозного сознания этот образ мог читаться буквально как попирающие врагов. По-видимому, данный вид магической практики представляет собой результат совмещения добуддийского и буддийского религиозных пластов: храмовая буддийская пластика выступает адресатом молитвенной рецитации, направленной не на упрочение буддийского учения, как предписано канонической буддийской обрядностью, а в греховных целях, ибо верующий буддист должен воздерживаться от причинения вреда живым существам. Монахи препятствовали осуществлению магических практик в храме: это и противоречило учению, и свидетельствовало о том, что паства не крепка в вере.

Р. Небески-Войковиц воспроизвел также несколько вариантов ритуалов, инкорпорированных ранней буддийской школой Ньинмапа из бонского арсенала приемов магического воздействия на врага⁸. Дхармапала (защитник учения) подавляет (уничтожает) врагов Учения, устрашает грешников. Представленное ниже описание комплекса деструктивных магических действий позволяет квалифицировать их как вариант так называемой имитативной магии (по классификации С.А. Токарева). Это действия, осуществляемые в ритуале с заместителем жертвы, в данном случае – с ее изображением.

Итак, на листе бумаги чертится круг, он разделяется двумя линиями крестообразно на четыре равные части. В центре круга рисуется изображение объекта магического воздействия – мужчины либо женщины в тяжелых оковах на руках и ногах. Рядом с этим рисунком по кругу пишутся слова «жизнь должна пресечься» или «сердце должно остановиться», «тело истощится», «сила уйдет», «род прекратится». Последнее означает, что и родню жертвы ожидает гибель. Затем изображенные на рисунке голову, ногти, другие части тела следует смочить месячной кровью распутной женщины. После этого бумагу комкают и заворачивают в кусок ткани, смоченной той же жидкостью. Этот пакет помещают в специально подготовленное вместилище – правый рог



Илл. 2. Прорисовка магического рога.

Илл. из кн.: Nebeski-Wojkowitz R. *Oracles and Demons of Tibet.* — The Hague. — 1956. — P. 484.

дикого яка. Туда же понемножку добавляется следующее:

- кровь мужчины, женщины, козла, собаки;
- земля с перекрестка;
- железные и медные опилки, полученные от черного кузнеца;
- кусок веревки или иного орудия самоубийства;
- кости, кожа или волосы женщины, умершей родами;
- аконит;
- обрывок исподней одежды, которую носила вдова;
- вода из подземного источника.

Напоследок, как правило, в рог запускают одного–двух живых пауков. Отверстие заполненного рога законопачивается трупным волосом, после чего весь рог перекрестно перевязывается черной нитью. Подготовка таким образом заряженного рога завершается тем, что в него забивается несколько маленьких, заостренных с обоих концов гвоздиков, изготовленных из древесины колючего ядовитого кустарника (илл. 2).

Во время подготовки рога следует соблюдать осторожность. Ничто из предметов и вещей, закладываемых внутрь рога, не должно соприкоснуться с телом человека, занимающегося этими подготовительными действиями. Пока рог не будет законопачен, все манипуляции нужно обязательно проводить руками, обернутыми тканью, иначе сила его магического воздействия обратится против того, кто готовит рог. Ритуал проводится ночью. Три камня, взятых с кладбища или с перекрестка, выкладываются близко друг к другу треугольником. На них устанавливается железное блюдо, заполненное костями простоянина и присыпанное двумя видами земли – с места, где человек был убит в

схватке, и с часто посещаемой горы. Подготовленный рог располагают в центре блюда.

Вокруг камней землей насыпается девять concentрических кругов, что символизирует девять горных цепей, между ними наливается немного воды, что символизирует девять океанов, омывающих горы.

Затем призывают всех гневных божеств разряда *срунма*, чтобы они пришли и помогли уничтожить врага.

Далее осуществляют возлияние крови. Тексты наставлений по проведению ритуала упоминают и человеческую кровь, но наиболее распространено применение крови овцы, яка либо курицы. Последнее считалось наиболее подходящим.

В сумерках или на рассвете следовало подкрасться к дому жертвы и постараться заложить рог под несущую опору, а если это невозможно, то под один из углов дома или рядом с ним.

Закладка рога осуществляется следующим образом: выкапывается ямка треугольной формы так, чтобы вершина треугольника указывала в направлении входа в дом врага, а основание – направление дома того, кто проводит ритуал. Затем в ямку кладут три камня и наливают немного воды. Рог закладывается между камнями, а ямка немедленно засыпается землей и утаптывается как можно плотнее.

Сверху устанавливается камень, и на нем возжигается огонь, который должен погореть непродолжительное время. Напоследок поверхность камня присыпается *цзамбой* – мукой из прожаренных зерен ячменя.

После этого исполнитель ритуала и его заказчик должны полностью разорвать все отношения с жертвой, не только не разговаривать с ней, но и не входить в ее дом.

Через три месяца должен наступить прогнозируемый результат, выражающийся в широком спектре событий негативного плана – от хозяйственных утрат и злосчастий до смерти родственников жертвы.

Иногда жертва догадывается, что относительно нее могло быть предпринято магическое воздействие деструктивного характера. Тогда она пытается обнаружить рог самостоятельно при помощи гадательных процедур. Если поиски вредоносного рога увенчиваются успехом, его выбрасывают в реку, что должно нейтрализовать его. Если же нет, то приглашается лама, который изготавливает из теста человеческую фигурку – заместителя жертвы и *торма* (непременный элемент предметного оформления ритуала, представляющий собой объемную фигуру, изготавливаемую из ячменной муки и масла, угощение для божества-адресата ритуала). Оба эти предмета зарывают под домом, что должно обезвредить рог.

Еще один конкретный вид ритуала – тантрическая практика направления мощи четырехрукого Махакалы на убийство врага. Монах, осуществляющий данный вид магического действия, должен надеть черную одежду и черный головной убор. Его первое действие – водрузить доспехи, изготовленные из кожи, снятой с трупа, и под ними расположить стол, покрытый либо человеческой кожей, либо тигровой шкурой. На столе тремя камнями выкладывается треугольник, в центре которого и по четырем углам стола пишутся заклинательные формулы. Чернила в данном случае изготавливаются из крови от резаной раны, причиненной мечом. На камнях устанавливается поднос с пятью кучками черных зерен, смешанных с кровью.

Напротив стола устанавливается маленькая подставка в форме неправильного треугольника с основанием, развернутым к северу. Стороны треугольника должны иметь форму языков пламени. В центре треугольника рисуется фигура того, кто должен быть убит. Сверху рисунка располагают большой железный сосуд. В него помещают большую *торму*, приготовленную из смеси пяти видов зерен, к которой потом добавлена мука из ячменя. Этой смеси должно быть внушительное количество. Кровь и головешка из погребального костра добавляются к муке до тех пор, пока смесь не приобретает интенсивно красный цвет. Из этой массы изготавливается трехпиковая *торма*, вокруг которой располагают кусочки печенья из черного зерна, а также различные лекарства, злаки,

цветы, фрукты, редис, лук, чеснок, «три белых», «три сладких», человеческое и иные виды мяса, дурно пахнущую пищу, свежее ячменное пиво. Все эти подношения выкладываются или высыпаются в железный сосуд, пока он не заполнится до краев, а затем его обвивают черной шелковой лентой и сырыми внутренностями.

К востоку от большой *тормы* устанавливается *торма* меньшего размера, предназначенная всем *дхармапалам*. Перед столом следует выкопать ямку треугольной формы или сделать небольшую треугольную загородку с краями в форме языков пламени и в центре поместить фигурку человека, вылепленную из земли, взятой из следа жертвы. В углу треугольника, обращенном на запад, следует поместить «череп дурного качества», наполненный порошком из смеси зерен черной и белой горчицы, лекарственной травы, травы дурмана с железными и медными опилками и каменной пылью. В углу, показывающем на восток, устанавливается рог красного быка, наполненный смесью различных видов крови с ядом. В месте, лежащем к северо-западу от большой *тормы*, устанавливается большой сосуд, наполненный мясом и другими видами пищи, к северо-востоку от главной *тормы* устанавливается череп, наполненный пивом, кровью и другими жидкостями.

После всех этих приготовлений зачитывается специальный заклинательный текст, долженствующий побудить Махакалу отведать подношений и выполнить действия, которые продиктует ему исполнитель ритуала⁹.

Как можно установить из реконструкций Р. Небески-Войковица, магические воздействия деструктивной направленности обладали всеми аспектами ритуала – вербальным, акциональным и предметным.

Предметный аспект содержит элементы добуддийской культуры – так, в первом варианте ритуала посредством земли и воды моделируется космограмма, формально напоминающая буддийскую – космический центр, концентрические горные цепи, омываемые промежуточными океанами. Однако количество горных цепей – девять, а в буддийской космологии – восемь. Отметим, что девятка большинством исследователей интерпретируется как сакрально значимое число в рамках шаманского мировоззренческого комплекса (аналогично – восьмерка в буддизме)¹⁰. Адресат ритуала представлен персонажами добуддийского (*срунма*) и буддийского (Махакала) пантеонов.

В вербальном аспекте ритуала присутствует исключительно буддийский компонент.

Особенно примечательным представляется сохранность архаических представлений, составляющих мировоззренческий контекст в подготовке и проведении ритуала. Подношения были элементом дарообмена – формы коммуникации, характерной для традиционных культур. В наставлениях по проведению ритуала подчеркивалось, что нужно приготовить «море подношений», они должны быть наилучшего качества. Результаты дарообмена с божествами для исполнителя ритуала выражались в обретенности их покровительства либо использовании их разрушительной мощи в требуемом направлении.

Для проведения специальных ритуалов, обращенных к божествам-защитникам, сооружался временный алтарь. Непременная ориентация временного алтаря (сакрального центра в данном случае) по сторонам света в своей основе имела представление о конкретной локализации обитателей тех или иных божеств в пространстве либо о том, в какой части света они реализуют свою защитную функцию.

Полагаем, что важными дифференцирующими признаками для отграничения буддийского ритуала являются: адресат ритуальной коммуникации – персонаж буддийской части центральноазиатского пантеона, исполнитель – непременно буддийский монах и вербальный аспект – просьба о защите, поддержке буддийского учения и монашеской общины. Предметный и акциональный планы данного ритуала в значительной степени заимствованы из архаических добуддийских практик. Такая особенность буддийской ритуальной культуры обусловлена историей буддизма на территории Тибета, в ходе которой в целях его укоренения в бесписьменной этнической среде происходило заимствование, с дальнейшей буддизацией, элементов обрядности религии бон¹¹.

Направленность магического воздействия могла носить и позитивный характер. Так, если болезнь считалась причиненной действием злых сил, то фигурка-заместитель жертвы изготавливалась с целью излечения. По логике ритуала эта фигурка (тиб. – *луд*) должна была перенести на себя то зло, болезнь, которое причинено данному человеку, и тот поправится.

Целевая установка ритуала диктовала особенности его предметного и акционального аспектов. Фигурку изготавливали из теста, замешанного на воде, в которой мылся человек.

Туда добавлялись обрезки ногтей и волосы, одежду фигурки делали из куска ткани от одежды больного. Это должно было обеспечить «запах его тела». В буддийский период центрально-азиатской культуры исполнителями ритуала *луд* были монахи, специально приглашаемые в случае болезни.

Ценность обширного труда Небески-Войковица состоит в комплексном описании тибетобуддийского ритуала: в культе божеств-защитников выявлены их милостивые и гневные иконографические формы, их статусы в системе пантеона. Установлена преобладающая роль божеств-защитников, что позволяет усмотреть смысловую связь тибетобуддийского ритуала с добуддийскими верованиями тибетцев, демонстративно проявившуюся в акциональном и предметном оформлении ритуальных практик. Этот аспект вклада Небески-Войковица отмечен в рецензии Х. Ричардсона, тибетолога, много лет служившего в британской администрации в Тибете: в книге «Оракулы и демоны Тибета» обобщена информация обо всех видах ритуальных практик, классифицированы персонажи пантеона, выявлены иконографические признаки и все аспекты ритуала, включая оформление ритуального пространства, состав подношений¹². Книга вызвала значительный резонанс: с рецензиями выступили также А. Вайман, Р.А. Штайн – исследователи-тибетологи. Так, Р. Штайн отметил, что труд Небески-Войковица важен для тибетских исследований не только экспликацией и описаниями ритуалов, праздников и т.д., но также изучением и отбором соответствующих памятников из огромного массива тибетской неклассической литературы.

Высокую оценку рецензент дал информативности сочинения Небески-Войковица: «...его труд окажется весьма полезным содержащейся в нем массой новой информации», «В первую очередь он окажет огромную услугу тем музейным и др. работникам, кому придется идентифицировать нарисованные или переданные в скульптуре персонажи. На деле это, во многом, учебник по иконографии божеств, охранителей и локальных. Автор использовал множество *sadhana* и сборников молитв (список тибетских источников содержит 204 наименования). Поскольку большинство из интерпретируемых божеств неведомы опубликованным на сегодня каталогам, понятно, до какой степени будет полезен труд г-на Небески-Войковица. Он позволит избежать ошибок в идентификации, что встреча-

ется довольно часто». Закономерен вывод Штайна: «Его книга надолго останется незаменимым учебником для всякого, кто занимается Тибетом»¹³.

Подход Небески-Войковица к реконструкции ритуала (комплекс методов: наблюдение, интервью, анализ письменных источников)

можно признать перспективным. Так, современные российские этнографы-буддологи, опираясь на богатый эмпирический материал, представленный в книге «Оракулы и демоны Тибета», создают собственные типологические описания. Это Н.Л. Жуковская, К.М. Герасимова, С.-Х. Сыртыпова¹⁴.

¹ См.: Nebesky-Wojkowitz R. Tibetan blockprints and manuscripts in possession of the Museum of Ethnology in Vienna // Archiv für Völkerkunde. – 1958. – Bd. III. – P. 174–208.

² Развернутый некролог опубликовал Дж. Дейонг. См.: de Jong J.W. Rene Mario von Nebesky-Wojkowitz (29.VI.1923–9.VII.1959) // Indo-Iranian Journal. – 1959. – V. 3. N. 4. – P. 306–309. Здесь же представлена библиография Р. Небески-Войковица.

³ См.: Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet. – The Hague. – 1956. – P. X.

⁴ См.: Becker-Donner E. Rene Nebesky-Wojkowitz // Archiv für Völkerkunde. – 1959. – Bd. XIV. P. 1–3.

⁵ Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet. – The Hague. – 1956. – P. 575–603.

⁶ *Ibid.*, p. 434–443.

⁷ *Ibid.*, p. 483.

⁸ *Ibid.*, p. 483–486.

⁹ *Ibid.*, p. 489–490.

¹⁰ Убедительно и объемно эта тема раскрыта Н.Л. Жуковской. См.: Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988.

¹¹ См.: Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука, 1977. – С. 115–125.

¹² Richardson H.E. Rev. Oracles and Demons of Tibet. By Rene de Nebesky-Wojkowitz, pp. xiv + 666, 25 figures, 20 plates. Oxford University Press. London, 1956. // Journal of the Royal As. Society of Gr. Br. 1957. pt. 3–4. – P. 221, 222.

¹³ Stein R.A. Rev. Oracles and Demons of Tibet. By Rene de Nebesky-Wojkowitz. L.: 1956 // Journal Asiatique. – 1956. – V. 244 (2). – P. 229–232.

¹⁴ См.: Жуковская Н.Л. Ламаизм... Указ. соч. – С. 19, 20, 118–120; Сыртыпова С.-Х. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). – М.: «Восточная литература» РАН, 2003; Герасимова К.М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999.