

**Труды Института
востоковедения РАН**

Выпуск 1

Труды Института востоковедения РАН

Серийное издание ISSN 2587-9502

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *председатель*

Андросов Валерий Павлович – *сопредседатель*

Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*

Аликберов Аликбер Калабекович

Белокреницкий Вячеслав Яковлевич

Романова Наталья Геннадиевна

Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович

Алаев Леонид Борисович

Александров Юрий Георгиевич

Алпатов Владимир Михайлович

Белова Анна Григорьевна

Бурлак Светлана Анатольевна

Ванина Евгения Юрьевна

Васильев Дмитрий Дмитриевич

Воронцов Александр Валентинович

Десницкий Андрей Сергеевич

Другов Алексей Юрьевич

Захаров Антон Олегович

Звягельская Ирина Доновна

Каменев Сергей Наумович

Карасова Татьяна Анисимовна

Катасонова Елена Леонидовна

Кобзев Артем Игоревич

Кузнецов Василий Александрович

Любимов Юрий Васильевич

Мамедова Нина Михайловна

Микульский Дмитрий Валентинович

Мосяков Дмитрий Валентинович

Настич Владимир Нилович

Орлова Кеemia Владимировна

Панарин Сергей Алексеевич

Плотников Николай Дмитриевич

Пригарина Наталья Ильинична

Сарабьев Алексей Викторович

Смагина Евгения Борисовна

Суворова Анна Ароновна

Томберг Игорь Ремуальдович

Шаляпина Зоя Михайловна

Шаумян Татьяна Львовна

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды
Института востоковедения РАН

Выпуск 1

**ТИБЕТОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ
НА СТЫКЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ**

Москва
2017

Ответственные редакторы выпуска:

С. Л. Кузьмин, Т. Л. Шаумян

Рецензенты:

Е. Ю. Ванина, В. П. Кашин

*Рукопись подготовлена при
поддержке фонда «Сохраним Тибет»*

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / отв. ред. выпуска С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. – М.: ИВ РАН, 2017. – 288 с. + 36 ил.

ISSN 2587-9502

ISBN 978-5-89282-749-2

Выпуск составили материалы одноименного круглого стола, состоявшегося в Институте востоковедения РАН 9–11 ноября 2016 г., посвященные вопросам буддологии, взаимодействию буддизма с образованием и наукой, истории и культуре Тибета, социально-экономической и религиозной ситуации в современном Тибете, тибето-монгольским отношениям.

The volume consists of papers resulted the roundtable held at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (November 9–11, 2016). The articles are devoted to different issues of Buddhology, Buddhism in its interaction with education and science, history and culture of Tibet, modern social and economic situation there, as well as to Tibet–Mongolian relations.

Содержание

Предисловие	7
<i>Тэло Тулку Ринпоче.</i> Перспективы буддийской науки в России	9
<i>С. Ю. Лепехов.</i> Возможности сохранения тибетской культуры и «возвращения» буддизма в Индию	13
<i>С. Ю. Лепехов.</i> Современный тибетский буддизм: тенденции преобразований и возможные последствия	23
<i>И. С. Урбанаева.</i> Буддизм, национализм и тибетский вопрос	37
<i>С. Л. Кузьмин.</i> Государственный контроль реинкарнаций лам в КНР: проблема соответствия буддийским канонам	64
<i>Н. Самтен.</i> Путешествие традиции Наланды в современный мир через Тибет.....	91
<i>Sh. Woesser.</i> Economic development in Tibet. Revisiting China's Socio-Economic Policies.....	97
<i>Т. Л. Шаумян.</i> Русско-тибетские отношения на рубеже веков и лорд Керзон	108
<i>T. Tsultrim.</i> Militarization of the Tibetan Plateau and Its Significance	130
<i>P. P. Gokhale.</i> The Possibility of Secular Buddhism	160
<i>В. Г. Лысенко.</i> Место философии в буддизме.....	173

<i>М. К. Аубакиров. Вклад буддийской науки в современное образование</i>	<i>196</i>
<i>О. П. Гуттенлохер. Актуальность светской этики и буддийской науки в школьном образовании в аспекте учений Далай-ламы XIV</i>	<i>202</i>
<i>А. М. Шустова. Буддизм и культурное единство Азии.....</i>	<i>210</i>
<i>А. А. Терентьев. Намнанэ-лама, учитель А. Доржиева и С. Цыденова</i>	<i>227</i>
<i>Б. У. Китинов. Ойраты-хошуты в Тибете: особенности политической и религиозной истории.....</i>	<i>238</i>
<i>Б. У. Китинов. Шестой пекинский семинар по тибетологии 2016 г.....</i>	<i>261</i>
<i>А. А. Базаров. Роль литературы Винаи в процессе формирования буддийского схоласта</i>	<i>265</i>
<i>С. С. Аверьянов. Современный Тибет глазами путешественника</i>	<i>282</i>

Предисловие

9–11 ноября 2016 г. в Институте востоковедения РАН состоялся круглый стол «Тибетология и буддология на стыке науки и религии». Это уже третье мероприятие в данной области, организуемое при участии Института востоковедения. Первый круглый стол «Исторические и духовные связи Тибета с Россией, Индией и Монголией», приуроченный к объявлению 2014 г. «Годом Его Святейшества Далай-ламы», прошел в Институте востоковедения РАН 12 ноября 2014 г.

Мероприятие было проведено при поддержке Центра тибетской культуры и информации и Фонда содействия сохранению культурных и философских традиций тибетского буддизма «Сохраним Тибет». С сообщениями выступили 20 участников из России (Москва, Санкт-Петербург, Улан-Удэ), Индии (Дхарамсала, Варанаси) и Казахстана (Уральск).

Круглый стол прошел в формате докладов и презентаций с их последующим свободным обсуждением. В результате состоялись обстоятельные дискуссии, позволившие участникам и гостям обсудить научные и религиоведческие проблемы в междисциплинарном дискурсе. Данный формат позволил сопоставить разные, порой существенно различающиеся точки зрения, что позволило участникам и гостям лучше понять существующие подходы в целях их дальнейшей научной разработки.

В ходе круглого стола был обеспечен высококачественный синхронный перевод с русского языка на английский и с английского на русский, поэтому участники не испытывали лингвистического барьера ни во время выступлений, ни во время дискуссий.

Круглый стол показал растущий интерес к вопросам тибетологии и буддологии, а также перспективность дальнейшего диалога науки и религии. Данное мероприятие еще раз показало, что наука и буддизм являются не противостоящими, а взаимно не противоречащими сферами познания, дальнейшее взаимодействие которых будет способствовать их возрастающему взаимопониманию.

Данный сборник содержит статьи, подготовленные по докладам и презентациям, представленным на круглом столе, так как не все авторы прислали свои статьи. Несколько докладов и презентаций переведено на русский язык.

Последовательность статей в данном сборнике соответствует последовательности докладов и презентаций на круглом столе. Каждая статья снабжена кратким англоязычным резюме.

С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян

Перспективы буддийской науки в России

Тэло Тулку Ринпоче

*Почетный представитель Его Святейшества Далай-ламы
в России, Монголии и странах СНГ,
Верховный лама Калмыкии*

Telo Tulku Rinpoche. Prospects of Buddhist science in Russia.

Main aspects of historical relations between Russia, Tibet and Mongolia are briefly provided. Russia has longer history of relations with Tibet than Europe and this provides a good basis for development of Buddhism, as well as buddhological and tibetological studies in Russia.

Я придаю большое значение обсуждениям за круглым столом, они нас сближают, дают возможность узнать новое, поделиться мыслями и идеями. Я считаю принципиально важным сделать так, чтобы подобные конференции проходили и в будущем. Мы собрались здесь для открытого обсуждения и поиска новых путей сотрудничества, а также для того, чтобы получить новую информацию в области тибетологии и буддологии.

В Тибете в целом многое меняется, есть некоторые перемены к лучшему, однако много и очень печальных преобразований. Я считаю, что наш долг как ученых, философов, историков поддерживать внимание к тибетскому вопросу, и не просто поддерживать, но быть в курсе последних событий. Когда мы

говорим о Тибете, речь идет не только об огромной территории, но и о многих других аспектах этой страны – тибетской культуре, самобытности, религии, фольклоре и так далее.

Еще одна популярная тема – экология. Тибет называют «крышей мира», и кроме того, целый субконтинент – Южная Азия – зависит от рек, истоки которых находятся в ледниках Тибета и Гималаев. Не так давно Китай выступил с инициативой повернуть вспять некоторые из великих рек, что пагубно скажется не только на экологии Тибета, но и всего Южно-Азиатского субконтинента. Это весьма прискорбно, но в то же время не менее печально, что мировые эксперты-экологи не сумели привлечь внимание мировой общественности к этому, что следовало бы сделать. Я считаю, что этот вопрос требует безотлагательного внимания, и не только ради интересов Тибета, но и всей Южной Азии. Я считаю также, что Россия призвана сыграть здесь значительную роль как евро-азиатская страна, раскинувшаяся на двух континентах – Европе и Азии. Убежден, что России отведена важная геополитическая роль в международных делах, в том числе в области экологии.

В том, что касается религии и культуры, мне кажется, Россия уникальна и не похожа ни на одну другую страну, поскольку здесь проживает множество этнических групп, представлено много разных культур, различных языков. Несмотря на то, что это богатейшее разнообразие подавлялось в условиях тоталитарного режима в XX веке, многие из этих традиций и религий выжили, и в последние десятилетия у каждого из нас появилась возможность заново их развивать. Я думаю, Россия обладает богатейшим опытом, которым она может поделиться с тибетским народом, а также с другими сообществами мира.

Сегодня есть Монголия, независимая страна, есть также Внутренняя Монголия, на сегодняшний день это часть Китая, есть также Бурятия, Тува и Калмыкия – республики Российской Федерации. Я часто призываю тибетских ученых-

философов приезжать в Россию, Монголию и, если есть возможность, во Внутреннюю Монголию. Чтобы их знания были не только книжными, но, увидев все своими глазами, они обрели ясное представление о текущем положении дел.

Наши тибетские друзья склонны считать очень важными отношения, установленные с ООН, а также с Европейским союзом и США. Однако, беседуя с тибетскими учеными-философами и сотрудниками Центральной тибетской администрации, я обычно привожу следующий аргумент. Нет ничего особенного в отношениях с этими странами, ведь связи с Евросоюзом и США возникли только в последние 40 лет или около того, им максимум 50 лет. А вот отношения России и Тибета завязались еще 400 лет тому назад. С тех самых пор, как Бурятия и Калмыкия стали частями Российской империи. Я обычно говорю нашим тибетским друзьям: Россия и Монголия – самые давние союзники и друзья тибетцев. И об этом многие из нас склонны забывать... Если мы задумаем об этом всерьез, проведем академические исследования, то только после этого полностью осознаем всю глубину этой идеи.

Очень важно быть в курсе последних событий, когда весь мир претерпевает такие большие изменения. Его Святейшество Далай-лама называет XX век столетием кровопролития, и я полностью с ним согласен. Мир потрясли Первая мировая война, затем Вторая мировая. Потери были колоссальные. И не только человеческие потери, утрачен ряд традиций, языков. Многие страны были оккупированы. Далай-лама обычно говорит, что XXI столетие должно стать эрой диалога, и я от всего сердца поддерживаю эту идею. И хотя наш круглый стол – это капля в море, но он направлен на развитие диалога, взаимопонимания и мира. За нашим круглым столом собралась небольшая группа представителей интеллигенции, но я тем не менее верю, что это в будущем принесет свои

плоды. Я считаю очень важным не просто сделать доступными записи нашей сегодняшней беседы внутри страны, но также и по всему миру.

Только что завершилась еще одна очень интересная конференция, которая проходила в последние два дня в Институте философии Российской академии наук. Она была посвящена буддизму и феноменологии. По нашему мнению, эта конференция была очень плодотворной. В некотором роде мы уже можем говорить о первых ее результатах. Мне, например, показался удивительным тот факт, что на конференцию собрались в основном представители молодого поколения, не пожилые люди, а в основном молодежь. И это вселяет надежду. Молодое поколение интересуется подобными вопросами.

И сегодня среди наших участников ученые самых разных направлений и возрастов, не только представители старшего поколения, но и молодые люди. Я думаю, молодежь, безусловно, что-то почерпнет для себя из мудрости старших, и наше сотрудничество обогатит всех. Это обсуждение жизненно необходимо. Хочу поблагодарить всех, кто приехал сюда, подготовил и прислал свои доклады, а также всех, кто участвовал в организации этого круглого стола.

Возможности сохранения тибетской культуры и «возвращения» буддизма в Индию

С. Ю. Лепехов

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения РАН*

S.Yu. Lepikhov. Possibilities for the preservation of Tibetan culture and the «return» of Buddhism in India. This article discusses options to preserve traditional Tibetan culture in the modern world. Provision of separate directions of Tibetan Buddhism is seen in different countries. It is noted that the Tibetan diaspora in India makes an important contribution to the revival of Buddhism in this country. The problem of preserving Tibetan culture and Tibetan Buddhism is international. Divergence of vectors of Buddhism development in Tibet and in diaspora may be projected.

Современный тибетский буддизм развивается в трех ипостасях. Это, во-первых, буддизм на территории исторического Тибета. Во-вторых, это многочисленные тибетские общины и монастыри на территории Индии, Непала и Бутана. В-третьих, это тибетские общины на Западе, в местах компактного проживания (Швейцария, США, Канада, Скандинавия), а также на Тайване, в Австралии, Новой Зеландии, Японии.

На протяжении нескольких лет сотрудниками Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (ИМБТ СО РАН) был осуществлен ряд экспедиций

в Северную и Южную Индию, Гималаи (Ладак, Дхарамсала), Непал (Лумбини, Верхний и Нижний Мустанг), Тибет (Центральный Тибет, Амдо, Восточный Кам, Лхаса), Китай (Шаньси, Внутренняя Монголия, Шаньдун, Сычуань), Монголию.

Было исследовано современное состояние буддизма в указанных странах и сделаны некоторые предварительные выводы. Кроме экспедиций сотрудники выезжали в командировки, связанные с участием в буддологических, тибетологических и монголоведных конференциях, а также на научные стажировки продолжительностью от трех месяцев до нескольких лет.

Основными направлениями исследований в этих экспедициях были религиоведение и этнография. Отдельно можно выделить круг источниковедческих, текстологических и археографических задач и интересов, продиктованных проблемами, связанными с функционированием в составе ИМБТ одного из крупнейших собраний восточных рукописей и ксилографов. В этом контексте следует рассматривать полезные научные связи, возникшие между Институтом высших тибетологических исследований (ИВТИ) в Сарнатхе (Индия) и ИМБТ СО РАН. В рамках этого сотрудничества, закрепленного на договорной основе, несколько сотрудников ИМБТ стажировались в ИВТИ, многие участвовали в работе международных буддологических конференций, а ведущие сотрудники ИВТИ совершили рабочие визиты в Улан-Удэ и также принимали участие в работе буддологических конференций, организуемых ИМБТ.

Следует отметить, что с появлением тибетской диаспоры в культурной жизни тибетского народа произошел резкий поворот.

Основная проблема тибетского буддизма видится таким образом: сможет ли он сохранить свое культурное и цивилизационное единство или в конечном счете станет двумя

ветвями двух мощнейших мировых культур: индийской и китайской.

Нет сомнения в том, что пребывание тибетской диаспоры в Индии способствовало возрождению буддизма в этой стране. Но как долго тибетцы смогут сохранять свою национальную и культурную идентичность среди миллиардного населения? Не грозит ли тибетскому буддизму повторение судьбы своих индийских предшественников – быть поглощенным индуизмом и растворенным в нем?

Что предпочтет в конечном счете тибетская молодежь – адаптироваться в доминирующие национальные культуры или сохранять культурную и религиозную идентичность в условиях добровольной культурной самоизоляции? Насколько возможна такая самоизоляция в условиях современного мира?

Очевидно, что решение этих непростых проблем не может быть достигнуто силами только самих тибетцев. Многое зависит от того, какую национальную, культурную и религиозную политику будут проводить страны, в которых проживают тибетцы в настоящее время. Это в первую очередь Китай, Индия, где проживает наиболее многочисленная тибетская диаспора, а также и другие страны, где компактно проживают тибетские общины. Таким образом, мировое сообщество не может устраниться от решения тибетской проблемы, и все будет зависеть от согласованных действий ответственных политических, культурных и религиозных деятелей. В какой мере возможно проведение такой согласованной политики в настоящее время?

Принципиальная позиция Пекина заключается в том, что все проблемы Тибета являются сугубо внутренним делом Китая и не допускают вмешательства внешних сил. Подавление восстания 1959 г. и оккупация Тибета народной армией Китая рассматривается как освобождение народа Тибета от феодальной зависимости, то есть как прогрессивное соци-

альное преобразование, которое должно быть закреплено и развито в дальнейшем. Эта позиция не претерпела никаких изменений за долгое время, несмотря на различные трансформации внутренней и внешней политики руководства Китая за минувшие годы.

Культурная позиция Пекина в отношении не-ханьских народов заключается в утверждении их длительного общего исторического прошлого в рамках единого китайского государства. Эта позиция предполагает пересмотр истории и отказ от признания существования в прошлом самостоятельности и независимости Тибета, Монголии, Уйгурского каганата и так далее. Именно пересмотра этих исторических фактов требуют китайские власти от Его Святейшества Далай-ламы и тибетского правительства в изгнании.

Китайские власти также, по существу, игнорируют одно из краеугольных положений в позиции Дхарамсалы, заключающееся в том, что буддизм является основой культуры тибетского народа, и что, в свою очередь, предполагает ведущую роль монастырей в образовании и вообще культуре и образе жизни тибетского народа.

Для китайских властей, не только нынешних, но и их предшественников, религия всего лишь один из факторов, причем не самый важный в образе жизни. В Китае никогда не было единой доминирующей государственной религии, и конфуцианство – это скорее идеология управления с элементами культа, чем полноценная религия, такая как христианство или ислам.

Гораздо важнее для китайских правителей всегда были производство и распределение продукции, которые и являются важнейшими определяющими составляющими образа жизни. Неслучайно антибуддийские акции китайских императоров стимулировались в первую очередь не идеологическими, а экономическими соображениями, связанными с тем, что

буддийские монастыри сосредоточили в своих руках слишком много земли и крестьян, не облагаемых налогами.

Важнейшей задачей в политике китаизации населения всегда было приблизить образ жизни любых не-ханьских народов к образу жизни и потребления китайского крестьянина. Именно эту задачу и пытаются решить сейчас китайские власти в Китае, стремящиеся отучить тибетцев от традиционного натурального хозяйства и сделать население зависимым от дотаций и поступления продовольствия из центра.

Неслучайно, что и одной из основных форм протеста тибетского населения в этих условиях становится отказ от обработки земли, на что местные китайские власти реагируют достаточно болезненно и стремятся сорвать массовые проявления такого рода протестных действий.

С точки зрения китайского правительства задача китаизации населения может быть успешно решена благодаря модернизации производства и образования и переходу на китайский язык как язык повседневного общения. Эта задача рассчитана на длительный срок, но он может быть уменьшен как раз за счет внедрения современных инновационных технологий. Значительные средства центральное правительство вкладывает в развитие инфраструктуры – строительство современных дорог, электронных средств сообщения.

По наблюдениям сотрудников ИМБТ СО РАН, побывавших в восточных районах Тибета, дороги, связывающие населенные пункты, находятся в удовлетворительном или хорошем состоянии, повсюду обеспечивалась устойчивая мобильная связь. Значительные средства, направляемые в Тибетский автономный район, повлияли и на уровень и качество жизни простых тибетцев, что также отмечалось нашими сотрудниками.

Монастыри восстановлены и восстанавливаются, но отмечается тенденция превращения их из объектов культурного

наследия в объекты туристического бизнеса, где основной функцией монахов станет обеспечение доходов от туристов. В то же время молодежь будет стремиться со временем приобретать престижные профессии, требующие современного образования в высших учебных заведениях западного образца. Такая тенденция прослеживается среди тибетской молодежи и в Индии. Что же касается китайского правительства, то не просматриваются причины, способные побудить его отказаться от реализации этой программы.

Вместе с тем, пока существует тибетская диаспора в Индии и других странах и влияние тибетской культуры и тибетского языка распространяется за пределы собственно тибетской диаспоры, тибетская проблема не может быть полностью решена только лишь в рамках территориальных границ Тибетского автономного района.

Уже сейчас проблема тибетской культуры и тибетского буддизма является интернациональной, и эта тенденция будет только усиливаться по мере знакомства все большего и большего числа людей с особенностями и достижениями культуры тибетского народа. Это объективный процесс, и он не зависит от желания отдельных политиков превращать эту проблему в объект своих политических манипуляций. Вообще политизация этой проблемы принесла тибетской культуре больше вреда, чем пользы. Не стоит судьбу тысячелетней культуры делать разменной картой в сиюминутной политической игре. Поэтому было бы более полезно «развести» и не смешивать культурные, религиозные, научные и политические аспекты тибетской проблемы.

Если коротко характеризовать положение тибетского буддизма в Индии и Китае, то следует отметить, что в Индии сейчас вполне благоприятные условия для сохранения традиций всех традиционных тибетских школ, построен целый ряд монастырей, где есть все условия для обучения и духовной

практики, собрана и продолжает собираться необходимая литература. Функционируют издательские и исследовательские центры, широко сотрудничающие с однопрофильными центрами по всему миру.

Духовенство основных школ тибетского буддизма постаралось возобновить традиционное монастырское образование вдали от прежних древних исторических тибетских буддийских центров. По существу, традиции этих центров были перенесены на новую почву, в стены вновь отстроенных монастырей в Индии.

Была создана целая система образования и воспитания (начиная с ясельного и кончая высшим), сочетающая в себе принципы духовного и светского образования. Всего в 87 тибетских школах Индии, Непала и Бутана обучаются 28 тыс. учащихся. В Дхарамсале (Индия) была организована Тибетская детская деревня, являющаяся самым большим тибетским школьным сообществом.

Сегодня в системе Тибетской детской деревни – 5 детских деревень, 5 школ-интернатов, 8 дневных школ, 2 школы высшей ступени со специализацией в области искусства, бизнеса и науки, 4 центра профессиональной подготовки, центр подготовки учителей, 3 молодежных общежития. Всего в Тибетской детской деревне обучаются 10 тыс. учащихся.

Кроме центра подготовки учителей при Тибетской детской деревне функцию высшего образовательного центра выполняют также Библиотека тибетских трудов и архивов, Тибетский институт исполнительского искусства, Медико-астрологический институт, Институт Норбулинка, Институт искусства тибетской тханка.

Главным вузом тибетской эмиграции является Центральный институт высших тибетских исследований, имеющий статус индийского университета, диплом которого имеет международное признание.

В Китае из четырех основных традиционных школ тибетского буддизма в относительно более благоприятных условиях сейчас существует школа Ньингма во многом благодаря деятельности кенпо Джигме Пунцока – первого из тибетских монахов, основавшего в 1980 г. монашеский образовательный центр Ларунг Гар. Другой сравнительно благополучной школой можно считать школу Карма-Кагью. Основные же иерархии школ Сакья и Гелуг находятся в Индии, хотя среди исследованных нашими сотрудниками монастырей в Восточном Каме встречались принадлежащие именно этим школам.

Следует также упомянуть Институт тибетологических исследований в Пекине, занимающийся тибетологической проблематикой, а также высшие образовательные заведения в Лхасе и других городах.

Следует отметить, что монастыри тибетского буддизма существуют не только в местах компактного проживания тибетцев в Китае, но также на Утайшане (провинция Шаньси), в автономном районе Внутренняя Монголия, в Пекине и в других местах. На Утайшань и Юньган, расположенных в провинции Шаньси, нашими сотрудниками также были осуществлены экспедиции.

Если рассматривать положение буддизма в современной Индии, то здесь следует выделить собственно индийский буддизм, а также буддизм тибетской диаспоры и тесно связанный с ним культурными и историческими узами буддизм гималайских народностей.

Поскольку буддизм изначально отвергал кастовую дифференциацию в индийском обществе и, таким образом, открыт для всех, в том числе для низших каст и «неприкасаемых», он не имеет шансов для широкого распространения в Индии, пока в ней еще сохраняется кастовая система. По этой причине индийский буддизм в настоящее время – это по преимуществу «женский» буддизм. Возможно, что именно

в этом качестве в связи с усилением процессов эмансипации в современном индийском обществе и повышением роли женщин в культурной и общественной жизни индийский буддизм все же имеет некоторые перспективы развития.

В настоящее время деятельность индийских буддийских монашеских обществ концентрируется в основном в исторических буддийских местах (Сарнатх, Бодхгая, Раджгир и др.). Во всех этих местах отмечена активность монашеских общин из других стран. Так, например, в Бодхгае – месте Просветления Шакьямуни – построены монастыри всех буддийских стран, за исключением России. Особенно заметна активность японского буддизма.

Одним из районов Индии, где еще сохранился этнический буддизм, является Ладак. Долгое время он был отрезан от внешнего мира в силу своей труднодоступности, хотя в древности здесь пролегал караванный путь, соединяющий Тибет, Среднюю Азию и южные страны. Практически до последнего времени доступ в Ладак иностранцам был запрещен. Нашим сотрудникам удалось несколько раз побывать в Ладаке.

Ладак населяют несколько народностей. Это потомки кочевников – чангпа. Затем – дарды – потомки арийских племен, в Ладаке и Тибете называют другпа (что буквально означает «кочевник»). Часть дардов, проживающих в Драсе, недалеко от пакистанской границы, три столетия назад приняли ислам. Остальные – буддисты и сохранили свои традиции.

В настоящее время существуют определенные проблемы, связанные с сохранением культурно-исторического наследия Ладака. Часть буддийских наскальных изображений, расположенных в районах с преобладающим небуддийским населением (район Сод), оставлены без необходимого ухода и внимания. Ладакские буддисты считают, что даже Археологическое общество Индии не проявляет к ним интереса, и они полагают, что есть все основания опасаться, что их может постигнуть

участь статуй из Бамиана в Афганистане. Подобные им памятники, находящиеся в буддийских районах Ладака (штат Джамму и Кашмир), находятся в ухоженном состоянии. Отметим, что между тибетским буддизмом и буддизмом Ладака практически нет никаких различий.

Можно прогнозировать, что в будущем, при сохранении существующего состояния, буддизм в самом Тибете и буддизм диаспоры с течением времени будут дальше и дальше расходиться, ориентируясь на различные трансформационные тенденции развития буддизма в Индии и Китае. Можно считать, что это будет ослаблять традиционный тибетский буддизм, но, с другой стороны, можно сделать и такой вывод: это в конечном счете увеличит сумму культурного разнообразия и обогатит тибетскую культуру.



Номады Западного Тибета. 2010 г.



Тибетские кочевники. Кам. 2008 г.



Лагерь кочевников, разбитый рядом с монастырем.
Кам, 2008 г.



Утайшань, КНР, 2005 г.



Настоятель монастыря Санри Кармар (Западный Тибет)
исполняет практику Чод. 2010 г.



Его Святейшество Далай-лама, геше Самтен и Кармапа
на открытии международной конференции
«Буддизм в Азии: вызовы и перспективы»
(Индия, Сарнатх, Варанаси, 10–12 февраля 2006 г.)



Тантрийский монастырь Гьюто. Район Дхарамсалы, Индия.



Тибетская детская деревня. Дхарамсала, Индия.



Младшая группа в Тибетской детской деревне.



Мастерская по изготовлению традиционных тибетских ковров. Дхарамсала, Индия. 2006 г



Подготовка к великому молебну Монлам чэнмо, проходящему в первый тибетский месяц. Изготовление масляной скульптуры. Дхарамсала, Индия. 2006 г.



Центральный институт высших тибетологических исследований. Сарнатх, Индия.



Пещерный монастырь Юньган. КНР. 2005 г.

Современный тибетский буддизм: тенденции преобразований и возможные последствия

С. Ю. Лепехов

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения РАН*

S.Yu. Lepekhov. Modern Tibetan Buddhism: trends of transformations and possible consequences.

This article discusses some of the trends in transformations of contemporary Tibetan Buddhism and possible implications for its political and religious development. The main direction of these changes and transformations can be defined as «modernization». Following reactions to innovation are considered theoretically possible: support, rejection and an alternative route to development and change I conclude that, independently on particular content of innovations, natural stratification of the Tibetan Buddhism by many measurements takes place. One of possible tendencies in transformation of the modern Tibetan Buddhism is a striving to shift of emphasizes from ritual and religious side to aspects related to ethics, philosophy, logics, medicine and science. It is also possible to observe convergence in positions of different directions of the Tibetan Buddhism in doctrinal aspect.

Современный тибетский буддизм представляет собой довольно сложное явление и в небольшом сообщении невозможно сколько-нибудь подробно проанализировать основные тенденции его изменений. Поэтому остановимся только на некоторых, с тем чтобы оценить их возможные последствия

для культурного и политического статуса тибетского буддизма как на территории исторического Тибета так и в рассеянной по всему миру тибетской диаспоре.

Если рассматривать основное направление изменений и преобразований, то их можно условно обозначить как «модернизацию». Многие известные деятели тибетского буддизма, включая и Его Святейшество Далай-ламу XIV, весьма обеспокоены теми вызовами, с которыми встречается буддизм в XXI в., и считают, что ряд сторон деятельности буддийских монахов и мирян нуждается в некоторых изменениях в соответствии с требованиями современного общества.

Сразу нужно отметить, что ряд таких изменений происходит совершенно объективно, независимо от того, отмечает это кто-то или не отмечает, считает необходимым направлять такие изменения в определенное русло или не считает.

Большинство современных тибетцев оказалось в таких условиях, которые резко отличались от привычного традиционного образа жизни, который он привыкли вести на протяжении многих веков. К новым условиям необходимо было адаптироваться и адаптировать некоторые стороны жизнедеятельности. К одной из таких сфер, без сомнения, относится образование. Ранее все формальное образование почти все тибетцы получали в стенах монастырей и от духовных лиц. Значительная часть корпуса знаний, получаемых учащимися, сформировалась много веков назад и существенно не менялась со временем. Тем не менее это обстоятельство не вызывало значительного дискомфорта, и в целом такие знания вполне удовлетворяли общество. С появлением альтернативы в виде многоступенчатого европейского светского образования возник когнитивный диссонанс между различными системами знаний, представлявших разные исторические культуры. Решение этой проблемы – очень сложная цивилизационная задача, предполагающая,

по всей видимости, длительный сложный процесс диалога представителей различных культур.

Теоретически здесь возможны два варианта. Первый связан с ситуацией выбора и предпочтения: традиционный тибетский монастырский тип образования или современное светское западное образование. Совершенно ясно, что для тех, кто ориентирован на карьеру в сферах высоких технологий, финансовой, информационной, массовых коммуникаций, менеджмента, международных отношений, выбор в пользу западного типа образования однозначно предопределен. Традиционный монастырский тип образования в этом случае остается уделом только тех, кто решил посвятить всю свою жизнь монастырю. Если столетие назад такая перспектива для тибетца казалась самой предпочтительной, то сейчас ситуация безусловно изменилась.

Второй вариант предполагает некое сочетание традиционных тибетских форм обучения (заучивание наизусть канонических текстов, проведение диспутов между учащимися и так далее) и типично западных форм, предполагающих значительную самостоятельность и свободу учащихся при выборе курсов, преподавателей, тем квалификационных работ и так далее. Очевидно, что возможности для компромисса между различными, по существу, цивилизационными типами обучения не так уж широки, их рамки полностью определяются ориентацией в ту или иную сферу деятельности, и преобладающим в конечном счете оказывается именно первый вариант (или-или), а не второй. Беседы с молодыми тибетцами показывают, что в их среде все более популярными становятся светские учебные заведения, которых на порядки больше, чем монастырей, возможности выбора типа образования и набор специальностей неизмеримо шире. Монашескую карьеру выбирает меньшинство. Тибетские девушки раньше имели очень ограниченный доступ к образованию, теперь новые

возможности серьезно меняют представления о роли женщины в тибетской семье и обществе.

На повестке дня в любом случае стоит, таким образом, проблема серьезной модернизации традиционного тибетского буддийского образования.

Следующая, очевидно происходящая область значительных трансформаций в современном тибетском обществе – это преобразования в сфере государственного управления. В течение длительного времени Тибет был настоящей теократией. На наших глазах происходит целый ряд преобразований, свидетельствующих о движении в сторону одной из форм представительной демократии. Его Святейшество Далай-лама XIV уже не является верховным духовным и светским лидером государства в одном лице. Несколько раз прозвучали высказывания о возможности того, что духовным лидером тибетского буддизма может стать женщина. Представляется, что в этом случае потребовались бы значительные уточнения, касающиеся не только структурной организации тибетского буддизма, но, возможно, и содержания некоторых традиционных духовных практик. Во всяком случае, если бы это случилось, то было бы значительным движением в сторону от привычных представлений о традиционном тибетском буддизме.

Полный отход от теократических принципов управления тибетским социумом предполагает и пересмотр традиционных социальных ролей и функций отдельных социальных страт и групп, к примеру, буддийских монахов, крестьян, торговцев, ремесленников и так далее. Разумеется, это неизбежно при появлении новых и достаточно влиятельных групп, которых не существовало раньше. Необходимость трансформации системы управления тибетским социумом вызвана естественной трансформацией самого тибетского общества, но особенности форм ее практической реализации вызваны обстоятельствами раздробленности тибетцев и проживания

их в различных странах. Сейчас решение проблемы адаптации к реалиям современного мира для конкретного тибетца практически означает выбор путей адаптации к условиям жизни в совершенно определенной стране, со всеми вытекающими правовыми, культурными, социальными и пр. следствиями. В современной Европе, например, положение тибетцев как мигрантов осложнилось общим миграционным кризисом, и не исключено, что какие-то возможные, связанные с этим изменения в миграционном законодательстве некоторых европейских стран могут сказаться и на них.

Вообще говоря, теоретически в любой религиозно-философской традиции возможны как минимум три вероятные реакции на инновации. Первая – поддержка и развитие нового направления, которая может привести в перспективе к появлению новых религиозных практик, новых направлений в философии, новых организационных форм. Вторая – неприятие новаций как отход от привычных, освященных традицией и авторитетом предшественников, устоявшихся практик, идей и институтов. Здесь основным аргументом будет призыв сохранить уже существующее, которому новое так или иначе угрожает. Такие направления обычно существуют практически в каждой религиозно-философской традиции. И наконец, третья – не отвергающая новации в принципе, но предлагающая другой, альтернативный путь развития и преобразований.

Не будем сейчас рассматривать, насколько упомянутые тенденции или реакции присутствуют в современном тибетском буддизме, можно лишь отметить, что есть основания считать, что некоторые действительно присутствуют. Хотелось бы обратить внимание на то обстоятельство, что исторически сложилось так, что тибетская диаспора рассеяна по всему миру, и хотя тибетцы обычно проживают компактно, но тем не менее обеспечить надежную одинаково тесную связь непросто. В таких условиях вполне возможно появление со временем

локальных духовных традиций и практик, опирающихся на деятельность местных духовных авторитетов. Контакты тибетцев с носителями других религиозных традиций и культур никоим образом нельзя считать явлением негативным, они также объективно являются стимулами к инновациям и изменениям, но в то же время, только способствуют появлению возможных локальных духовных практик. Локальные отличия проявляются во всех вариантах возможных реакций на инновации. Возможна локальная охранительно-консервативная реакция с подчеркиванием сохранения именно местных традиций, инновационная альтернативная традиция, и поддерживающая инновации локальная традиция, акцентирующая внимание на особых местных достижениях.

В результате можно констатировать, что независимо от конкретного содержания инноваций происходит естественное расслоение тибетского буддизма по многим основаниям.

Общепризнанно, что тибетский буддизм всегда отличался высокой степенью гомогенности. Конечно, были очень существенные различия между учеными ламами и малообразованными простыми крестьянами, но в любом случае они принадлежали к одной, а не разным культурам. Такая степень гомогенности уже сейчас неуклонно снижается, и разрыв между различными слоями и стратами тибетского общества будет только увеличиваться. Это происходит практически везде, не только в тибетском обществе, но существенно то, что в результате происходят изменения и в тибетском буддизме.

Отдельно хотелось бы остановиться на таком важном моменте, как влияние других больших религиозных традиций в странах распространения тибетского буддизма. Наверное, во всех странах, где компактно проживают тибетцы, существуют те или иные формы диалога с представителями других конфессий. Одними из первых по этому пути пошли католики, но сейчас это вполне рутинное дело и особого внимания уже

не привлекает. В Индии, наверное, самой важной в этом отношении стране, к буддизму никогда плохо не относились, но раньше, как мне показалось, особого интереса и не проявляли. Еще лет десять назад, когда я спрашивал индийских религиоведов о перспективах развития собственно индийского буддизма в современной Индии, ответ был достаточно скептическим. Да, индийский буддизм существует, но привлечь может разве что женщин, и серьезно говорить о нем не приходится. Бхимрао Рамджи Амбедкар воспринимался тогда как деятель, вызывающий только исторический интерес. В этом году можно было обратить внимание, что марши в честь Амбедкара широко освещались в индийской прессе. Во время лекции в Университете Дживаджи в Гвалиоре о положении буддизма в России было задано много вопросов со стороны преподавателей и студентов, и сама фотовыставка, посвященная буддизму в Бурятии, была размещена в аудитории, носящей имя Амбедкара и украшенной его портретом.

В целом создалось впечатление, что и в обществе, особенно среди молодежи, и в правительстве усилился интерес к буддизму. Это иногда объясняют внешнеполитическими интересами Индии и политикой Нарендры Моди, направленной на усиление влияния Индии в соседних буддийских странах. Но и внутри страны к буддизму стали относиться прежде всего как к неотъемлемому культурному наследию Индии, как к исконно индийской религии и как к части «мягкой силы» Индии.

Раджа Мохан, один из ведущих индийских комментаторов в области дипломатии и национальной безопасности, причастный к оформлению внешнеполитической доктрины современной Индии, отмечает, что у премьер-министра Нарендры Моди существует лично обусловленный интерес к индийскому буддизму, связанный с наличием богатого буддийского наследия в Гуджарате, в котором он был главным министром. Это, по-видимому, могло послужить одной из

причин «введения буддизма в сердце индийской энергичной новой дипломатии». Забота о сохранении буддийского наследия как в самой Индии, так и за ее пределами, обусловлена необходимостью противостоять растущей экспансии Пекина в этом направлении; желанием использовать его в урегулировании отношений с ближайшими соседями Индии, такими как Непал, Шри-Ланка, Мьянма; усилить привлекательность внешнего туристического облика Индии, учитывая тот факт, что каждый из шести посещающих Индию иностранцев стремится увидеть Бодхгаю¹.

С одной стороны, такое благорасположенное отношение к буддизму должно восприниматься как благоприятный для индийского (и тибетского) буддизма фактор. С другой стороны, он может рассматриваться и как фактор благоприятный для слияния индийского и тибетского буддизма в одно целое, с утратой тибетской национальной идентичности, а затем и «растворения» в «дружественных объятиях» индуизма, чему были уже примеры в индийской истории.

Это, конечно, только один из возможных путей развития ситуации, причем, наверное, в отдаленной перспективе, но тем не менее заслуживающий всестороннего обсуждения. По крайней мере, вполне официально ставится цель продвигать йогу в качестве стратегической культурной силы Индии, именно с индуизмом связывается индийская цивилизационная идентичность, и именно в таком качестве видится глобальная роль Индии, которая по мысли Моди может и должна быть «вишвагуру» (учителем для всего мира)².

В доктринальном плане между различными направлениями тибетского буддизма можно также отметить тенденции к сближению позиций. Одним из признаков можно считать

¹ Raja Mohan, 2015, p. 183.

² Raja Mohan, 2015, p. 209.

заметно усилившийся интерес к движению Рима. Среди всех направлений тибетского буддизма, получивших в XX в. известность и распространение на Западе, движение Рима долгое время оставалось малоизвестным. В отличие от таких известных тибетских школ, как Гелуг, Сакья и Ньингма, Рима в самом Тибете не считается самостоятельной, отдельной школой. Его обычно именуют «движением», «идейным течением» или даже особым, специфическим «подходом», подчеркивая тем самым его особый, так сказать, «внешкольный статус» в общей структуре тибетского буддизма. Традиция передачи духовной силы от учителя к ученику здесь оказалась дополненной статусом генетического родства, обеспечивающего передачу власти, имущества, а также и сакральной силы. Такой статус, в свою очередь, неизбежно должен был требовать существенных коррективов в монашеском статусе, четко определенных буддийским дисциплинарным кодексом - Винаей, обладание которым предписывалось высшим тибетским иерархам и правителям. В деятельности основателей Рима явственно прослеживаются тенденции к возрождению первоначального буддизма, возвращению к истокам тибетских культурных традиций и к восстановлению политической мощи как старинной тибетской аристократии, так и тибетской державы в целом. Неслучайно, например, один из основателей – Джамьян Кенце Вангпо – считался воплощением Тисон Дэцэна (755-797) – первого тибетского цэнпо, могущественного покровителя буддизма³. Тенденции, которые отчетливо проявились в движении Рима, свидетельствуют о стремлении перенести акцент с принципиальных (или выдаваемых за принципиальные) расхождений в догматике и практики отдельных направлений в тибетском буддизме, которые раньше рассматривались как основное достижение, заслуживающее тщательного сбереже-

³ Jamgön Kongtrul, 2003, 2003–2010, 2012.

ния – на сохранение и упрочение общебуддийской основы во всех культурных, теоретических и практических проявлениях этого учения. Выразилось это в стремлении упростить язык, ритуал, образ жизни верующих, приблизить его к реалиям времени и сделать понятным и доступным для более широкого круга вовлеченных в буддийскую центральноазиатскую культуру. Таким образом, движению Рима удалось отчасти предвосхитить еще в XIX в. те тенденции, которые в других мировых религиях стали намечаться только в XXI в.

Возможно, что движению Рима суждено стать одной из тех «лабораторий», в которых будет формироваться облик будущего тибетского буддизма. Но это только предположение, против которого может быть выдвинуто множество возражений. Можно также предположить, что роль многочисленных Дхарма-центров, многие из которых не носят статуса религиозных организаций, будет значительно усиливаться, по крайней мере, тенденции к этому прослеживаются сейчас очень явно, в том числе и в России. А это, в свою очередь, неизбежно влечет если не снижение роли традиционного монастырского буддизма, то, по крайней мере, изменение его функций в каких-то сферах деятельности, например, в образовании, издательской деятельности, сфере медицинских услуг и так далее.

Одной из важных тенденций в трансформации современного тибетского буддизма является стремление к перенесению акцентов с обрядовой, религиозной стороны на аспекты, связанные с этикой, философией, логикой, медициной, наукой.

В своей книге «Этика для нового тысячелетия», которая во многих отношениях является программной, пересматривающей многие традиционные представления о роли современного буддизма и, в частности, роли современного тибетского буддизма, Далай-лама XIV анализирует современное состояние мировых религий и те актуальные задачи, которые перед ними

стоят. Все мировые религии (буддизм, христианство, индуизм, сикхизм, зороастризм и др.) сходны в своей направленности на оказание помощи людям в достижении счастья⁴. При этом автор считает принципиально важным различать религии и духовность. Религию он понимает как связанные с верой в сверхъестественную реальность поиски путей к спасению. Под духовностью понимается комплекс личностных качеств (любовь, сострадание, терпение, терпимость, готовность прощать, удовлетворенность, ответственность, гармоничность), которые делают счастливыми не только самого человека, но и других⁵. Если для религии необходимы ритуал и молитва, то культивация личностных качеств, связанных с духовностью, может обходиться и без них. Таким образом, делается важный вывод о том, что без религии можно и обойтись, но духовные качества жизненно необходимы. Далее автор рассуждает о том, что религия нуждается в духовной практике, но духовная практика необязательно предполагает религиозную. Поэтому свой призыв к революции духовной Далай-лама предлагает не считать призывом к революции религиозной. Этот призыв ни в коем случае не связан с пропагандой какого-либо особого образа жизни, ухода от мира и тем более каких-либо магических или мистических практик⁶. Не случайно вся вторая глава называется «Ни мистики, ни таинств», а ведь именно мистика и таинства прежде всего привлекали многих западных искателей восточной мудрости в тибетском буддизме!

Впрочем, Далай-лама обращался явно к более широкой аудитории. Смысл революции духовной видится ему в обращении преимущественно к проблемам нравственным, моральным, этическим. Люди не могут существовать без взаи-

⁴ Dalai Lama, 1999, p. 20.

⁵ Dalai Lama, 1999, p. 22.

⁶ Dalai Lama, 1999, p. 23.

модействия, и, взаимодействуя, они больше должны заботиться о других, а не о себе – в этом, собственно, и заключен секрет достижения счастья и избавления от страданий⁷. Это просто, доступно для понимания большинства людей, и в этом нет ничего специфически буддийского и тибетского. Не требуется особых посвящений, исполнения сложных практик, вообще вхождения в достаточно сложноструктурированную культуру, которой является тибетский буддизм. Весь этот процесс обозначается как «переустановка цели» (redefining the goal)⁸, по-видимому, и для тибетского буддизма в том числе.

Традиционно, целью тибетского буддизма было достижение освобождения для всех живых существ, прекращение перерождений, постижение высшей мудрости, содержащейся в учении Будды, передача от учителя к ученику текстов и духовных практик, содержащих личное понимание и опыт, приобретенный на этом пути, разработка философских основ религиозного учения и образа жизни тибетских буддистов.

Многие из перечисленных аспектов учения различных тибетских школ обнаруживают сходство или общность подходов, в то время как культы, ритуальная практика, обнаруживают отчетливые локальные отличия. Концентрация на той стороне тибетского буддизма, которую условно можно назвать «светской», делает его более доступным и понятным особенно для жителей западных стран, облегчает межконфессиональный диалог и должна способствовать улучшению отношения к тибетским беженцам, проживающим в этих странах, облегчать их интеграцию в западное общество. В то же время это объективно способствует облегчению диалога и между представителями отдельных направлений внутри тибетского буддизма, что должно в идеале делать его более сплоченным и

⁷ Dalai Lama, 1999, p. 62.

⁸ Dalai Lama, 1999, p. 49.

единым. На практике, конечно, проявляются все три типа реакции на инновации, о которых говорилось выше. Наряду с теми, кто приветствует такое направление модернизации, существуют и такие, которые считают своей основной задачей сохранение всех традиций и учений тибетского буддизма, поддержание линий передач от великих учителей древности, трансляцию тибетской культуры и быта во всех деталях и особенностях. Учитывая, что область распространения тибетской культуры давно превышает область проживания собственно тибетцев, оказывается, что такими «ревнителями» чистоты тибетского буддизма нередко могут быть представители других этносов – не тибетцы.

Процессы, характеризующие состояние современного тибетского буддизма, высоко-динамичны по характеру своего проявления, всеобъемлющи по широте своего воздействия на тибетское общество и драматичны по своим возможным последствиям для будущего традиционной тибетской культуры.

В заключение можно отметить, что происходящие изменения в тибетском буддизме ставят множество вопросов, которые в настоящей статье только частично обозначены и ждут своих будущих исследователей.

Литература

[Dalai Lama] His Holiness the Dalai Lama. 1999. Ethics for the New Millennium. New York: Riverhead Books.

Jamgön Kongtrul Lodro Thaye. 2003. The Autobiography of Jamgon Kongtrul: a gem of many colors(translated by R. Barron). Ithaca: Snow Lion.

Jamgön Kongtrul. 2003–2010. The Treasury of Knowledge. V. 1–10. New York.

Jamgön Kongtrul. 2012. The Life of Jamyang Khyentse Wangpo (translated by M. Akester). New Delhi: Shechen Publications.

Raja Mohan C. 2015. Modi's World. Expanding India's Sphere of Influence. HarperCollins Publishers.

Буддизм, национализм и тибетский вопрос

И. С. Урбанаева

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения РАН*

I.S. Urbanaeva. Buddhism, nationalism and «the Tibet issue».

The article is devoted to the question of the place of nationalism in Buddhism and the differentiation, on one hand, of Chinese Buddhism formed under significant influence of Chinese nationalism, and on the other, of Indo-Tibetan-Mongolian Buddhist tradition, which was formed as a result of the perception of Buddhism in Tibet and in Mongolian world in its full continuity with the Indian Mahayana. The latter is characterized by the authenticity and universality of Buddhist theory and practice. The article also reveals the connection between «the Tibet issue» and the problem of preservation and use of intellectual and moral resources of Buddhism on modern global scale, including the possibility of overcoming aggressive nationalist movements and practices.

Широко известным является как на уровне массового сознания, так и на уровне специальных исследований буддизма со стороны санскритологов, тибетологов, монголоведов, синологов, японистов, занимающихся не только историческими и антропологическими исследованиями буддизма (Р. Гомбрич, Э. Хайрман, С.П. Бумбахер, М. Капстейн, Л. Ланкастер, Д. Снеллгроу, Р. Рей, К. Колльмар-Пауленц, А.Н. Игнатович, В.В. Малявин, А.С. Мартынов, А.Д. Цендина, И.Р. Гарри, Р.Т. Сабиров, Н.Л. Жуковская, Л.Л. Абаева и др.), но также

философским изучением буддизма (К. Инада, Р. Турман, Х. Кабесон, Д. С. Руегг, М. Абэ, Джей Гарфилд, М. Сидеритс, К. Кацура, Э. Кляйн, Е.А. Торчинов, Л.Е. Янгутов и др.), тот факт, что буддизм в процессе распространения за пределами Индии вступал во взаимодействие с местными религиями и мировоззрениями, испытав влияние комплекса своеобразных условий в каждой стране, получил в той или иной степени национальную окраску. Некоторые исследователи считают правомерным говорить о национальных формах буддизма. Так, ряд синологов (У. Пачоу, В. Адамек, Н. Барнес, Р. Басвелл, В. Лай, В. Чан, Е.А. Торчинов, Л.Е. Янгутов и др.) доказывают, что буддизм, адаптировавшись к китайской духовности и ментальности, а также к специфическим условиям китайского общества, стал *китайским* буддизмом, т.е. феноменом китайской цивилизации. И это вполне правомерная точка зрения.

Рассмотрев в монографии «Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма»¹ особенности исторического становления китайской традиции буддизма, автор этих строк пришла к выводу о том, что по ряду причин, в частности, из-за отсутствия сознательно выработанной стратегии формирования китайского буддийского канона и полной устной трансмиссии Учения Будды в Китае, а также из-за процессов адаптации и значительной трансформации буддийских доктрин, понятий и практик формирование буддийской традиции в Китае было сопряжено со значительными отклонениями от «материнской» индийской Махаяны, так что буддизм в Китае – это действительно в большей степени *явление* китайской духовности, нежели буддизм, каким он представлен в Слове Будды, индийских шастрах и трудах тибетских авторов.

¹ Урбанаева 2014.

Но что касается буддизма в Тибете, Монголии и России (Бурятия, Калмыкия, Тыва), то в этих регионах исторически утвердилась индийская традиция Махаяны, и ситуация здесь является принципиально иной: буддизм не подвергся столь радикальной трансформации под влиянием местных факторов, как в Китае, а получил понимание и признание в своей аутентичности и полноте источников, теоретической и практической системы Учения Будды. Ранее я уже подробно описывала значительные различия в исторических процессах усвоения буддизма в Китае и Тибете и называла ряд причин этих различий, в том числе специфику китайского менталитета и традиционной культуры, влияние даосизма, лингвистический релятивизм, хаотичность трансмиссии буддизма в Китае, которая невольно порождала иллюзию множественности «буддизмов» и, напротив, наличие продуманной государственной стратегии восприятия буддизма тибетцами с характерной ориентацией на аутентичность трансмиссии и трансляции Учения Будды, преемственность с индийской традицией, помощь индийских пандит в формировании буддийского канона и так далее.²

Наряду со всеми другими отличительными особенностями формирования китайской и тибетской традиций буддизма при объяснении причин их дивергентного исторического развития обращают на себя внимание особенности национального сознания китайцев, с одной стороны, а также тибетцев и монголов (включая бурят и калмыков) – с другой. Речь идет о тех стереотипах исторического и социального мышления, которые, с одной стороны, выразились в таком известном феномене, как китайский (ханьский) национализм, а с другой стороны, в суперэтнической, а не националистической тенденции кочевых сообществ и в особенностях историософского

² Урбанаева, 2014, с. 32–189.

и историографического мышления тибетцев и монголов, которое обнаруживает тенденцию описания их истории в едином контексте и в преемственности с историей Индии.

Большинство антибуддийских аргументов, имевших место в процессе выживания буддизма в Китае, носили явно выраженный националистический характер и сводились в основном к тому, что это «варварское» учение и что буддизм бесполезен для государства³. Вообще говоря, на период ранней истории распространения буддизма за пределами Индии не следует, конечно, проецировать современные формы национализма. Но не следует и игнорировать националистические настроения в истории, тем более что в отдельных случаях, как в раннесредневековом Китае, они могли играть значительную роль в процессах трансмиссии буддизма. Мэтью Капстейн, чьи исследования процессов ассимиляции буддизма в Тибете⁴ подняли мировой уровень знаний о тибетском буддизме на принципиально новую высоту, подчеркивает: «Протонационалистические настроения не следует недооценивать в качестве возможного элемента средневековой культурной трансмиссии»⁵.

Тот специфический китайский национализм, который тесно связан с устойчивыми основаниями древней китайской цивилизации и с традиционным китайским мировоззрением⁶, прочно сохранявший свои позиции на протяжении всей китайской истории, активно проявлялся в эпоху Хань, в самые первые века распространения буддизма в Китае, и в более поздние периоды. Основы китайского чувства собственного культурного превосходства и самодостаточности изложены в конфуцианском каноне, основанном на шести классических книгах (цзин), в которых излагается философия конфуциан-

³ Zürcher, 2007, p. 255–256

⁴ Kapstein, 2000.

⁵ Kapstein, 2000, p. 82.

⁶ См. Васильев, 1989.

ства: «И цзин» (Книга перемен), «Ши цзин» (Книга песен), «Шу цзин» (Книга истории), «Ли цзи» (Записи о ритуале), «Юэ цзин» (Книга музыки) и «Чунь цю» (Книга весны и осени). Изречения Конфуция известны под названием «Лунь юй» (Суждения и беседы, или Аналекты). Они дошли до наших дней в редакции II в. до н.э.

Ярким выражением китайского национализма и формой адаптации буддизма к китайским реалиям стала китайская теория *хуаху* о происхождении буддизма от даосизма. Различные версии *хуаху* объединяет характерная интерпретация буддизма как учения, применявшегося Лао-цзы, который, по этой теории, и являлся Буддой, не для того, чтобы спасти западных варваров и освободить их от уз сансары, а для того, чтобы посредством практик аскезы и послушания привести их к покорности и ослаблению или даже чтобы уничтожить их. Это характерное для *хуаху* восприятие буддизма с позиций китайского национализма, во-первых, как иноземного учения и в силу этого несущего в себе отрицательную ценностную валентность, во-вторых, как учения, пригодного для усмирения «варваров», остается, по-видимому, устойчивым признаком китайского отношения к буддизму и после занятия им своей ниши в китайской цивилизации. Как даосизм, так и конфуцианство были серьезными препятствиями на пути восприятия буддизма китайцами. Анализ некоторых характерных конфуцианских положений приводит Цурхера к такому выводу о природе этого специфического китайского национализма: «Контраст между китайской и "варварской" культурами идет глубже превосходства одной системы или доктрины над другой: это фундаментальное различие в природной конституции, или расе»⁷.

⁷ Zürcher, 2007, p. 265.

Это положение о том, что народы «пяти сторон» имеют свою природу, которая не может быть изменена, приводится уже в «Ли цзи» – тексте, имевшем огромное значение для переосмысления архаического наследия. Комментатор «Ли цзи» Шэн Хуан (127–200) объяснял это положение об отличии китайцев по природе от других местными «соками земли» и писал: «Врожденная природа китайцев чиста и гармонична, она в согласии с альтруизмом и справедливостью». И в этом, как он полагал, была причина того, что китайские мудрецы проповедуют своему народу «доктрину изначального единства природы и дифференциации посредством практики», тогда как «жители других стран наделены твердой и упрямой натурой, исполнены пагубных желаний, ненависти и насилия», и это «причина, по которой Шахьямуни строго ограничивает их с помощью пяти запрещающих правил (для мирян)»⁸.

Можно предположить, что аутентичный буддизм, не искаженный китайскими интерпретациями, так и остался в китайской ситуации «конфронтации культур» «иноземным» учением, чуждым Китаю. Не случаен, видимо, тот факт, что все враждебные средневековому Китаю государства были буддийскими. Например, в киданьском государстве Ляо официальная религия базировалась на традициях буддийской тантры⁹. Очевидно, и в позднейшей истории Китая буддизм не мог не восприниматься так же, как и в эпоху появления теории хуаху, в качестве учения, предназначенного для «варваров», противостоящих китайской цивилизации, каковыми в позднейшей истории выступили тибетцы, а затем монголы.

Таким образом, средневековые формы национализма нельзя игнорировать при изучении особенностей рецепции

⁸ Zürcher, 2007, p. 265.

⁹ Торчинов 1993.

буддизма в Китае и Тибете. Не только особенности китайского менталитета и традиционного мировоззрения, но и китайский национализм тоже, впрочем, настолько традиционный для Китая, что его можно считать частью традиционного мировоззрения, решительно воспротивились усвоению китайцами буддизма в том формате, который известен как индийский буддизм. В действительности индийский буддизм представляет собой не национальную индийскую традицию буддизма, а его классическую форму, имеющую универсальное значение.

Именно китайский национализм сыграл решающую роль в том, что буддизму в Китае пришлось так сильно видоизмениться по сравнению с оригиналом, что нередко он кажется совсем другим буддизмом или даже вовсе уже не буддизмом. Главным образом фактор национализма усугубил ситуацию культурного шока при встрече китайцев с буддизмом до «конфронтации культур», в условиях которой и произошло сильное философское и доктринальное искажение буддизма и его превращение в «китайский буддизм». По словам М. Капстейна, похоже на то, что «средневековые национализмы имели более решительное значение в качестве принципов исключения, нежели включения»¹⁰.

Поэтому, чтобы не оказаться исключенным, буддизм должен был подвергнуться искажению как со стороны философского содержания, так и в смысле религиозной доктрины. Следовательно, строго говоря, речь не может идти о «принятии» Китаем буддизма. В этом же смысле было бы некорректно говорить о синтезе индийской и китайской культур. Ибо в действительности произошел не культурный синтез, а трансформация аутентичного Учения Будды и классического буддизма, оформившегося в Индии, и «трансплан-

¹⁰ Kapstein, 2000, p. 82.

тация» полученного феномена к китайской цивилизации. Эти процессы были подчинены ханьской националистической идеологии.

Таким образом, специфический китайский национализм стал одним из главных препятствий при восприятии буддизма китайцами, и он был одним из главных факторов деформации буддизма в Китае. Что касается тибетцев и монголов, их общественному и историческому мышлению не был свойственен такого рода национализм, утверждающий превосходство собственной нации (или этноса) над другими. Поскольку националистическая тенденция отсутствовала в историческом процессе восприятия буддизма, то не было и главного препятствия для утверждения в Тибете и монгольском мире аутентичной традиции буддизма, имеющей индийские истоки. Если рассмотреть основные аргументы тех монголоведов и тибетологов (К. Кольмар-Пауленц, Р.Т. Сабилов, И.Р. Гарри), которые утверждают, что в Монголии сформировался «монгольский» буддизм, а в Бурятии – «бурятский» буддизм, то окажется, что они сводятся в основном к идее монгольского и бурятского духовного и политического «суверенитета» по отношению к Тибету и не содержат обоснованной собственно буддологической теоретико-методологической позиции, кроме претензии на объективный «реалистический» подход. Такая теоретико-методологическая претензия была сформулирована К. Кольмар-Пауленц в ее книге «Kleine Geschichte Tibets», где она критически оценивает подход Его Святейшества Далай-ламы XIV, а также выдающегося американского тибетолога и буддолога Р. Турмана, который, по ее мнению, находится под обаянием буддийской цивилизации Тибета, и так же, как Далай-лама, занимается идеализацией и мифологизацией истории Тибета. Пример такого рода мифотворчества усматривается К. Кольмар-Пауленц, в частности, в «Автобиографии» Далай-ламы XIV, написанной им по случаю

присуждения ему Нобелевской премии мира. Слова Его Святейшества, что тибетцы благодаря принятию буддизма «изменились в отношениях с соседними странами, и эти отношения приняли духовный характер»¹¹, воспринимаются ею лишь как «миф Тибет».

Именно «миф Тибет», «придуманым Далай-ламой и Центральной Тибетской администрацией», по словам К. Колльмар-Пауленц, запрещает тибетским эмигрантам принимать гражданство других стран. Он мешает тому, чтобы «заново определять и формировать собственную историю в качестве действующих лиц»¹². Тем самым, как считает швейцарская исследовательница, современный «миф Тибет», воспроизводимый тибетской эмиграцией, «теряет свою политическую невинность»¹³. Удерживание мифического образа Тибета является с этой точки зрения помехой в процессе самоопределения тибетцев в настоящем и формирования их будущего.

Оценивая «реалистический» подход Колльмар-Пауленц к изучению прошлой и современной истории Тибета, следует заметить, что она и многие другие западные исследователи не понимают особенностей исторического и социального мышления Его Святейшества Далай-ламы XIV, выражающего, в свою очередь, не его субъективную точку зрения, а характерную для тибетских и монгольских (в том числе бурятских) мыслителей историософскую и историографическую традицию концептуализации истории Тибета и истории Монголии как единой истории цивилизации, берущей начало в Индии. Понимание прошлого Тибета и Монголии как продолжения цивилизации, берущей начало в Индии, отнюдь не является субъективной и частной точкой зрения буддий-

¹¹ Dalai Lama, 1990, S. 18–19.

¹² Kollmar-Paulenz, 2006, S. 24.

¹³ Ibid.

ских авторов. Эта позиция имеет объективные и весьма значимые основания в самом историческом процессе. Такая концептуализация истории обусловлена, во-первых, цивилизационной близостью монгольского мира и Тибета на протяжении длительного исторического периода и наличием общих для них цивилизационных истоков, берущих начало в Индии, во-вторых, ментальным дистанцированием кочевого мира от Китая.

Характерным для тибето-монгольского способа историзации общественной действительности является, во-первых, представление о происхождении из Индии тибетских царей династии Ярлунг и о тибетском происхождении предка Чингис-хана¹⁴. Во-вторых, это коренящееся в древнем менталитете самих кочевников и мировоззрении буддистов Древней Индии представление о том, что в решающие моменты истории Тибета и Монголии появляются правители – воплощения высших бодхисаттв. В традиционной монгольской историографии XVII–XVIII вв., восходящей к «Белой истории» (XIII в.), исходный для монгольской идентичности образ Бортэ-чино осмысливается в качестве одного из перерожденцев бодхисаттвы Манджушри, а также в рамках теории о тибетском его происхождении¹⁵. В историографической концепции, разработанной Пагпа-ламой, «монгольские императоры рассматривались как наследники всемирных буддийских императоров, а не какой-нибудь китайской династии»¹⁶. В этой историзации Чингис-хан и Хубилай-хан приравнены к Чакравартинам Индии и святым тибетским царям. Подобная символизация монгольской истории на основе буддийских культурных кодов, во-первых, вполне согласуется с древней

¹⁴ Балданжапов, 1970.

¹⁵ Там же

¹⁶ Кузьмин, 2010, с. 32.

центральноазиатской суперэтнической концепцией Неба и «Сыновей Неба», которые время от времени воплощаются в великих лидерах Степи¹⁷. Во-вторых, она принципиально совпадает с тибетским представлением об истории Тибета как осуществлении «проекта» бодхисаттвы Ченрезига, воплощением которого являются правители Тибета, включая Далай-лам¹⁸.

Не только базовые мифологемы и культурные коды массового сознания, не только сходство традиционного монгольского и тибетского обществ, а также добуддийской веры Тибета и Монголии, но и сходство неординарного подхода к пониманию истории, выраженного, в частности, в представлении об особой исторической роли *сыновей Неба, бодхисаттв*, и многое другое позволяют утверждать, что предпосылки формирования единой тибето-монгольской цивилизации имелись еще в добуддийский период. Но буддизм стал решающим фактором цивилизационной интеграции Тибета и Монголии и осознания их цивилизационного единства с Индией. Кроме того, на протяжении многих веков более близкими и значимыми для Тибета были их отношения с кочевниками Монголии и Южной Сибири, а не с Китаем. Хотя «связи Тибета с Китаем и Монголией на протяжении последних четырнадцати веков» являлись наряду с буддизмом фактором, оказавшим влияние на тибетскую историю¹⁹, для формирования тибето-монгольской цивилизации именно индо-тибето-монголо-тюркские связи имели позитивно-конституирующий характер. Сино-тибетские и сино-монгольские связи, не менее тесные и продолжительные, имели – в силу специфического китайского национализма и синоцентризма – несколько иное, психологически более

¹⁷ Урбанаева, 2000.

¹⁸ Лэрд, 2010.

¹⁹ Лэрд, 2010, с. 17.

сложное и в конечном счете отрицательное влияние вопреки мнению представителей «сино-тибетского» направления в тибетологии и буддологии, утверждающих, что цивилизационное единство Тибета и Китая формировалось с глубокой древности²⁰.

Мир тибето-монгольских и тюркских кочевников, тесно взаимодействуя с Китаем на протяжении последних двух тысячелетий, являл собой в Азии противовес великодержавному ханьскому национализму и традиционной китайской доктрине Срединного государства. Кочевые лидеры, начиная с хуннских шаньюев, придерживались стратегии параллельного с Китаем пути развития и сохранения цивилизационной идентичности своего мира. Каким образом кочевникам удавалось сохранить свою идентичность в условиях теснейших контактов с Китаем?

Дело в том, что эти связи были в основном политическими и экономическими, а также имели форму культурного обмена, носившего весьма интенсивный характер уже в хуннское и тюркское время. Но основанием цивилизационной идентичности кочевников с древности служила их традиционная духовность – степная этика, а также духовные учения, основанные на философии Вечного Синего Неба, а позднее буддизма. Монгольские и тибетские кочевники традиционно не были восприимчивы к китайским духовным учениям. Это отмечал в своем исследовании «черной веры» Д. Банзаров²¹, об этом же писал П.Б. Балданжапов в исследовании «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна (XVIII в.), раскрывающем, с одной стороны, разносторонний характер связей тибето-монгольского мира с Индией и, с другой стороны, невоспри-

²⁰ См.: Урбанаева, Очирова, 2010, с. 42–47

²¹ Банзаров, 1891.

имчивость Тибета к китайскому духовному влиянию.²² Показателен упоминаемый в летописи Мэргэн-гэгэна факт преследования регентом Ромбадже одного из буддийских учений по той причине, что он ошибочно принял его за учение, созданное по образцу китайского учения. И вовсе не случайно исторический выбор, который состоялся в результате состоявшихся в Самье дебатов между Камалашилой и Хэшаном, пал не на китайский вариант буддизма, а на индийскую его традицию²³. Все это определенно говорит о том, что, несмотря на соседство и тесные контакты с Китаем, в Тибете, как и в монгольском мире, существовала историческая парадигма параллельного, независимого от Китая духовного развития. С другой стороны, эта же парадигма признавала духовную преемственность тибето-монгольского мира и Индии. Явственно сохранявшиеся следы именно этой исторической парадигмы, общей для Тибета и Монголии, обнаруживались у бурят-монголов в период русской колонизации.

Почему так важно было для тибетских и монгольских кочевников во взаимоотношениях с Китаем настаивать на сохранении своей цивилизационной инаковости? Почему Китай в историческом сознании кочевников выступал в позиции «другого»? Дело было не только и не столько в том, что одни были кочевниками, другие – земледельцами. Ведь государства, созданные кочевниками, никогда не были основаны только на кочевом способе хозяйствования: существовала развитая городская культура, имелись земледелие и ремесла. И даже в кризисный период монгольского мира, который застали первопроходцы русской колонизации в XVII в., земледелие все еще сохранялось у бурят, хотя и было пережиточным и упадочным, а не возникающим вновь. Стремление тибето-

²² Балданжапов, 1970.

²³ Урбанаева, 2014, с. 47-66.

монгольских идеологов дистанцировать свой мир от Китая объясняется прежде всего тем, что Степи и Тибету с их традиционной системой ценностей, признающей равноправие между народами, и международными отношениями в формате «родства» и «побратимства»²⁴ были чужды китаецентристские стереотипы восприятия реальности и китайский национализм.

Китай с древности приписывал себе исключительную функцию мирового цивилизатора, рассматривая соседние народы в качестве «варваров» и последовательно стремясь к их усмирению и ассимиляции. Пренебрежение чужими ценностями и чужим национальным достоинством, а также человеческой личностью и ее правами, характерное для китайского имперского мышления на всех этапах истории, было неприемлемо для тибетцев и монголов. Одна из главных причин того, что тибетцы до сих пор не смиряются с китайским правлением и продолжают выступать на всей территории Большого Тибета с акциями протеста, в 2008 г. принявшими массовый характер и вошедшими в новейшую тибетскую историю как «Великое восстание 2008 г.»²⁵, заключается как раз в том, что тибетцы воспринимают китайский режим и проводимые им реформы как атаку на собственную систему ценностей²⁶. Борьба тибетцев – это стремление сохранить свою цивилизационную идентичность, осознаваемую по линии родства с Индией и монгольским миром. Вот подлинный смысл их полувекового конфликта с Китаем. И основная линия обороны – это буддизм, традиция которого была заимствована из Индии, от ученых Наланды.

То, что именно буддизм в его индо-тибетской традиции является последним оплотом тибето-монгольской цивилиза-

²⁴ См.: Урбанаева, 1994.

²⁵ The Great Uprising of 2008

²⁶ Кузьмин, 2010, с. 509.

ции, хорошо осознают современные наследники ханьского национализма, проводящие политический курс интенсивной интеграции Тибета в КНР. Именно поэтому в Китае активно развиваются «сино-тибетские» исследования, в том числе в буддологии, например в Ренмингском университете, направленные на обоснование идеи о том, что тибетская традиция буддизма с самого начала развивалась в тесном единстве с китайским буддизмом и что в конечном счете это форма китайского буддизма.

Тибето-монгольская историческая парадигма выражает способ историзации транснационального опыта, когда история осмысливается на иных теоретических основаниях, нежели в китайской и западной историографической традициях. Тибетцы и монголы признают в качестве причин и сил исторического процесса, с одной стороны, коллективную карму, а с другой стороны, высшие силы, которые персонифицируются в исторически значимых личностях и правителях, будь то Чингис-хан или Далай-лама. Представление о коллективной карме, вызывающей к жизни не только те или иные исторические события, но и целые миры, в более общем виде сформулированное в доктрине о взаимозависимом происхождении, является общим для буддийской историографии и космологии. Учитывая эту более общую теоретическую основу буддийской концептуализации истории, можно представить, насколько сложным и зависимым от множества разнообразных факторов видится исторический процесс глазами буддийского философа. Но при этом отнюдь не безликим. В нем есть место человеческой воле и ответственности. Более того, буддийская философия истории придает особое значение нравственному фактору и человеческой активности.

Упомянутая выше «реалистическая» тенденция, наблюдаемая в исследованиях буддизма в Тибете, Монголии, Бурятии,

смыкается в теоретико-методологической плоскости с позицией «множественности буддизмов», выражаемой, например, П. Вильямсом, Дж. Силком, а также авторами известного коллективного проекта «The Spread of Buddhism»²⁷. Согласно теории «множественности буддизмов» «буддизм» – это абстракция, и задача буддологии сводится к текстологическим исследованиям или описанию конкретных форм бытования буддизма, то есть явлений, относящихся к социально-антропологическому, институциональному и социокультурному планам. Но на этом пути не представляется возможным понять ни подлинную специфику отдельных традиций буддизма, ни характер того единства в многообразии направлений и школ буддизма, которые на самом деле объединяет буддистов всего мира в по-настоящему глобальный буддизм. Говоря о глобальном буддизме, я вовсе не имею в виду тот «духовный коктейль», о котором А.С. Агаджанян пишет, что он был создан из осколков буддизма западной контркультурой как «свой собственный буддизм», а затем эти изобретенные на Западе формы буддизма становятся всемирной нормой: они реэкспортируются в Азию и отчасти меняют облик буддийской культуры в самих буддийских странах²⁸.

Я же имею в виду, что аутентичный буддизм становится одним из значимых факторов глобализации духовной жизни человечества, и те интеллектуальные и духовные ресурсы, которыми он располагает, впервые в его истории обретают глобальное значение в планетарном масштабе для всего человечества, особенно с точки зрения преодоления агрессивных энергий, которые приносятся в современную жизнь со стороны националистических движений. Ибо аутентичный буддизм, как свидетельствует его история в Индии, Тибете и монгольском

²⁷ Hairman, Bumbacher, 2007.

²⁸ Агаджанян, 2005, с. 227–256

мире, чужд национализму, и если буддизм стал здесь наиболее важным фактором национальной интеграции и развития, то это произошло благодаря восприятию внеэтнической, вненациональной, универсальной природы Учения Будды и проповеданных им духовных практик. Поэтому в названных странах буддизм в принципе не мог стать национальной религией.

В ситуации, когда происходит интеграция буддизма в глобальный контекст современности, в особенности значимы исследования, направленные на выявление внутренней логики буддийской формы мысли и жизни и той внутренней системы, в которой буддизм сохраняется как традиция, истоком которой является Будда, и как аутентичная линия трансмиссии Учения. Зная логику концептуализации Учения Будды и внутреннюю систему, можно обнаружить общие закономерности и специфические черты исторической эволюции и трансформации буддизма в контексте конкретных социальных, культурных, ментальных условий и факторов.

С точки зрения выявления этой внутренней системы, благодаря которой достигается та или иная степень сохранности подлинного Учения Будды, принципиальное значение имеют классические критерии аутентичности буддийских учений, которые восходят к Будде Шакьямуни и были эксплицированы древними индийскими учеными.

Эти критерии аутентичности были рассмотрены мною в ряде работ, и сейчас я на них не останавливаюсь, а лишь подчеркиваю, что в индо-тибетской традиции с этими критериями считаются и стремятся сохранить подлинное Учение Будды – как теоретическую Дхарму, так и Дхарму реализаций. Имена 17 ученых Наланды, чьи комментарии к Слову Будды имеют ключевое значение, таковы: Нагарджуна, Арьядева, Буддапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантидева, Шантракшита, Камалашила, Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Арья Вимуктисена, Харибхадра, Гунапрабха,

Шакьяпрабха, Атиша. А основоположником традиции Наланды считается Нагарджуна (II-III вв.). Благодаря систематизаторской и экзегетической деятельности пандит Наланды буддизм как традиция имеет в логико-философском отношении весьма развитый рационалистический фундамент.

Можно утверждать, что благодаря прочному рационалистическому базису логики, философии и основанной на этом базисе духовной практике Учение Будды существует и функционирует с пользой для человечества, адаптируясь к меняющимся условиям на протяжении двух с половиной тысячелетий, и сегодня вызывает к себе в особенности большой интерес. Именно с помощью систематизированных в традиции Наланды рационалистических критериев аутентичности представляется возможным идентифицировать ту или иную региональную или локальную буддийскую традицию именно как буддизм: некая традиция, именуемая буддизмом, является буддизмом постольку, поскольку в ней имеется философская и духовная система, в которой сохраняется и воспроизводится Учение Будды. Мистика трансмиссии Дхармы Будды, феномен буддийской веры, особый инсайт и просветление – специфические для буддизма явления иррационалистического проявления в действительности являются, по словам тибетских мастеров, эмпирически проверяемыми и повторяемыми вещами.

Тибетские философы объясняют, что это возможно потому, что данные феномены подчиняются универсальному естественному закону причинности, объясненному в философских доктринах, которые были проповеданы Буддой в базовом учении о *четырёх благородных истинах*, в учениях *Абхихармы* и *Праджняпарамиты* и в теории Татхагатагарбхи (*природа Будды*). Подобный рационалистический подход тибетских мастеров к пониманию буддизма основан на трудах 17 ученых Наланды, которые объяснили, что

Учение Будды – это многообразные проповеди, которые были преподаны им с учетом различий учеников по их склонностям, способностям, мотивации и других факторов, но вместе с тем оно содержит вполне определенную, непротиворечивую систему «внутренней» науки.

В рамках последней имеются логика, философия, теория сознания и личности, наука медитации, методы правильного – с точки зрения закона зависимого возникновения и принципа кармы – поведения и взаимоотношений индивидов друг с другом и всем остальным миром. Эта «внутренняя» наука буддизма в том, что касается понимания и решения проблем живых существ, учитывает существование причинно-следственных зависимостей, не ограничивающихся пределами одного жизненного срока и определяющих безначальную и бесконечную континуальность сознания. Ученые Наланды, систематизировав сутры и эксплицировав их содержание, дали этой буддийской науке о сознании и неразрывном единстве сознания и реальности рационалистическое обоснование, базируясь на сутрах – текстах, представляющих собой запись проповедей Будды, и представили сущность Учения Будды в виде философской Основы духовной эволюции (тиб. gzhi), процесса духовной трансформации – Постепенного пути (тиб. Lam-rim), конечной цели и Плода духовной работы (тиб. 'bras-bu) – Просветления (тиб. sangs-rgyas). Все конкретные учения Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны выражают Основу, Путь и Плод (Результат). Таков всеобъемлющий подход к концептуализации Учения Будды, представленный в письменном наследии и живой традиции Наланды, сегодня продолжаемой последователями тибетской традиции.

Наиболее характерными чертами этого индо-тибетского подхода к сохранению аутентичного буддизма являются, во-первых, герменевтический критицизм; во-вторых, обеспечение всесторонней полноты в презентации Учения Будды;

в третьих, принципиальная невозможность и недопустимость трансформации сущности буддизма, то есть Основы, Пути и Результата в некие национальные модели буддизма.

Под герменевтическим критицизмом я имею в виду феномен, на который обращал внимание своих последователей Будда Шакьямуни, когда, как это известно из «Гандавьюха-сутры» (sTug-po bkod-pa'i mdo), призывал их не принимать его учение лишь из веры в него, а тщательно проверять, подобно ювелиру, проверяющему золото. Применяя «искусные средства» (*упая-каушалья*), Будда воспитывал в учениках здоровый скептицизм, способность к критическому анализу и стремление к пониманию подлинного смысла, заложенного в Слове Будды. Будучи в состоянии медитативного погружения в *vipaśyānu* под деревом бодхи в Бодхгайе, он сам постиг истину – абсолютную природу вещей, и это состояние оказалось настолько за пределами всех концептуальных измышлений, догм и предрассудков, порожденных обычным человеческим интеллектом, что Будда, поначалу даже усомнившийся в том, что обычные люди способны понять эту открытую им истину о реальности, впоследствии стал объяснять ее, но на разных уровнях, в виде учений Трех Поворотов Колеса Дхармы. Наиболее полный и конечный смысл онтологического воззрения Будды о пустоте как абсолютной природе реальности был выражен в учениях Второго Поворота Колеса, записанных в сутрах Праджняпарамиты, – это было разъяснено спустя несколько веков Нагарджуной в его пяти коренных трактатах Мадхьямики – текстах о пустоте (Фундаментальная мудрость Срединного Пути – Праджнямула, dBu-ma rtsa-bshes-rab; ‘Опровержение возражений’, Виграхавьявартани; ‘Rtsod-zlog’; ‘Семьдесят строф о пустоте’, ‘Шуньятасаптати’, ‘Stong-nyid bdun-cu-pa’; ‘Шестьдесят аргументов’, ‘Юктишаштика’; ‘Rigs-pa drug-cu-pa’; ‘Пять тонких исследований и распознаваний’, ‘Вайдаल्याсутра’;

‘Zhib-mo rnam-‘thag’), к которым примыкает ‘Драгоценная гирлянда наставлений царю’ (‘Ратнавали’; Rinchen ‘phreng-ba), образуя ‘Шесть трактатов Мадхьямики’ (dBu-ma rigs-tshogs drug), на которых базируется философия школы Мадхьямика.

Поскольку Будда использовал «искусные средства» при объяснении Дхармы как истины о реальности, то среди текстов Слова Будды есть такие, в которых смысл выражен эксплицитно – сутры прямого смысла (*нирартха*; nges don) и такие сутры, которые нуждаются в интерпретации (*неартха*; drang don), поскольку смысл воззрения Будды изложен в них не на высшем уровне, а на уровне, доступном восприятию тех, чей ум еще не созрел для понимания подлинного смысла истины, открытой Буддой. Наличием в проповедях Будды разных уровней смысла, предполагающим герменевтический подход к пониманию его учений, объясняются те известные его слова о том, что нужно принимать их не из простого уважения к нему, а посредством тщательного исследования.

Таким образом, критическая герменевтика как предпосылка адекватного понимания и применения Учения Будды была заложена в буддизме самим Буддой и с самого начала служила противовесом от фанатизма и догматизма, и, надо сказать, внутренний критицизм стал своего рода традицией для древнеиндийских буддийских мастеров, которые считали нормой критическое исследование сутр, диспуты с носителями иных точек зрения и самокритику в отношении собственных подходов к интерпретации учений, проповеданных Буддой. Такова была традиция монастырского университета Наланды, в которой на основе инструкций, оставленных Буддой в сутрах, сформировались классические критерии аутентичности буддийских учений. Эту критическую традицию, в том числе критерии аутентичности, восприняли тибет-

ские буддийские философы и, придерживаясь ее, разработали свою стратегию формирования тибетского буддийского канона Слова Будды (bka'-gyur) и свода классических комментариев к нему (bstan-'gyur).

Индо-тибетская традиция буддизма, основанная на принципах критической герменевтики, содержала в себе способность сопротивляться тем тенденциям традиционализма, которые могли бы завести ее в тупики фанатизма и сектантства. Тибетский канон не был, как считают некоторые его исследователи, Священным писанием, как Библия или Коран. Скорее это было «собрание великих книг», аутентичность которых признавалась абсолютным большинством тибетских ученых, но содержание этого собрания было «предметом постоянных дебатов с тех пор, как собрание было составлено»²⁹. Принципиальная открытость канона для новых переводов классических буддийских текстов выражала внутренний критицизм, тесно связанный с тибетской стратегией обеспечения аутентичной трансмиссии и трансляции буддизма. Как ни парадоксально, открытость и критицизм наряду с ориентацией на герменевтическую помощь со стороны пандит Наланды обеспечивали тибетской Махаяне аутентичность распространившихся в Тибете буддийских учений.

Критицизм, заложенный самим Буддой, был жизненной силой буддийской традиции: логико-философские дебаты служили поддержанию этой жизненной энергии буддизма, и все вопросы, связанные с определением путей развития буддийской традиции в Тибете, решались на основе состязательности в области логики и философии. Победа буддизма над религией бон произошла в результате инициированных царем Тисон Децэном (годы правления 755–797) дебатов Гуру Падмасамбхавы и Ачарьи Шантаракшиты со священнослужи-

²⁹ Schaeffer 2009, p. 11.

телями бон³⁰. Также на основе дебатов – знаменитых дебатов в Самье, состоявшихся между индийским пандитом Камалашилой (ок. 700–750 или 713–794) и китайским проповедником известным как Хэшан, царь Тисон Децэн сделал исторический выбор в пользу индийской, а не китайской линии преемственности Дхармы³¹.

Буддийский критицизм был направлен не столько против иных учений и духовных традиций, сколько против собственной косности и догматизма. В отношении иноверцев буддизм характеризуется беспрецедентной толерантностью. Так, победив бон, буддизм проявил по отношению к нему терпимость: при строительстве первого буддийского монастыря в Самье рядом с главным храмом были возведены также храмы Солнца и Луны, а статуи бонских божеств во множестве были установлены по отдельным храмам монастыря, а бонскому божеству Пехар был дан статус защитника Дхармы, и для него был сооружен отдельный храм³². Аналогичным образом было в монгольском мире, где буддизм победил также в честном соперничестве с добуддийскими верованиями и культурами.

Несмотря на «мягкое» взаимодействие с местными духовными традициями, буддизм в тибето-монгольской традиции на протяжении веков сохранял свою аутентичность в главном – в философии и духовной практике, что выразилось не только в системе буддийского философского образования в монастырях Тибета, Монголии и Бурятии, продолжающей традиции монастырского университета Наланды, но и в религиозной системе: так, в системе визуализации во время молитв и медитации, называемой Цогшин (tshogs zhing) – Поле заслуг, объектами духовного поклонения являются только просветлен-

³⁰ Шакабпа 2003, с. 49-51.

³¹ Будон 1999, с. 253–256; Demiéville 1952; Ruegg 2010, p. 255 и др.

³² Шакабпа, 2003, с. 57.

ные существа, считающиеся аспектами и эманациями Будды, а несвободные существа – всевозможные мирские божества и защитники, являющиеся объектами добуддийских культов, не входят в Цогщин³³.

Полнота презентации Учения Будды в тибетской традиции – во всех тибетских школах – означает, как часто повторяет Его Святейшество Далай-лама во время публичных учений, что буддизм Тибета включает все главные доктрины различных традиций, существующие в разных странах мира в настоящее время.

Особо следует подчеркнуть, что индо-тибетская система трансляции Дхармы не является ни индийской, ни тибетской национальной формой буддизма, ибо в ней сознательно заложена защита концептуального ядра и базовых практик от искажающего влияния национальных ментальных паттернов или особенностей языка. Речь идет о классических критериях аутентичности, а вовсе не о том «безвременном конструкте Тибет», в создании которого обвиняет Далай-ламу и Центральную тибетскую администрацию К. Колльмар-Пауленц.

Сегодня возрастает роль буддийского фактора в глобальном международном развитии и тем более велико значение тибетской традиции буддизма для всего человечества. Проблема сохранения духовного, культурного и природного богатства Тибета – это на самом деле не внутреннее дело КНР. Она имеет глобальный характер: тибетская традиция буддизма, являющаяся наиболее полной, непрерывной и аутентичной линией трансмиссии Учения Будды, подверглась в КНР в ходе Культурной революции и последующей политики КПК в ТАР и в других автономных тибетских районах жестоким репрессиям, и вопрос ее сохранения и возрождения – это не просто предмет межкультурного диалога тибетцев

³³ Пабонгка, 2008.

и китайцев, а проблема сохранения и распространения среди человечества уникального опыта цивилизации, основанной на ненасилии и заботе обо всех живых существах.

Оставаясь только в плоскости политических, социально-антропологических и историографических интерпретаций «тибетского вопроса», невозможно продвинуться вперед к его решению. Необходимо перенести обсуждение «тибетского вопроса» на уровень философского понимания «тибетского вопроса» как глобальной нравственной проблемы всего человечества. Можно сказать, что Тибет – это вызов, брошенный совести мира.

Работа выполнена по гранту РФФИ № 17-03-00250 "Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской Махаяны)"

Литература

Агаджанян А.С. 2005. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: Неостром.

Балданжапов П.Б. 1970. Altan Tobċi. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ.

Банзаров Д. 1891. Черная вера или шаманство у монголов. СПб.

Будон Ринчендуб. 1999. История буддизма / пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера; пер. с англ. А.М. Донца. Изд. 2. СПб: Евразия.

Васильев Л.С. 1989. Проблемы генезиса китайской мысли. Формирование основ мировоззрения и менталитета. М.: Наука.

Гарри И.Р. (ред.). 2014. Буддизм в истории и культуре бурят. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном.

Кузьмин С.Л. 2010. Скрытый Тибет: История независимости и оккупации. СПб: издание А. Терентьева.

Лэрд Т. 2010. История Тибета. Беседы с Далай-ламой. М.: АСТ - Астрель.

Пабонгка Ринпоче. 2008. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs) (изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и комм. И.С. Урбанаевой). Т. 1, кн. 1. Улан-Удэ: изд. БНЦ СО РАН.

Сабилов Р.Т. 2009. Буддизм в Монголии после 1990 года: тибетский или монгольский? // Гуманитарные исследования Внутренней Азии, № 4–5. С. 38–45.

Торчинов Е.А. 1993. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб: Андреев и сыновья.

Урбанаева И.С. 2014. Становление тибетской и китайской Махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. Улан-Удэ: изд. БНЦ СО РАН.

Урбанаева И.С. 2000. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете эзотерических традиций. Кн.1. Улан-Удэ: изд. БНЦ СО РАН.

Урбанаева И.С., Очирова Д.О. 2010. «Sino-Tibetan Buddhist Studies»: идеологический контекст современного Китая и формирование нового направления в мировой буддологии // Вестник Бурятского государственного университета. Востоковедение, № 8.

Урбанаева И.С. 1994. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. Улан-Удэ: изд. БНЦ СО РАН.

Шакаба В.Д. 2003. Тибет: политическая история. СПб: Нартанг.

Dalai Lama. 1990. Das Buch der Freiheit. Die Autobiographie des Friedens-nobelpreisträgers. Bergisch – Gladbach.

Demiéville P. 1952. Le Concile de Lhasa. Une Controverse sur le Quiétisme Entre Bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIème Siècle de l'ère Chrétienne. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises, VII. Paris.

Heirman A., Bumbacher S.P. (eds.). 2007. The Spread of Buddhism. Leiden – Boston: Brill.

Kapstein M.T. 2000. The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory. New York: Oxford University Press.

Kollmar-Paulenz K. 2006. Kleine Geschichte Tibets. München: C.H. Beck Verlag.

Ruegg D.S. 2010. *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. Boston: Wisdom Publications.

Schaeffer K.R., Kuijp L.W.J. van der. 2009. *An Early Tibetan Survey of Buddhist Literature*. Boston: Harvard University Press.

Silk J. 2002. «What, if anything, is Mahayana Buddhism? Problems of definitions and classifications» // *Numen*. V. 49, no 4. P. 355–405.

The Great Uprising of 2008: A Detailed Account of the Historic Uprising Against China's Oppression by Dhomay People of Tibet (transl. into English by Dhundup Gyalpo). 2010. Dharamsala: Dhomay Alliance for Freedom and Justice.

Zürcher E. 2007. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill.

Williams P. 1989. *Mahāyāna Buddhism: the Doctrinal Foundations*. London – New York: Routledge, Taylor and Francis.

Государственный контроль реинкарнаций лам в КНР: проблема соответствия буддийским канонам

С. Л. Кузьмин

Институт востоковедения РАН

S.L. Kuzmin. State control of reincarnated lamas in the People's Republic of China: the problem of correspondence to Buddhist canons.

Canonical Buddhist views on the process of reincarnation, main legislative acts of the People's Republic of China (PRC) on the «management of reincarnations of Living Buddhas» and reaction of leaders of the sects of Tibetan Buddhism on them are analyzed. This system of «management of reincarnations» contradicts Buddhist canons, religious and historical traditions. This approach may result in spreading of false views on reincarnation. In addition, it serves as «soft power» of Chinese influence beyond the PRC because the realm of Tibetan Buddhism is much broader than this state. From the other hand, measures undertaken by leaders of Tibetan Buddhism sects beyond the PRC provide clear criteria for identifying authenticity of tulkus reincarnation allowing maintenance of their lineages and their recognition by Buddhists.

После того как Тибет был оккупирован коммунистическим Китаем, правительство последнего озаботилось идеологическим контролем тибетцев. Практически все тибетцы в то время были религиозны, высший авторитет имел институт тулку – деятелей буддизма, последовательно перерождающихся в человеческом теле для продолжения духовной работы.

Неудивительно, что этот институт привлекает особое внимание китайских властей.

Меры государственного контроля реинкарнаций лам в КНР

Попытки контролировать институт тулку делались давно, причем особое значение для этого имел 3-й пленум ЦК Коммунистической партии Китая (КПК) в 1978 г. По некоторым данным, с 1991 по 2007 г. на тибетских территориях КНР, разделенных между Тибетским автономным районом (ТАР), провинциями Сычуань, Цинхай, Ганьсу и Юньнань, было «утверждено» государством примерно 1000 «живых Будд». Официальные органы КНР заявляют, что это было сделано для удовлетворения последователей этих «живых Будд» и основывалось на прошлом и настоящем опыте путем розысков, учета мнений разных кругов общества, с уважением к линиям преемственности «живых Будд», что является важным вкладом в свободу вероисповедания, поддержание «нормального порядка» в тибетском буддизме и построение гармоничного общества¹.

Важнейшим событием здесь было утверждение в качестве Панчен-ламы XI мальчика, объявленного таковым китайскими властями. Панчен-лама X скончался 28 января 1989 г. На третий день после его кончины Госсовет КНР опубликовал за подписью премьер-министра Ли Пэна «Постановление о проведении похорон и вопросе перевоплощения Панчена X». Согласно этому постановлению совету демократического управления главного монастыря Панчен-ламы – Ташилхунпо поручалось провести работу, связанную с поиском и идентификацией его реинкарнации, а кандидатуры представить на утверждение Госсовета КНР. Расходы на похороны, увековечение памяти

¹ Rule on living...

Панчен-ламы X и выявление его реинкарнации взяло на себя государство. Официальный Пекин особо подчеркивает свое скрупулезное соблюдение обрядовой стороны. Но в ней были и серьезные новации: работу, связанную с поиском и идентификацией перевоплощения, поручили комитету демократического управления монастыря Ташилхунпо, кандидатуры мальчиков для жеребьевки передали на рассмотрение Госсовета КНР, организовали группу экспертов во главе с председателем Китайской ассоциации буддистов Чжао Пучу (мирянином, последователем китайского, а не тибетского буддизма) и почетным председателем тибетского отделения этого общества, членом КПК Пхагпала Гэлэг Намгьялом².

С 8 по 11 ноября 1995 г. в Пекине состоялось третье заседание поисковой группы, ставшее решающим. На нем были выделены следующие критерии выбора новой реинкарнации Панчен-ламы: поисковая группа формируется в основном из высоких тулку и титулованных лам монастыря Ташилхунпо; работа совершается по религиозному ритуалу; список кандидатур для участия в жеребьевке из золотой урны в храме Джокханг представляется для утверждения правительству КНР; жеребьевку из золотой урны возглавляет уполномоченный правительства; избранник должен быть окончательно утвержден правительством; церемония его возведения на престол совершается под председательством уполномоченного правительства³.

Церемония жеребьевки из золотой урны и утверждения кандидата китайскими властями была проведена 29 ноября 1995 г.⁴ Избранным кандидатом стал мальчик из партийной

² Шесть лет поисков...

³ Там же

⁴ Жеребьевка из золотой вазы...

семьи – Гьелцен Норбу⁵. Член Госсовета КНР Ли Теин зачитал текст выданного этим органом власти золотого сертификата об утверждении Гьелцена Норбу Панчен-ламой XI и выдал ему золотую печать на китайском и тибетском языках⁶. В церемонии по указанию властей приняли участие нескольких высших лам.

Незадолго до этого, в 1994 г., вмешательство государства в тибетскую религиозную жизнь стало расширяться, было объявлено, что борьба против «клики Далая» – это предмет антагонистических противоречий с врагами⁷. Очевидно, это было связано с коллизией вокруг выявления нового перерождения Панчен-ламы.

К 2007 г. процедура выявления тулку в КНР была кодифицирована. 13 июля 2007 г. Государственное управление по делам религий КНР на своем совещании предложило «Приказ № 5», изданный 18 июля и введенный в действие 1 сентября. Его официальное название – «Меры по управлению реинкарнацией живых Будд в тибетском буддизме»⁸. Этот приказ, получивший большой резонанс, в настоящее время является основным законодательным актом в этой области в КНР, в связи с чем на нем следует кратко остановиться (ниже цитируется русский перевод).

Статья 1. Цель предлагаемых мер – унификация «управления делами, связанными с реинкарнацией живых Будд, исходя из уважения распространенного в тибетском буддизме способа наследования статуса живого Будды». Статья 2. «Реинкарнация живых Будд соответствует принципам защиты государственного единства, сплоченности народов, мира и согласия во взаимоотношениях религий, социальной гармо-

⁵ Подробнее об этой истории см., например, Буддизм России, 1995–1996, № 24–25.

⁶ Интронизация Панчена XI...

⁷ Kellam, 2016.

⁸ Приказ № 5...

нии и сохранения принятых в тибетском буддизме традиций <...> Реинкарнация живых Будд должна проходить без вмешательства или контроля со стороны каких бы то ни было зарубежных организаций или частных лиц». Статья 3. «Реинкарнация живых Будд должна происходить при соблюдении следующих условий»: по многочисленным требованиям верующих и руководства монастырей; система обрядов должна соответствовать правилам и традициям; подающий «заявку на реинкарнацию живого Будды» монастырь должен быть готовым к его включению в список линии реинкарнаций, должен быть официально зарегистрированным, обладать условиями для воспитания «живого Будды». Статья 4. Реинкарнация не производится при наличии хотя бы одного из двух условий: «если реинкарнация не предусмотрена религиозными правилами тибетского буддизма» и «если реинкарнация на подведомственной территории запрещена приказом Народного правительства от городского уровня и выше».⁹

Согласно статье 5 «реинкарнация живого Будды производится при соблюдении процедуры утверждения вышестоящими органами заявки на реинкарнацию». Заявка подается в отдел по делам религии местного народного правительства уезда, затем выше – до уровней провинции или автономного района или Госсовета КНР, – в зависимости от влияния данного тулку. На случай разногласий во мнениях о степени влияния «живого Будды» статья 6 определяет решающую роль Буддистской ассоциации Китая¹⁰. Согласно статье 7 буддийские ассоциации разных уровней могут создавать группы для поисков новых реинкарнаций лам лишь после одобрения «заявления на реинкарнацию». Кандидатура утверждается

⁹ Приказ № 5...

¹⁰ Центральная организация буддистов КНР, созданная в 1953 г. как структура для проведения решений правительства в среду буддистов.

затем соответствующей буддийской ассоциацией, причем «каким бы то ни было группам или частным лицам не разрешается производить действия, связанные с поиском и признанием детей в качестве реинкарнаций живых Будд». Статья 8 предписывает проводить «выбор живых Будд» жеребьевкой из золотой урны, или же кандидатура утверждается в отделе по делам религии соответствующей правительственной инстанции. Статья 9. После утверждения надо получить разрешение в тех же отделах, а после получения разрешения пройти регистрацию в Госуправлении по делам религий. Статья 10. «Во время обряда унаследования статуса реинкарнации живого Будды представитель разрешающей организации зачитывает текст разрешения», буддийская ассоциация выдает «Свидетельство живого Будды», а его единый образец разрабатывает Всекитайская буддистская ассоциация. За нарушение этих правил грозит административная или уголовная ответственность (статья 11). Статья 12. После выявления реинкарнации план воспитания и данные о выбранном наставнике передаются в виде заявки для утверждения в орган по делам религии местного правительства. Согласно статье 13 провинции и автономные районы могут разработать и применять детальные инструкции в соответствии с «Приказом № 5»¹¹.

В контексте «Приказа № 5» особое значение приобретают перспективы распознавания последующих перерождений Далай-ламы. По утверждению представителей китайских властей, именно эти власти, а не сам Далай-лама могут решать вопрос о его будущем перерождении. Так, по словам председателя комитета по этническим и религиозным вопросам парламента КНР Чжу Вэйцуня, «принимаящая решения власть над реинкарнацией Далай-ламы и

¹¹ Приказ № 5...

над прекращением этой линии [перерождений] – это Центральное правительство Китая»¹².

К «управлению реинкарнациями» власти КНР стали привлекать высокие технологии. 18 января 2016 г. был официально запущен онлайн первоначальный список «живых Будд» тибетского буддизма, содержащий сведения о 870 «живых Буддах» на сайтах Ассоциации буддистов Китая, Государственного бюро по делам религий и «Китайский Тибет» – Tibet.cn¹³. О «точности» этой базы данных говорит, например, тот факт, что Далай-лама XIV в нее не был включен¹⁴.

Власти КНР приводят следующие аргументы в пользу «мер по управлению реинкарнациями». Институт «живых Будд» – неотъемлемая часть тибетского буддизма, важная для правительственного управления Тибетом; тибетский буддизм может развиваться только в социальной среде и должен совершенствоваться, чтобы вписаться в развитие общества; все руководство в стране должно осуществляться по закону, потому и управление реинкарнациями также должно осуществляться административно согласно законодательству; некоторых детей объявляли тулку вопреки религиозной и исторической традиции и без утверждения правительством, что вызывало нареkania людей из религиозных кругов. Утверждается, что государство не вмешивается в чисто религиозные дела: состав и деятельность поисковых групп, выявление реинкарнаций. «Правильность и чистота жизни реинкарнации живого Будды должны быть гарантированы в соответствии с законом, и торжество закона должно быть гарантировано. Любая так называемая реинкарнация живого Будды, назначенная против правил, незаконна и недействительна»¹⁵.

¹² Buckley, 2015.

¹³ Atheist China...

¹⁴ Lewis, 2016.

¹⁵ Rule on living...

Соответствие мер государственного контроля реинкарнаций религиозным канонам и традиции

Из этих разъяснений следует, что подлинность выявления тулку определяется двумя критериями: ритуальными действиями и политической целесообразностью, согласно которой тибетский буддизм должен меняться. Насколько корректны эти критерии?

Практика распознавания определения прошлой жизни существа имела место еще во времена Будды Шакьямуни, что нашло отражение в четырех сводах (агамах) «Виная-питаки», в «Джатаках», «Сутре о мудрости и глупости», «Сутре о сотне карм» и других канонических книгах буддизма, но в Индии не сложилась система распознавания реинкарнаций¹⁶. Она сложилась в Тибете. Первым в ней был Гьялва Кармапа II Чокьи Дзинпа (1204–1283), верховный лама подшколы Карма-Кагью. С тех пор не только продолжается линия преемственности перерождений Кармапы, но и выявляются перерождения лам многих других линий.

Р. Этесами в специальном исследовании указывает два «пика» в выявлении новых линий тулку: в XIV–XV вв., когда вслед за Карма-Кагью выявления проводились и в других школах тибетского буддизма, и в XVIII–XIX вв., который связывается с развитием школы Гелуг и с «оживлением» школы Ньингма; в XX в. После оккупации Тибета Китаем и ухода значительной части тибетцев в эмиграцию новые тулку стали рождаться также на Западе, что стало новым явлением¹⁷.

Таким образом, возникнув в Тибете, институт тулку распространился не только на значительной части исторической области тибетского буддизма (кроме Тибета в Монголии, Бурятии, Калмыкии, Туве, Бутане, Индии, Непале), но и

¹⁶ Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV ...

¹⁷ Etesai, 2015.

в западных странах. Тулку из одной линии преемственности издавна перерождаются в разных странах. Например, тулку из линии Джецун Дампа Ринпоче (Джебцзундамба-хутухты) перерождались в Индии, Тибете и Монголии, из линии Тэло Тулку Ринпоче (Дилова-хутухты) – в Индии, Тибете, Монголии, США.

Хотя институт тулку со времени его возникновения был вовлечен в политические процессы в Тибете¹⁸, сам процесс выявления реинкарнаций не был политизирован и не определялся светскими властями. Институт тулку оставался религиозным, а не государственным.

Приоритет в разъяснении механизма перевоплощения и выявления тулку имеет ученый представитель тибетского буддизма, тулку, высший лама.

В связи с этим целесообразно привести основные положения разъяснения Далай-ламы XIV, сделанного на 11-м совещании глав и представителей четырех школ тибетского буддизма и традиционной религии бон в Дхарамсале 22-24 сентября 2011 г.¹⁹

Согласно этому разъяснению есть два способа перерождения после смерти: в силу кармы или разрушительных эмоций и в силу сострадания и молитвы. В первом случае приводятся в действие отпечатки в сознании, накладываемые положительной или отрицательной кармой, что и направляет существо к непроизвольному рождению вновь в высших или низших мирах. С другой стороны, высшие бодхисаттвы, достигшие пути видения, перерождаются не в силу кармы и разрушительных эмоций, а в силу своего сострадания к живым существам и молитв о благе других. Они могут выбирать место и время перерождения и своих будущих родителей.

¹⁸ Etesami, 2015.

¹⁹ Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV...

Такое перерождение с единственной целью блага другим – перерождение в силу сострадания и молитвы. Нирманакая – тело эманации, или явленное тело Будды, может быть трех видов. Институт тулку относится к одному из этих трех видов – воплощенному телу, с помощью которого Будды проявляются в различных формах. Титул *тулку* присваивается воплощенным ламам либо на том основании, что они подобны просветленным существам, либо в силу их связи с определенными качествами просветленных существ²⁰.

Далай-лама указал, что признанные и служащие Дхарме тулку есть во всех традициях тибетского буддизма: Сакья, Гелуг, Кагью, Ньингма, Джонанг, Бодонг и в религии бон. Наиболее важные процедуры выявления новой реинкарнации тулку «предусматривают рассмотрение пророческого письма предшественника и других оставленных им инструкций и указаний; способности нового воплощения достоверно рассказывать о своей прошлой жизни; распознавания [новым воплощением] предметов, принадлежащих его предшественнику, и узнавания близких ему людей. Помимо этого использовались и дополнительные методы, например, обращение к надежным духовным наставникам с просьбой провести гадание, а также обращение за предсказаниями к мирским божествам-оракулам, способным общаться через погруженных в транс медиумов, и наблюдение за видениями, проявляющимися на водной глади священных озер защитников, например Лхамо Лацо, священного озера к югу от Лхасы». На случай нескольких кандидатов и трудностей с выбором «существует традиция вынесения окончательного решения посредством гадания на шариках из теста (зен так) перед священным изображением с призыванием силы истины»²¹.

²⁰ Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV ...

²¹ Там же

Как отметил Далай-лама, «высшие бодхисаттвы, способные одновременно проявляться в сотнях или тысячах тел, могут проявить эманацию и до своего ухода из жизни. В рамках тибетской системы признания тулку есть эманации, которые относятся к тому же потоку ума, что и их предшественник; эманации, которые связаны с другими силой кармы и молитв, и эманации, возникающие в результате благословений и назначения». Главная цель реинкарнации ламы в том, чтобы продолжить труды на служение Дхарме и существам, не законченные его предшественником. «В том случае, если лама является обычным существом, вместо распознавания его реинкарнации, принадлежащей к тому же потоку ума, может быть распознана его эманация в другом человеке, имеющем связь с этим ламой в силу чистой кармы и молитв. Альтернативным решением может быть назначение ламой своего последователя, которым будет либо его ученик, либо кто-то из молодых. Такой человек также будет признан его эманацией»²².

Это разъяснение согласуется с пониманием институции тулку в других линиях преемственности. Например, Тхондуп Тулку, лама школы Ньингма, в своем обзоре, включающем данные по разным школам тибетского буддизма, выделяет те же основные признаки тулку. Он описывает механизмы их распознавания и интронизации – чисто религиозные. Наряду с тремя «главными типами» (тулку Будд, тулку адептов, тулку добродетельных лам) он выделяет и «вторичные типы»: нераспознанные тулку, благословленные тулку, павшие тулку, фальшивые тулку²³.

Тхондуп Тулку указывает, что нераспознанные тулку бывают двух видов: те, которые были распознаны и признаны в конце жизни или посмертно, и те, которые так и остались

²² Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV...

²³ Thondup Tulku, 2011.

неизвестными. Благословенные тулку тоже бывают двух видов: когда некоторые просвещенные ламы благословляют перерождения других лам как своих тулку; когда некоторые просвещенные ламы признают и благословляют перерождения лам как являющихся тулку других лам. Как отмечает Тхондуп Тулку, оба эти типа не фактические перерождения самих лам, признаваемые таковыми, а результат благословения от другой лампы, которое служит заменой этому посредством силы благословения. Это признание традиционное, в добрых целях, не связанное с ошибкой или коррупцией. Павшие тулку – это те, которые в силу обратимости своих духовных реализаций сошли с пути Дхармы и отошли от состояния тулку вследствие негативных поступков. Фальшивые тулку – это те, кто не был традиционно распознан и не имеет качеств тулку. Их объявляют в связи с чудесными знаками неизвестной природы, стремлением родственников или других людей извлекать материальные или другие мирские выгоды²⁴.

Таким образом, термин «тулку» используется не всегда корректно: в ряде случаев его используют неправомерно. Но всегда используются те или иные ритуальные действия.

Важным атрибутом ритуала выявления тулку стала золотая урна. В конце XVIII в. маньчжурский император Хунли (Цянь-лун), распространяя свое влияние на Тибет, предложил использовать золотую урну для выявления высших тулку с использованием жеребьевки, чтобы прекратить злоупотребления, имевшие место в то время. Вводились две золотые урны (бумпа): в храме Джокханг в Лхасе и в буддийском храме Юнхэгун в Пекине – в последнем случае для Монголии. Золотую урну иногда считают старейшим институтом публичного

²⁴ Thondup Tulku, 2011.

права в Китае, признаком контроля над избранием высших тулку, китайского суверенитета и так далее²⁵.

С этим трудно согласиться. Маньчжурские императоры были буддистами, находились в отношениях «наставник – покровитель» с высшими ламами Гелуг. В силу этих отношений императоры должны были помогать ламам в мирской жизни, в случае с Далай-ламами – в управлении Тибетом. Помощь в религиозной сфере включала вмешательство в дела церковного управления для недопущения злоупотреблений и падения престижа религии. Атрибутами этого были печати и дипломы, удостоверявшие подлинность новых перерождений высших лам, использование золотой урны, из которой цинские резиденты (амбани) или ламы в их присутствии извлекали жребии с именами новых перерожденцев. Концепция власти у цинских императоров в корне отличалась от современной, отношения «наставник – покровитель» не имеют аналогов в современном праве, и переносить его понятия на правоотношения цинских властей с другими институциями некорректно²⁶.

Более того: в цинском «Тибетском уложении» 1792 г. говорилось, что золотая урна символизирует покровительство императора учению Гелуг и применяется лишь при подтверждении уже выявленного перерождения²⁷. Жребий при этом считался не случайным, а направляемым высшими силами, в том числе Защитниками Учения (Чойджонами). Роль оракулов Чойджонов этот обычай не ограничивал: в церемонии жеребьевки из золотой урны оракулы участвовали²⁸. Предварительного отбора, одобрения и контроля кандидатур китай-

²⁵ Например, Беспрозванных, 2006, с. 58-60; Руденко, 2007.

²⁶ Подробнее см.: Кузьмин, 2012, с. 261-273.

²⁷ Намсараева, 2003

²⁸ Lessing, 1942, p. 60.

цами не было. Этим занимались ламы, а маньчжурские власти выполняли «надзорные функции».

Наконец, золотая урна использовалась для определения да-леко не всех высших тулку. Например, в линии Далай-ламы она использовалась лишь дважды: для выявления Далай-лам XI и XII, причем Далай-лама XII был признан еще до проведения процедуры, так что в строгом смысле можно говорить лишь о ее единичном использовании. Из Панчен-лам посредством золотой урны были определены лишь восьмой и девятый²⁹.

Итак, с религиозной точки зрения реинкарнация тулку не связана с политической целесообразностью. Тулку сам принимает решение о своем новом перерождении. Это решение за него не могут принять органы власти. При перерождении тулку руководствуется религиозными целями, а не законодательством и задачами, которые ставит коммунистическая партия. Обрядовые действия и подлинность выявленных тулку также всегда основаны на религии.

Выше говорилось об утверждении китайскими властями Гьелцена Норбу Панчен-ламой XI. Далай-лама имеет неразрывную духовную связь с Панчен-ламой. В предыдущих воплощениях тот из них, кто был старше, становился наставником, а кто моложе – учеником. Поэтому, узнав о смерти Панчен-ламы X, Далай-лама XIV предложил свое содействие в поисках нового перерождения, но получил отказ от китайских властей. Необходимые ритуалы были проведены в Индии, представители Далай-ламы установили связь с монахами в Тибете, в том числе из монастыря Ташилхунпо. Так выявили Панчен-ламу XI – мальчика Гедуна Чоки Нима из районе Лхари в Тибете³⁰, родившегося 25 апреля 1989 г. Далай-лама подтвердил правильность этого выявления. Но 17 мая мальчик

²⁹ Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV ...

³⁰ XI Панчен-лама, 1999.

вместе с родителями исчез в неизвестном направлении. С тех пор все новости о нем сводятся к нескольким кратким заявлениям китайских официальных лиц, что мальчик и его семья счастливы и живут нормально. Китай отверг перерождение, признанное Далай-ламой, сочтя это нарушением законов, ущербом народным интересам, подрывом «национального единства»³¹.

17 или 18 мая 1997 г. Чадрел Ринпоче, глава учрежденного правительством КНР Комитета по поиску перерождения Панчен-ламы, бывший также настоятелем Ташилхунпо, был арестован по подозрению в контактах с Далай-ламой, связанных с поисками нового Панчен-ламы. Изгнанию или арестам подверглись четверо из восьми членов поисковой группы, не пожелавших выполнять указания властей, а к 1999 г. в связи с вопросом о Панчен-ламе XI было арестовано более 80 человек³².

Таким образом, каноническая процедура выявления Панчен-ламы XI была с самого начала отвергнута китайскими властями. Официальный Пекин утверждает, что процедура установления Панчен-ламы XI Далай-ламой незаконна. В пользу этого приводится ряд аргументов: поисковая группа, созданная Далай-ламой, не включала тулку из монастыря Ташилхунпо; наблюдение за озером, хотя и было проведено «кое-кем» из Ташилхунпо, не соответствовало ритуалу, так как это организовал Далай-лама; Далай-лама выступил против жеребьевки из золотой урны; согласно ритуалу выявление и утверждение Панчен-ламы – прерогатива центрального правительства Китая, а не Далай-ламы³³.

³¹ Речь Ли Жуйхуаня...

³² XI Панчен-лама, 1999.

³³ Кандидатура со стороны Далая...

В китайских источниках подчеркивается скрупулезное следование цинскому ритуалу при выявлении Панчен-ламы. Однако перенос цинской традиции на современность некорректен. Цинские императоры следовали буддизму, а не марксизму. Ни о каком руководстве процедурой выявления тулку со стороны «центрального правительства» не было и речи. Кроме того, императоры возглавляли империю Цин, которая несводима к Китаю³⁴. Правящая в КНР компартия – организация атеистическая, о ее отношениях «наставник – покровитель» с ламами говорить не приходится. Следовательно, вмешательство государства здесь, в отличие от Цинской империи, противоречит религиозным канонам.

В связи с этим группа, сформированная коммунистами, не может быть более легитимной, чем группа, сформированная Далай-ламой. Соответственно процедуры, проводившиеся представителями Далай-ламы, более, а не менее соответствуют буддийским канонам, чем организованные под контролем коммунистов. Если последние планировали честную жеребьевку, что мешало включить кандидата от Далай-ламы в список? Он не был включен, поскольку китайские власти априори сочли его неприемлемым.

Китайская сторона утверждает, что Гедун Чоки Нима родился до кончины Панчен-ламы X³⁵, хотя, по сведениям тибетцев, он родился через три месяца после нее. Однако, согласно канонам, эманация высшего бодхисаттвы может появиться еще до кончины предыдущего перерождения.

Таким образом, процедура выявления и интронизации Панчен-ламы XI в КНР не соответствовала религиозным канонам и традиции. Подлинным Панчен-ламой XI является Гедун Чоки Нима, которого признал Далай-лама XIV.

³⁴ Подробнее см.: Дмитриев, Кузьмин, 2014, с. 5–17.

³⁵ Кандидатура со стороны Далая...

Его признали также высшие ламы четырех школ тибетского буддизма на совещании в Дхарамсале³⁶. Но его местонахождение неизвестно.

Несоответствия канонической процедуре выявления Панчен-ламы XI в КНР почти полностью вошли в последующий «Приказ № 5»: реинкарнация должна соответствовать политике КПК; необходимое условие – санкция властей; никто вне этой санкции проводить выявление не может; если высшие ламы данной школы находятся в эмиграции – это «зарубежные организации или частные лица»³⁷; выявленного тулку утверждает власть; утверждением высших реинкарнаций ведаёт Буддийская ассоциация Китая – орган контроля религии со стороны коммунистического правительства, ответственный за все направления буддизма в КНР, в том числе те, где нет института тулку. Прецедент с Панчен-ламой XI выявил и некоторые другие несоответствия религиозным традициям, прямо не обозначенные в «Приказе № 5»: традиция подменяется обрядом независимо от исторического контекста³⁸; поисковая группа может действовать только под контролем властей.

Примечательна аналогия со старыми слухами о Далай-ламе. «Замечательно, что еще за 10 лет до рождения Далай-ламы в Лхасе ходила версия предсказания, что Далай-лама перевоплотится лишь 13 раз, то есть нынешний Далай-лама, именно и являющийся этим тринадцатым перевоплощением, уже не будет иметь заместителя»³⁹. Однако власти КНР не стали использовать их, а на первых порах постарались заручиться лояльностью высших тибетских иерархов.

³⁶ Tibetan religious leaders, 1995, p. 10.

³⁷ Из этого следует, что тибетский буддизм – религия одной КНР, что опять же неверно.

³⁸ Так, золотая урна используется вне исторической традиции, с которой была связана.

³⁹ РГВА, ф. 25895, оп. 1, д. 832, л. 82.

К настоящему времени тенденция изменилась: эти иерархи фактически назначаются китайской администрацией.

В последнее десятилетие политическая обработка тулку в КНР интенсифицировалась. Например, осенью 2016 г. китайские власти организовали «учебные курсы недавно переродившихся живых Будд». Они включали посещение мемориалов КПК, включая музей Мао Цзэдуна⁴⁰ – одного из величайших в истории разрушителей тибетского буддизма. Чжу Вэйцюнь, глава Комиссии этнических и религиозных дел Китайского народного политического консультативного собрания, заявил, что «такие курсы и визиты могут помочь их пониманию китайской истории»⁴¹, В КНР это понимание означает безусловное одобрение политики КПК и замалчивание преступлений этой партии против тибетского народа и религии. В результате один из «живых Будд» сказал, что он был тронут жертвами со стороны Мао и других лидеров КПК «ради сегодняшней жизни граждан и улучшения жизни жителей Тибета», и поэтому они поднесли ката (церемониальные шарфы) на портрет Мао⁴². Другой сказал, что они «должны внести вклад в приспособление религии к социалистическому обществу»⁴³ – то есть изменять буддизм в угоду КПК.

Реакция лидеров тибетского буддизма на меры контроля реинкарнаций в КНР

Высшие ламы тибетского буддизма, живущие в эмиграции из Тибета, не оставили без внимания меры контроля тулку в КНР. На совещании 26–28 июня 2006 г. в Дхарамсале, Индия, в числе прочего они рассмотрели также вопрос

⁴⁰ Training course...; Commentary...

⁴¹ Commentary...

⁴² Commentary...

⁴³ Training course...

о выявлении тулку. В п. 4 совещания было отмечено, что опознание тулку в каждой из религиозных школ определяется тремя традиционными видами исследования: не противоречащим прямому восприятию, не противоречащим простому умозаключению (имеется в виду правильное познание согласно буддизму) и не противоречащим умозаключению, основанному на слове Будды. Эти традиционные методы должны лежать в основе распознавания реинкарнаций тулку главами школ тибетского буддизма. О тех «тулку», о которых нет сведений о признании лидерами соответствующих школ, было предложено доводить до сведения департамента по делам религии Центральной тибетской администрации (ЦТА, тибетского правительства в эмиграции). Этот департамент должен обращаться к главам соответствующих школ, и, если они не признают данных лиц как подлинных тулку, департамент должен объявить об этом⁴⁴. Документ подписали: Гаден-трипа Лунгри Намгьял, глава Дрикунг-Кагью Чецанг Ринпоче, заместитель главы Ньингма – кхенпо Пема Гьелцен, заместитель главы Другпа-Кагью – кхенпо Джигме Дордже, заместитель главы Сакья – лутинг-кхенпо Джамьянг Чокья Гьелцен, заместитель главы Юндрунг Бон – лопен Тинле Нима, а также министр по делам религии (чойриг калон) ЦТА Лосан Ньима.

На следующий день после вступления в силу китайского «Приказа № 5» 2 сентября 2007 г., монахи, монахини, тантристы, верующие миряне соответствующих школ тибетского буддизма и департамент по делам религии и культуры ЦТА издали совместное заявление, отвергающее «Приказ № 5»⁴⁵. Совещание лидеров четырех школ тибетского буддизма и религии бон 2–3 мая в Дхарамсале издало резолюцию относи-

⁴⁴ Совещание...

⁴⁵ Английский перевод: Daffner, 2010, p. 48–50.

тельно подтверждения тулку главами школ, сходную с принятой в 2006 г.⁴⁶

22–24 сентября 2011 г. в Дхарамсале состоялось 11-е совещание глав и представителей четырех школ тибетского буддизма и религии бон. На нем Далай-лама XIV выступил с большим заявлением относительно института тулку (см. выше). В частности, он разъяснил, что перерождение должно происходить или по свободному выбору человека, или в силу его кармы, заслуг и молитв. «Поэтому только сам перевоплощающийся человек обладает исключительной легитимной властью над тем, где именно и как он переродится и как должна быть распознана его реинкарнация. В действительности никто иной не может принуждать перевоплощающегося человека либо манипулировать им. Такое вмешательство в систему реинкарнаций, и прежде всего реинкарнаций Далай-лам и Панчен-лам, особенно неуместно со стороны китайских коммунистов, которые открыто отвергают саму идею существования прошлых и будущих жизней, не говоря уже о концепции перевоплощающихся тулку». Он пообещал в возрасте около 90 лет оставить ясные письменные инструкции на основе консультаций с высокими ламами школ тибетского буддизма, тибетским народом и другими заинтересованными людьми. «Следует помнить, что кроме признанной посредством таких легитимных методов реинкарнации не может быть распознана и признана никакая другая кандидатура, избранная по политическим соображениям кем бы то ни было, в том числе и в КНР». «Приказ № 5» Далай-лама назвал «немыслимым и постыдным»⁴⁷.

Участники совещания на специальном заседании приняли отдельный документ. В нем говорится о поддержке заявле-

⁴⁶ Daffner, 2010, p. 51.

⁴⁷ Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV...

ния Далай-ламы. Кроме того, там содержится призыв донести до тибетского народа содержание документа от 2 сентября 2007 г., где отвергается «Приказ № 5». Документ подписали 27 лидеров школ тибетского буддизма и религии бон: главы или заместители глав школ, председатели советов школ, держатели тронов монастырей, а также министр по делам религии и культуры ЦТА Пема Чойджор и бывший глава тибетского правительства в эмиграции Самдонг Ринпоче⁴⁸. Материалы совещания 2011 г. были изданы отдельной книгой⁴⁹.

Заключение

Итак, введенная в КНР система «управления реинкарнациями живых Будд» призвана поставить данную институцию под жесткий контроль государства. Она противоречит канонам буддизма, религиозной и исторической традициям. Эта система вводит новые критерии и методы выявления тулку, апеллируя к необходимости приспособления тибетского буддизма к тому обществу, которое строит китайское коммунистическое руководство. Основой декларируемого соблюдения буддийских правил и традиций служит внешняя имитация ритуалов, в том числе не имеющих внутреннего содержания в настоящее время (прежде всего жеребьевки из золотой урны). Это согласуется с «Уставом КПК», которая руководствуется атеистическими доктринами, предполагающими устранение религий – марксизмом-ленинизмом и идеями Мао Цзэдуна⁵⁰.

Данный подход, по существу, заменяющий религиозную процедуру ее театрализованной имитацией, чреват распространением ложного взгляда на реинкарнацию. Вероятно,

⁴⁸ Резолюция специального заседания...

⁴⁹ Одиннадцатое...

⁵⁰ Устав...

наряду с аутентичными линиями преемственности тулку появятся ложные – например, через так называемого «Панчен-ламу» Гьелцена Норбу. Можно отметить и поддержку официальными властями КНР культа Шугдэна, который не рекомендует практиковать Далай-лама XIV.⁵¹

Этому соответствует линия КПК на отделение буддистов Тибета от их собратьев по вере за границей. Так, в 1994 г. в КНР было принято постановление о мерах по управлению местами отправления религиозного культа, в статье 4 которого указывается, что монастыри должны воздерживаться от любой деятельности, благоприятствующей сепаратизму, и не должны иметь никаких связей с зарубежными монастырями⁵².

На мирян также распространяется запрет на контакты с тибетскими эмигрантами, среди которых высшие ламы всех школ тибетского буддизма. Так, в 2012 г. около 10 тыс. тибетцев находились в сакральном центре буддизма – г. Бодхгая, когда Далай-лама давал там учение Калачакры. По возвращении в КНР многие из них были арестованы или задержаны для «перевоспитания»⁵³. В январе 2017 г. Далай-лама вновь давал учение Калачакры в Бодхгае. На него съехалось около 200 тыс. человек из разных стран. Китайские власти сделали все, чтобы не допустить участия в нем тибетцев. Для них в КНР был издан документ с угрозой серьезных последствий (до 5 лет заключения) за деятельность, связанную с поддержкой, участием и распространением информации об этом событии. Более того: власти угрожали даже родственникам паломников, оставшимся в Тибете. Около 7 тыс. паломников вынуждены были вернуться из Индии домой⁵⁴. Однако часть паломников осталась в Бодхгае. По возвращении их в КНР паспорта их

⁵¹ Черепко, 2015.

⁵² Zhonghua...

⁵³ Hundreds...

⁵⁴ Никольский, 2017а.

сделали недействительными. Во время учений пекинская цензура блокировала в популярной среди тибетцев сети WeChat переписку по ключевым словам «Калачакра», «Далай-лама» и «Бодхгая»⁵⁵.

Следовательно, проводимая в КНР политика в отношении тибетского буддизма ведет также к расколу его школ по политическому принципу, к изоляции монастырей Тибета от монастырей тех же школ в других странах, поощряет искажения буддизма в Тибете.

С другой стороны, китайская политика в отношении тибетского буддизма служит орудием распространения китайского влияния за границы КНР. Самое известное проявление этого – ультиматумы чиновников КНР с требованиями запрета въезда Далай-ламы XIV в любые зарубежные страны. Подчиняясь китайскому диктату, часть этих стран, в том числе Россия, поступаются своим суверенитетом и интересами своих граждан-буддистов и не выдают визу Далай-ламе. КНР использует и «мягкую силу» для вмешательства в дела других стран. Инструментами этой «мягкой силы» являются формирование положительного имиджа КНР и финансирование тех зарубежных кругов, которые действуют как агенты влияния КПК. Иногда это становится достоянием гласности. Например, несколько влиятельных хамбо-лам в Монголии получили деньги от КНР и ездили туда поклоняться фальшивому «Панчен-ламе», что с учетом некоторых других факторов создает предпосылки для подчинения буддийской церкви Монголии Китаю (Арьябат, 2015). Недавно Международное объединение последователей Шугдэна, возглавлявшее глобальную кампанию по дискредитации Далай-ламы XIV, заявило о самороспуске и закрытии всех своих сайтов после

⁵⁵ Никольский, 2017б.

того, как выяснилось, что международное движение Шугдэна получает финансовую поддержку от КПК (Никольский, 2016).

Альтернативой политике подчинения религии власти КПК является распространение информации о том, что именно в монастырях тибетского буддизма в эмиграции эта религия сохраняется в чистоте. Меры, принятые главами школ тибетского буддизма за пределами КНР, дают четкие критерии определения аутентичности реинкарнаций тулку, позволяющие сохранить их преемственность и признание среди верующих.

Благодарности

Я искренне благодарен г-ну Тензину Таклха за предоставление копий тибетских текстов и сборника материалов совещания 2011 г.; досточтимому Саналу Мукубенову за перевод тибетских текстов на русский язык.

Источники

ХI Панчен-лама Гедун Чеки Ньима: самый юный политзаключенный в мире. 1999. Москва.

Арьяабат С. 2015. Новая опасность для буддизма Монголии. – <http://savetibet.ru/2015/11/27/mongolia.html>

Беспрозванных Е.Л. 2006. Институт «Золотой урны» в Тибете: китайское вмешательство в религиозную традицию // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, № 11.

Дмитриев С.В., Кузьмин С.Л. 2014. Империя Цин как Китай: анатомия исторического мифа // Восток. № 1.

Жеребьевка из Золотой вазы. – <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xzzt/bczs/t69963.htm>

Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV, Тензина Гьяцо, касательно его нового воплощения. – <http://dalailama.ru/news/843-zayavlenie-ego-svyatejshestva-dalaj-lamy-xiv-tenzina-gyaco-kasatelno-ego-novogo-voploshheniya.html>

Интронизация Панчена XI. – <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xzbt/bczs/t69962.htm>

Кандидатура со стороны Далая. – <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xzbt/bczs/t69959.htm>.

Кузьмин С.Л. 2012. Отношения «наставник – покровитель» и проблема статуса Тибета // Наука и буддизм. Улан-Удэ.

Намсараева С.Б. 2003. Институт наместников цинского Китая в Монголии и Тибете в XVIII в. Москва: Институт востоковедения РАН.

Никольский В. 2016. Клеветавшее на Далай-ламу международное объединение последователей Шугдена объявило о самороспуске. – <http://savetibet.ru/2016/03/15/tibet.html>.

Никольский В. 2017а. Китай угрозами препятствует присутствию тибетских паломников на 34-м посвящении Калачакры. – <http://savetibet.ru/2017/01/12/tibet.html>

Никольский В. 2017б. В аэропортах Китая порвали паспорта вернувшихся с посвящения Калачакры тибетцев. – http://savetibet.ru/2017/01/27/passports_of_kalachakra_returnees_torn_on_arrival.html

Приказ № 5. «Меры по управлению реинкарнацией живых Будд в тибетском буддизме». – http://www.gov.cn/gongbao/content/2008/content_923053.htm; русский перевод: <http://subscribe.ru/archive/law.world.review.lawprc/201010/08150815.html>; английский перевод: <https://www.cecc.gov/resources/legal-provisions/measures-on-the-management-of-the-reincarnation-of-living-buddhas-in-0>

РГВА – Российский государственный военный архив, Москва.

Речь Ли Жуйхуаня на 3-м заседании Руководящей группы по организации поисков мальчика-перевоплощения Панчена Х. – <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xzbt/bczs/t69961.htm>

Руденко В.Н. 2007. Жеребьевка из Золотой урны – институт публичного права Китая (с приложением документов об избрании духовных лидеров тибетского буддизма) // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН, № 7.

Устав Коммунистической партии Китая. – <http://russian.china.org.cn/russian/50685.htm>.

Черепко М. 2014. Стальная Шляпа под официальной крышей. Распространение культа Шугдэна в Тибете. – <http://savetibet.ru/2014/10/13/shugden.html>.

Шесть лет поисков мальчика-перевоплощения Панчена Х. – <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xzzt/bczs/t69964.htm>.

Atheist China launches database of Tibetan ‘Living Buddhas’ approved by it, calls all others fake. – unmht://unmht/file.5/

Bod brgyud nang bstan chos brgyud chen po bzhi dang gyung drung bon bcas kyi chos tsogs thengs bcu gcig pa [Резолюция специального заседания в рамках IX совещания лидеров четырех школ тибетского буддизма и религии бон. Архив Центральной тибетской администрации]. (На тиб. яз.)

Bod kyi chos brgyud chen po bzhi dang gyung drung bon bcas kyi chos tsogs thengs bcu gcig pa chos rig las khungs kyi go sgrig 'og bod rgyal lo 2138 phyi lo 2111 zla 9 tses 22 nas 24 bar rda sa surya mgron khang du bskyangs pa'i snyan tho bzhugs so [Одиннадцатое религиозное совещание четырех буддийских школ и традиционной религии бон, организованное тибетским религиозным центром в Дхарамсале в отеле Сурья в 2138 тибетском году (22–24 сентября 2011 г.). Dharamsala, Department of Religion and Culture, Cntral Tibetan Administration. (На тиб. яз.)]

Bod rgyal lo 2133 zla 5 tses phyi lo 2006 zla 6 tses 26 nas 28 bar chos brgyud chen po bzhi dang gyung drung bon bcas kyi dbu 'khrid bla chen rnam pa dang bla chen sku tsab rnam pa, mkhan po bla sprul bcas gdan 'dzoms pa'i chos tsogs thengs gu pa'i gros gzhi dang gros chod [Совещание лидеров четырех школ: Ньингма, Сакья, Гелуг и Кагью, а также религии Юндрунг Бон в Дхарамсале 26–28 июня 2006 г.] Архив Центральной тибетской администрации. (На тиб. яз.)

Buckley C. China's Tensions With Dalai Lama Spill Into the Afterlife. 11.03.2015. – http://www.nytimes.com/2015/03/12/world/asia/chinas-tensions-with-dalai-lama-spill-into-the-afterlife.html?_r=0

Daffner M. 2010. The Next Dalai Lama. How Will They Decide? // Emory-IBD Tibetan Studies Program. Dharamsala, India. – http://abroad.emory.edu/_customtags/ct_FileRetrieve.cfm?File_ID=9057

Etesami R. [2015] The Tulku System in Tibetan Buddhism: Its Reliability, Orthodoxy and Social Impacts. Thesis submitted to the graduate school in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts at the International Buddhist College, Thailand. – <http://research.thanhsiang.org/sites/default/files/attachment/5.%20The%20Tulku%20System%20in%20Tibetan%20Buddhism%20by%20Ramin%20Etesami.pdf>

Hundreds of Tibetans defy China, gather at birthplace of Buddhism in India. – https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/hundreds-of-tibetans-defy-china-gather-at-birthplace-of-buddhism-in-india/2017/01/13/3c7afe28-d820-11e6-a0e6-d502d6751bc8_story.html?utm_term=.6e894f123324

Kellam A. 2016. How to reincarnate lawfully: the rebirth of a Tibetan religious tradition with socialist characteristics // Journal of Comparative Law. V. 10, no 2.

Lessing F. 1942. Yung-Ho-Kung, an Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking: With Notes on Lamaist Mythology and Cult. Stockholm.

Lewis C. 20.01.2016. China publishes database of authorized living Buddhas, Dalai Lama omitted. – <https://www.buddhistdoor.net/news/china-publishes-database-of-authorized-living-buddhas-dalai-lama-omitted>

Rule on living Buddhas aids religious freedom. – https://web.archive.org/web/20080101120603/http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-12/27/content_6351750.htm

Thondup Tulku. 2011. Incarnation. The history and Mysticism of the Tulku Tradition of Tibet. Boston: Shambhala Publ.

Tibetan religious leaders not to accept Chinese imposed Panchen Lama. 1995 // Tibetan Bulletin, September – December.

Zhonghua renmin gongheguo zongjiao huodongchang suo guanli tiaolie. – <http://www.share.com.cn/tianyun/zjtl.htm>. – Цит. по: Гарри И. 2016. «Тибетский вопрос» и тибетский буддизм в Китае: реформы и конфликты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, № 4. С. 159.

Путешествие традиции Наланды в современный мир через Тибет*

Н. Самтен

Central University for Higher Tibetan Studies, Varanasi, India

N. Samten. The journey of Nalanda tradition to the modern world through Tibet.

A brief history of the spreading of Buddhism in Tibet from India is given. The version of Buddhism received by the Tibetans was that from the Indian Buddhist University of Nalanda. Modern dispersal of Buddhism from Tibet to different countries started from emigration of the Dalai Lama and thousands of other Tibetans after the Chinese crackdown of the Tibetan rebellion in 1959. Compatibility of Buddhism with modern science is briefly discussed.

Будда совершил революцию в духовности и философии. В духовной сфере он заявил, что все виды кармы проистекают из загрязненного ума, который, в свою очередь, коренится в основополагающем неведении — отсутствии постижения реальности. В области философии он установил, что ничто, будь то личность или явление, не обладает субстанциональным, конкретным и самосушим бытием.

Существует огромный свод учений Будды Трипитака – Шравакаяны и Махаяны. В них излагаются медитационные процессы достижения нирваны и пробуждения, а также

* Данная статья является русским переводом презентации, сделанной на круглом столе.

рассматриваются различные вопросы, связанные с жизнью индивидуума и общества, и предлагаются глубокие философские воззрения, касающиеся реальности внутреннего и внешнего миров, что совершенно необходимо для освобождения человека и общества от экзистенциальной болезни – страдания.

Как следствие разностороннего содержания учений Будды и установленной им традиции с широким спектром областей, относящихся к различным аспектам человеческой жизни, общества и природы, возник ряд крупных монастырских институтов, которые внесли существенный вклад в развитие интеллектуальной и духовной культуры Индии. Крупными буддийскими монастырскими университетами были Наланда, Викрамашила, Такшашила, Одантапури, Ратнагари и так далее.

Монастырский университет Наланда был самым выдающимся среди них и величайшим учебным центром Древней Индии. Помимо изучения буддизма учебная программа Наланды предусматривала освоение всех интеллектуальных дисциплин того времени. Учебная программа и проводимая в Наланде исследовательская работа охватывала широкий спектр искусств и наук, связанных с изучением внутреннего и внешнего миров. Наланда сыграла ключевую роль в развитии интеллектуальной системы Индии в силу взаимодействия с небуддийскими философскими школами Индии. Глубокое взаимодействие в форме *Вада* и *Самвада* происходило в первую очередь в области философии, логики и эпистемологии. Это привело к невероятному усложнению интеллектуальных систем Индии. К сожалению, этот процесс затормозился после исчезновения буддизма с материковой части Индии в XIII в. К моменту исчезновения буддизма в Индии он прочно укоренился в Тибете.

Тибет принял буддизм в VII в. н.э. До принятия буддизма в Тибете существовала исконная религия бон, сыгравшая

заметную роль в формировании тибетской цивилизации. Хотя буддизм пришел в Китай уже на рубеже II в. н.э. и с географической точки зрения тибетцам было бы удобнее заимствовать буддизм из Китая, тибетцы все же сделали выбор в пользу заимствования буддизма из Индии, чтобы получить доступ к оригинальным учениям и текстам, к аутентичной традиции. Это было судьбоносное решение с далеко идущими последствиями. 32-й царь Тибета Сонгцен Гампо отправил в Индию первую партию учеников во главе с блестящим Тхоми Самбхотой. После этого целые потоки тибетских учеников стали отправляться в Индию для изучения буддизма. Последующие императоры приглашали в Тибет сотни выдающихся индийских наставников, и те способствовали прочному укоренению буддизма в Тибете.

В процессе установления буддизма в Тибете очень важную роль сыграло существенное развитие трех компонентов: перевода, передачи и преобразования. Без них буддизм, способствовавший высоким интеллектуальным достижениям и духовным свершениям жителей Тибета, никогда не был бы так успешен в этой стране.

Был основан монастырь Самье, ставший местом осуществления крупного переводческого проекта. На протяжении более четырех столетий, начиная с VII в., был осуществлен перевод колоссального объема письменных источников с пали, пракрита, языка апабхрэнша и прежде всего с санскрита. Переведенные письменные источники преимущественно вошли в два собрания: Кангьюр и Тенгьюр. Кангьюр – перевод учений Будды, Трипитака. Он содержит свыше 1200 сутр, объединенных в 108 томов. Тенгьюр – перевод трудов индийских наставников. Он содержит свыше 3500 работ, входящих в 220 томов. Сюда относятся комментарии к учениям Будды и трактаты по различным областям знаний.

Работы по переводу проводились систематически для обеспечения высокого качества. Были сформулированы подробные правила перевода и разработана методология. Перевод каждого текста осуществлялся совместно тибетскими переводчиками и индийскими наставниками. В переводах буквальный смысл и тематические значения текста были переданы с такой точностью, что все оттенки смысла первоисточника были перенесены в переводную версию текста. Процесс передачи буддизма из Индии осуществлялся с необычайной бережностью: были сохранены не только академическая и интеллектуальная традиции, но также и духовная традиция – сердце всего проекта. Поэтому передача учения и духовные передачи – это живая часть традиции.

Духовные преобразования на индивидуальном и общественном уровнях носили массовый характер. Говорится, что все горные пещеры были полны йогов, а долины усыпаны монастырями, где учебные занятия, созерцание и исследования в разных областях были на самом высоком уровне. Остальные слои населения впитывали свет и вибрации, исходящие от пещер и монастырей, от чего испытывали невероятный мир и покой.

Так, в двух словах, интеллектуальная и духовная традиции Наланды были в полном объеме перенесены в Тибет. Наследие Наланды, обладающее невероятным богатством и сложностью, было не только сохранено в Тибете, но также развито тибетскими наставниками, проводившими исследования во всех областях знания, в частности в области философии, логики, эпистемологии и тантры. Они привнесли в наследие Наланды множество новых письменных источников. Ниже приводится список некоторых индийских трактатов и написанных к ним тибетских комментариев.

ཡང་། Sl.No.	ཚོས་མཚན། PARTICULARS	བྱ་སྤྱོད། INDIAN ROOT TEXTS & COMMENTARIES	བྱ་སྤྱོད་ཁྲིམས། QUANTITY	ཤོད་འབྲེལ། TIBETAN COMMENTARIES (MINIMUM)
1.	ཚད་མ་རྣམ་འབྲེལ། Pramānavārtika	4210, 4216...	12	500
2.	དབྱུང་མ་འཇུག་པ། Madhyamakāvatara	3861, 3862, 3870	3	30-60
3.	མངོན་རྟོག་ས་རྒྱན། Abhisamayālamkāra	3786-3791, 3793	21	150
4.	དབྱུང་མ་རྩལ་ཤེས་རབ། Mūlamadhyamakākārika	3824, 3842, 3853, 3859, 3860....	8	25
5.	ཚོས་མངོན་པ་མཛོད། Abhidharmakosakārika	4089-4090....	10	100
6.	འདུལ་བ་མངོན་ཅུབ། Vinayasūtra	4117, 4119- 4122.....	5	50
7.	དབྱུང་ས་ཅན་སྐྱེ་མཛོད། Sarasvatīvyākaraṇasūtra	4297, 4298	2	20
8.	སྐྱེ་ཅན་དུབ། Candravyākaraṇasūtra	4269, 4270, 4271, 4272, 4279	5	15
9.	སྐྱེ་ལུ་ལུ་པ། Kalāpasūtra	4282, 4284, 4288	3	25
10.	སྐྱེ་ལུ་ཤི་ནི། Pāṇinīvyākaraṇasūtra	4420	1	40
11.	སྐྱེ་བུ་ལུ་ལོ་ལོ། Kāvyādarśa	4301	1	100

После подавления восстания в Тибете Китаем в 1959 г. Его Святейшество Далай-лама и многие тибетские наставники эмигрировали. Вследствие этого традиция Наланды, которая в то время была известна как тибетский буддизм, распространилась по всему миру. В Индии воссозданы многие тибетские монастыри, где непрерывно продолжаются традиционные академические и духовные занятия. Тибетские наставники и монастыри стали центром притяжения для людей всего мира. Многие страны Азии охотно воспользовались возможностью получать учения и проходить практические занятия под руководством тибетских наставников, таким образом восстанавливая и развивая буддийскую традицию на родине. Тибетский буддизм быстро распространяется на Западе.

Буддизм привлекает лучшие умы современного мира. Он вносит свой вклад в развитие различных областей науки, например, нейрологии, когнитивистики, физики, психологии, социологии и образования. В силу богатства своего содержания

ния тибетский буддизм привлекает три типа людей в западном мире: духовных искателей, интеллигенцию и ученых.

Встреча буддизма с наукой считается одним из величайших событий в истории человечества, которое придаст новую форму человеческой цивилизации. В разных областях науки (нейрологии, психологии, когнитивистике и др.) произошло много важных событий и открытий. В последние два десятилетия наука приступила к исследованиям внутреннего мира человека — ума и эмоций. Научные исследования эмоций, проведенные к настоящему времени, доказали влияние отрицательных и положительных эмоций на личную жизнь, поведение и жизнь общества. Эти исследования, безусловно, влекут за собой изменения современных представлений о лечении и здравоохранении, благополучии индивидуума и общества, а также, что важнее, изменение подходов к системе образования, где в настоящий момент нет места воспитанию ума. Такие изменения происходят в разных частях мира. Наблюдается существенное взаимодействие между представителями квантовой физики и приверженцами буддийской философии школы Мадхьямака.

В эпоху постмодернизма буддизм распространяется по всему миру в силу научного подхода, глубоких философских систем, глубокой системы изучения ума и богатой традиции тренировки ума.

Economic development in Tibet. Revisiting China's Socio-Economic Policies

Sh. Woeser

Tibet Policy Institute, Dharamsala, India

Sh. Woeser. Economic development in Tibet. Revisiting China's Socio-Economic Policies.

The year 2021 will mark the centenary of the Chinese Communist Party and also the deadline for fulfilling the first of its two Centenary Goals of doubling the gross domestic product (GDP) and per capita income from the levels of 2010 (by reaching the level around \$ 11,400 by constant of \$ 2014). With its 13th five-year Plan (2016 – 2020), the Party has pledged that China will be a «moderately well-off society» by the end of the decade. For Tibet, the 13th FYP has been headlined by the Party's ambitious plan of ending poverty in the region. The government aims at lifting 690,000 people out of poverty, reducing the poverty rate to less than 5 percent while increasing the disposable income for people living below the poverty line by 16 percent during the 13th five-year plan (2016 – 2020). A couple of the outlined measures for poverty reduction include production development, which means that there will be more industries setup in the region, thus having a direct bearing on the natural reserves of Tibet, drawing in more Chinese settlers and relocation of residents, a succession of the disastrous plan of uprooting people from their land and housing them in ghetto style colonies with no or little compensation or access to employment. The next five years will also see the completion of a second railway connecting Tibet to mainland China. The railway will be built between Lhasa and Chengdu, running, for most of its part, parallel to the sensitive border region with India and opening another flood gate for Chinese settlers, workers and tourists to rush into Tibet. The next five years will be a litmus test for the Party's half-a-decade-old hardline policy

of snubbing out all expressions of Tibetans national identity while subsidizing economic growth in the region. Will a «moderately well-off» Tibetan society win the Party allegiance or will the Tibetan people continue to resist China's rule?

Michael Hechter proposed two models of national development to assess the relationship between the majority (core) region and the minority (periphery) region within a country¹. The diffusion model assumes that under condition of equal rights for all groups, the social structure and economic patterns in the core region gradually will diffuse, or spread, into the peripheral region. The internal colonial model assumes that the core region dominates the peripheries politically and exploits the population economically. The essence of the internal colonialism model is that the political domination and economic exploitation exercised by the «core regions» on the «remote regions» are similar to imperialist states' treatment of their colonies. At the same time, the main purpose of the remote regions expanding mining and processing industries is to supply raw materials/resources or some export commodities to the core regions.

Economic development includes economic growth, industrial structure and transformation of technological conditions and institutions. Economists generally believe that the meaning of economic development not only contains increase in per capita income, but also it encompasses fundamental changes in the economic structure. Economic growth refers to the wealth of the society, i.e. the increase in the total production of the society. It is generally represented by the growth rate of real gross national product (GNP) or per capita GNP. When there is economic growth, it does not necessarily mean that there is economic development. In other words, economic growth is not a sufficient condition for economic development.

¹ Hechter, 1975, p. 6–8.

In 2010, direct budgetary subsidies from the central to local government exceeded 100% of the TAR's GDP for the first time. Subsidies continued to surge, reaching almost 116% of the TAR's GDP by 2012. The ratio of per capita direct budgetary subsidies to per capita rural household incomes increased from 0.9 in 1990 to 4.6 in 2012. Government subsidies for the TAR amounted to 111% of GDP in 2014. According to Professor Jin Wei from the Nationality and Religion office at the Central Party School, growth in aid volume and self-accumulation take place in Tibet's economy, but self-development capacity is low, which has resulted in a wide range of institutional dependence on central finances outside investment and social management². Emily T. Yeh notes that China's development led approach in this context is a form of «indebtedness engineering», which recruits Tibetans to participate in their own marginalization, while entrapping them in gratitude to the Chinese state³.

According to the United Nations Development Program (UNDP), Tibet was ranked lowest among China's 31 provinces by the Human Development Index in 2010. Tibet's human development index was 0.569 compared with the China average of 0.693. Tibet's average education level was 4.8 years in comparison with the national average of 8.2 years. Tibet's GDP per capita was 16,875 yuan, ranking 27th in China (average 29,992 yuan)⁴. Tibet has the lowest financial self-sufficiency rate in China. In 2013, Tibet's financial self-sufficiency rate was 10.52%, ranking last in China. Some economic and social statistical data on Tibet are shown in the table.

² Jin, 2015.

³ Yeh, 2013.

⁴ China National...

TAR	2000	2010
Population (million persons)	2.62	3.01
Illiterate rate of population aged 15 or above	32.5%	24.42%
Gross regional product (GRP, billion yuan)	11.75	50.75
Composition of GRP percentage:		
1. Primary Sector	30.9	13.5
2. Secondary Sector	23.2	32.3
3. Tertiary Sector	45.9	54.2
Rate of urban population percentage	18.9	28.2
Per capita income of urban residents (yuan)	7,426	14,980
Per capita income of rural residents (yuan)	1,330	4,138

Major socio-economic plans to achieve 'development' of Tibet include Comfortable Housing program building new socialist villages, urbanization, tourism and poverty alleviation. Under the Comfortable Housing policy, 2 million people – more than 2/3 of the entire TAR population – were moved into new houses or rebuilt their own houses between 2006 and 2012. Twenty percent of those rehoused between 2006 and 2010, or about 280,000 people, had to be relocated, some nearby and others at a great distance. The government intends to rehouse 180,000 more Tibetans. Human Rights Watch asserts that Comfortable Housing policy «requires villagers... to rebuild their houses in accordance with strict official specifications... Affected villagers are not able to contest the decision or refuse to participate, even if complying causes them great economic hardship <...>The new houses are also usually smaller than the old ones and lack courtyards, which means that residents cannot keep their livestock and must sell them»⁵, thus harming their economic condition. Contrary to official rhetoric, Tibetan households have to bear the greatest

⁵ Tibet: China...

share of the overall cost of rebuilding their houses – up to 75 percent. A considerable sum for households in which an average individual earns, is a little over 4,000 yuan per year.

According to statistics from the Agricultural Bank, «of the 410,000 rural households in Tibet, 370,000 have received the Certificate of Loans for Farmers and Herdsmen»⁶, This constitutes 90 percent of all households. An official newspaper disclosed that in Yushu prefecture more than half of the residents were unemployed. At least 60% of nomads were unable to find work after 'leaving the land', said Ming Yue, director of the Yushu Prefecture Three River Sources Office⁷. Based on that proportion, that means there are 25,000 nomads in a situation of «waiting for employment».

Following main problems were identified by the 2009 State Council study: village houses lack rational design; gap between house design and needs of the rural population; pastoralists end up cut off from the herds; waste of material for renovation; and rising risks for default on comfortable housing loans. Tenzin Gyaltso, a villager from Gyama in the TAR sad in July 2012: «People in the village are desperate about abandoning their homes and having to resettle. They don't have any other skills than farming, and won't have any herds or land worth speaking of anymore. How is the next generation going to survive as Tibetans?» Jonathan Watts, correspondent of «The Guardian», said on September 2, 2010 that some resettlement centers he visited in Maduo, Qinghai Province were turning into «ghettos». One local interviewee denounced the situation as «hopeless». «If I could go back to herding, I would. But the land has been taken by the state and the livestock has been sold off so we are stuck here. It's hopeless <...> We were promised jobs. But there is no work. We live

⁶ Zhang, 2009.

⁷ China: End...

on the 3,000 yuan a year allowance, but the officials deduct money from that for the housing, which was supposed to be free»⁸.

In January 2012, the UN special rapporteur on the right to food security, Olivier de Schutter, called on the Chinese government to «immediately halt non-voluntary resettlement of nomadic herders from their traditional lands and non-voluntary relocation or rehousing programs of other rural residents» in his report to the UN Human Rights Council on his mission to China. The UN special rapporteur cited many concerns including the fact that resettlement in the New Socialist Villages meant «giving up herding and farming revenues, and consequently losing economic independence»⁹.

Jin Chengwu, from the Chinese Academy of Social Sciences reported: «Ecological re-settlers face significant risk of impoverishment in host communities, as they can no longer work and live in ways they are used to, and once they join these host communities their earning capacity is in fact worsened. The risks of impoverishing this group of people can in fact undermine efforts to protect the land»¹⁰.

Urbanization is short-cut to «development». From 2000 to 2010, the TAR would aim to raise its urbanization rate from 9.8 to 22 percent. In the process of urbanization, the villagers' own rights and ability to shape development have been significantly constrained while the state bureaucratic power expanded into the village.

For example, Tsamchusampa was one of seven villages in the township of Yulin township in Dartsedo. The village used to be a small and fertile peri-urban village. Villagers harvested vegetables two to three times a year, which they sold in the town market.

⁸ They Say...

⁹ Report...

¹⁰ Jin, 2013.

Mining, hydropower, and tourism are the main sources of revenue for the prefecture government. In this context, the construction of the new town is part of a broader development campaign not only to urbanize and extract natural resources but also to build up local government institutions. The villagers were shocked that the county government had decided to build a new town on their farmland. Construction began in May 2005. Officials became increasingly frustrated and threatened to bulldoze the villagers' houses if they continued in their opposition¹¹.

Officials promised new apartments, compensations to villagers of 270 yuan per square meter of their old houses and opportunity to buy a 22-square meter shop space in the new town to secure future incomes, compensation of 10,000 yuan per mu (36,966 yuan per mu) of farmland, build one school within the new town for village children, villagers older than 60 would receive old-age subsidies along with benefits for the unemployed. According to Local Bureau of Land the government had sold to the China Power group 190 mu of land at around 200,000 yuan per mu (400,000 alleged). The government contracted the rest of the land to Chengdu Sanjian. Based on its own figures, the local government earned a net-profit of at least 70 million yuan through the sale of Tsamchusampa's farmland to the investors alone. The villagers received only 18% of the market price as compensation for their land; the rest went to the local government. In the late 2006 and early 2007, the relocated farmers started moving into new apartments that cost 850 yuan per square meter. While the government was to pay between 30 and 35% of the total cost, the rest had to be borne by the villagers. Compensation funds quickly vanished into housing and other expenses. Each household repaid the government 56,528 yuan for the 95-square-meter

¹¹ Nyima, 2011.

apartment after deducting the 30% government subsidy. The 22-square-meter shop cost 18,700 yuan¹².

Thus, once each village household with approximately 7.5 members paid back 75,228 yuan, they were left with a total of 176,272 yuan. It was all they had for the foreseeable future without farmland and a need to buy all their food, cover medical insurance, education, and other living expenses for the entire family. (In Dartsedo, 60 yuan could only buy two kilograms of pork). Three years after expropriation, the government promises had not materialized. Government subsidies for unemployment, minimum living expenses for urban residents, and a new school were not delivered. More than 85% of people aged between 16 and 60 were unemployed. Previously, the villagers, young and old, had enough work to do on their own farms. After relocation they became dependent on the compensation money¹³.

Another issue is tourism. China opened up the TAR in 1978, access was restricted to a few thousand visitors each year. In 1984, there was a radical change, and Tibet was opened up to independent travels. Numbers reached 44,000 tourists per year by 1987. By 1989, however, Tibet was closed once again as China responded violently to protests in Lhasa and declared martial law. Repeated closures were imposed in March 2008, June 2012, following a series of self-immolation protests and on other sensitive occasions. Interestingly, Tibet remained open to Chinese visitors during this ban and it was only foreign tourists who were denied access.

More tourists arrive in TAR than the official population of the region TAR is expected to register 24 million tourist arrivals in 2016, up to six times from 4 million in 2007. More than 95% of these are Chinese. Five airports across the region operate more than 310 flights per week to nearly 40 cities. Plans afoot to further

¹² Nyima, 2011.

¹³ Ibid.

boost sector, which already accounts for 27% of region's economy. «Tourism in Tibet is a double-edge sword», says James Leibold – «On the one hand, it brings in money, but on the other it is another element of Chinese cultural imperialism which erodes Tibetan language, identity and religion»¹⁴.

The hotel business, the taxis in Lhasa and the tourist guides are controlled and run by the Han Chinese. In 2000–2009, sales in state-owned and individual (largely Han-owned in cities) enterprises multiplied five times, but others' smaller/household businesses owned by the common people just trebled over the same period. Large businesses, like wholesale and retail, hotels, restaurants etc. multiplied four times over from 2000–2009 but others' small business, largely household and small shops stagnated. Currently, one yuan of central government aid to the TAR increases GDP by only 0.47 yuan. This is partly due to the nature of the aid, in which out-of-province construction companies and migrants are the primary recipients of funding. In the period from 2005 – 2008, average income of the Hui group increased almost three times, while the Han increased 2.3 times, but the Tibetans only increased 1.56 times¹⁵.

Thus, «Tibet has formed full-scale institutionalized dependency on central government support, project assistance and social management. If current approaches continue, dependence will persist. Institutionalized dependency jeopardizes the growth of Tibet's self-development capability, impedes the formation of sanguine ethnic self-esteem, and also threatens national security and the construction of harmonious society».¹⁶ The official development drive in Tibet could be interpreted in terms of the detachment of development discourse from

¹⁴ Grigg, 2016.

¹⁵ Lhundup, Ma, 2011.

¹⁶ Jin, 2015.

the voice and philosophy of the subjects. In Tibet, the official «development project» removed the villagers from the process of thinking, arguing, and acting on what defines «civilization» in the making of the development plan.

References

China: End Involuntary Rehousing, Relocation of Tibetans. Lack of Consultation Violates Human Rights, Undermines Culture. – <https://www.hrw.org/news/2013/06/27/china-end-involuntary-rehousing-relocation-tibetans>

China National Human Development Report 2013. – http://hdr.undp.org/sites/default/files/china_nhdr_2013_en_final.pdf

Grigg A. 2016. China's new invasion of Tibet. – <http://www.afr.com/lifestyle/chinas-new-invasion-of-tibet-20160919-grjjsy>

Hechter M. 1975. Internal Colonialism. Berkeley: University of California Press.

Jin Chengwu. 2013. Impoverishment risks caused by the ecological resettlement project // Breaking Out of the Poverty Trap: Case Studies from the Tibetan Plateau in Yunnan, Qinghai and Gansu. Singapore.

Jin Wei. 2015. Tibet as recipient of assistance and its sustainable development // China Policy Institute Policy Paper 2015, no 9. – <http://www.nottingham.ac.uk/cpi/documents/policy-papers/cpi-policy-paper-2015-no-9-jin-wei.pdf>

Lhundup T., Ma R. 2011. Temporary Labor Migration in Three Cities, in the Tibet Autonomous Region // China Tibetology, no 2. – <https://case.edu/affil/tibet/moreTibetInfo/documents/TemporarylabormigrationsinthreecitiesoftheTibetAutonomousRegion.pdf>

Nyima T. 2011. Development discourses on the Tibetan Plateau: urbanization and expropriation of farmland in Dartsedo // Himalaya. V. 30, no 1. – <https://case.edu/affil/tibet/moreTibetInfo/documents/developmentdiscoursesonthetibetanplateau.pdf>

Report of the Special Rapporteur on the right to food, Olivier De Schutter. Addendum. Mission to China. – <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/19session/A.HRC.19.59.Add.1.pdf>

«They Say We Should Be Grateful». Mass Relhousing and Relocation Programs in Tibetan Areas of China. – <https://www.hrw.org/report/2013/06/27/they-say-we-should-be-grateful/mass-rehousing-and-relocation-programs-tibetan>

Tibet: China Must End Rural Reconstruction Campaign. Compulsory Reconstruction of Houses Increases Poverty, Not Economic Development. – <https://www.hrw.org/news/2006/12/20/tibet-china-must-end-rural-reconstruction-campaign>

Yeh E.T. 2013. Taming Tibet. Landscape Transformation and the Gift of Chinese Development. Ithaca and London: Cornell University Press.

Zhang Mingyu. 2009. Tibet's 1st village with bank's golden credit card. – http://news.xinhuanet.com/english/2009-11/25/content_12535951.htm

Русско-тибетские отношения на рубеже веков и лорд Керзон

Т. Л. Шаумян

Институт востоковедения РАН

T.L. Shaumian. Russo–Tibetan relations at the turn of centuries and Lord Curson.

Based on original sources from the Archive of Foreign Policy of the Russian Empire and the National Archive of India the paper shows the significance of Tibet in the Russian foreign policy and relations of Tibet with Russia, Qing and British empires are discussed. Establishment of Russo–Tibetan relations and the Tibetan missions to Russia in 1900 and 1901 reflected main trends in the Russian policy towards the Far East and Central Asia, which represented a part of the «Great Game», the Anglo–Russian rivalry in Asia. Tibetan missions to Russia gave a pretext to Lord Curson for sending British military expedition to Tibet in 1903–1904. Tibetan question in the Russian – British negotiations created conditions for mutual determination of positions of the sides. Signing of the Anglo-Russian Agreement in 1907 has extended facilities for strengthening positions of the Qing Empire in Tibet.

31 августа 1907 г. в Петербурге было подписано Англо-русское соглашение о разграничении сфер влияния в Персии, Афганистане и Тибете, которое фактически подвело черту под длительным периодом так называемой «Большой игры» – англо-русского соперничества в Центральной Азии¹. Завершилось формирование англо-франко-русской Антанты, противо-

¹ Собрание узаконений..., 1907, с. 1920–1981.

стоящей блоку Германии и Австро-Венгрии, и именно эти события определили расстановку сил на мировой арене накануне Первой мировой войны.

Важной составной частью Англо-русского соглашения стали договоренности о разделе сфер влияния в Тибете, и достижение договоренности именно по этому вопросу открыло путь к конструктивным переговорам по разграничению позиций сторон в Афганистане и Персии, что было для России гораздо более важным с точки зрения обеспечения ее военно-стратегических, политических и экономических интересов.

Торговые и религиозные отношения между Тибетом и Британской Индией существовали еще с середины XVI в. – англичане были заинтересованы в развитии двусторонней торговли, а наличие в Британской Индии большого числа буддистов побуждало английские колониальные власти к установлению прочных связей с Лхасой, что, в свою очередь, способствовало бы и укреплению авторитета и влияния англичан в самой Индии.

С середины XIX в. англо-индийские власти приступили к активному и планомерному проникновению в район Гималаев, постепенно захватывая отдельные участки территории гималайских княжеств и подступая все ближе и ближе к границам Тибета. В результате англо-непальской войны и подписания Сегаульского договора (1815 г.) Англии была передана часть территории Сиккима. В 1865 г. был подписан Англо-бутанский договор, согласно которому все внешние сношения королевства передавались в руки англичан. Нужно отметить, что как Сикким, так и Бутан традиционно находились в сфере влияния тибетского правительства, и в этническом, религиозном и политическом отношении были самым тесным образом связаны с Тибетом.

Важным этапом в дальнейшем укреплении позиции англо-индийских властей в Гималаях стала кампания 1888 г.

против Сиккима и Тибета, завершившаяся подписанием 17 марта 1890 г. конвенции между Англией и империей Цин. Этой конвенцией был формально признан протекторат Великобритании над Сиккимом.

В 1893 г. в дополнение к конвенции 1890 г. были подписаны «Дарджилингские правила о торговле, связи и пастбищах»², в которых предусматривалось создание рынка в Ятунге, разъяснялись права британских подданных в вопросах торговли, определялся список товаров, которые могли продаваться на рынке, и так далее. Хотя «Правила» касались торговли и связи с Тибетом, и в Дарджилинге во время переговоров находился тибетский премьер-министр Шата-шапе, переговоры велись только между англичанами и китайцами³.

В 1898 г. вице-королем Индии становится лорд Керзон. Известно, что английское правительство в Лондоне лишь в самых общих чертах определяло политику Великобритании в Центральной Азии. Конкретное же ее осуществление находилось в руках вице-короля Индии. Нет ничего удивительного в том, что в конце XIX – начале XX в. азиатская политика Великобритании отражала ярко выраженные политические воззрения имперских кругов английской буржуазии, достойным представителем которых являлся лорд Керзон.

В качестве основной задачи на посту вице-короля лорд Керзон поставил дальнейшее расширение и укрепление британских владений в Индии. Во второй половине XIX в., воспользовавшись активным проникновением России в Центральную Азию, именно Керзон выдвинул теорию, согласно которой главной целью России является завоевание Индии, а Средняя Азия является плацдармом для нападения на эту «жемчужину» британской колониальной империи.

² Текст см.: Richardson, 1962, p. 251–253.

³ Уоддель, 1906, с. 42.

Эта точка зрения по меньшей мере представляется спорной. Похоже, что и Россия, и Англия вели наступательную политику в этом важном географическом регионе из стратегических соображений, в интересах развития торговли, приобретения новых источников сырья и рынков сбыта для развивающейся буржуазии обеих стран. И именно в Центральной Азии столкнулись эти два встречных потока экспансии.

Как известно, российские владения в Азии нигде непосредственно не соприкасаются с Индией – их разделяют Синьцзян и Тибет, до середины XIX в. находившиеся в сфере влияния империи Цин. Поэтому Керзон с крайней настроенностью относился к активизации российской политики в Синьцзяне, а затем и к признакам распространения русского влияния в Тибете.

Придя к власти и обнаружив «досадную и дерзкую враждебность лам»⁴, которые препятствовали Англии добиваться выполнения условий англо-цинского соглашения 1890 г. и «Правил» 1893 г., Керзон для разрешения возникших спорных вопросов делает попытку связаться с тибетскими властями через амбаня – официального представителя Пекина в Лхасе. 15 апреля 1899 г. британский политический представитель в Сиккиме прибыл в Ятунг с письмом Керзона для передачи высокопоставленным цинским чиновникам, включая амбаня⁵. В ходе беседы амбань заявил, что если английские представители будут настаивать на заключении пограничного соглашения без учета требований тибетской стороны, то тибетские власти могут обратиться за помощью к России, с которой в настоящее время уже ведутся переговоры⁶.

⁴ Уоддель, 1906, с. 37

⁵ National Archives of India. 1899. Government of India. Foreign Department. August 1899. Doc. №57.

⁶ Ibid.

В связи с этим Керзон с еще большей активностью пытается наладить отношения с тибетскими властями. В 1900 г. он направляет первое письмо Далай-ламе, которое вскоре возвращается назад тибетским чиновником, который так и не доставил его в Лхасу.

В июне 1901 г. через бутанского правителя Ургьена Кази Керзон опять посылает Далай-ламе письма – возвращенное и вторично написанное. Оба письма Керзона вновь были возвращены нераспечатанными⁷.

Столь недоброжелательная реакция тибетских правящих кругов вызвала резкое недовольство англо-индийских властей и лично Керзона, тем более в свете сообщений британских агентов, а позднее и российской печати о том, что Далай-лама через специальные тибетские миссии направлял собственноручные письма российскому царю. Последней каплей, переполнившей чашу терпения лорда Керзона, стала небольшая заметка, опубликованная в октябре 1900 г. в российской правительственной газете «*Journal de Saint Petersburg*», в которой сообщалось, что император Николай II принял 30 сентября 1900 г. во дворце Ливадия лхарамбо Агвана Доржиева, первого цанит-хамбо при особе тибетского Далай-ламы.

Таким образом, англо-индийские власти, стремившиеся обеспечить безопасность индийских границ в регионе Центральной Азии, столкнулись с интересами России, которая также стремилась к укреплению своих центральноазиатских владений. В связи с этим отношения англо-индийских колониальных властей с пограничными территориями вышли далеко за рамки локальных пограничных конфликтов и определялись условиями «Большой игры» – англо-русского соперничества в Центральной Азии, непосредственно затрагивавшего и европейские интересы обеих держав. По утвер-

⁷ Уоддель, 1906, с. 45.

ждению американского историка П. Флеминга, усиление позиций России в Центральной Азии неизбежно влекло за собой ослабление позиций Англии в Индии и вследствие этого – большую сговорчивость ее в Европе⁸.

Как бы то ни было, сообщения о первом приеме российским царем посланца Тибета А. Доржиева в сентябре 1900 г. вызвали серьезное беспокойство в Лондоне и Калькутте. Временный поверенный в делах Великобритании в Петербурге Гардинг связался с доктором Бадмаевым и в донесении в Форин-офис маркизу Р.Г.-С. Солсбери от 31 октября 1900 г. сообщил, что после бесед с ним пришел к заключению, что данная миссия носит официальный характер, хотя сам Бадмаев утверждает, что приезд Доржиева можно рассматривать как визит вежливости. Сам Гардинг допускал возможность того, что Доржиев приехал в Петербург для разрешения чисто религиозных вопросов между Лхасой и русскими буддистами. Однако, пишет Гардинг, какова бы ни была цель миссии, русское правительство извлечет из нее выгоду для себя и воспользуется случаем, чтобы пропагандировать мнение, что для азиатских народов совершенно естественно находиться под покровительством России⁹.

Керзон вначале отнесся к сообщению о миссии весьма скептически и даже высказал мнение, что Доржиев мошенник, а его миссия к царю сплошная выдумка. Конечно, Керзону было известно, что русские в течение длительного времени пытались проникнуть в Лхасу, но предположение, что тибетские ламы настолько изменили своей всегдашней подозрительности по отношению к европейцам, что сами открыто направили миссию в Европу, казалось Керзону невероятным. Он был убежден также и в том, что Тибет скорее обратится за поддержкой

⁸ Fleming, 1961, p. 21.

⁹ National Archives of India, Jan. 1901, Ns 80–95, Doc. 95.

к Англии, чем к России¹⁰. Кроме того, полагая, что для установления российского протектората над Тибетом понадобится не менее десяти лет, он считал, что у англичан еще есть достаточно времени, чтобы удалить Россию из Тибета. Имея в виду эту цель, необходимо установить прямые отношения с Далай-ламой, причем если они не будут установлены путем дружеской переписки, которую Керзон так настойчиво и тщетно пытался завязать (11 июня 1901 г. он писал министру по делам Индии Гамильтону, что трудно понять и объяснить, как это живущее на расстоянии менее чем в 200 миль от границ Индии «общество невооруженных монахов постоянно игнорирует нас»¹¹), то в дальнейшем будет возможно и применение силы. Надо сказать, что даже эти попытки Керзона наладить переписку с Далай-ламой Форин-офис считал излишними, не без основания опасаясь, что усиление давления на Тибет лишь сблизит последний с Россией.

Что же касается посылки самой незначительной экспедиции в Тибет, то ввиду серьезных противоречий как с Германией, так и с Россией любое мероприятие военного характера, да еще во время Англо-бурской войны, поставило бы Британскую империю в сложное военное и политическое положение. Керзон, безусловно, это понимал и в том же письме Гамильтону писал: «Для нас было бы безумием перейти Гималаи и оккупировать его (Тибет). Но важно, чтобы никто другой его не захватил; и необходимо превратить его в своего рода буфер между Индийской и Российской империями»¹².

Из переписки Керзона с министром по делам Индии Гамильтоном по вопросу о взаимоотношениях с Тибетом видно, что между англо-индийским правительством

¹⁰ Lamb, 1960, p. 255.

¹¹ Ronaldshay, 1928, p. 205.

¹² Lamb, 1960, p. 260.

и лондонским кабинетом существовали серьезные разногласия, которые проявлялись каждый раз, когда какой-либо вопрос внешней политики касался Индии. Так случилось и с вопросом о Тибете. Того, чего Керзон не мог добиться путем переговоров, он был готов достичь силой, в то время как лондонское правительство было более осторожным и подходило к международным проблемам с учетом интересов всей Британской империи в целом.

Узнав, что 23 июня 1901 г. Николай II принял в Петергофе чрезвычайных посланников Далай-ламы, английский посол в Петербурге Скотт пытается выяснить подробности этого визита и для этого встретиться с министром иностранных дел России Ламсдорфом. В беседе, которая состоялась 3 июля 1901 года, Ламсдорф характеризовал как «нелепое и совершенно необоснованное заключение, приведенное в русской прессе, что тибетские гости прибыли с какой-то дипломатической миссией»¹³. Доржиев, по заявлению Ламсдорфа, прибыл с целью сбора средств для своей религиозной общины у многочисленных буддистов русского происхождения. Ламсдорф заявил, что во время первого визита Доржиева император принял его в Ялте с целью узнать некоторые интересующие его детали о жизни Тибета.

Ламсдорф подтвердил неофициальный характер миссии, которая не может расцениваться как дипломатическая или политическая. «Аналогичный характер носят миссии, посылаемые Папой Римским в другие страны», – сказал Ламсдорф. В письме же, переданном Доржиевым Ламсдорфу от Далай-ламы, по словам российского министра, содержались лишь пожелания доброго здоровья и сообщалось, что сам Далай-лама совершенно здоров¹⁴.

¹³ Great Britain. Foreign Office. Papers relating to Tibet. Cd 1920, p. 116.

¹⁴ Papers relating to Tibet, Cd 1920, p. 117.

Однако сообщения британского посла в Петербурге не успокоили Форин-офис. Министр по делам Индии Гамильтон еще раз подчеркивает свое удивление по поводу того, что в то время, когда Далай-лама игнорирует вице-короля Индии, возвращает нераспечатанными его письма, в Россию открыто направляется тибетская миссия. Российский министр повторил свои заверения, что миссия имеет отношение лишь к «религиозным вопросам и не имеет политической или дипломатической цели или характера»¹⁵.

Если лондонское правительство еще колеблется в оценке характера миссии Доржиева, то вице-король Индии лорд Керзон теперь уже открыто заявляет, что вряд ли «тибетская миссия в Россию представляет лишь монастыри», и в ультимативной форме ставит перед Форин-офис вопрос о заключении в Лхасе договора, который гарантировал бы Англии постоянные отношения с Тибетом. Для достижения этой цели он готов принять любые меры, вплоть до вооруженного вторжения на тибетскую территорию. Гамильтон в ответ писал, что путь, который предлагает Керзон, «может иметь обратное действие. Он может бросить Тибет в руки России». Однако Керзон пренебрегает этим аргументом и продолжает заявлять, что Доржиев – агент России. А пока 13 февраля 1902 г. Керзон сообщает Гамильтону о том, что его очередное письмо вновь возвращено Далай-ламой нераспечатанным¹⁶.

Таким образом, и Керзон, и лондонское правительство, понимая всю важность событий, происходивших в Тибете, не имели единого мнения в оценке степени серьезности положения и методов, которыми нужно действовать в отношении Лхасы. В дальнейшем разногласия между Калькуттой и Лондоном в вопросе о Тибете все больше и больше

¹⁵ Papers relating to Tibet, Cd 1920, p. 123.

¹⁶ Lamb, 1960, p. 256, 258.

углублялись¹⁷. Еще в августе 1901 г. Гамильтон писал Керзону, что Тибет – это лишь маленькая пешка на политической шахматной доске, однако самые могущественные фигуры не в силах справиться с ней¹⁸.

Российский генеральный консул в Бомбее В.О. Клемм в мае 1902 г. сообщал в МИД, что англо-индийские газеты почти ежедневно печатают материалы, «полные воинствующих небылиц и самой возмутительной клеветы по адресу России». Во всех индийских библиотеках имеется набор книг, «в коих с затаенною боязнью и открытой злобой обсуждаются виды России на Индию и возможный исход неизбежной будто бы борьбы кита с медведем за обладание этим сокровищем»¹⁹.

В беседе с Клеммом один английский офицер сознался, «что распространение ложных сведений о России и в особенности о русских гражданских и военных властях и их обращении с народом входит в программу обучения туземных индийских войск». В заключение Клемм пишет, что «этим путем в индийском народе или, по крайней мере, в образованных его классах, могущих и отчасти уже начинающих влиять на массу туземного населения, систематически развиваются, во-первых, совершенно ложные представления о России и, во-вторых, сознание или опасение, что эта невежественная, варварская страна, полная самой вопиющей тирании,

¹⁷ Керзон считал, что дипломатическая неудача Англии является «одним из наиболее красноречивых результатов передачи политических функций местным правительствам (в данном случае Бенгалии), которые неспособны, не имеют склонностей, опыта и людей для выполнения подобной работы». Английская разведка потерпела серьезную неудачу, и необходимо принять срочные меры, чтобы в будущем можно было предотвращать такие акции, как миссии Доржиева. Поэтому Керзон считал нужным взять весь контроль за англо-тибетскими отношениями в свои собственные руки, требуя, чтобы вся информация о событиях на границе поступала к нему немедленно (National Archives of India, July 1901, Ns 81–86, Docs 82–84).

¹⁸ Lamb, 1960, p. 262.

¹⁹ АВПРИ, фонд Среднеазиатский стол, д. 920, л. 81.

бесправия, взяточничества и т.п., может в один прекрасный день наложить свою тяжелую руку на Индию»²⁰.

Несмотря на усиленную антирусскую пропаганду, даже в индийском общественном мнении существовала точка зрения, что опасность русской угрозы Индии сильно преувеличена. Бывший член англо-индийского правительства, известный специалист по азиатским проблемам Генри Коттон в интервью 3 декабря 1902 г. заявил, что он не верит в то, что «Россия имеет какие-то планы в отношении Тибета. Тибет находится в 1500 милях от ближайшей точки русской территории и не имеет никаких возможных соприкосновений с русской сферой деятельности на китайской территории... В данном случае лишь снова повторяется старый лозунг «Россия интересуется Индией». Я не верю, что в действительности это так; но даже в этом случае я уверен, что Россия ничего не смогла бы сделать». Коттон считал, что при современном развитии техники Россия никогда не сможет перейти Гималаи²¹.

Хотя британское военное министерство было озабочено событиями, происходившими вокруг Тибета, тем не менее английские военные стратеги подчас демонстрировали трезвость и реализм в оценке действительного положения дел в связи с курсирующими слухами о «сговоре» России с Китаем и Тибетом. Подполковником В.Р. Робертсоном была составлена «Памятная записка о предполагаемом соглашении между Россией и Китаем относительно Тибета»²², в которой положение на северо-восточной границе Индии сравнивается с положением на ее северо-западной границе. Автор «Записки» указывает, что независимо от укрепления позиций России в Синьцзяне и Монголии «расстояние до Тибета слишком

²⁰ АВПРИ, фонд Среднеазиатский стол, д. 920, л. 81.

²¹ Amrita Bazaar Patrica, Dec. 3, 1902.

²² National Archives of India, Feb. 1903, Ns 1-88, Doc. 61.

далеко, сама по себе страна слишком бедна, проникнуть в нее с севера слишком сложно и дороги из нее в Непал труднодоступны». В связи с этим можно считать, что угроза Тибету со стороны России – это не намерение захватить там прочные стратегические позиции, а стремление отвлечь внимание Англии от тех районов, где она действительно сосредотачивает свои основные усилия, а именно в Афганистане и Персии.

Керзон и англо-индийские власти не имели исчерпывающих доказательств существования какого-либо договора с участием России относительно Тибета, однако и Керзон, и Ленсдаун, и Гамильтон предполагали, что какие-то переговоры велись и что существует если не секретный договор, то секретное соглашение между империей Цин и Россией относительно Тибета²³. Керзон в связи с этим считал своим «долгом сорвать эту мелкую игру, пока еще есть время». 28 мая 1902 г. он писал Гамильтону: «Как Вы, вероятно, знаете, мой ответ на любой подобный поступок России будет очень прост. Без малейшего промедления я пошлю английскую армию в Лхасу»²⁴. Таким образом, Керзон искал лишь предлог для осуществления своего плана вторжения в Тибет.

8 января 1903 г. вице-король направил министру по делам Индии Гамильтону письмо, в котором были сформулированы основные принципы политики правительства Индии по отношению к Тибету. В письме Керзон перечислял главные события в англо-тибетских и русско-тибетских отношениях, напоминал, что российская граница нигде не касается тибетской и что ближайший пункт российской территории находится на расстоянии более чем тысячи миль от Лхасы, расположенной в близком соседстве с границами Индийской империи. Лишь «Китай – сюзерен Тибета», Непал и Индия имеют

²³ Lamb, 1960, p. 275.

²⁴ Lamb, 1960, p. 276.

сношения с Тибетом, а Россия здесь абсолютно не причем. Поэтому Керзон настаивал на решительных действиях в отношении Тибета, вплоть до применения военной силы²⁵.

2 февраля 1903 г. российское посольство в Лондоне посылает меморандум в Форин-офис, в котором говорится о продвижении английской военной экспедиции на пути к северной части долины Чумби. Русское правительство обращает серьезное внимание английского правительства на эту информацию, так как подобные действия могут вынудить Россию принять необходимые меры для защиты своих интересов в этом районе²⁶.

11 февраля 1903 г. между Ленсдауном и российским послом в Англии Бенкендорфом состоялась беседа, в ходе которой Ленсдаун заявил, что вопрос касается страны, находящейся в непосредственной близости к границам Индии, и странно поэтому, что Россия столь решительно заявляет о немедленной защите своих интересов в этом районе. Бенкендорф не видит причины, почему две страны должны ссориться из-за Тибета. Ленсдаун ответил, что у Англии нет намерений завоевать Тибет или аннексировать тибетскую территорию, относительно же всего остального он не дает определенных заверений.²⁷

19 февраля лондонский кабинет рассматривал тибетский вопрос и пришел к выводу, что вооруженная миссия в Тибет не может быть санкционирована, о чем Ленсдаун 20 февраля информировал вице-короля Индии. Керзон выразил «глубокое сожаление» по поводу решения английского правительства, которое, по его мнению, «подвергает интересы Индии на тибетской границе нежелательному риску». Керзон считал, что еще ни в одной части Азии у Англии не было столь серьезных

²⁵ National Archives of India, Feb. 1903, Ns 1-88, Doc. 82; Papers relating to Tibet, Cd 1920, p. 130-133.

²⁶ Уоддель, 1906, p. 37-38.

²⁷ Papers relating to Tibet, Cd 1920, p. 179.

оснований для принятия крайних мер. Если Англия будет медлить, декларировал Керзон, то в будущем «британскому флагу и британской чести может быть нанесено серьезное оскорбление»²⁸.

Министр по делам Индии Гамильтон 27 февраля 1903 г. пишет Керзону, что, по мнению британского правительства, насильственные меры для установления английского влияния в Лхасе были бы нежелательны в особенности в то время, когда в Лондоне ведутся переговоры между английским министром иностранных дел и российским послом.

20 марта 1903 г. министр иностранных дел России в письме послу в Лондоне Бенкендорфу пишет: «...Императорское правительство считает безусловно необходимым сохранение статус-кво в Тибете, и поэтому, если бы нынешние действия англичан в чем бы то ни было нарушили таковое, то Россия не преминет озаботиться ограждением своих интересов, конечно, не принятием каких-либо непосредственных мер в самом Тибете (отдаленном от нас англо-индийскими владениями), а по всем вероятностям, – в других соответствующих частях азиатского материка»²⁹.

Ход англо-российских переговоров по тибетскому вопросу, обязательства, данные российскому правительству Ленсдауном, оказали определенное влияние на поведение лондонских и англо-индийских властей, не меняя, однако, основных целей и характера предпринимаемых в Тибете действий. 14 июня 1904 г. Янгхазбенду напоминают, что все предложения, касающиеся тибетского вопроса, должны представляться на рассмотрение британского правительства, что в данный момент линия британского правительства основывается на соображениях более широкого плана, чем сами по себе

²⁸ Ronaldshay, 1928, p. 275.

²⁹ АВПРИ, фонд Китайский стол, д. 1450, л. 37–38.

отношения между Индией и Тибетом, и что формирование тибетской политики не входит не только в компетенцию Янгхазбенда, но и в компетенцию правительства Индии³⁰.

Британские власти в Лондоне, учитывая обязательства, данные России в ходе переговоров, все еще предпринимают безуспешные попытки удержать англо-индийское правительство от дальнейшего расширения экспансии в Тибете. Однако, как представляется, и для Керзона, и для Янгхазбенда наступление в Тибет уже становится вопросом престижа, поддержания чести британского оружия и власти перед лицом слабого противника.

6 ноября 1903 г. правительство Великобритании отдало своим войскам приказ начать широкое вторжение на тибетскую территорию. В направленной по этому поводу телеграмме правительства Великобритании англо-индийским властям указывалось, что этот шаг не должен привести к оккупации Тибета и вмешательству в его внутренние дела. Продолжая осуществлять наступательную политику в отношении Тибета, пользуясь явным превосходством своих войск над плохо обученной, разобщенной, вооруженной устаревшим оружием тибетской армией, ставя перед тибетской стороной заведомо невыполнимые условия, Янгхазбенд санкционировал активные военные действия.

Англо-индийские власти в Симле подтвердили «неизбежность» вступления в Лхасу, хотя в июле 1904 г. тибетская Национальная ассамблея обратилась к британским представителям с просьбой начать переговоры и не торопиться вступать в Лхасу, так как это вызовет беспорядки. Янгхазбенд направил Далай-ламе ответ, в котором утверждал, что английская сторона никоим образом не хочет возникновения беспорядков в Лхасе, не будет вмешиваться в чисто религиозные

³⁰ National Archives of India, July 1904, Ns 483–619. Doc. 536.

вопросы, размещать солдат в храмовых помещениях и провоцировать военные столкновения. Одновременно с этим британские войска продолжали продвижение в сторону Лхасы, грабя тибетские монастыри и забирая ценности и сокровища, собранные тибетским народом в течение многих веков.

6 августа Янгхазбенд телеграфирует в Симлу, что 3 августа он без борьбы вошел в столицу Тибета. Далай-ламы в Лхасе нет, а цинский амбань выразил желание оказать миссии помощь, в частности, в вопросах продовольствия и прочего снабжения.

Как стало известно, 26 июля 1904 г., ожидая вторжения английских войск в Лхасу, не надеясь на цинскую помощь, находясь под определенным влиянием Доржиева и пророссийской группировки, рассчитывая на поддержку «белого царя», Далай-лама вместе с Доржиевым, двумя приближенными, врачом и восемью слугами бежал из Тибета в сторону Монголии.

В течение августа и начала сентября 1904 г. в Лхасе проходили переговоры о заключении конвенции между тибетскими властями и командованием британской военной миссии. На всех стадиях переговоров самое активное участие в них принимал цинский резидент в Лхасе – амбань. Несмотря на то, что Керзон считал цинский сюзеренитет над Тибетом «конституционной фикцией», Янгхазбенд все же счел необходимым во всех вопросах, касающихся переговоров, положить именно на амбаня – по его рекомендации были отобраны тибетские чиновники, которые принимали участие в переговорах, он служил посредником между англичанами и тибетцами, в присутствии амбаня тибетцам были продиктованы окончательные условия конвенции, причем и согласились они ее подписать не без нажима со стороны амбаня, который действовал по просьбе Янгхазбенда.

Когда переговоры подходили к концу, вплотную встал вопрос о том, кто же подпишет конвенцию от имени Тибета. Ведь Далай-лама (даже по мнению Керзона) оставался «как де-юре, так и де-факто сувереном страны». Поэтому цинский амбань и тибетские власти направили Далай-ламе письмо с просьбой вернуться в Лхасу для подписания конвенции. Когда же стало ясно, что на его возвращение нет никаких надежд, то по рекомендации цинского резидента, да и не без участия Янгхазбенда, в Пекине был издан императорский указ, в котором говорилось, что «ранг Далай-ламы на время уничтожается и на его место назначается лама Теши». Таким образом, формально отстранив Далай-ламу, цинские власти и лидеры процинской группировки в правящих кругах Тибета осуществили важный шаг в установлении своего господства в Лхасе.

7 сентября 1904 г. в Лхасе в тронном зале дворца Потала состоялось торжественное подписание Англо-тибетского соглашения, или Лхасской конвенции 1904 г.³¹, условием которой было обязательное выполнение тибетской стороной условий Англо-китайского договора 1890 г. и «Правил» 1893 г. (признание установленной договором сиккимо-тибетской границы, открытие рынков в Гьянцзе, Гартоке и Ятунге, создание условий для нормальных передвижений торговцев через территорию Тибета и так далее). Статья шестая предусматривала выплату тибетскими властями огромной контрибуции в размере 500 тыс. фунтов стерлингов в течение 75 лет. В седьмой статье оговаривалось право на временную оккупацию английскими войсками долины Чумби.

Особый интерес представляет статья IX конвенции, которая гласит: «Без предварительного согласия британского правительства Тибет обязуется: а) не уступать, не продавать, не давать в аренду, под залог и никаким другим способом

³¹ Уоддель, 1906, с. 312–313.

не допускать занятия части тибетской территории какой бы то ни было иностранной державой; b) не разрешать вмешательства какой-либо иностранной державы в тибетские дела; c) не допускать в Тибет представителей или агентов какой-либо иностранной державы; d) не предоставлять какой бы то ни было иностранной державе или ее подданным концессий на железные дороги, телеграф, прав на разработку руд или других каких-либо прав; в случае если такие концессии будут допущены, то подобные или одинаковые концессии должны быть даны британскому правительству; e) не закладывать или не отдавать какой-либо иностранной державе или ее подданным тибетские государственные доходы натурой или в деньгах».

Таким образом, согласно пункту c) статьи девятой, без ведома британского правительства Тибет обязуется не допускать на свою территорию представителей или агентов какой-либо иностранной державы. В то же время цинский амбань продолжал оставаться в Лхасе, пользовался всеми ранее установленными правами и привилегиями и, как уже отмечалось, принимал самое активное участие на всех стадиях англо-тибетских переговоров. Из этого можно сделать вывод, что империя Цин не включалась в понятие «иностранная держава». Тем самым английское правительство признавало права империи Цин в Тибете.

Лондонские власти отнюдь не безоговорочно приняли подписанную Янгхазбендом конвенцию. Напротив, Ленсдаун «сделал внушение» англо-индийскому правительству и указал ему на необходимость подчинять свои действия директивам центрального правительства, «могущего лучше судить о совокупности политических интересов Британской империи»³². Поэтому при ратификации вице-королем Индии

³² Цит по: Попов, 1927, с. 35.

³² Попов, 1927, с. 35.

Англо-тибетской конвенции 11 ноября 1904 г. была подписана декларация, в которой указывалось, что сумма контрибуции, которую должна выплатить тибетская сторона, уменьшается в 3 раза (вместо 500 тыс. фунтов или 75 тыс. лакх индийских рупий должно быть уплачено 25 тыс. лакх), а также что сокращается срок оккупации британскими войсками долины Чумби – войска будут выведены после уплаты трех ежегодных взносов контрибуции. Это означало определенную уступку со стороны английского правительства России, а также свидетельствовало и о том, что отношения между Лондоном и Калькуттой в тот период носили «характер хронического разногласия».

Отсутствие подписи цинского амбана под текстом Лхасской конвенции 1904 г. затрудняло осуществление ее решений и вынудило британские власти начать переговоры с империей Цин по вопросу о признании конвенции ее правительством, проходившие сначала в Калькутте, а затем в Пекине и продолжавшиеся 18 месяцев. Переговоры были крайне сложными и напряженными, что объяснялось, в частности, определенным изменением внешнеполитических позиций Великобритании, где к власти в конце 1905 г. пришли либералы, одной из первых акций которых было смещение с поста вице-короля Индии лорда Керзона, так как его деятельность на этом посту вызывала явное осуждение в Лондоне. Важную роль играло и то обстоятельство, что Англия и Россия непосредственно приступили к переговорам о разделении сфер влияния в Азии, причем обе державы были готовы к уступкам в тибетском вопросе для получения привилегий в других, более важных районах континента. Цинские же представители воспользовались благоприятной ситуацией и, в частности, поставили вопрос о признании Великобританией не только сюзеренных, но и суверенных прав их страны в Тибете.

Хотя ряд требований цинского представителя был отвергнут, в окончательном виде Англо-китайское соглашение, подписанное 27 апреля 1906 г., ограничивало права Англии по сравнению с конвенцией 1904 г.³³

Некоторое смягчение ряда статей конвенции 1904 г. уже при ее ратификации, а также заключение более выгодной для империи Цин конвенции 1906 г., объясняется рядом причин. Похоже, что лорд Керзон и Янгхазбенд попросту упустили момент и не смогли извлечь из «русской угрозы» тех политических выгод, на которые они рассчитывали, затеяв тибетскую кампанию. Несмотря на нажим со стороны Лондона, они все же предприняли вторжение в Тибет, стремясь, по-видимому, не уронить свой престиж перед лицом явно слабого и неорганизованного противника. В результате английские власти вынуждены были пойти на некоторые уступки в тибетском вопросе, который стал «пробным шаром» в начавшихся англо-русских переговорах по всем спорным азиатским проблемам.

События 1900–1906 гг., развернувшиеся вокруг Тибета, показали, что историю этого региона нельзя рассматривать в отрыве от проблем гораздо более широкого плана, а именно взаимоотношений мировых держав на европейско-азиатском геополитическом пространстве. К 1906 г. после подписания антирусского Англо-японского соглашения и мирного соглашения Англии с бурами, а также Русско-японской войны, соотношение сил вокруг Тибета резко изменилось в пользу Англии, которая осуществила вторжение в Тибет в 1903-1904 гг. и захватила Лхасу. Казалось бы, англичане имели возможность установить протекторат над Тибетом, причем ни Россия, ни империя Цин были не в силах им противостоять. Однако новые факторы начинают влиять на судьбу

³³ Текст конвенции см.: Richardson, 1962, p. 256–258.

Тибета – Англия вступает в решающий этап борьбы с основным своим соперником – Германией. Для этого ей необходим союз с Францией и Россией. 8 апреля 1904 г. был подписан англо-французский союз – Антанта, а еще с середины 1903 г. начинаются англо-русские переговоры в Лондоне о разделе сфер влияния в Персии, Афганистане и Тибете. Сама Россия находится в состоянии тяжелейшей войны с Японией, а в 1905 г. начинается первая русская революция, так что в тибетских делах Россия уже не принимает никакого участия.

Таким образом, к 1906 г. ни Россия, ни Англия не могли продолжать вести активную политику в Тибете, что было подтверждено подписанной в 1907 г. Англо-русской конвенцией. Последующие события показали, что третья заинтересованная держава – империя Цин – широко использовала относительную слабость своих главных европейских соперников, которые зафиксировали ее сюзеренные права в Тибете: Великобританией, подписавшей в 1906 г. соглашение с империей Цин, а также Россией и Великобританией, давшими в 1907 г. обязательство не вмешиваться во внутренние дела Тибета и поддерживать все сношения с ним лишь через посредство правительства в Пекине.

Источники и литература

АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи.

Попов А. 1927. Россия и Тибет// Новый Восток, № 18.

Собрание узаконений и распоряжений правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате - СПб, 1863-1917. 13 сентября 1907 г., № 142. Отдел первый.

Уоддель А. 1906. Лхасса и ее тайны. С.-Петербург.

Fleming P. 1961. Bayonets to Lhassa. New York.

Great Britain. Foreign Office. Papers relating to Tibet.

Lamb A. 1960. Britain and Chinese Central Asia. London.

National Archives of India.

Richardson. H. 1962. Tibet and its History. London: Oxford University Press.

Ronaldshay L. 1928. The Life of Lord Curzon. London. V. 2.

Militarization of the Tibetan Plateau and Its Significance

T. Tsultrim

Tibet Policy Institute, Dharamsala, India

T. Tsultrim. Militarization of the Tibetan Plateau and its significance.

Tibet continues to play a vital role in the relationship between the two Asian giants, China and India. For centuries the Himalaya had served a great natural barrier between India and Inner Asia, virtually as a giant block standing against them. No sooner had the PLA troops entered the Eastern Tibet than they began building roads. Strategic development continued in Tibet for more than two decades, and certainly the most spectacular aspect of the overall development in Tibet from 1950 to 1976 has been strategic or military-oriented. This paper attempts analyzing significance of these developments in Tibet.

«You will not find it difficult to prove that battles, campaigns, and even wars have been won or lost primarily because of logistics»

Gen. Dwight D. Eisenhower

The evolution of human beings from the earliest times to the present has been very gradual. From food gatherers to food producers, they have learnt and acquired different skills, beginning to settle for their survival and deciding to form groups. The construction of boundaries around their thatched huts and fields were the beginning of claiming human legitimacy over nature resources and birth of ownership. As time passed, settlements got bigger and boundaries

became longer and stronger. In the history of international relations, the Treaty of Westphalia of 1648 paved the way for exact political and physical demarcation of boundaries. However, with these changes, a new development also took place in the world. In order to secure their vital or national interests, there was a race for the production of arms, leading to an era of militarism.

During the First World War, militarism became one of the main factors for its outbreak. It was also the fear of neighboring countries gaining stronger military capabilities, forcing the same development on the other side, which gradually led to the military confrontation. Even during the Second World War, militarism remained one of the main factors. In fact, it was Japanese and German militarism that escalated the outbreak of Second World War. Hence, militarism, on the other hand, is the policy implemented by the process of militarization¹.

According to the advanced Cambridge Dictionary, militarism is to «the belief that it is necessary to have strong armed forces and they should be used in order to win political and economic advantages». On the other hand, Michael Klare, a renowned scholar on peace and security offers his own definition: «We can define 'militarism' as the tendency of a nation's military apparatus (which includes the armed forces and associated paramilitary, intelligence and bureaucratic agencies) to assume ever-increasing control over the lives and behavior of its citizens; and for military goals (preparation for war, acquisition of weaponry, development of military industries) and military values (centralization of authority, hierarchization, discipline and conformity, combativeness and xenophobia) increasingly to dominate national culture, education, the media, religion, politics and the economy, at the expense of civilian institutions»².

¹ Sakamoto, 1988, p. 38.

² Tanter, 1991, p. 19.

Militarization refers to the process of using military, security forces, and political police to suppress peoples' demand for humane society. It logically connotes human rights violation by the physical presence and even saturation of soldiers and police, a situation, to which the general perceptions implies and results in coercion³. Thus, militarization is a process where there are a number of changes, which are generally militaristic in nature. Technically, there are few characteristics which if a state is believed to be applying, could be called as a state which is undergoing a process of militarization. A state or society will be understood to be undergoing a process of militarization if it exhibits at least one of the following five characteristics:

- 1) An increase in the size, cost and coercive capacity of a nation's armed forces, police and security agencies;
- 2) A greater political role for the military;
- 3) An increase in the state's reliance on organized force, domestically and abroad, to secure its policy goals, rather than ideological hegemony and bargaining;
- 4) A change in the culture in the direction of values and beliefs that more effectively support organized state violence; and
- 5) Increasing external offensive military alignment or alliance with other states, or use of force externally⁴.

From the above mentioned characteristics, one may clearly find that China is a nation, which is undergoing the process of militarization not only on their territory but in Tibet as well. Through this paper, an attempt has been made to show that militarization is taking place in Tibet and that development of infrastructure by China in the name of modernization in Tibet, in fact, is a tool for suppression and serves China's interests.

³ Sakamoto, 1988, p. 38.

⁴ Tanter, 1991, p. 23.

The importance of transportation and its significance

Transportation played different historical roles in the rise of civilizations (Egypt, Rome and China), in the development of societies (creation of social structures) and in national defense (Roman Empire and American Road Network)⁵. For instance, the Roman Empire was built largely based on the efficient utilization of roads and it helped the Empire ruling Ancient world. Using efficient networks of roads over conquered territories, the Roman Empire was able to closely monitor them. Even the most isolated parts of the Roman world could expect to be swiftly supplied or reinforced in the event of an emergency, lessening the need for large and costly garrison units at frontier outposts⁶.

Good network of roads served two purposes for the Roman Empire. During wartime with its neighboring kingdoms, it served for quick deployment of soldiers and thus helping them to out-pace their enemies. On the other hand, well-connected roads helped them for sending quick reinforcements to crush rebellions in their conquered colonies.

With the passage of time, huge developments in the mode of transportation took place. After road, railway became the fastest mode of transport in the world and has proved indispensable in the modern age. Railways continue to demonstrate their military value. In October 1850, during the Austro-Prussian 'Olmutz crisis', the Austrians mobilized and concentrated their forces in Bohemia. In 26 days, they moved 75,000 men, 8,000 horses, 1,800 artillery pieces and carriages, and 4,000 tons of supplies via a single track line from Hungary and Vienna to the Silesian frontier. This ostentatious demonstration of Vienna's resolve forced the Prussians to disengage. It also marked the birth of modern

⁵ Rodrigue et al., 2013, p. 5.

⁶ Andrews, 2014.

military transport and logistics⁷. During Japanese invasion of China, the nation's rail network did indeed facilitate the Japanese invasion and occupation of Eastern China in 1937–1945, but at the same time the invaders found their communications, logistics, lines of advance, and zones of occupation tied to the railway lines. The new technology offered unprecedented opportunities, but also imposed its own constraints on military operations⁸. The advent of air transport further changed the course and results of war, further facilitating quick supplies and deployment.

The condition of transportation in independent Tibet

In the past, when transport was confined exclusively to pack animals, roads were little more than rough tracks, and there were no major bridges. Some rivers were crossed either in yak-skin boats holding ten people, or in large wooden ferries carrying about thirty animals and men.⁹ Hence, in those days, there was no such proper roads for travelling across Tibet. However, there were trade routes. From Srinagar, the capital of Kashmir, a route runs to Leh, the capital of Ladakh, and thence through Southern Tibet to Shigatse and Lhasa. From Lhasa a much-used route goes to Chamdo. Charles Bell further clarifies that «it will be readily understood that the word 'trade-route' does not connote a well-made road. The tracks, along which the trade passes, are sometimes very rough»¹⁰. The construction of a jeep road by the British Trade Agent from Phari and Gyantse in 1930 was objected by the local people after it was in operation for a few months, because it affected their livelihood, if there is no one to employ their animals for transport.

⁷ Otte, Neilson, 2006, p. 9-10.

⁸ Graff, Higham, 2002, p. 8.

⁹ Shakabpa, 2010, p. 10.

¹⁰ Bell, 2000, p. 18.

To summarize, there was hardly any sign of good roads in Tibet except for usual trade routes taken by the traders. All this changes drastically with the arrival of China's People's Liberation Army (PLA).

PLA's soldiers strength in Tibet Autonomous Region, past and present

The words of the late Prof. Dawa Norbu still hold their relevance. The PLA in Tibet seems to have two basic functions (1) to defend the frontiers of the «Motherland» where it confronts both its no. 1 (the Soviet Union) and no. 2 (India) enemies; (2) to suppress any signs of Tibetan nationalist resistance, which might invite foreign intervention and which would prove doubly dangerous in the strategic frontier region¹¹. The question of PLA's soldiers' strength in Tibet is a question, for which there is no exact answer. The following words from a 24-year-old Tibetan who was a member of the PLA and later escaped into Bhutan in December 1973 might validate this dilemma: «It is impossible to estimate the Chinese occupation forces in our country because of the strict secrecy regarding that is "military" or "defense." We were not allowed to talk about military affairs, and are supposed not to know the exact strength of even our company. Tibetans in the PLA are not permitted to mix with the Tibetan populace. If we want to visit another army camp, we have to apply for a permit»¹².

As early as 1975, the number of PLA strength is believed to be around 3 lakh on the basis of numerous Tibetan sources in India and others estimations. In 1975, Tibetan sources in India estimated the PLA strength to be 300,000, while the Indian Defense

¹¹ Norbu, 1979, p.256–257.

¹² Norbu, 1979, p. 254.

Minister's annual reports estimate a range of 130,000 to 180,000¹³. Even after few years, the number continues to on rise. It was reported by a Tibetan delegate who visited Tibet in 1980.

The second Tibetan delegation headed by Tenzin N. Tethong visited Tibet in May 1980 and they visited about 29 Tibetan towns and villages, mostly in the eastern Tibetan provinces of Kham and Amdo. According to Mr. Tethong, «presence of the PLA is highly visible and extensive. Almost every town and village has a PLA unit. In each of the 137 districts in Tibet we were told that there are 500 to 1,000 troops with a total of about 14,000. According to other sources, the figure is considerably higher than 300,000 to 400,000 troops». He further added that they have learnt «we also learnt that a large number of Tibetans were sent to fight the Vietnamese during the Sino-Vietnamese War in early 1979. We met many families whose sons died in Vietnam».

It was later reported in a small book «China's Army, Ready for Mobilization» published in 1985. Based on agreement signed between the Chinese and Vietnamese governments in 1965, the PLA sent to Vietnam 320,000 troops from its ground-to-air missile units, anti-aircraft artillery units, engineering corps, railways corps, mine-sweeping units and logistics units. More than 4,000 Chinese soldiers laid down their lives to defend the territory of northern Vietnam. The Chinese military also provided, free of charge, the Vietnamese People's Army with huge amounts of military equipment and war supplies¹⁴. From the above report, it could be possible that in this war too, hundreds of Tibetan soldiers might have been dispatched to the front and sacrificed. Tashi Chutter, who was on CIA Tibetan task force, has done an exhaustive study on the deployment of soldiers in Tibet in the late 1990s and later the report was published in 1998. The

¹³ Ibid

¹⁴ China's Army..., 1985, p. 13.

following figure will detail the situation of PLA soldiers' deployment in the Tibet Autonomous Region.

Military Deployment in the Tibet Autonomous Region
(by Chutter, 1998, p. 75).

Military setup in the TAR	Its strength
1. Border troops	50,000
2. Independent battalions	12,000
3. Support/ administrative troops	20,000
4. Regular troops (two independent brigades and motorized regiment)	26,000
5. Air force troops	15,000
6. Miscellaneous	14,000
7. People's Armed Police	65,000
Totally	202,000

From the above figure, the highest strengths were in People's Armed Police, highlighting China's internal vulnerabilities inside the TAR and its waning legitimacy. On the other hand, second highest number of soldiers strengths were positioned at border, numbering 50,000, further reflecting China's imbalance relations with India. This trend continued later because the later data indicated further increase of PLA strengths on the Tibetan Plateau. By the early 1990s, China deployed 500,000 soldiers, a quarter of its standing army, on the Tibetan Plateau, half of them based on the border between India and Tibet, half in Central Tibet. Four additional Chinese armies, each the equivalent of a 60,000 man army corps, were based in Xinjiang and the Chengdu military districts,

able to support operations from Tibet against India by delivering flanking attacks or providing follow-on reinforcements¹⁵.

The Sino-Indian War had come as a huge shock to the Indian political and strategic communities, and had a drastic impact on the domestic and international bases of India's defense policy. At the domestic level, India began a program of massive rearmament. India decided to raise ten new mountain divisions equipped and trained for high altitude warfare and to stabilize the Air Force at forty-five squadrons¹⁶.

All these developments were undertaken with China threat in their mind and there was a sea change in the defense budget over the years. On the other hand, China too began to undertake different steps to ensure its upper grip and advantages over India. It has upgraded the infrastructure near the international border in Arunachal Pradesh by building an extensive network of roads, railroads, forward airfields, pipelines and logistic hubs for supporting military operations. Intercontinental missiles such as the DF-31 and DF-31A have also been deployed by China at Delingha, north of Tibet¹⁷.

According to an Indian military analyst, China has deployed «13 Border Defense Regiments, the 52nd Mountain Infantry Brigade to protect Southern Qinghai–Tibet region, the 53rd Mountain Infantry Brigade to protect the high plateau in the Western sector, the 149th Division of the 13th Group Army in the Eastern Sector and the 61st Division of the 21st Group Army in the Western Sector». This is a substantial military concentration, which can provide a forceful initial response in case of a breakout of hostilities across the Himalayas¹⁸.

¹⁵ Margolis, 2001, p. 206-207.

¹⁶ Basrur et al., 2014, p. 5.

¹⁷ Goswami, 2011.

¹⁸ Sakhuja, 2009, p. 8–9.

All these developments are possible if a nation allots a large amount of defense expenditure for upgrading its military infrastructure. Comparative defense expenditure between India and China is analyzed below.

Chinese Military Expenditure

The amount of percentage a country earmarks for military expenditure is a window to its growing changing perceptions towards its neighbor countries and others. Thus it was aptly remarked by Richard A. Bitzinger, Senior Fellow (S. Rajaratnam School of International Studies, Singapore): «Defense budgets can be a useful, even critical, indicator of national defense priorities, policies, strategies, and capabilities. The size of a country's defense budget, the rate of growth or decline in its military expenditures, and what it spends its defense dollars on can reveal much about a country's strategic intentions and future military plans. Defense budgets can also be a good indicator of country's military modernization priorities and therefore its possible future military capabilities».

Hence, from the defense budget, a country strategic perceptions and priorities can be ascertained. Over the world, global military expenditure in 2015 was an estimated \$ 1676 billion, representing an increase of about 1.0% in real terms from 2014. The total expenditure was equivalent to 2.3% of global gross domestic product (GDP). This is the first increase in world military spending since 2011¹⁹. As always, the United States was the top military spender, followed, by as always, P.R. China. The United States, with total expenditure of \$ 596 billion, remains by far the world's largest military spender, at nearly three times the level of China, which is ranked second with total expenditure

¹⁹ Trends..., 2016, p. 1.

of \$215 billion²⁰. Thus, in the world, China continues to be the second largest military spender despite its slow economic growth.

Despite slowing economic growth, China remains committed to developing and modernizing its military capabilities. The latest 2014 defense White Paper published in English in 2015, outlined the importance of power-projection capabilities of the People's Liberation Army, emphasizing the requirements for offensive and defensive air operations, and «open seas protection»²¹. Thus, it clearly shows the priority given by China over its defense budget and it's continued increasing, despite its slow economic growth. However, in Asia China was the top military spender, followed by India and Japan.

China's effect on India

The above figure clearly shows that China is the top military spender with 41.0% of the total defense spending in Asia, followed by India with 13.5%, and Japan with 11.5%, respectively. However, the SIPRI²² reported that «military spending in Asia and Oceania rose by 5.4% in 2015 and by 64% between 2006 and 2015, reaching \$436 billion in 2015 at current prices and exchange rates. China had by far the highest military expenditure in the region, an estimated \$215 billion, or 49% of regional spending. This was more than four times that of India, which was the region's second-largest spender». As China increases its defense budget over years, defense budgets of its major neighboring countries are also increasing.

The best instance would be that of India. After proclamation of independence, India tried to make investments into friendship with China, under the leadership of Prime Minister Jawaharlal Nehru.

²⁰ SIPRI estimate, hence based on the Institute's research findings; Trends..., 2015, p. 2.

²¹ The Military Balance, 2016, p. 240.

²² Stockholm International Peace Research Institute

The slogans of their friendship echoed through the Himalayas in the form of «Hindi-Chini Bhai Bhai» (Indians and Chinese are brothers). He even conceded that China's claim over Tibet were largely legitimate. He refused to call China the aggressor in the Korean War, even as the US pushed for it²³. However, their friendship didn't last longer and soon war-cry echoed throughout the Himalayas and broke their newly founded friendship.

After the shock of defeat in 1962, the Indian government moved quickly to redress the military retrenchment of the previous decade. Over the next two years, the country doubled its military manpower, raising a fighting air force (as opposed to a transport fleet), and reversing its position on forging relationships with foreign powers. Both the United States and the Soviet Union stepped in to fill the breach in Indian defense. Moscow supplied MIG-21 fighters and also built a number of factories in India to assemble advanced weapons. The United States equipped eight new infantry divisions for mountain defense against the Chinese and rebuilt some defense production facilities²⁴. Thus, 1962 war totally changed India's strategic perception towards China and it cast a shadow of doubt over China's two faces. India's changed perception was clearly expressed by Sukdeo Prasad Baranwal, editor of *Military Year Book 1978–79*: «India has to keep up its vigil on the defense front even while intensifying its efforts to create a climate of good neighborly relations in the region. Our defense policy is essentially attuned to foreign policy and defense requirements have to be assessed in the context of the world situation on the basis of the assessment of the likely possibilities not only in the near but distant future. What India is seeking peace with security, peace with dignity and there can be no question of compromise with the security of the nation».

²³ Bahl, 2010, p. 81.

²⁴ Cohen, Dasgupta, 2010, p. 7–8.

Gradually, Indian foreign policy was guided by this principle and decided to upgrade its military strength considerably. India has its longest land border with China, which, therefore, looms large on the security and geopolitical environment of India²⁵. Hence, the idea of «China's threat» guided India's strategic posture. In 1974, India demonstrated its nuclear abilities by conducting a nuclear test that it dubbed as a «peaceful nuclear explosion». India had genuine security concerns which included China's nuclear capabilities, the emerging Sino-Pakistani entente²⁶. What happened during the days of Pokhran II, however, seemed to reflect a dramatic change of India's China perspective. In early May 1998, just a week before the Indian nuclear test, Defense Minister George Fernandes made a series of statements against China²⁷. And to this day, India's strategic posture is largely shaped by China and to some extent by Pakistan as well. The table below shows comparative defense expenditure between India and China.

Year	India, millions of the U.S. constant (2014) dollars	The same of China²⁸
2010	48470	144383
2011	48940	155898
2012	48766	169321
2013	48406	182930
2014	50914	199651
2015	51116	214485

Source: Adapted from the SIPRI Yearbook 2016

²⁵ Dutta S., 1995, p. 481.

²⁶ Basrur et.al, 2014, p. 7.

²⁷ Li Li, 2009, p. 119.

²⁸ All the above China's figures are those from SIPRI estimates, hence based on the Institute's research findings.

It was because of rapid economic growth that China was able to keep increasing its defense budget. In the light of the rapid economic growth and military expansion of China in recent decades, an important idea was advanced that China will become the dominant regional power in Asia. For this prediction to materialize, China should increase its military spending as a consequence of its rapid economic growth. Thus, there should be positive relationship between China's military spending and economic growth²⁹.

In Tibet, China had spent huge amount of money for infrastructure development. Most of the economic assistance that China claims to have rendered Tibet has actually gone into road building and other strategic developments. This is not surprising when kept in mind that China spends about 10–11% of its GNP on national defense and that, next to the borders facing the Soviet Union. Tibet is probably one of the most strategic and vulnerable regions in the PRC³⁰. Thus, China has taken up number of transportation projects in Tibet in the name of socio-economic development, which were in fact used for the military and strategic purposes. In the following pages, this issue will be analyzed.

Militarization of the modernization in Tibet: development of the transportation system by PRC

No sooner had the PLA troops entered the Eastern Tibet, than they began building roads. Strategic development continued in Tibet for more than two decades, and certainly the most spectacular aspect of the overall development in Tibet from 1950 to 1976, has been strategic or military-oriented³¹. Thus, the significance of roads has a clear value for the Chinese army. However, China had given a different reason for the constructions of roads.

²⁹ Sonmez Atesoglu, 2013, p. 90.

³⁰ Norbu, 1979, p. 246.

³¹ Norbu, 2008, p. 688.

A small book published by Beijing Review in 1985 stated that «Pre-liberation Tibet was economically backward and was hampered by poor communications and transportation. After the region was peacefully liberated in 1951, PLA troops built highways on dangerous mountain cliffs and across deserted land to link Tibet with Sichuan, Qinghai and Xinjiang», which they claimed was a response to Mao Zedong's call to «build roads in defiance of difficulties for the sake of the fraternal nationalities».

Between 1954 and 1965, the Chinese built two long highways in Tibet. The Chamdo – Lhasa Highway starts from Chengdu, and passes through Dartsedo, Derge Gonchen, Chamdo, Showa, Gyanda and Ganden to Lhasa, passing through Shigatse, Sakya and Lhatse. It links Xinjiang with Tibet, and it also touches Indian Territory at Ladakh. The road cuts right across the Tibetan Plateau, linking military headquarters³². During the India–China War of 1962, these roads became convenient and used as an important route of military supply. In contrast to the Indian forces, PLA troops were acclimated to the terrain and had better roads and supply lines approaching the border³³.

This development of roads also gives China a tactical advantage over India. In the words of Eric Margolis, «ever since occupying Tibet in 1950, the PLA has worked feverishly to build networks of all-weather roads, crisscrossing the kingdom and linking it to the Chengdu military region and to Sinkiang. Two other major roads lead to Pakistan and Nepal respectively. The new road system allowed China to move large military formations swiftly along the entire length of the Indian border, affording Chinese generals the ability to concentrate mutually supporting armies almost anywhere along the frontier. A chain of permanent bases, many with huge underground storage sites

³² Norbu, 1998, p. 108.

³³ Burkitt et al., 2003, p. 340.

and heavy fixed fortifications, linked to rear echelons by good roads, has been extended like a new Great Wall along the length of the border with India»³⁴.

The rapid build-up of China's national road and rail transport system has greatly enhanced the PLA's land-based transport capabilities. Many key civilian highway and railway projects, especially trunk rail lines and inter-provincial highways linking interior and coastal regions, have been constructed to military specifications and can be turned over to the PLA in the event of war³⁵.

There are 14 airbases from where PLAAF (People's Liberation Army Air Force) can launch operations. Of these, five are on the plateau and the rest at comparatively lower altitudes and plains. The five on the plateau are at 4500 meters height and have a runway length of 4,000 metres, which can take most wide bodied aircrafts³⁶. All these airports can also be used for military or law-and-order enforcement purposes³⁷. Due to the superior development of infrastructure in Tibet, PLA is in the position of deploying huge number of its soldiers and military equipment during times of conflicts with India. However, these infrastructures were also used extensively during March 2008 Tibet uprising.

According to Ts. Woeser, a Tibetan writer based in Beijing, the Lhasa – Golmud railway went into operation in 2006. The state-of-the-art railcars basked in media spotlight and were touted as the fruit of the collaborative efforts between Chinese and foreign investors. What is little known is that in the spring of 2008, service was suspended briefly to make way for military and munitions transport³⁸. Many arrested monks during the protest were later deported to Golmud from Lhasa station.

³⁴ Margolis, 2001, p. 207.

³⁵ Chansoria, 2011, p. 14.

³⁶ Singh, 2013, p.43.

³⁷ Panda, 2016, p. 112.

³⁸ Woeser, Wang, 2014, p. 7.

Among the many military implications of the Lhasa – Golmud railway, some stand out as particularly worrying for India. The Lhasa – Golmud railway will considerably reduce the deployment time for military formations from mainland China to forward areas, and the gradual transport of troops into high altitude plateau means that acclimatization to some extent would be taken care of during the period of transit³⁹. During the March 2008 unrest in Tibet, the deployment of troops was done effectively through railways as well as roadways. Hundreds of troops have been seen pouring into Tibetan areas. On Wednesday alone (19 March 2008), BBC reporters saw more than 400 troop carriers and other vehicles on the main road, the largest mobilization witnessed since the unrest began⁴⁰. All these development indicated that efficient network of transportation were also used for suppressing protests in the TAR as well.

In 2012, the Chinese government gave permission to the Indian Ambassador S. Jaishankar to visit Lhasa, Shigatse, Kailash – Manasarovar and Sengge Tsangpo in Tibet. Jaishankar found that China had created a marvel of road and rail infrastructure in Tibet where it was possible to maintain speed over 160 kmph on the highways. For Jaishankar, infrastructure facilities in Tibet was an eye-opener; Chinese infrastructure in Tibet was far superior to what India has on its borders, and the former has much more to lose in case of hostilities, with Lhasa – Golmud railway bridges and highways becoming legitimate targets for the Indian Air Force as part of logistics and supplies interdiction. In sharp contrast, roads on the Indian side of the Line of Actual Control (LAC) are a work in progress⁴¹.

³⁹ Gupta, 2014, p. 106.

⁴⁰ <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7306096.stm>.

⁴¹ Gupta, 2014, p. 267–268.

The infrastructure development in Tibet also has its effect on India as well. As a part of the strategy to secure the borders as also to create infrastructure in the border areas of the country, several initiatives have been undertaken by the Department of Border Management. These include construction of the fence, floodlighting and roads along the Indo–Pakistan and the Indo–Bangladesh borders, construction of roads along the Indo–China and the Indo–Nepal borders⁴².

Nuclear weapons on the Tibetan Plateau

Geographically, Tibet served as an ideal place for the development of nuclear testing ground for many reasons including Tibet is practically uninhabited area, and thus the local population is easily inured from the radioactive fallout. Second reason is, Tibet remains totally covered by thick black clouds most of the time. Thus, the area is free from aerial snooping from satellites⁴³. Vast stretches of Tibet are virtually devoid of people, and the region has the smallest population and the lowest population density of any Chinese political subdivision⁴⁴. Geographically as well as scientifically, this could be the reason why the Tibet region was chosen for the testing site. In 1998, N.K. Trikha reported that «there are reports that China had been developing Nagchuka, a site near Lhasa, as an alternative nuclear test range, the earlier, being at Lopnor. This will also serve as a base for missiles and nuclear bombs. An airbase had been built at a place 60 km south of Lhasa where all types of aircraft could land. Various areas in India can be easily targeted from here. The whole of Tibet is being dotted with smaller airbases. Not only Tibet was turned into a big arsenal, but it has become the world’s biggest

⁴² Government of India..., p. 36.

⁴³ Chinese Nuclear..., 1975, p. 28.

⁴⁴ Understanding China..., 2011, p. 297.

dumping ground for nuclear waste. Indian leaders have always got away from the reality that China had remained central to India national security. Only for fear about China had been evolved so far. There had always been an attempt to avoid the reality of Tibet as the key factor in the security of India»⁴⁵.

As early as 1965, after China conducted its first nuclear test in 1964, a joint Indo-US expedition was formed to install a terrestrial communication interpreter, powered by a nuclear electrical generator, on Nanda Devi Mountain. The remote sensing device atop Nanda Devi was intended to gather information about any future Chinese nuclear tests⁴⁶. This clearly shows how China had started developing nuclear weapons as early as 1964. China is, to date, the only country to have placed a greater emphasis on the development of nuclear weapons than on a conventional arms⁴⁷. A new nuclear missile division has also been established on the Tibetan Plateau on the border between Qinghai and Sichuan provinces, in the Tibetan province of Amdo. Four CSS-4 missiles were deployed here, which have a range of 8,000 miles, capable of striking the United States, Europe and all of Asia⁴⁸. The Tibetan plateau in the northern region is called Wu Ren Chue in Chinese and Jangthang in Tibetan is called Northern Plateau. Many parts of this vast region have been used by the Chinese for conducting nuclear tests in order to determine the radiation level among sporadic nomads living in these parts of the area as well for dumping nuclear wastes⁴⁹.

All these developments have taken place two decades before. Later China claimed the reasons behind the nuclear test. To break up the nuclear monopoly of superpowers and to strengthen its self-defense, China designed and produced its own atomic bombs

⁴⁵ Trikha, 1998.

⁴⁶ Spies..., 2010, p. 32.

⁴⁷ Subramanian, 1983, p. 485.

⁴⁸ Nuclear Tibet, 1993, p. 49-50.

⁴⁹ Chutter, 1998, p.43.

and guided missiles. China's first atom bomb and short-range guided missile tests were carried out in 1964. China then launched an intermediate ground-to-ground guided missile. Nuclear weapons development has gained momentum since 1978⁵⁰. China during the course of time, became one of the highest military spender in the world and in Asia, China was the highest spender in the development of nuclear weapons. Thus the development of nuclear weapons continued in China. Table below clearly elucidates the amount of expenditure China spent to the development of nuclear weapons in comparison with other countries.

Total spending on nuclear weapons production by China (billions of US dollars, from Global Zero Technical Report, June 2011).

2010				2011 est.	
States	Total military spending	Nuclear weapons		Nuclear weapons	
		Core coast	Full coast	Core coast	Full coast
U.S.	687	30.9	55.6	34	61.3
Russia	53–86	6.8	9.7	9.8	14.8
China	129	5.7	6.8	6.4	7.6
France	61	4.6	5.9	4.7	6.0
United Kingdom	57	3.5	4.5	4.5	5.5
India	35	3.4	4.1	3.8	4.9
Israel	13	1.5	1.89	1.5	1.9
Pakistan	7.9	0.8	1.8	1.8	2.2
North Korea	8.8	0.5	0.7	0.5	0.7
Total:	1051–1085	57.5	91.0	67	104.9

⁵⁰ China's Army..., 1985, p. 98.

From the above figure, it is evident that after the United States and Russia, China was the highest spender in the world with around 7.6 billion US dollars incurred in the development of nuclear weapons. This was clearly reflected also in the data released by SIPRI on June 2016. China has the fourth largest nuclear stockpile in the world. One can easily conclude from this figure, that Russia has the highest number of nuclear stockpiles of 7290 warheads followed by the United States, France and China. China possessed the highest number of nuclear stockpiles in Asia around 260 nuclear warheads, Tibetan region being vast and scarcely populated thus served as an ideal place for nuclear testing. In terms of power projection, China's control of Tibet has seen its installation of various medium and intermediate range missile systems. These missile systems are irrelevant to curbing domestic discontent inside Tibet, but do literally and strategically point outside Tibet toward India, its capital Delhi and other major Indian cities. Indian analysts are acutely aware of these implications⁵¹. Thus, all these development indicate China's future preparedness against its neighbor, India.

China's military theatre command

A decade back, China used to have 11 Military Regions consisting of 4 million strong PLA. However, in October 1985, as part of plans for modernizing and streamlining its army, China merged some military regions and formed seven greater military area commands which are Beijing, Shenyang, Lanzhou, Jinan, Nanjing, Guangzhou and Chengdu⁵². Continuing modernization and reforms in China's military reflected its persistent goal to achieve a strong and efficient army. On February 1, 2016, at the ceremony attended by entire Central Military Commission (CMC), five new

⁵¹ Scott, 2008, p. 253.

⁵² Chutter, 1998, p. 1.

«theatre commands» were established and their commanders and political commissars (PC) announced⁵³. With the new military reforms, now China should have five military theatre commands facilitating joint command system for efficient utilization of military resources during emergency. President Xi Jinping was quoted as saying: «The move to establish the theater commands and form the joint battle command system is a strategic decision by the Communist Party of China Central Committee and the CMC to realize the Chinese dream of a strong military. It is also a landmark progress in implementing the military reforms and building the PLA's joint battle system <...> five theater commands are responsible for dealing with security threats in their respective strategic scopes, maintaining peace, containing wars and winning wars, noting their pivotal role in safeguarding the country's overall national security and military strategies»⁵⁴.

Thus, the move to merge seven military regions into five military theatre commands was to increase its efficiency dealing with their respective strategic areas and having a joint-command system for better results. With this aims, following military theatre commands were formed on February 1, 2016⁵⁵.

Organization	Commander	Political Commissar
Eastern Theatre Command	Gen. Liu Yuejun	Gen. Zheng Weiping
Southern Theatre Command	Gen. Wang Jiaocheng	Gen. Wei Liang
Western Theatre Command	Gen. Zhao Zongji	Ltg. Zhu Fuxi

⁵³ <https://jamestown.org/program/the-plas-new-organizational-structure-what-is-known-unknown-and-speculation-part-1/>

⁵⁴ <http://english.sina.com/china/p/2016/0201/886940.html>

⁵⁵ Adapted from: <https://jamestown.org/program/the-plas-new-organizational-structure-what-is-known-unknown-and-speculation-part-1/>

Organization	Commander	Political Commissar
Northern Theatre Command	Gen. Song Puxuan	Gen. Chu Yimin
Central Theatre Command	Ltg. Han Weiguo	Gen. Yin Fanlong

With the above reforms, Lanzhou Military Region and Chengdu Military Region have been merged into Western Theatre Command headed by General Zhao Zongji. According to Global Security, the total amount of manpower in Chengdu Military Region amounted to 180,000 and in Lanzhou Military Region, the total manpower amounted to 220,000 as of 1998, thus there were around 4,00,000 total manpower as of 1998. At present, it is difficult to guess about strength of PLA soldiers in Western Theatre Command. However, among all the theatre Commands, Western Theatre Command has the largest areas under its control and thus it inevitably need more soldiers. Moreover, it also shared long borders with India, with whom China had fought war in 1962.

Thus, there is a good reason for this command to be better equipped and prepared. With the above reforms, Tibet military command was also upgraded compared to other provincial level commands. Tibet military command comes under Western Theatre Command.

Tibet Military Command

The Tibet Military District, or Xizang Military District, was earlier under the control of Chengdu Military Region. Now, with the new reforms, the Tibet Military Command has been raised one level as compared to other provincial level military commands. According to Beijing-based military expert Song Zhongping, who was quoted in the «Global Times», «The promotion shows China is paying great attention to the Tibet Military Command, which will significantly improve the command's ability to manage and con-

trol the region's military resources, as well as provide better preparation for combat»⁵⁶, and he further added: «The Tibet Military Command bears great responsibility to prepare for possible conflicts between China and India, and currently it is difficult to secure all the military resources they need». Hence, the decision to upgrade the Tibet Military Command was also taken by the highest military authority, Central Military Commission, headed by Xi Jinping, Chairman and Commander-in-Chief of the Joint Battle Command Center.

Thus, with the new reforms and upgrading of the Tibet Military Command, it further strengthens PLA grip and the control over the TAR making them more efficient, resourceful and combat-ready in the future.

Recent development on the Tibetan Plateau

Past Few Month Military Exercises on the Tibetan Plateau are as follows.

February 29, 2016.

Soon after upgrading the Tibet Military Command, a number of developments have taken place on the Tibetan Plateau. There were number of military exercises on the Tibetan Plateau, where soldiers were also involved in live-fire exercise as well. Dongfeng EQ-2025, Chinese high mobility wheeled assault vehicle, were used during the exercises through the mountain road in Tibet. A PLA brigade stationing in the TAR conducted offensive and defensive combat operations in a valley on February 29, 2016 to hone its combat capability⁵⁷. This vehicle is developed mainly for long range patrol deployment.

⁵⁶ <http://www.globaltimes.cn/content/982843.shtml>

⁵⁷ http://english.chinamil.com.cn/news-channels/2016-02/29/content_6933265.htm

April 19, 2016

Wheeled tank destroyers equipped with PTL-02 100mm assault guns move in formation during maneuver training in a mountainous region on April 19. A PLA artillery regiment stationed in Tibet Autonomous Region conducted maneuver training in a mountainous region on April 19 in order to hone the troops' rapid deployment capability in mountain warfare⁵⁸.

January 3, 2017

Soldiers on the all-terrain vehicles fire heavy machine guns at simulated targets during a live-fire training exercise at an undisclosed area in the Tibet Autonomous Region on January 3, 2017⁵⁹. According to the China Military online, these soldiers are assigned to a brigade of the PLA Tibet Military Command. The all-terrain vehicle provides individual, all-terrain mobility to deployed Special Operations Forces in austere locations and across a myriad of special operations missions. The vehicles are extremely flexible and internally transportable within rotary wing assets, and they allow fully combat-equipped Special Operations Forces to move around the battlefield rapidly in terrain not easily navigated by larger, heavier vehicles⁶⁰. Hence, these vehicles are also useful for quick reconnaissance patrols on the border. For the past few months soon after the new military reforms and upgrading of Tibet military command, there has been a surge of intense military exercises across the Tibetan Plateau by different military units of the PLA.

⁵⁸ http://eng.chinamil.com.cn/news-channels/2016-04/20/content_7014844.htm.

⁵⁹ http://eng.chinamil.com.cn/view/2017-01/04/content_7437291.htm.

⁶⁰ <http://www.military.com/equipment/all-terrain-vehicle>.

Conclusion

For centuries, transport has played an important role in the rise of civilization and also in the national defense. The Roman Empire was built largely based on the efficient utilization of roads. All the colonized territories were connected by the network of roads, which helped them to have close monitor over them. Whenever if there were a rebellion, with the help of network of roads, reinforcement could be send within a few days. Thus, transport also served as a channel for suppression as well for military reinforcements.

China too was known for its vast infrastructure development in Tibet after its invasion of Tibet. Many scholars attributed this vast infrastructure development for strategic reasons and also to serve China during emergency (Director General of Military Operations – DGMO) chief Lt. Gen. A.M. Verma while briefing the ministers and senior army officials remarked that «the PLA now had the capacity to deploy 34 divisions (around 750,000 troops) within 22 days. In contrast, India could only mobilize 17 divisions (around 350,000) in the same period...»

According to Gen. Nirmal Chander Vij (Former Chief of the Army Staff, from 1 Jan. 2003 to 31 Jan. 2005), PLA can mobilize a Rapid Reaction Division into Lhasa within a period of 24-36 hours through a combination of rail and road movements. He further added: «It should also be possible for the Chinese to move over 30 divisions in one campaigning season to the Tibet Autonomous Region»⁶¹.

The Shigatse – Kyirong railway line, whose construction is supposed to be completed by 2030, will have speed of 100 km per hour, thus bringing Nepal closer to Tibet. Not only that, China is planning to construct a direct railway line from Chengdu

⁶¹ Vij, 2012, p. 25.

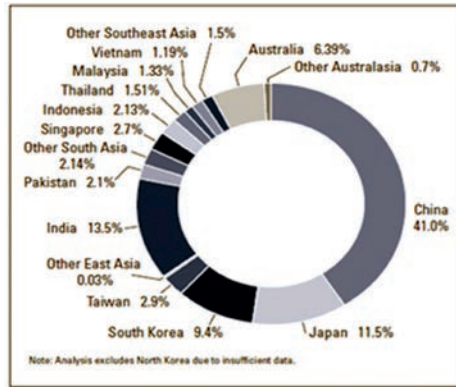
to Lhasa by 2030, covering 1629 km in 15 hours, thus reducing the earlier travelling time by 30 hours.

Recently President Xi Jinping was quoted in China Military Website saying: «As the international military competition situation experiences profound changes, and national interests and military missions develop, logistical construction is becoming an increasingly crucial factor that affects wins or losses in battle... and occupies a key place in the development of the Party, the country and the military», he further added that «we must build a logistics force in which everything exists for fighting a war. It must always remain true to the fundamental purpose of helping win a war»⁶².

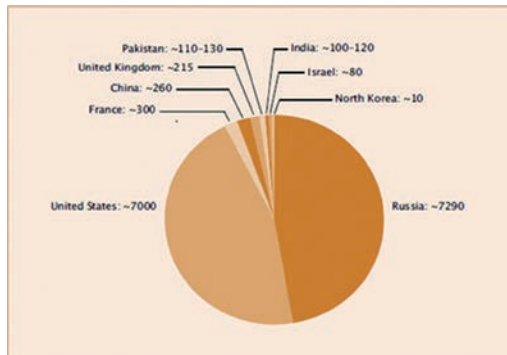
The above statement clearly shows the importance of the infrastructure development and its relevancy during the war. Further, President Xi Jinping clearly articulated the dual use of the infrastructure development by saying: «More efforts should be made to use state-level resources and enlist the help of local governments as well as social groups and individuals to develop a series of innovation projects that cater to both military and civilian uses». Here the local government could also be referred to the TAR, where there are series of infrastructure projects underway.

The current One Belt and One Road initiative also throws enough light on China's growing insecurity. It throws light on China's insecurity about energy, external problems, internal problems and finally China's insecurity about its dwindling domestic consumption and the need for aggressive export. Hence, all the frenetic infrastructure developments serve many purposes and reflect China's growing insecurity about its future.

⁶² http://english.chinamil.com.cn/view/2016-11/10/content_7353301.htm.



Asia defense spending by country and sub-region
(The Military Balance... 2016, p. 215).



Nuclear stockpile (Shannon, Kristensen, 2016).



Roadways of China.



Railways of China.



Beijing, Feb. 1, 2016 (Xinhua). Chinese President Xi Jinping (L, front), also General Secretary of the Communist Party of China (CPC) Central Committee and the Chairman of the Central Military Commission, confers a military flag to the Commander Liu Yuejun and the Political Commissar Zheng Weiping of the Eastern Theater Command in Beijing. (http://news.xinhuanet.com/english/2016-02/01/c_135065429)



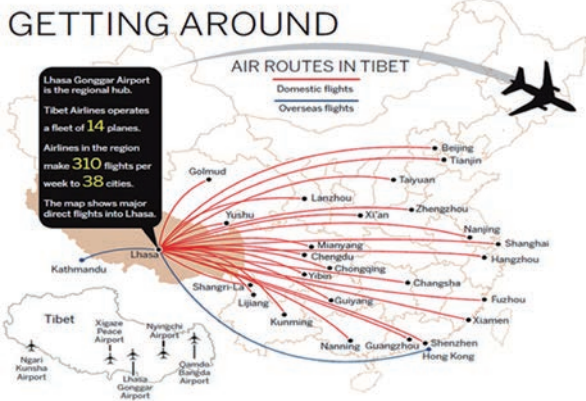
Chinese original seven military commands.
(<http://claudearpi.blogspot.in/2015/12/reforms-in-pla.html>)



China's new military regions.
(<http://focustaiwan.tw/news/acs/201602010029.aspx>)



China's military regions and military apparatus (Annual Report..., 2016, p. 32)



China's air network in Tibet. The same domestic flights can also be used for the mobilization of PLA soldiers in the time of emergency (http://www.chinadaily.com.cn/china/tibet50years/2015-08/26/content_21708997.htm)



Workers build Lhasa – Nyingchi segment of Sichuan – Tibet Railway. Photo taken on May 11, 2016, shows workers at the construction site of the Xie Rongte Bridge. Currently the overall construction work on the Lhasa-Nyingchi segment of the Sichuan-Tibet Railway has begun (http://www.chinadaily.com.cn/china/tibet50years/2015-08/26/content_21708997.htm)

References

Andrews E. 2014. 8 Ways Roads Helped Rome Rule the Ancient World. – <http://www.history.com/news/history-lists/8-ways-roads-helped-rome-rule-the-ancient-world>

Bahl R. 2010. Superpower? The Amazing Race Between China's Hare and India's Tortoise. New Delhi: Allen Pane.

Basrur R., Das A.K., Pardesi M.S. 2014. India's Military Modernization, Challenges and Prospects. New Delhi: Oxford University Press.

Bell C. 2000. Tibet, Past and Present. Delhi: Motilal Banarsidas Publ.

Burkitt L., Scobell A., Wortzel L.M. 2003. The Lessons of History: The Chinese's People Liberation at 75. Strategic Studies Institute.

Chansoria M. 2011. China's Infrastructure Development in Tibet. Evaluating Trendlines. New Delhi: KW Publishers.

China's Army, Ready for Modernization. 1985. Beijing: Beijing Review.

Chinese nuclear test base in Tibet. New Wave, New Delhi, 1.9.1974. 1975. // Tibetan Review. V. 10, no. 9, 10.

Chutter T. 1998. Confidential Study on Deployment of Chinese Force in Tibet. Self-published.

Cohen S.P., Dasgupta S. 2010. Arming Without Aiming. India's Military Modernization. New Delhi: Viking – Penguin.

Dutta S. 1995. India's evolving relations with China // Strategic Analysis. V. 18, no. 4.

Goswami N. 2011. China's 'aggressive' territorial claim on India's Arunachal Pradesh: a response to changing power dynamics in Asia // Strategic Analysis, 35:5, 785, DOI: 10.1080/09700161.2011.591248.

Government of India, Ministry of Home Affairs. 2015–2016 // Annual Report.

Graff D.A., Higham R. 2002. A Military History of China. Colorado: Westview Press.

Gupta Sh. 2014. The Himalayan Face-Off, Chinese Assertion and the Indian Riposte. Gurgaon: Hachette.

Li Li. 2009. Security Perception and China-India Relations. New Delhi: KW Publishers.

Margolis E.S. 2001. War at the Top of the World. The Struggle for Afghanistan, Kashmir and Tibet. New York: Routledge.

Norbu D. 1979. Strategic development in Tibet: implications for its neighbours // Asian Survey. V. 19, no 3.

Norbu D. 1998. Tibet. The Road Ahead. London: Random House.

Norbu D. 2008. Chinese strategic thinking on Tibet and the Himalayan Region // Strategic Analysis.

Nuclear Tibet, Nuclear Weapons and Nuclear Waste on the Tibetan Plateau. 1993. New York: International Campaign for Tibet.

Otte T.G., Neilson K. 2006. Railways and International Politics. Paths of Empire, 1848–1945. New York: Routledge.

Panda J.P. (ed.). 2016. China's Transition Under Xi Jinping. New Delhi: Pentagon Press.

Rodrigue J.P., Comtois C., Slack B. 2013. The Geography of Transport Systems. London: Routledge.

Sakamoto Yoshikazu (ed). 1988. Asia Militarization and Regional Conflict. Zed Book Ltd.

Sakhuja V. 2009. Military buildup across the Himalayas: a shaky balance // China Brief. Journal of Analysis and Information, The Jamestown Foundation. V. 9, Issue. 18.

Scott D. 2008. Sino-Indian security predicaments for the 21st Century // Asian Security.

Shakabpa W.D. 2010. Tibet: a Political History. New Delhi: Paljor Publ.

Shannon N.K., Kristensen H.M. 2016. Trends in World Nuclear Forces. SIPRI Fact Sheet, June 2016.

Singh M. Critical Assessment of China's Vulnerabilities in Tibet. New Delhi: Institute for Defence Studies and Analyses.

Sonmez Atesoglu H. 2013. Economic growth and military spending in China. Implications for international security // International Journal of Political Economy. V. 42, no. 2.

Spies in the Snow. How the CIA and Indian intelligence lost a nuclear device in the Himalayas. 2010 // The Caravan. V. 2, issue 12.

Subramanian R.R. 1983. China's nuclear posture in the 1980s // Strategic Analysis. V. 15, no 4.

Tanter R. 1991. Intelligence Agencies and Third World Militarization: a Case Study of Indonesia, 1966–1989. Unpublished Thesis. Monash University.

The Military Balance, International Institute for Strategic Studies. 2016. London: Routledge.

Trends in world military expenditure, 2015 // SIPRI Fact Sheet, April 2016.

Trikha N.K.1998. India's security, Tibet and China // Madhya Pradesh Chronicle (Bhopal). 18th July.

Understanding China. The Geography of China, Sacred and Historic Places. 2011. New York: Britannica Educational Publishing.

Vij N.C. (Gen. Retd). 2012. China's Strategic Posture in Tibet Autonomous Region and India's Response. New Delhi: International Vivekananda Foundation.

Woeser Ts., Wang Lixiong. 2014. Voices From Tibet. Hong Kong: University Press.

The Possibility of Secular Buddhism

P. P. Gokhale

Central University of Tibetan Studies, Varanasi, India

P.P. Gokhale. The Possibility of Secular Buddhism.

The paper in the first part discusses the attempts of Steffen Batchelor, Dr. B.R. Ambedkar and Buddhadhāsa Bhikkhu to interpret Buddhism as a secular way of life. The author's opinion is that though these interpretations can be appreciated as rational and secular reconstructions of Buddhism, whether any of them can be regarded as the authentic interpretation is an open question. Without challenging the traditional interpretation, he asks whether the Buddha of Pali «Nikāyas» would regard the belief in karma, rebirth and other worlds as absolutely necessary in order to pursue the moral spiritual goal along the Buddhist lines. By distinguishing between essential qualifications and recommended qualifications of a Buddhist, the author suggests that the Buddha must have recommended belief in these doctrines because he found that these beliefs are very useful for strengthening the pursuit of morality and moral perfection. But he did not regard them as absolutely necessary for that. The paper concludes by drawing attention to similar openness towards secular morality and spirituality which can be seen in the life and thought of Satyanarayan Goenka (1924–2013) and HH the Dalai Lama (born 1935).

Three contemporary secular Buddhists

Stephen Batchelor

I will start with Stephen Batchelor's article, «A Secular Buddhism»¹. He refers to three meanings of the word «secular»:

1) something contrasting with 'the religious';

¹ Batchelor, 2012, p. 87–107.

- 2) something pertaining to this world; and
- 3) referring to transfer of power from Church to State.

He then points out that mindfulness meditation which gives inner sense of freedom, which has the taste of *nirvāṇa* can be called secular in all the three senses.

But he raises an important question about the traditional form of Buddhism whether of Hīnayāna or Mahāyāna type as it is generally understood and practiced. Can it be called secular in any sense? As he points out, it follows the soteriological framework of the beginningless series of births and deaths caused by craving which results into suffering and ending which alone amounts to liberation. But the persons, 'who feel at home in a modernity informed by the natural sciences', may have fascination for the practices such as mindfulness, if they are told that they will not be able to follow the Dhamma truly unless they accept the tenets of Indian soteriology, it will make little sense to them².

Stephen Batchelor then proceeds to propose an 'operating system' which he terms as Buddhism 2.0 as an alternative to traditional Buddhism which he terms as Buddhism 1.0. His proposal focuses on the Buddha's first sermon, in which, according to the traditional interpretation, the Buddha proposes the doctrine of four noble truths, according to which, birth along with old age, and death is suffering and is caused by craving. The idea that birth is suffering and that it is caused by craving (of the previous life) presupposes or implies the cycle of births and deaths. To avoid this implication, Batchelor reinterprets the so-called four noble truths as four tasks. Accordingly *duḥkha* refers to the task of knowing fully (*parijñāna*), *samudaya* refers to the task of letting go (*prahāṇa*), *nirvāṇa* refers to the task of seeing directly (*sākṣātkaṛaṇa*) and *mārga* refers to the task of bringing into being (*bhāvanā*). He also reverses the relationships among

² Batchelor, 2012, p. 89.

the four elements. For example, *samudaya* is traditionally taken to mean 'cause'. He interprets it as result. This enables him to avoid the implication of previous birth. Similarly, he claims that *nirvāṇa*, which is the same as the cessation of craving, leads to the eightfold path rather than the path leading to Nirvāṇa. Thus, he claims, Buddhism 2.0 turns Buddhism 1.0 on its head³.

Batchelor is not willing to call the so called four noble truths either 'truths' or 'noble truths', because they are only four tasks according to him⁴. But it is difficult to appreciate this approach. As he remarks on the basis of the original text, «each element of the four is (a) to be recognized as such, then (b) acted on it in a certain way until (c) that action is accomplished».⁵ Here the first step is recognizing the element as such. Recognizing the four elements as such (which is translated in Sanskrit as *Satyajñāna*) implies recognizing them as truths. Of course, these truths could be truths of life and not metaphysical truths. After recognizing them as truths, one has to act on them in certain ways. This is what Batchelor calls a task. But undertaking a task presupposes recognition of truth. They are called Āryan truths because of their importance.

His idea of reversing the causal relation between first and second element and again between third and fourth element is novel indeed, but one does not know what textual support it has.

Hence Batchelor's Buddhism 2.0 can be appreciated as a secular reconstruction of Buddhism, but whether it is the authentic interpretation of original Buddhism, can be questioned.

Batchelor is not the first scholar to try to interpret Buddhism as a secular philosophy of life. Two glaring examples of the last

³ Batchelor, 2012, p. 101.

⁴ Batchelor adheres to this pragmatist interpretation of the 'four noble truths' in his later works such as «After Buddhism» also. Hence he renders «Dhammacakkapavattanasutta» as referring to 'The Four Tasks', see Batchelor, 2015, p. xi.

⁵ Batchelor, 2015, p. 99.

century are Dr. B. R. Ambedkar (India) and Buddhadasa Bhikkhu (Thailand).

B.R. Ambedkar

Dr. B.R. Ambedkar (1889–1956) through his work, «The Buddha and His Dhamma», interpreted Buddhism as a secular philosophy. He too raised a question whether the doctrine of four Aryan truths forms part of the original teachings of the Buddha. While acknowledging Buddha's emphasis on the problem of suffering, he did not entertain the ideas that birth itself is suffering, or the very human existence is suffering. He did not altogether discard the ideas of Karma and Rebirth, but reinterpreted them so as to suit to a secular framework. He distinguished between two questions: «Rebirth of what?» and «Rebirth of whom?»

As the answer to the first question, he reinterpreted rebirth as configuration of living body from the same stock of material elements. In response to the second question, he pointed out that Buddhism does not accept the rebirth of a soul or a person. Along with the doctrine of rebirth, he secularized other related doctrines as well. For example, although he accepted ' *upapajjavedaniya kamma* ', which traditionally means the action which yields fruit in the next life, he interpreted it as 'remotely effective *kamma*'⁶ by detaching it from the reference to the next birth.

Traditional Buddhism accepts the doctrine of karma in order to support morality. It implied that there is already a moral order in the universe due to which a good action will result into happiness and a bad action will result into unhappiness to the same person either in this life or the next. This doctrine in this form was not acceptable to Ambedkar because it has a necessary implication of afterlife. While giving an alternative interpretation of the karma doctrine, he maintained that the moral order is not pre-existent in the universe but it is something human beings can bring about

⁶ Ambedkar, 1974, p. 172.

and sustain with the help of their good actions. Or they could disturb the moral order and bring about an immoral order (or, rather, moral disorder) through bad actions. The moral order, if brought about and sustained, will be beneficial to the society at large. Ambedkar in this way reinterpreted the doctrine of karma thereby maintaining its moral force, but avoiding the implication to afterlife.

The traditional form of the doctrine of dependent origination (*pratītyasamutpāda*) along with the formula of twelve-linked chain (*dvādaśa-nidāna*) becomes problematic for a secular Buddhist. Ambedkar accepted the former doctrine which he interpreted as cause-effect relation, but did not accept the formula of the 12-linked chain⁷. Lastly, *Nirvāṇa* as a transcendent and unconditioned state also poses a problem. Ambedkar interpreted *Nirvāṇa* not as a transcendent state, but as the life free from craving⁸. Hence, Dr. Ambedkar secularized almost the whole family of concepts which traditionally implied rebirth, other worlds and transcendent existence.

Like Steffen Batchelor's pragmatist interpretation of Buddhism, Ambedkar's materialist-moralist interpretation too carries the claim of authenticity. Like in Batchelor's case, I would also say in Ambedkar's case, that his interpretation can be appreciated as a rational and secular reconstruction of the Buddha's teaching, though one can doubt its authenticity.

Buddhadāsa Bhikkhu

Another Buddhist scholar, whose secular interpretation of Buddhism is worthy of consideration, is Buddhadāsa Bhikkhu (1906–1993), a Buddhist monk and philosopher of Thailand.

⁷ He used the doctrine as an argument against the existence of God (Ambedkar, 1974, p. 179).

⁸ Ambedkar, 1974, p. 163–168.

Buddhadāsa Bhikkhu presented his position on the question of life after death very clearly in his talk entitled «No Religion». He said: «There is no need to speak about what happens after death. What is the point of talking about the state of being buried in the ground? It is irrelevant»⁹.

Hence, the talk about life after death and rebirth taken in their ordinary sense are irrelevant for him. Buddhadāsa, like Ambedkar, saw contradiction between *Anattā* and rebirth, when he said: «Even though I am sitting here now, yet there is no individual to be found. When there is no individual, what is to die? What is then to be reborn?»¹⁰.

This criticism would apply not only to substantial continuity of self but also serial continuity of person after death. This view has implications for his views on other doctrines as well. On the question whether *Nirvāṇa* is attained after death or here in this life, he said: «Teachers who lecture in the fancy preaching halls only talk about *Nibbāṇa* after death»¹¹. He himself defines *Nibbāṇa* as dying before death, which means dying to selfhood before death of the body¹².

The main theoretical basis of Buddhadāsa's reinterpretation of Buddhism is his interpretation of the doctrine of *pratītyasamutpāda*. Traditionally, the doctrine along with its formulation in terms of twelve-linked chain or the chain consisting of eleven steps¹³ is said to range over three lives: the first two steps operating in previous lives, the middle eight occurring in the present life

⁹ Buddhadāsa, 1969, p. 15.

¹⁰ Buddhadāsa, 1988, p. 25.

¹¹ Buddhadāsa, 1988, p. 38.

¹² Buddhadāsa, 1988, p. 39.

¹³ The twelve links are arranged to form eleven steps of causation.

(1) *avijjā-samkhāra* (2) *saṃkhāra-viññāṇa* (3) *viññāṇa-nāmarūpa*
(4) *nāmarūpa-saḷāyatana* (5) *saḷāyatana-phassa* (6) *phassa-vedanā* (7) *vedanā-taṇhā* (8) *taṇhā-upādāna* (9) *upādāna-bhava* (10) *bhava-jāti* (11) *jāti-jarāmaraṇa*.

and the last one taking place in the next life. According to Buddhādāsa, this is a misconception. According to his interpretation, «it is not necessary to cover a period of three lifetimes. It is not even necessary to cover a period of one life, one year, one month or one day. In the flick of an eye lash, one complete cycle of dependent origination, together with its suffering come to pass»¹⁴. He interprets birth as the birth of a thought involving an attachment of any kind¹⁵. Birth and rebirth in this sense occur every now and then in our life. By replacing the traditional concept of rebirth with this notion, he explains *pratītyasamutpāda* without reference to prior birth or next birth¹⁶. He explains even the four Aryan stages of spiritual development viz. stream-enterer, once-returner, non-returner and Arhat without reference to rebirth¹⁷.

As compared to the interpretations given by Steffen Batchelor and Dr. B.R. Ambedkar, Buddhādāsa's interpretation appears to be more consistent, systematic and elegant. But it involves many unconventional steps which may not be sufficiently supported by sources. Hence, like the other two interpretations, we can appreciate Buddhādāsa's interpretation as a rational and secular reconstruction of Buddhism, but whether it can be regarded as the authentic interpretation remains an open question.

Reconstruction of any traditional thought construct has its significance as well as problems. Many times reconstruction is presented in the garb of authentic interpretation of a traditional text. An attempt is made to 'derive' the interpretation from the traditional text without questioning its authenticity. The authenticity of the text is generally derived from the presupposition of its divine origin or omniscience of its author. However,

¹⁴ Buddhādāsa, 1992, p. 29.

¹⁵ Buddhādāsa, 1969, p. 13.

¹⁶ Buddhādāsa, 1982.

¹⁷ In this context he interprets 'returning' as returning of mind to worldliness (Buddhādāsa, 1989, p. 107–116).

in the case of Buddhism, a different possibility becomes available. Since Buddhism is a non-theistic religion, the Buddhist canons are not regarded as authentic in terms of divine origin. And although the Buddha, the founder of the religion, is many times described as omniscient (*sarvajña*), he is not regarded always as omniscient in the literal sense of the term, not as knower of each and every thing, important or unimportant, but as the knower of the fundamental truths of life, namely the four noble truths¹⁸.

Hence, somebody can develop his or her understanding of life in the light of the fundamental insights the Buddha gave through his teachings without following each minor detail, which has come down by tradition in the name of Buddhism. One can then regard this understanding and the way of life led on its basis as the Buddhist understanding and the Buddhist way.

Making room for secular Buddhism within the tradition

Here I would like to approach the problem in a different way. I will not challenge the traditional view that generally the Buddha accepted the doctrines of rebirth and other worlds. But I would question whether the Buddha of Pali «Nikāyas» would regard the belief in these doctrines as absolutely necessary in order to pursue the moral spiritual goal along the Buddhist lines. Here I would distinguish between essential qualifications and recommended qualifications of a Buddhist. I want to suggest that the Buddha must have recommended belief in karma, rebirth, and other worlds because he found that these beliefs are very useful for strengthening morality and pursuit of moral perfection. But if we

¹⁸ For example Dharmakīrti describes the Buddha in that way. See *Pramāṇavārtika*, I. 32–34. Conceiving of the Buddha as a great human being, having core insights into the truths of life (but not omniscient in the strict sense) is more favorable to secular interpretation of Buddhism than conceiving him as an omniscient super-human being. We find this as one of the issues in the debate on reincarnation between Stephen Batchelor and Robert Thurman.

ask whether these beliefs are absolutely necessary for developing morality and pursuing moral perfection, then the Buddha's answer was «No». The essential core of the Buddha's teaching consisting of morality, meditation and wisdom, does not necessarily involve these beliefs.

*Kesamuttisutta*¹⁹ of *Aṅguttaranikāya* can give important insights in this context. Here the Buddha gives epistemological norms to Kālāmas for accepting or rejecting, following or not following the moral teachings of any teacher. The Buddha says:

«O Kālāmas, do not accept anything on mere hearsay (*anussava*). Do not accept anything by mere tradition (*paramparā*). Do not accept anything on account of rumours (*itikirā*). Do not accept anything just because it accords with your scriptures (*piṭaka-sampadāna*). Do not accept anything by mere supposition (*nayahetu*). Do not accept anything by mere inference (*takkahetu*). Do not accept anything by merely considering the appearances (*ākāra-parivittakka*). Do not accept anything merely because it agrees with your preconceived notions (*ditthi-nijjhāna-kkhanti*). Do not accept anything merely because it seems acceptable (*bhabba-rūpa*). Do not accept anything thinking that the ascetic is respected by us (*samaṇo me guru*).

But when you know for yourselves- these things are immoral (*akusalā*), these things are blameworthy (*sāvajjā*), these things are censured by the wise (*viññu-garahitā*), these things when performed (*samattā*) and undertaken (*samādinna*), conduce to ruin (*ahita*) and sorrow (*dukkha*) – then indeed you reject them.

When you know for yourselves- these things are moral (*kusalā*), these things are blameless (*anavajjā*), these things are praised by the wise (*viññuppatthā*), these things, when

¹⁹ The sutta is named as *Kesamuttisutta* according to VRI edition of *Aṅguttaranikāya*. According to PTS edition, however, it is called *Kesaputtīyasutta*. The sutta is popularly known as *Kālāmasutta*.

performed and undertaken, conduce to well-being (*hita*) and happiness (*sukha*) – then do you live and act accordingly»²⁰.

What the Buddha told to Kālāmas, exhibits his anti-dogmatic and anti-authoritarian approach to the problems of life. Now the question is, what is the status of the belief in rebirth and other worlds in this framework? Does it have any essential status?

The answer can be found in the second half of the same *Kesamutti-sutta*. There the Buddha refers to four 'comforts' (*assāsa* in Pali, *āśvāsa* in Sanskrit) which one achieves by leading a good moral life. To quote from the sutta:

«By that the Ariyan disciple whose heart is thus free from enmity, free from oppression and made pure, by such in this very life four comforts are attained, thus:

“If there would be world beyond, if there be fruit and ripening of deeds done well or ill, then when body breaks up after death, I shall be reborn in the happy lot, in the Heaven World”.

This is the first comfort he attains.

“If however, there be no world beyond, no fruit and ripening of deeds done well or ill, yet in this very life do I hold myself free from enmity and oppression, sorrow-less and well”. This is the second comfort he attains.

“Though, as result of action ill be done by me, yet do I plan no ill to anyone. And if I do not ill, how can sorrow touch me?” This is the third comfort he attains.

“If as result of action no ill be done by me, then in both ways²¹ do I hold myself utterly pure?” This is the fourth comfort he attains»²².

Here the first two 'comforts' are most relevant for us. Both are conditional statements and the two together keep both the options open for the moral practitioner: (1) other worlds exist; there are

²⁰ Narada, 1988, p. 284–285.

²¹ Woodward, 1979, p. 175. Here the translator explains in the footnote: «I.e, whether inadvertently or intentionally».

²² Translation by Woodward, 1979, p. 175.

the fruit and maturation of good and bad actions, and (2) there is no other world; there are no fruit and maturation of good and bad actions. This implies that though according to the Buddha one can lead a moral life with the help of the belief in karma, rebirth and other worlds, one can lead a successful and happy moral life even without these beliefs and this was acceptable to the Buddha.

This suggests that although on many occasions the Buddha must have recommended belief in karma, rebirth and other worlds, he did not regard it as essential for successful moral and spiritual life. This makes room for secular way of life within the Buddhist fold.

The Buddha's openness towards secular morality (and spirituality) can be seen today in the life and thought of some spiritual leaders such as Satyanarayan Goenka (1924–2013) and HH the Dalai Lama (born 1935).

Though the Vipassana Master Satyanarayan Goenka was not the follower of Buddhism as an organized religion, he can be called a Buddhist or follower of the Buddha in the sense that he followed the path of morality, meditation and wisdom given by Gautama the Buddha. This opens a possibility of being a Buddhist without following Buddhism as a religious sect. Secondly, although Goenka himself seemed to believe in karma and rebirth, the Buddhist spiritual practice of Vipassanā he taught involved bracketing the belief in the matters such as God, soul, rebirth and other worlds. Hence, it easily accommodated secular minded aspirants.

A similar liberal attitude can be found in the H.H. the Dalai Lama's treatment of the doctrine of rebirth in Buddhism, but now it is based on methodological openness of Mahāyāna Buddhism. Though he follows the doctrines of karma, rebirth and reincarnation²³, being himself a spiritual leader of a Tibetan

²³ The Dalai Lama in his role as a religious scholar and thinker does regard the doctrines of rebirth and reincarnation as the basic tenets of Buddhism (Dalai Lama, 1996, p. 18).

Buddhist sect, he, as a Buddhist practitioner, has a capacity to go beyond metaphysical commitments rooted in the tradition and try to see the truth in an objective way. By establishing continuous dialogues with scientists, he, on the one hand, brings to the notice of scientists the scientific rigor in Buddhist theories and the challenges Buddhism poses before scientists. On the other hand, he exposes the Buddhist theories to scientific scrutiny and analysis.

In a discussion on the issue of subtle consciousness which is a key concept in the explanation of rebirth phenomenon, he refers to «the basic Buddhist approach which is very open»²⁴ and explains it in the following words: «... if strong evidence arises indicating that a given thing exists, then it will be accepted. On the contrary if there is strong evidence that suggests the absence of such a thing – even certain things that are specifically asserted in the Buddhist canon, the original words of Buddha himself – even then, these words are to be interpreted on the basis of valid evidence, and not to be accepted at their face value»²⁵.

This is how Dalai Lama speaks as a scientific thinker and practitioner.

In this way, the Buddha's own approach as reflected in the *Kālāmasutta*, and the liberal approach of some modern masters create a room for non-believers in rebirth to call themselves Buddhists and practice Buddhism.

Acknowledgements

I am grateful to Prof. Andrey Terentyev for drawing my attention to the debate between Stephen Batchelor and Robert Thurman published in Tricycle (Summer, 1997). I am grateful to Prof. Shrikant Bahulkar for helping me in tracing the text and to Prof. Thurman for making the soft copy available.

²⁴ Houshmand et al., 1999, p. 48.

²⁵ Houshmand et al., p. 47–48.

References

- Ambedkar B.R. 1974. *The Buddha and His Dhamma*. Bombay: Siddharth Publication.
- Batchelor S. 2012. A secular Buddhism // *Journal of Global Buddhism*. V. 13.
- Batchelor S. 2015. *After Buddhism*. New Haven and London: Yale University Press.
- Buddhadāsa Bhikkhu. 1969. *No Religion* (translated from the Thai by Bhikkhu Punno). Bangkok: Sublime Life Mission.
- Buddhadāsa Bhikkhu. 1982. *The ABCs of Buddhism*, included in Wikipedia.
- Buddhadāsa Bhikkhu. 1988. *Buddha Dhamma for Students*. Nonthaburi (Thailand): Viddhidamma Fund.
- Buddhadāsa Bhikkhu 1992. *Praticcasamuppada: Practical Dependent Origination*. Nonthaburi (Thailand): Viddhidamma Fund.
- Dalai Lama. 1996. *Beyond Dogma: Dialogues and Discourses* (transl. by A. Anderson, ed. by M. Dresser). Berkeley: North Alantic Books.
- Houshmand Z., Livingston R., Wallace B.A. (eds.). 1999. *Consciousness at the Crossroads: Conversation with the Dalai Lama on Brain Science and Buddhism*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- Narada. 1988. *The Buddha and His Teachings*. Kuala Lumpur Buddhist Missionary Society.
- Reincarnation: A Debate. Batchelor v. Thurman*. Tricycle, Summer 1997.
- Woodward F.L. 1979. (transl.) *The Book of the Gradual Sayings*. Pali Text Society Bristo.

Место философии в буддизме

В. Г. Лысенко

Институт философии РАН

V.G. Lysenko. The place of philosophy in Buddhism.

The place of intellect and philosophical discourse in Buddhism, as well as the concept of Buddhist philosophy are analyzed. The relations of practice and studying in Buddhism, with special relevance to Russia are discussed.

Вопрос о месте философии в буддизме в самом широком смысле – это вопрос о месте в буддизме интеллектуального исследования человеческого опыта в мире, интеллектуального дискурса об устройстве познания и мира как он открывается в этом опыте. Этот вопрос можно понимать двояко: и как проблему в самом буддизме, и как проблему изучения буддизма.

Место интеллекта и философского дискурса в буддизме

Хотя в буддизме философской рефлексии в целом приписывались сотериологические функции (устранение неведения служит достижению нирваны, которая отождествляется с опытом внеконцептуального и невербального переживания реальности), это не следует понимать как отрицание значения интеллектуальной деятельности. В Индии система обучения предполагала три этапа, выражаемых традиционной формулой «шравана–манана–бхавана/нидхидхьясана» (слушание–размышление–созерцание): за восприятием на слух и

запоминанием слов учителя или текста следовала интеллектуальная работа над заученным, уточняющие вопросы и разъяснения, устранение всех сомнений и только затем – медитация, овнутрение, целостное переживание истин, исследованных дискретно.

В буддизме понимание, возникающее из слушания, основано на доверии к личности и слову Учителя, его объектом является буква, то есть само слово Будды. Понимание, основанное на размышлении и исследовании, имеет объектом смыслы слов. Обе эти формы понимания относятся к дискурсивному мышлению (виджняна) – эмпирическому (лаукика) и подверженному «омрачениям» (са-асрава). Только третья форма – непосредственное переживание, реальность вне концептуальных и вербальных проекций – свободно от «омрачений», безупречно и трансцендентно (локоттара).

Традиция диспутов в тибетской школе Гелуг показывает, что в этом направлении буддизма стадии манана придается очень большое значение (на протяжении 16-летнего цикла монастырского образования монахи диспутируют по шесть часов в день шесть дней в неделю, сдают ежегодные и итоговые экзамены в виде диспутов). Эта практика развивает не только память, но и быстроту и остроту ума, критическое мышление, а также красноречие и умение доходчиво излагать сложнейшие материи и даже артистизм. Философия, коррелирующая со стадией манана, в большинстве буддийских и индуистских учений считается важнейшим инструментом развития ума, пресечения неведения и обретения достоверного знания по всем вопросам учения, что считается подготовительным этапом к собственно «пробуждению» или просветлению (бодхи). Задача философии таким образом – это прежде всего логическое опровержение ошибочных взглядов и доказательство взглядов истинных, достоверных, а сверхзадача – транс-

формация личности философа по всему диапазону его познавательных способностей: воля, чувства, разум, интуиция.

Вместе с тем философские и логические теории (равно как и йогическая практика) не должны становиться самоцелью, объектом самоценного интереса. Для буддиста было бы, наверное, неправильным заниматься исследованием философских вопросов самих по себе как «объектом», «вещью», в перспективе «от третьего лица», вне личностного измерения «от первого лица». В этом случае философия может стать предметом привязанности, а привязанность, в свою очередь, может превратить философию в «пустой разговор», «не ведущий ни к миру, ни к просветлению, ни к нирване» (распространенная буддийская формула). Именно в этом смысле следует понимать неодобрительное отношение Будды к спекулятивным вопросам о конечности и бесконечности мира, об участи души после смерти и им подобным. Темы, которые в своих проповедях и беседах обсуждает Будда, «ведут к миру, просветлению и нирване», то есть имеют непосредственный или опосредованный сотериологический эффект.

Такой подход Будды часто трактовался как его отрицательное отношение к метафизическим вопросам, к философским спекуляциям. Выражал ли тем самым Будда свое отрицательное отношение к философии? Мне думается, что это не так! Будда отказывался обсуждать только те философские вопросы, которые, по его мнению, бесполезны для освобождения от сансары. Подобное отношение к некоторым философским учениям есть тоже выражение определенной философской позиции. Неприятие метафизики и спекулятивных философских конструкций свойственно и некоторым направлениям западной философской мысли, которые называли эмпиризмом, в XX в. это не только позитивизм и аналитическая философия, но также и феноменология.

Просветление (бодхи) привело Будду к формулировке собственного учения, которое он определяет как Дхарму – «тонкую, глубокую, трудную для понимания». В нее входят: четыре благородные или арийские истины (слово «арийский» подчеркивает буддийский характер этих истин, поскольку арья – это не просто благородный муж, но благородный буддийский мудрец), восьмеричный путь освобождения, учение о взаимозависимом происхождении (пратитья самутпада), о трех сущностных характеристиках бытия (три-лакшана): анатма (бессущности), анитья (изменчивости) и духкха (неудовлетворенности, претерпевания, страдания).

Эти доктрины могут рассматриваться на трех уровнях: как религиозные – предмет веры или скорее доверия (для мирских последователей буддизма, находящихся на самой низкой ступени духовного прогресса), предмет медитации – практической реализации, и как философские – предмет знания и понимания. Философский характер им придает ориентация на адресата-интеллектуала и использование рационального арсенала проповеди: строгого логического «сценария» разговора, логических схем (например, тетралеммы), аргументов, объяснений, наглядных моделей (репрезентаторов) и других средств воздействия на разум.

Например, в «Магандия-сутте» Будда доказывает паривраджаку Магандие, что он, Будда, предлагает учение, дающее не временное облегчение страданий, а радикальный способ избавления от них раз и навсегда. И это учение есть доктрина взаимозависимого возникновения (пратитья самутпада) в отношении пяти групп ментальных явлений (скандх), составляющих сансарный опыт:

«Представь, Магандия, прокаженного с язвами и волдырями на членах своего тела, пожираемого червями, расчесывающего коросты на ранах своими ногтями, прижигающего свое тело над ямой с раскаленными углями. И вот его друзья и

товарищи, его родственники и родня привели бы к нему врача, чтобы излечить его. Врач изготовил бы для него лекарство, и благодаря этому лекарству тот человек излечился бы от проказы, стал благополучным и счастливым, независимым, хозяином самому себе и отправился бы туда, куда пожелал. Затем он увидел бы другого прокаженного... прижигающего свое тело над ямой с раскаленными углями. Как ты думаешь, Магандия? Стал бы этот человек завидовать тому прокаженному из-за его прижигания [тела] над ямой с раскаленными углями или же из-за его использования лекарства?»

«Нет, Мастер Готама. И почему? Потому что, когда есть болезнь, есть потребность в лекарстве, а когда болезни нет, то и нет потребности в лекарстве».

«Магандия, те жрецы и отшельники, которые пребывали или пребывают или будут пребывать свободными от влечения, с внутренне умиротворенным умом, все они делают так после понимания в соответствии с действительностью возникновения, исчезновения, привлекательности, опасности и спасения в отношении чувственных удовольствий. После оставления жадности к чувственным удовольствиям и устранения влечения к чувственным удовольствиям они пребывали или пребывают или будут пребывать свободными от влечения, с внутренне умиротворенным умом».

«Точно так же, Магандия, если бы я стал обучать тебя Дхамме так: "Вот это здоровье, вот эта ниббана", то ты мог бы узнать здоровье, увидеть ниббану. С появлением видения твои желание и любовь к пяти совокупностям, подверженным цеплянию, могли бы быть отброшены. Затем, возможно, ты подумал бы: "Воистину, долгое время меня дурачил, обманывал, вводил в заблуждение этот ум. Ведь, цепляясь, я цеплялся просто лишь к материальной форме, я цеплялся просто лишь к чувству, я цеплялся просто лишь к восприятию, я цеплялся просто лишь к формациям [ума], я цеплялся просто лишь

к сознанию. Имея цепляние условием, существование [возникает]. Имея существование условием, рождение [возникает]. Имея рождение условием, старение и смерть, печаль, стенание, боль, горе и отчаяние возникают. Таково происхождение всей этой груды страдания"»¹.

Однако рациональные аргументы для убеждения «рационалиста» (паривраджаки были бродячими спорщиками, наподобие греческих софистов) – это еще не систематическая философия. В полном смысле философией это выдвижение аргументов станет только лишь в случае конфликта идей и объяснительных моделей, когда на первый план выходит задача обоснования истинности собственных взглядов и доказательства неистинности взглядов других мыслителей – то, что можно назвать позитивной и негативной апологетикой. Будда Шакьямуни, как известно, избегал участия в диспутах, считая это бесполезным занятием, в предписаниях для монахов тоже рекомендовалось не ввязываться в пустые прения, не ведущие к нирване. Хотя некоторая подозрительность в отношении диспутов (вада), которые не имеют непосредственного сотериологического эффекта, сохранилась и в дальнейшем, практика диспутов по разным вопросам буддийского учения стала широко распространенным явлением в буддийских монашеских общинах Индии.

До Махаяны основная полемика велась между разными школами абхидхармистского анализа – вайбхашикой, саутрантикой, тхеравадой и другими более мелкими буддийскими группами, в махаянский период в диспуты вовлекались и мыслители небуддийских школ. Их называли «тиртхиками», представителей других буддийских школ махаянисты называли «псевдобуддистами» (saugatammanya) и внутренними

¹ Цит. по: <http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/mn75-magandiya-sutta-sv.htm#5>.

тиртхиками (antaścaratīrthika). Систематическая «внешняя полемика», то есть полемика с небуддистами, берет свое начало в трудах буддийского мыслителя VI в. Дигнаги. Именно с ним связан «эпистемологический поворот» (выражение знаменитого австрийского буддолога Эриха Фрауваальнера) от диалектики (теории диспутов) к теории познания. В своем magnum opus «Прамана-самуччая» («Собрании инструментов достоверного познания») он подвергает критике все существовавшие в то время дефиниции чувственного восприятия (пратьякша) и логического вывода (анумана) в разных школах брахманистской философии и создает собственную теорию восприятия и выводного процесса (хету-видья).

Поэтому в Махаяне философия, понимаемая прежде всего как эпистемология, оказывается в сфере «внешних наук» (бахья-видья) – там, где представители одного направления буддизма соприкасаются с другими интеллектуальными традициями или с теми буддистами, которых они считали «аутсайдерами», по моей давней классификации, в сфере «буддизма для другого» (в отличие «буддизма для себя» – текстов по медитации и ритуалу).

С этим коррелирует и известное буддийское традиционное деление на «внутренние дисциплины знания» (адхьятма-видья) и «внешние науки» (бахья-шастры), которые буддисты разделяли с другими школами индийской религиозно-философской мысли. Их обычно четыре: 1) хету-видья (логика и эпистемология), 2) грамматика (вьякарана), 3) медицина (чикитса) и 4) искусства и ремесла (шилпа). На протяжении всей своей истории буддийские философы дискутировали и между собой и с разными брахманистскими школами. И эти дискуссии служили взаимному обогащению обеих сторон. Поэтому буддизм невозможно правильно оценить вне контекста его истории в Индии и вне контекста других направлений индийской философии, равно как философию разных направ-

лений индуизма и джайнизма невозможно изучать вне ее связей с философией буддизма. В обоих случаях это была бы неполная картина.

Остается очень важный и, можно сказать, принципиальный вопрос отношения философии и йогического опыта. Когда хотят доказать, что индийская мысль не является такой же философской, как западная, обычно в качестве довода ссылаются на ее практический характер, связь с йогой или медитацией. Мол, знание в Индии сугубо прагматично и не имеет самостоятельной теоретической ценности. Однако это слишком упрощенный взгляд. Действительно, йогический опыт в силу его невербальной и внеконцептуальной природы невозможно описать со стороны, от третьего лица, его невозможно удостоверять извне, именно поэтому подобный опыт предположительно всегда истинен (мы не можем его проверить, пока сами не испытаем его). Однако, когда мы о нем слышим или читаем, мы имеем дело не с самим этим опытом, а лишь с его интерпретациями. В индийской философии некоторые философские доктрины опираются на опыт, полученный в так называемых измененных, или пограничных состояниях сознания, которые обретаются в результате йоги и медитации.

Но следует учитывать, что и в области йогических практик можно провести демаркацию между методами, ведущими к разрушению незнания и обретению знания, и методами, направленными на очищение или успокоение сознания. Первая категория, известная как випассана (пали; санскр. випашьяна), считается противоядием против невежества (авидья), вторая, известная как саматха (санскр. шаматха, «успокоение»), рассматривается как противоядие против аффектов (санскр. клеша, аварана, «омрачения»). Випашьяна определяется как «исследование» (миманса), различение искусных (кушала) и неискусных (акушала) состояний – дхарм. Она включает интеграцию

принципов буддизма в индивидуальный опыт адепта путем постоянного упражнения в рассмотрении всех явлений с точки зрения: 1) трех характеристик бытия (трилакшана): непостоянства (анитья), бессамостности (анатма) и неудовлетворенности (дуккха), пяти скандх индивида – тела (рупа), ощущений (ведана), концептуализации (санджня), формирующих факторов (санскара) и распознавания (виджняна); 2) глубинной взаимозависимой природы явлений (пратитья самутпада). Это называется практикой смрити (сати) – осознания или удерживания в памяти каждое мгновение. Результат и цель випассаны мы можем сравнить с интуицией, интуитивным прозрением реальности и даже с интеллектуальной интуицией. В буддийской номенклатуре его обозначают как праджня.

Практика устранения аффектов состоит в серии дхьян/джхан (санскр./пали)-медитаций (четыре в сфере чувственной сфере, или кама-дхату, четыре в рупа- и арупа-дхату – соответственно, мире форм и мире без форм). Общий термин для обозначения этих практик – упая (инструмент, средство).

Возможно ли обрести нирвану, прибегая лишь к одной из практик? Характерна в этой связи история Мусилы и Нарады («Нидана, Самьютта-никая» 11.115-118). На вопрос монаха Савиттхи, узрели ли они цепь взаимозависимого возникновения (пратитья самутпада) собственными глазами, Мусила отвечает утвердительно. Савиттха констатирует, что Мусила является архатом и его аффекты (асава) отсечены. Нарада же говорит, что, хотя он и видит истину: «Прекращение становления есть нирвана» благодаря совершенной мудрости (панья), он не обрел архатства, поскольку не пресек все аффекты. Он сравнивает себя с томлящимся от жажды путешественником, обнаруживающим воду, но неспособным «прикоснуться к ней своим телом» («касаться своим телом» – это стандартная характеристика практики дхьян).

Однако в целом ни одна из этих практик в отдельности – ни чистая йога, ни практика смрити, которую иногда называют «аналитической медитацией» – не считается приводящей к цели, должно быть правильное сочетание обеих этих практик. Согласно «Дхаммападе», «нет мудрости (праджня) без концентрации (самадхи), нет концентрации без мудрости» (372). Диалектика шаматхи-випашьяны отражена в знаменитом поэтапном методе Камалашилы бхавана-крама (этапы тренировки), где упражнения шаматхи чередуются с упражнениями випашьяны. Камалашила отмечает, что перекося как в сторону шаматхи, так и в сторону праджни приводит к увеличению незнания: в первом случае в результате утраты ясности понимания (он уподобляет чистую шаматху состоянию дремы), во втором – в результате утраты опытных критериев знания, что ведет к распространению ложных мнений (митхья-дришти). В Махаяне это разделение между праджней и упайи.

Если бы единственной «верификацией» концепций был опыт медитации, то тогда Нагарджуне, Дигнаге, Кумариле, Дхармакирти, Шанкаре, Абхинавагупте и другим индийским мыслителям было достаточно сослаться на опыт медитации, так же как они ссылались на обычный опыт, но ведь они этого не делают, а критикуют взгляды своих оппонентов, основанные на йогическом опыте, вполне рациональными способами и обосновывают истинность своих концепций тоже рациональными, общезначимыми логическими методами.

В «Брахмаджала-сутте» («Сутра о сетях Брахмана») Будда анализирует 62 учения о «прошлом и будущем» атмана (души) и мира, представляя некоторые из них ошибочными интерпретациями опыта ретрокогниции (припоминания своих прошлых существований). Философия Абхидхармы представляет собой интеллектуальную разработку медитативных упражнений практики сати – мониторинга событий познавательного опыта, называемых дхармами. Буддийская

эпистемология опирается на идеал непосредственного познания без образных, вербальных и концептуальных конструкций. И ценность тех последователей, которые требовали от своих оппонентов рациональных доводов и сами были способны отстоять свои взгляды на философском языке, почему-то была для них не меньшей, если не большей, чем ценность «чистых» йоговинов – практиков, которые не отягощали свой ум «лишней информацией». По словам Ф.И. Щербатского, «экстатические состояния почти всегда играют некоторую роль в построениях большинства индийских философских систем. Но мистика в объекте нашего изучения вовсе не дает нам права превращать наше знание о ней в какую-то новую мистику. Индийская мистика систематизирована самими индийцами с замечательной тонкостью и вполне логично, так что изучение ее естественно укладывается в формы вполне рациональные»².

Медитация не только не исключала философское осмысление, но и служила для него одним из важнейших источников. Именно благодаря медитации индийским мыслителям удалось сделать несколько важнейших открытий в области философии, аналогов которым мы не находим в западной философии. Прежде всего это отделение сознания от психики и мышления, исследование природы сознания иммерсивно, изнутри собственного опыта. Фактически главное отличие общих перспектив (не конкретных личностей) Запада и индийской и буддийской мысли – это разница между философией от третьего лица (идеал объективности) и философией от первого лица, где на первый план выступает собственный духовный эксперимент. Однако если этот духовный эксперимент останется только переживанием самого экспериментатора, не желающего или, хуже, не умеющего сделать его пред-

² Дхармакирти, 1922, с. IV.

метом мысли, то он никогда не станет фактом мыслительной культуры, имеющим общезначимый интерес.

Открытие «буддийской философии»

Решать вопрос о месте философии невозможно без понимания того, что мы называем философией. Разумеется, и термин и понятие «философии» принадлежат западной традиции, поэтому речь идет о том, к какому материалу буддийской мысли и по какому принципу этот термин применяется. Использование этого термина означает, что мы вводим буддийскую мысль в горизонт западного теоретического, философского дискурса.

Первым исследователем буддизма, открывшим в нем философию, а по сути первым осознанно и систематически применившим этот термин в отношении буддизма, был наш соотечественник Ф.И. Щербатской. Он познакомился с сочинением Дхармакирти «Ньяя-бинду» и комментарием к нему Дхармоттары «Тика». Именно эти тексты убедили его в существовании в буддизме своей собственной, отличной от брахманистской, логики и философии, под последней он понимал прежде всего логику, теорию познания, или эпистемологию. Позже, познакомившись с «Абхидхармакошей», он и его ученик О.О. Розенберг заговорили об оригинальной буддийской метафизике, имея в виду теорию дхарм.

В конце XIX и начале XX в. в буддологии господствовали теории англо-германской школы исследователей (супруги Рис-Дэвидс, супруги Гейгер, Г. Ольденберг и др.), которые изучали тексты палийского буддийского канона Типитаки. С их точки зрения, ранняя буддийская мысль (а в то время тексты палийского канона, особенно Виная и Дхарма питаки считались самыми ранними, наиболее аутентично отражав-

шими слово «самого Будды»³ представляет собой «психологическую этику» или «этическую психологию». Все последующее развитие буддизма в форме Махаяны они считали лишь деградацией первоначального учения.

Щербатской беспощадно высмеивал сведение буддизма к моралистической проповеди его основателя: «Некоторые ученые из всего Канона – Канона, содержащего богатейшую схоластику, извлекли лишь одно-единственное высказывание "Совершай благие действия, не совершай дурных действий!" (Махавагга 4.31), и утверждают, что это и есть подлинный буддизм самого Будды, а все же остальное имеет позднее происхождение и придумано в церкви»⁴.

С другой стороны, буддизм Махаяны, попавший в поле внимания ученых франко-бельгийской школы (Л. де ла Валле Пуссен, С. Леви, Ж. Пшылуски, Э. Ламонт и др.), привлекал их главным образом своей религиозной стороной, они тоже отрицали присутствие в нем какой-либо самостоятельной философской мысли. Тут следует вспомнить полемику Щербатского и с де ла Валле Пуссеном. Щербатской резко отзывался о его взглядах на буддизм: по его словам, де ла Валле Пуссен представлял буддизм как «смесь магии и колдовства в сочетании с гипнотическими практиками и простой верой в бессмертие души, ее блаженном пребывании в раю» и все это называл «йогой, без малейшей примеси философии»⁵.

Однако вклад Щербатского этим не ограничивается, он сделал еще два очень важных шага, связанных с введением буддизма в интеллектуальный горизонт западной философии. Во-первых, он стал первым компаративистом, одним из основателей сравнительной философии. Он начал сравнивать достиже-

³ Подробнее об истории буддологии см.: Лысенко, 1994, с. 53–65.

⁴ Щербатской, 1926, с. 360.

⁵ Щербатской, 1926, с. 358.

ния буддийских логиков и эпистемологов с разными системами философских идей на Западе: с Кантом, неокантианством, Бергсоном⁶. Во-вторых, этот его вклад мы можем оценить только сегодня в связи с появлением понятия межкультурной философии, *intercultural philosophy*, космополитической философии – он сам мыслил компаративно, прибегая к терминологии и индийской и западной философии. Используя кантовский концептуальный аппарат в переводе буддийских эпистемологических текстов, он дает пример межкультурной философии – мышления в терминах обеих традиций, которые, по сути, рассматриваются как равнозначные и взаимозаменяемые. Щербатской считал, что индийские и западные философы существуют в едином интеллектуальном поле и могут разговаривать на одном языке, будь то европейский язык или санскрит. Он даже свел их в «индоевропейском симпозиуме о реальности внешнего мира» в конце первого тома «Буддийской логики» (1930). Участниками симпозиума с индийской стороны были: буддийские философы Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Нагарджуна, Чандракирти; представители брахманистской философии санкхьи, реалисты (ньяя-вайшешики, мимамса), с западной стороны – Гераклит, Парменид, Демокрит, Эпикур, Лукреций Кар, Спиноза, Декарт, Беркли, Гегель, Кант, Гербарт, Мах, Дж. С. Милль, Э. фон Гартман⁷.

После Щербатского открытия того, что можно назвать «буддийской философией», продолжались. «Буддийская метафизика», «буддийская эпистемология», «буддийская феноменология» – эти понятия заняли свое законное место не только в буддологическом, но и в философском дискурсе. А.М. Пятигорский придумал для этого свое словечко – «буддистический».

⁶ О Щербатском как о компаративисте см.: Шохин, 1998; Лысенко, 2007, с. 100-139, 2009, с. 122-134.

⁷ О Щербатском как межкультурном философе см.: Lysenko, 2014, p. 165-179.

Под этим словом он понимал свое собственное философствование в буддийской манере, которое строго не связано с определенной буддийской школой или текстом, а является применением некоторых буддийских идей, наиболее ему близких, к современным философским проблемам, будь то проблемы сознания или какие-либо другие⁸. На его примере видно, как можно обогатить современную западную философскую мысль введением этого нового горизонта, нового топоса мышления, который находится вне самой западной традиции и позволяет посмотреть на нее со стороны.

Изучать или практиковать

Советская идеология сдерживала, как могла, интерес к восточным религиям. Можно было заниматься только материализмом и «общими методологическими проблемами», разумеется, с точки зрения «основного вопроса философии». Но вот уже двадцать пять лет, как все идеологические барьеры пали, возникли условия для возрождения буддизма в регионах его традиционного исповедания в Бурятии, Калмыкии и Туве, образовалось множество буддийских групп и сообществ из числа новообращенных и в других регионах России. Реставрируются разрушенные в период советской власти монастыри и храмы, строятся новые, возрождаются ритуалы, буддизм становится влиятельной российской религией.

В области изучения буддизма, казалось бы, пришла свобода мысли, можно заниматься, чем хочешь, и писать о чем хочешь, можно получить классическое востоковедное и философское

⁸ В кн.: Пятигорский, 2007, Александр Моисеевич широко употребляет термин «буддистический». Вот как он пишет об учебнике «Абхидхармакоша»: «Как наиболее яркий пример жанра абхидхармистской литературы, он является почти идеальным объектом, поводом, в конце концов – предлогом для нашего философствования в буддийской манере; философствования, так сказать, буддистическим образом» (с. 253).

образование. Однако в действительности, хотя число «последователей» буддизма растет, число «исследователей», напротив, не только не увеличивается, но неуклонно сокращается. Особенно это заметно в области философского академического знания, в которой ведущая когорта буддологов относится к поколению, получившему образование в советскую эпоху.

У этого процесса есть, на мой взгляд, две основные причины:

1) Европоцентризм в философском образовании, который продолжает сохранять гегелевскую модель, выносящую восточные философии за пределы истории «собственно» философии. Среди философов, получивших такое образование, крайне редко возникает интерес к инокультурной мысли.

2) Недостаточное внимание к буддийской философии в сравнении с буддийскими духовными практиками среди буддистов в нашей стране и «буддизмоцентризм» в буддийском образовании как общемировое явление.

О первой причине я уже писала⁹, поэтому остановлюсь на второй. Люди обращаются в ту или иную религию по самым разным причинам, иногда экзистенциального характера (в поисках смысла существования), иногда чисто прагматического: поправить здоровье, улучшить настроение, научиться контролировать себя, поднять самооценку и так далее. По этой причине наибольший интерес у наших соотечественников вызывают разные духовные практики и особенно экзотические – йога, тантра, медитация, холотропное дыхание, боевые искусства. Понятно, что с точки зрения людей, решающих практические психологические задачи, изучение чужого духовного опыта методом чтения книг вряд ли будет способствовать обретению собственного опыта. Вспоминают при этом дзенскую историю об ученике, бросившем в огонь запис-

⁹ См.: Лысенко, 2014, с. 237–245.

ки своего учителя. Тантра, как и йога, каждый раз возникает и открывается заново, как личный опыт практикующих. Строго говоря, знание об истории, культуре и других деталях традиции, которую практикуешь, необязательно: ведь практика связана с трансцендированием, выходом за пределы социального, культурного и интеллектуального пространства, с преодолением дискурса как такового!

Можно прийти к буддизму, заинтересовавшись им интеллектуально, благодаря самостоятельному чтению буддийских текстов или буддологических трудов. Разумеется, многое зависит от направления или школы буддизма. Тибетская традиция Гелуг, которая преобладает среди традиционных российских буддистов, отличается уважительным отношением к учености. Чаньский проповедник Хэшан на диспуте в Самье потерпел поражение, победил же индийский высокоученый мыслитель Камалашила, поэтому в Тибете развивалась сложнейшая схоластическая философия. Основоположник Гелуг Цонкапа считал, что, прежде чем приступить непосредственно к тантрическим практикам, адепт должен развить свой ум освоением всего буддийского наследия, начиная от базовых текстов Абхидхармы и традиции Махаяны, кончая трудами современных буддийских ученых разных направлений. Специальное внимание уделялось интереснейшей теории познания (цема). Ясный свет ума проявляется прежде всего через развитие познавательных способностей. На это направлена вся система монастырского образования в традиции Гелуг, основное внимание в которой уделено практикам диспута и диспутального, рационального освоения знаний. Только после окончания 16-летнего обучения студенты Гелуг поступают на тантрический факультет, где они осваивают разные тантрические практики.

В буддизме Махаяны к тантрическим практикам всегда относились очень серьезно, и без посвящения заниматься ими

запрещалось, посвящение же давалось индивидуально, после того как учитель убеждался в том, что его подопечный лично «дорос» до той или иной практики. К сожалению, в наше время посвящение часто превращается в массовый процесс, поэтому появляются люди, которые демонстрируют поведение, которое плохо совместимо с этосом практикующих буддистов.

Чтобы убедиться в этом, достаточно посетить некоторые буддийские форумы. Например, на одном буддийском форуме в Интернете (по этическим соображениям я не стану указывать адрес этого форума и имена его участников) примерно 20 страниц посвящено полемике о роли ученых буддологов. Основная мысль сводится к следующему: буддизм без учителя по определенной линии передачи – не буддизм и изучать его как явление с научной точки зрения смысла нет. Интеллектуальная перспектива заведомо отмечается как нерелевантная буддизму.

На вопрос: «Вы читали Щербатского, Бадмаева, Андросова?» – Ответ: «Нет, спасибо, не читал – предпочитаю первоисточники, то есть труды признанных Учителей, входящих в непрерывную цепь преемственности. А уж проблемы "кто что сказал по поводу" или "как кто классифицировал", или "как кто пересказал первоисточники" меня не интересуют. Я предпочитаю худо-бедно заниматься практикой – то есть тем, что дают мне Учителя, а не изучением "околобуддийской" литературы».

Или еще: «Никакие Андросовы, Торчиновы, Щербатские и прочие не могут по причине своего академического интереса, страстного желания "все классифицировать и сравнить" и невхождения в линию Передачи знать больше, чем просветленные Учителя»... «Буддология – это теоретическое (то есть в основном на уровне слов) изучение буддизма. Напротив, буддизм – это практика реализации цели буддизма. Буддолог –

тот, кто хочет стать доктором наук, а подлинный буддист – тот, кто стремится стать Буддой (то есть достичь Пробуждения)».

Люди, высказывающие подобные взгляды, делают это в агрессивной форме, стараясь оскорбить и унижить ученых. Спрашивается: к чему все эти практики, если они не приводят человека к гармоничному состоянию и умиротворенности? Складывается впечатление, что у некоторых людей занятие практиками не помогает избавиться от эго, а, напротив, раздувает его до невиданных размеров. Разговоры о том, кто какую «передачу» и по какой «линии» получил, у кого сколько передач и чья передача «круче», между последователями разных толков на форумах напоминают детский стишок: «А нас в квартире газ, а у вас?»

Когда А.М. Пятигорский спросил своего учителя Ю.Н. Рериха о его отношении к сексуальной йоге – майтхуне (одной из так называемых практик пяти «М»), тот ответил: «О-очень сложные тексты, разбирать надо лет пять, а потом лет семь-восемь – йогическая тренировка!» Александр Моисеевич был поражен контрастом этого подхода с тем подходом, который еще в те времена, а в наше время и подавно, превалировал на Западе (включая Россию): «Пожалуйста, вот вам за 5 копеек брошюра "Сексуальная йога для всех"!»¹⁰

Комплекс превосходства и сознание своей исключительности – далеко не редкое явление среди отечественных буддистов. Если практика воспринимается как «открытие истины», она порой порождает в незрелых умах высокомерие и нетерпимость по отношению к тем, кто не разделяет их взглядов. Философия борется с гордыней гораздо более радикально: «Я знаю, что я ничего не знаю!» – сказал Сократ. Философия неизбежно предполагает существование разных идей и их противостояние, она обитает в универсальном интеллекту-

¹⁰ Пятигорский, 2012, с. 217.

альном пространстве, где все процессы вполне объективированы и их можно оценивать по вполне прозрачным критериям – логической убедительности, разработанности или неразработанности аргументов, валидности объяснительных моделей и т.п.

Антиинтеллектуализм и упор на практику, так называемую духовность, очень серьезно подрывает авторитет буддийской мысли в российской интеллектуальной среде. Если именно такой подход станет доминирующим (когда нынешнее поколение буддологов сойдет со сцены), буддизм будет восприниматься только как экзотическая религия с оригинальными обрядами и практиками. Его интеллектуальное наследие останется неизвестным и поэтому невостребованным ни культурой, ни философией.

Этим обстоятельством, как мне представляется, серьезно обеспокоен Его Святейшество Далай-лама. Он начал очень серьезную реформу традиционного буддийского образования, вводя в нее в качестве дополнительного элемента изучение монахами достижений современной науки¹¹.

Однако изучение философии пока по-прежнему сосредоточено в основном на буддийском материале. Знакомство с другими направлениями и школами индийской философии остается достаточно поверхностным. Систематическое изучение западной философии не практикуется вообще. Именно

¹¹ В течение последних десяти лет развивается сотрудничество нескольких буддийских монастырей в Мундгоде (штат Карнатака, Индия) и университета Эмори (штат Атланта, США). Группа тибетских монахов проходит курсы обучения на разных факультетах университета с тем, чтобы закончив их, стать преподавателями в монастырских колледжах. В декабре 2016 г. в монастыре Дрепунг Лоселинг прошел Первый международный симпозиум «Наведение мостов между буддизмом и наукой путем взаимного обогащения». На нем наряду с виднейшими западными учеными в области физики, астрономии, биологии, нейронаук и психологии выступали и тибетские монахи, прошедшие курс обучения в западных университетах.

такой подход в буддийском образовании я называю «буддизмо-центризмом». Как и европоцентризм, он рискует упустить из поля зрения вызовы эпохи глобализации, потребности современного информационного общества. Замкнутость в рамках собственных интеллектуальных традиций наносит урон и самим этим традициям – они пренебрегают важной возможностью самопознания и самопонимания, ибо выход из собственного дома позволяет увидеть его со стороны, сравнить с другими и оценить его достоинства и недостатки с учетом более широкой мировой перспективы. И это лучшее противоядие против догматического неприятия чужого, основанного на убеждении в собственной исключительности и превосходстве, и лучший путь для возвращения «открытости ума», о которой говорит Его Святейшество Далай-лама.

В связи с бурным развитием нейронаук и философии сознания в западном академическом сообществе растет интерес к буддизму. Буддологи, получившие западное буддологическое и философское образование, и те западные мыслители и ученые, которые заинтересовались буддийской философией (Ф. Варела, Э. Томпсон, М. Битбол) и даже прошли курс монастырского обучения (Д. Дрейфус, Д. Данн и др.), выступают посредниками между буддизмом и современной западной наукой, но у них пока крайне мало собеседников из среды тибетских буддийских монахов (только единицы получили западное философское образование и могут вести такой диалог). Мне представляется, что введение западной философии и других философских традиций (китайской и исламской) в программу обучения буддийских монастырей или, как альтернатива, получение буддистами философского образования в светских академических институтах, не менее актуально, чем преподавание в монастырях ряда современных наук. Оно позволит буддизму не просто сохраниться в XXI в., но и стать влиятельным направлением мировой философской и

научной мысли. Процесс интеграции буддизма в мировое научное и интеллектуальное наследие, который начал и успешно осуществляет Его Святейшество Далай-лама, требует огромных усилий – не только индивидуальных, но и институциональных. Необходимо преодолеть пока еще доминирующий (по крайней мере, в нашей стране) образ буддизма прежде всего как системы духовных практик и ритуалов и привлечь широкий круг светской академической и университетской публики к изучению интеллектуальных достижений буддизма.

Литература

Дхармакирти. 1922. Обоснование чужой одушевленности (с толкованием Винитадева) (перев. с тиб. Ф.И. Щербатского). СПб.

Лысенко В.Г. 1994. Ранняя буддийская философия. Глава 1. Буддизм – философия, религия, этика (из истории буддологии на Западе и в России) // В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: «Восточная литература».

Лысенко В.Г. 2007. Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии. Двойной портрет на фоне эпохи. // Труды Русской антропологической школы. Вып. 4, т. 2. М.

Лысенко В.Г. 2009. Анри Бергсон и буддисты в сравнительной философии Ф.И. Щербатского // Логос. 3 (7/1).

Лысенко В.Г. 2014. Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века. М.

Пятигорский А.М. 2007. Введение в изучение буддийской философии. М.: Новое литературное обозрение.

Пятигорский А.М. 2012. «Эффект Рериха» // Юрий Рерих. Живое наследие: материалы к биографии. Вып. 1: Сборник статей и интервью. М.

Шохин В.К. 1998. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: Институт философии РАН.

Щербатской Ф.И. 1926. Рецензия на книгу: L. de la Valle Poussin. Nirvana. Etudes sur l'Histoire des Religions, N 5. Paris, 1925 // Bulletin of the School of Orient Studies. V. 6, pt. 2. Leningrad.

Lysenko V. 2014. Comparative philosophy or intercultural philosophy? The case of the Russian Buddhologist Theodor Stcherbatsky // What Is Intercultural Philosophy? (Ed. W. Sweet). Washington: Council for Research in Values & Philosophy.

Вклад буддийской науки в современное образование

М. К. Аубакиров

Частная общеобразовательная школа с философским уклоном, Уральск, Казахстан

M.K. Aubakirov. The impact of Buddhist science in modern education.

The opportunity of application of the Buddhist scientific ideas to the modern educational system is discussed. Analysis of teaching and training methods is held at Buddhist institutions. The role and meaning of moral formation of a person is defined in the terms of intellectual abilities development in an individual. Review of teaching methods and results of their application are done in practice. Buddhist ideas of consciousness comprehending the nature of reality and the nature of human being have very high value. In addition, issues arising in the modern world in connection to the lack of moral education are noted. It is concluded that application of Buddhist teaching methods is necessary for the modern educational system for its adopting to the current situation.

Вклад буддийской науки в современное образование очевиден во всем мире. Множество буддийских центров по Европе, Америке, России можно признать вкладом буддийской науки в современное образование. Наука об уме – так можно охарактеризовать буддийское учение при изучении его в полном объеме. Северный буддизм, или тибетский буддизм, является не только хранителем всего буддийского учения, но и

очень высококвалифицированным его толкованием. Буддийская институция туклу является востребованной для значительной части человеческого сообщества. Не имеются в виду только последователи этого учения, но и те, кто проявляет искренний интерес к проблеме человеческого сознания.

Система обучения и преподавания в буддийских университетах сопряжена с индивидуумом и работой его сознания. Важное место занимают морально-нравственное формирование личности как фундаментальная основа развития интеллекта индивидуума, развитие интеллектуальных способностей путем логического и аналитического подходов, система образования, учитывающая склонности и способности индивидуума к умственной деятельности.

Методика заучивания наизусть текстов, на первый взгляд развивающая и усиливающая память, при более глубоком изучении и анализе является ничем иным, как активацией умственных способностей для дальнейшего изучения и проникновения в суть буддийского учения. Развитие таких качеств, как слушание, размышление и созерцание, дают возможность индивидууму приблизиться к более тонкой сфере человеческого сознания. Поэтому последовательность изложения буддийских текстов, а также последовательность их изучения очень важны.

В тексте «Украшение из постижений» говорится: «Согласно тибетской традиции "слушание" как процесс накапливания и систематизации "информации" о тексте имеет своим результатом "понимание вытекающее из слушания". Дальнейший процесс познания текста заключается в "размышлении" и "освоении". Соответственно эти познавательные процессы имеют своими результатами "понимание, вытекающее из размышления" и "понимание, вытекающее из освоения", что означает устойчивое, уже интегрированное сознанием знание текста как объекта познания <...> "Слушание, размышление и

освоение" представляет буддийскую методологию в целом, то есть является системой методов организации и построения интеллектуальной познавательной деятельности, особой деятельности по развитию сосредоточения, деятельности по созданию алгоритма продвижения по "пути" в виде "шести совершенств" и многих других видов разнообразной деятельности, направленной на развитие сознания человеческой формы существования»¹.

Последние строки цитаты показывают на разнообразии изучаемых дисциплин и строгое соблюдение последовательности в изучении.

Опыт в образовании, обучении и преобразовании сознания человеческого существа, накопленный буддийскими учеными за время существования учения, изложенного Буддой, может и, на наш взгляд, должен быть применен в системе современного образования в том виде, в каком его можно будет адаптировать, учитывая сегодняшнюю ситуацию и интересы современного человеческого сообщества.

На сегодняшний день есть определенные трудности в разработке такого проекта. Они связаны с недостаточностью переведенной литературы, описывающей принципы и подходы непосредственно в самих буддийских университетах. Вопрос не состоит в том, что современная система образования должна стать аналогом буддийского монашеского образования. Перспектива заключается в применении накопленного опыта, заключающего в себе мудрость и сострадание как основу благополучия человека.

К примеру, возьмем пять великих наук, изучающихся в системе буддийского монастырского образования:

1. Логика и теория познания.
2. Праджняпарамита.

¹ Крапивина, 2010, с. 6-7.

3. Мадхьямака.
4. Абхидхарма.
5. Виная.

Каким бы ни было образование, логика и теория познания являются актуальными предметами всех образовательных учреждений.

Также в буддийском образовании существует система диспутов, что является важным инструментом для развития интеллектуальных способностей. Сама система диспутов возникает в Тибете в VIII в., с победой пандита Вималамитры над бонскими философами (монастырь Самье).

Главной целью диспута является тренировка способностей к исследованию. Таким образом, проводимое исследование обсуждаемого предмета приводит нас к более широкому пониманию и видению этого предмета, разделяя его на части, изучая каждую часть и вновь объединяя его в целое. Такой подход необходим для внедрения его в общеобразовательных дошкольных, школьных и высших учебных учреждениях с учетом возрастных интеллектуальных способностей.

Такая программа требует немалых усилий в изучении и практике обучающего состава.

Объем буддийского учения, охватывающий всю природу реальности, а также природу живого существа, являет собой неоценимый клад для развития человеческого существа. Как уже упоминалось, тысячелетняя традиция буддизма и накопленный в ней опыт формирования сознания человеческого существа может стать мощным фундаментом в сфере образовательных учреждений, без разделения их на светские и религиозные.

Проблемы, возникающие в современном мире, связанные с недостатком нравственного образования и волнующие весь мир как безнравственность, ведут ко все более ухудшающему-

ся положению общечеловеческого существования. Философская доктрина буддизма и является инструментом, оформляющим сознание живого существа на сегодняшнем его жизненном пути.

Умственные способности обучающихся демонстрируют возрастающую тенденцию к отказу от причинения вреда, к сохранению жизни другого живого существа, формируя осознанность на основе буддийского понимания: все живые существа равны в желании счастья и нежелании страдания.

Сегодня вопрос заключается не в том, сможет ли буддийская философия помочь достичь того уровня совершенства, о котором говорит. Вопрос заключается в том, каким усилием необходимо обладать тому, кто искренен в своих намерениях принести благо и радость живым существам, положившись лично, без тени сомнений на величайшее и сокровенное Учение Будды.

Если мы скажем о качествах ученика, таких как рассудительность, непредвзятость и старательность, можно сказать, что они присутствуют в природе человеческого существа, но, усиленные и очищенные буддийскими методами, они обретают совершенную чистую природу.

Может быть, это выглядит абстрактно – но только для тех, кто не постарался вовлечь свой ум в природу страдания человеческого существа и его причин. Наше личное стремление интегрироваться в буддийское научное сообщество выражено в форме желания квалифицированно помочь подрастающему поколению в обретении подлинного смысла нашего существования.

Не может существовать никакой науки без восхищения ею. Только истинная наука – точная, чистая, без примесей – может вдохновлять к чистой жизни изучающего ее человека. Увидеть в своем уме и испытать ту радость и покой, который несет в себе Учение Будды.

Все, написанное выше, потребует детального, последовательного изложения пути, подводящего к этому состоянию. И тогда можно будет говорить обо всем буддийском Учении в его последовательной форме обучения. Тысячелетний опыт буддизма может стать мощным фундаментом в формировании сознания человеческого существа. «Сострадание как всеобщая ответственность»² (Е.С. Далай-лама XIV) – это слова, в которых заключен кропотливый труд буддийских ученых.

Литература

Его Святейшество Далай-лама XIV. Сострадание и личность. Мировое сообщество и необходимость всеобщей ответственности. – <http://abhidharma.ru/A/Bodhissatva/Content/Dalay%20Lama/XIV/Dharma/0003.pdf>.

Крапивина Р.Н. 2010. «Украшение из постижений» (VIII глава): Изучение пути Махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. СПб: Наука.

² Его Святейшество Далай-лама XIV...

Актуальность светской этики и буддийской науки в школьном образовании в аспекте учений Далай-ламы XIV

О. П. Гуттенлохер

Частная общеобразовательная школа с философским уклоном, Уральск, Казахстан

O.P. Guttenlocher. The relevance of secular ethics and Buddhist science in school education in the aspect of teachings of the 14th Dalai Lama.

The outlook of school education in the aspect of teachings of the 14th Dalai-Lama and achievements of modern science are discussed. The issues of changing in scientific and educational paradigms are analyzed. A brief analysis of the modern world problems, whose main reasons are rooted in misbalance of material and spiritual values, as well as analysis of definitions of the notions «morality» and «spirituality» are given. The necessity of studying secular ethics at school is emphasized. Studying of Buddhist methods of mind training should be applied to the system of secular education.

Мы живем в нестабильное время смены концепций и парадигм, в частности, это касается парадигмы педагогической. Достижения в разных областях науки в изучении материи феноменальны. Но используются они в основном для обеспечения материального благополучия и технического прогресса.

В то же время никогда еще в истории человечества не была так реальна угроза самоуничтожения. С древнейших времен все научные достижения в первую очередь применялись и применяются в военной сфере, то есть для увеличения возможности уничтожения себе подобных. Разница в том, что современные средства убийства достигли небывалой эффективности, но весь этот изощренный арсенал, чем бы ни прикрывались его создатели, накоплен отнюдь не с благими целями. Сам этот факт говорит о существовании глубокого нравственного кризиса, который является следствием значительного дисбаланса материального и духовного контекстов человеческой культуры.

В то же время Его Святейшество Далай-лама XIV утверждает: «Совсем неважно, как обстоят наши дела, богаты мы или бедны, образованы или нет, к каким расе, полу, религии мы принадлежим, – все мы хотим избавиться от страданий и быть счастливыми»¹. И это действительно так. Это естественное желание каждого человека, его сущностное качество, часть нашей природы, неотъемлемая от любого из нас.

Что же делает нас счастливыми? Опыт показывает, что ни материальные блага, ни технические новшества не гарантируют нам прочного, долговечного счастья. Наоборот, зачастую именно они являются источниками страдания, потому что они есть источник беспокойства, неудовлетворенности, а также причина экологических проблем и техногенных катастроф.

Из этого следует вывод, что подлинное счастье не приходит к нам из внешнего мира. «Подлинное счастье характеризуется внутренним покоем и возникает в контексте наших отношений с другими»². Таким образом, счастье – это состояние ума, состояние нашего сознания. А все, что связано

¹ Далай-лама XIV, 2005, с. 13.

² Далай-лама XIV, 2005, с. 107.

с сознанием, исследуется буддийской наукой на протяжении многих столетий.

Буддийская наука утверждает, что «человеческий ум – это и источник всех проблем, и при правильном управлении им источник разрешения всех их. Те, кто приобрел большие знания, но кому не хватает добросердечия, могут пасть жертвами тревог и беспокойства, происходящих из невозможности осуществления желаний. И, напротив, глубокое понимание духовных ценностей производит противоположный эффект»³.

Духовными же ценностями, согласно определению Далай-ламы, являются не религиозные чувства, а любовь, сострадание, терпение, прощение, скромность, терпимость и так далее, то есть качества, присущие любому человеку и предполагающие определенную степень заботы о благополучии других. Отсюда следует парадоксальный вывод: безусловное, врожденное стремление человека к личному счастью невозможно осуществить без альтруистического настроения. То же самое можно сказать о нравственности. Его Святейшество определяет это качество как «воздерживание от того, чтобы нарушить чужое ощущение счастья или надежды на счастье других людей»⁴.

Таким образом, согласно этому определению милитаризованный современный мир – есть мир безнравственный. И это так. Без опоры на нравственные ценности наука становится вредоносной. В этом и заключается корень проблем – в девальвации нравственных ценностей. Научные знания очень важны, но гораздо более важны последствия от их применения. А эти последствия привели нас к глобальным проблемам. Но, поскольку «человеческий ум есть источник всех проблем, а при правильном управлении им источник разрешения всех их», то выходом из сложившейся ситуации

³ Далай-лама XIV, 2005, с. 183.

⁴ Далай-лама XIV, 2005, с. 68.

может быть только просвещение. Его Святейшество Далай-лама по этому поводу говорит: «У нас есть благие и разрушительные эмоции, вот почему такую важную роль играет образование. Будучи людьми, мы можем научиться взращивать одни и искоренять другие»⁵.

Но современное образование не уделяет должного внимания формированию духовных и нравственных качеств учеников. А это значит, что и в будущем улучшения ситуации ждать не приходится. Даже новейшие образовательные программы направлены в основном на развитие интеллекта учеников и в лучшем случае только вскользь упоминают о нравственной составляющей нашей жизни. Понятие же духовности традиционно связывают с религией и ее развитие считают прерогативой священников, что является в корне ошибочным, так как обладать духовными качествами или не обладать ими может любой человек, вне зависимости от вероисповедания, но в прямой зависимости от качества полученного образования. А что такое «качественное образование»?

Его Святейшество поясняет: «В прошлом вопросами нравственности занималась церковь, но сегодня влияние церкви, а также семейных ценностей неумолимо падает, и ответственность за воспитание нравственности ложится на систему образования»⁶. И далее речь идет об этике: «Этика играет здесь важнейшую роль; она имеет отношение к любому виду человеческой деятельности. Важно понять, что этика – это не роскошь, а вопрос выживания человечества. Светская этика – это то, что касается каждого из нас, ведь мы все люди. Каждый наш поступок обладает неким всеобщим значением,

⁵ Его Святейшество Далай-лама...

⁶ Там же

потенциально влияет на счастье других людей, этика необходима как гарантия того, что мы никому не повредим»⁷.

Как видим, реалии современного мира таковы, что необходимо найти средства формирования нравственности, не имеющие отношения к религии. Таким образом, появляется понятие светской этики, которое не противопоставляется этике религиозной и не исключает ее, но имеет более универсальное значение, распространяясь на все население нашей планеты. Это подобно тому, как понятие «религиозный человек» уже включено в универсальное понятие «человек», является гипонимом по отношению к нему.

Появление этого предмета в школьном образовании необходимо, закономерно и своевременно. Светская этика основывается на общечеловеческих ценностях; система образования, и прежде всего школьная система образования, призвана заложить в учеников и развить эти ценности, опираясь на собственный опыт, на здравый смысл и на новейшие научные исследования.

А новейшие научные исследования говорят об огромных возможностях буддийских методов работы с сознанием. Тесное сотрудничество между буддизмом и наукой, начавшееся 30 лет назад созданием института «Ум и Жизнь», принесло множество открытий в различных областях знаний.

Некоторые феномены буддийских практик, такие как состояние тукдам, современная наука объяснить не может. Но эффективность других методов, таких как практики медитации, а также организация познавательного процесса как процесса «слушания, размышления, созерцания», уже подтверждена многими научными экспериментами и не только укладывается в рамки научных знаний, но и приносит рево-

⁷ Далай-лама...

люционные научные открытия, такие как, например, явление нейропластичности.

Еще несколько лет назад в нейронауке существовала догма, что количество нейронов в головном мозге человека не может увеличиваться. В настоящее время благодаря совместным научным исследованиям и открытию нейропластичности это представление в корне изменилось. В течение всей жизни появляются новые нейроны, мозг непрерывно трансформируется в зависимости от опыта и может значительно изменяться посредством медитативных практик. Знания о закономерностях нейропластичности мозга могут уже и должны использоваться в педагогической практике при составлении программ обучения.

Буддийские методы обучения посредством слушания, размышления и созерцания, эффективность которых доказывалась практически на протяжении многих столетий, находят подтверждение в нейронауке, изучающей образование нейронных связей. Так, буддийские тексты утверждают, что «в результате слушания возникает понимание от слушания». Это слабое понимание, которое обусловлено возникновением новых нейронных цепочек, образовавшихся под действием новой информации, говорит наука. Они есть, но они очень слабы и могут исчезнуть. И здесь можно сказать, что наши школьные программы зачастую на этом уровне и останавливают процесс познания, так как дальнейшие действия ими не предусматриваются.

А далее следует размышление, в результате которого также возникает понимание. Это понимание уже гораздо глубже, утверждает нейронаука, по той причине, что после многократного повторения новой информации и рассмотрения ее в разных аспектах происходит многократное упрочнение этих нейронных цепочек посредством электрических разрядов.

Последний этап – созерцание или свыкание. Это практика медитации. Результатом ее является прочное внедрение усвоенной информации в сознание обучающегося. Это знание становится действующей силой, качеством сознания.

Так проходит процесс обучения в буддийских монастырях. Он основан на естественных функциях человеческого тела и ума, что делает его максимально эффективным. Нам есть чему поучиться. Но главное во всем этом процессе – нравственная основа, без которой нет буддизма.

Способность управлять вниманием, альтруизм и другие важные человеческие качества можно развивать и формировать созерцательными практиками, которые могут быть направлены на тренировку внимания и умения управлять эмоциями. Эти навыки совершенно необходимы в учебном процессе. Техники сосредоточения, проверенные научными методами и подтвержденные экспериментально, необходимо включать в школьные образовательные программы как физикультуру для ума. В этом направлении проводятся успешные эксперименты в нескольких крупных университетах Америки. И результаты этих экспериментов впечатляют и вдохновляют к действиям.

Сила буддизма – в отсутствии искусственно созданных норм и концепций. Ценности буддизма – это общечеловеческие ценности. Они полностью реализуют программу естественного развития человека – то, к чему должна стремиться светская система образования.

Его Святейшество Далай-лама говорит: «Традиционно в буддизме, исследуя реальность, мы опираемся на четыре принципа: закон природы, принцип зависимости, принцип функциональности и логические доказательства»⁸.

⁸ Там, где сосуществуют наука и религия...

Многими веками отработанные методы изучения и духовные практики, сопряженные с изучением природы реальности, могут успешно применяться и уже должны применяться в светской системе образования. Именно потому что «образование представляет собой один из наиболее мощных видов оружия в наших поисках лучшего, более спокойного мира»⁹.

Литература

Далай-лама прочел публичную лекцию «Границы этики в глобальном мире» в Христианском университете в Бангалоре. – <http://dalailama.ru/news/1988-dalai-lama-news.html>.

[Далай-лама XIV] Тензин Гьяцо. 2005. Этика для нового тысячелетия. СПб: Нартанг.

Его Святейшество Далай-лама провел семинар по вопросам светской этики в университете Эмори. – <http://dalailama.ru/news/1845-dalai-lama-news.html>.

Там, где сосуществуют наука и религия. Мандгод, Индия, 25 января 2013 г. – <http://dalailama.ru/news/1520-dalai-lama-news.html>.

⁹ Далай-лама XIV, 2005, с. 186.

Буддизм и культурное единство Азии

А. М. Шустова

Институт востоковедения РАН

A.M. Shustova. Buddhism and cultural unity of Asia.

Having originated in India, Buddhism started to spread over Asia. Everywhere Buddhism penetrated and occupied strong positions, cultural development of the region has started. This is especially evident in Central Asia, where Buddhism penetrated in the Kushan era in the 1st Century A.D. Despite complex multi-ethnic environment, Buddhism has shown itself as a promoter of cultural progress. On its basis developed languages, literature, art, architecture, science, ethics, social interaction and development. All over the Buddhist world, due to well-established cultural relationships, a single cultural belt has arisen. G.N. Roerich first drew the attention on this fact. He considered the cultural unity as an unquestionable historical achievement. In his opinion, culture is a universal value of mankind. Different countries, states and civilizations can collapse and die, but always after them remains a universal cultural substrate, through which the development of mankind continues. The fact that Buddhism played in the history important unifying role was a unique historical phenomenon. It is very important that such association became possible not as a result of military expansion but due to the cultural impact.

Возникнув в Индии, буддизм достаточно быстро распространился по всей Азии. Можно отметить три основных потока его продвижения.

Первый – на север, северо-запад и северо-восток, через горные перевалы Гималаев и Гиндукуша, захватывая районы с востока разделительной линии Памир – Тянь-Шань, прони-

кая в Тибет, Монголию, Южную Сибирь, а также далее на восток – в Корею и Японию. В результате такого массивного проникновения буддизма в Центральную Азию в первом тысячелетии нашей эры возникает широтная линия буддийских культур от берегов Аральского моря на западе до Тихого океана на востоке.

Второй поток нес послание Будды в страны Ближнего Востока и Средиземноморья. Там идеи учения Будды восприняли некоторые духовно-религиозные направления, такие как, например, ессеи и гностики. Идеи первоначального христианства пронизаны буддийским учением, а этика Христа являет собой ту же истину, что и этическое учение Будды.

Третий поток распространения буддизма последовал в Юго-Восточную Азию. Обращение Шри-Ланки происходило во времена буддийского императора Ашоки (304-232 гг. до н.э.). Затем наземными и морскими путями буддизм проникает на земли Индокитая: в Бирму (Мьянма), Таиланд, Камбоджу, Лаос и Вьетнам. Следуя на юго-восток, он проникает и на острова Индонезии.

Следует отметить важный с исторической точки зрения факт: буддизм в своем движении из Индии на север достиг рубежей России. Россия также вошла в буддийский мир и стала частью большой буддийской общности. Кульминацией распространения буддизма на север, в Россию можно считать возведение в российской столице Петербурге буддийского храма в 1915 г.

Важно, что буддийский храм в Петербурге задумывался не просто как рядовой культовый объект. Он мыслился как серьезный культурно-просветительский проект, как, наконец, духовный магнит, проецирующий на пространство Северной столицы России и вообще всей ее европейской части самые высокие идеи буддийского Востока. В нем отчетливо звучат

мотивы Калачакры, сокровенного учения Шамбалы, а также грядущего Будды Майтреи.

Основная заслуга в его возведении принадлежит выдающемуся общественному и религиозному деятелю России, Монголии и Тибета Агвану Доржиеву (1853–1938). Строительство буддийского храма в Петербурге состоялось также благодаря усилиям целого ряда выдающихся деятелей российской науки и культуры. В комитет для руководства строительством храма входили известные российские востоковеды: Ф.И. Щербатской, А.Д. Руднев, В.В. Радлов, С.Ф. Ольденбург, а также князь Э.Э. Ухтомский, совершивший в 1890–1891 гг. путешествие на Восток (в основном буддийский) вместе с будущим российским царем Николаем II.

В 2015 г. Петербургский буддийский храм отметил свой столетний юбилей. Несмотря на все испытания, выпавшие на долю этого храма, он выстоял в годы революций, гражданской и отечественной войн, а также во время гонений на буддизм в советской России. В 1990 г. храм был вновь передан буддийской общине, и с 14 февраля 1991 г., с даты начала нового года по восточному календарю, в нем были возобновлены службы.

Везде, куда проникал и занимал прочные позиции буддизм, начиналось культурное развитие региона. В особенности это проявилось в Центральной Азии, куда буддизм проник в Кушанскую эпоху в I веке н.э. Несмотря на сложную полиэтническую среду буддизм хорошо показал себя как двигатель культурного прогресса. На его базе развивались языки, литература, искусство, архитектура, наука, этика, а также социальное взаимодействие и развитие.

Так, в Центральной Азии была развернута крупномасштабная работа по переводу, переписке и изданию буддийского канона на многочисленные центральноазиатские языки, такие как хотано-сакский, тохарский, уйгурский, тангутский,

китайский, тибетский. Опыт успешно решенной задачи по воспроизведению буддийской литературы на разных языках в достаточно короткое время не имеет аналогов в мировой истории. То же самое можно сказать и о возведении здесь многочисленных буддийских монастырей и о развитии школ буддийской живописи и скульптуры.

Уважительное отношение со стороны буддизма к национальным культурам сделало Центральную Азию в буддийскую эпоху территорией интенсивного культурного обмена. Хорошо известны такие древние, возникшие на почве буддизма синтетичные культурные направления, как греко-бактрийское (Афганистан), ирано-буддийское (северный Афганистан, Таджикистан, бассейн Тарима), индо-ирано-буддийское (Хорезм), индийско-китайское (Северо-Западный и Северный Китай) и уже позже индийско-тибетское (Тибет), тибето-монгольское (Монголия).

Основу синтетических буддийских культур составляет культура Древней Индии. Буддизм стал хорошим каналом, по которому на протяжении примерно тысячи двухсот лет передавались индийские светские науки: астрономия, медицина, драматические произведения, поэзия и грамматика. Индия насытила своими культурными элементами множество национальных культур не только соседствующих с ней стран, но и совсем дальних, и буддизм стал достойным каналом такой культурной экспансии.

В продвижении буддийской культуры в Азии существенна роль санскрита как языка, ставшего по праву языком культуры. Санскрит, несмотря на свою грамматическую сложность, смог закрепиться в иноземном окружении и стать тем инструментом, через который передавались высокие знания философии и цивилизации.

Буддизм в истории Азии проявил себя мощным культурообразующим фактором. В плавильном котле различных

национальных культур (Индии, Ирана, Китая, Греции и других стран древнего и средневекового Востока) выкристаллизовались универсальные культурные элементы, которые впоследствии стали достоянием уже новых, пришедших на смену буддийским, цивилизаций.

Что же сделало буддизм влиятельной культурно-исторической силой?

Комплекс идей учения Будды (буддийская дхарма) в идеологической сфере являлся подлинной философией жизни, своеобразной ментальной наукой, носящей всеобщий универсальный характер и не подверженной старению во времени.

Весьма ценным фактом является то, что философия буддизма во многом опирается на положения, которые проверяются логическими рассуждениями, она не требует слепой веры в догматы, в утверждения авторитетов и тем более не обращается за доказательством ее подлинности к чудесам. Она не замыкает мышление в узких рамках конфессиональных догм, а, наоборот, дает простор развитию мысли. Свобода мысли – самое важное преимущество учения Будды.

В случае диалога с другой идеологической системой буддизм в первую очередь старался найти то общее, что сближает оппонирующие стороны, а отнюдь не то, что могло разъединять и привести к конфликту. Буддизм никогда не настаивал на своей исключительности. Поэтому он мог мирно сосуществовать с другими религиями и верованиями.

Кроме того, учение Будды имело всеохватную гуманистическую направленность. Свое духовное послание оно адресовало всем людям, независимо от того, к какому народу они принадлежали и на каком языке говорили, к какой социальной нише принадлежали. Более того, куда бы ни проникал буддизм, свои идеи он старался доносить на языке, доступном

народным массам. Будда и его ученики использовали для своих поучений только народные диалекты.

Картина культурного влияния буддизма будет неполной, если не упомянуть еще один важный момент. Как способ продвижения и усвоения дхармы буддизм выдвинул определенную форму сообщества людей, объединенных единой задачей. Так, основным структурным элементом буддийской цивилизации стала такая форма общежития, как община, которая получила наибольшее развитие в форме монастыря. Именно буддизм впервые предложил общинное устройство для продвижения дхармы, причем на ранней своей стадии буддийская община объединяла не только монахов, но и мирян.

Переоценить вклад буддийских монастырей в культурное развитие стран невозможно. История буддийских стран – это прежде всего история крупных буддийских монастырей. Их устройство и уставы с небольшими вариациями воспроизводились везде, куда проникал буддизм, что обусловило целостность и единство буддийской общности.

Общины монахов обладали самым широким спектром деятельности, а не только занимались религиозно-философским обучением и практикой. Зачастую они выступали как главная функциональная единица в таких сферах, как культура, образование, искусство, философия и идеология, экономика и финансы.

Буддийские монастыри стали первыми в мировой истории центрами книгопечатания, местом возникновения различных школ литературы, живописи, практического изучения человека и природы. По сути, они были первыми университетами и научными школами. Но на этом их функции не заканчивались. Они стали также центрами врачебной и социальной помощи населению. Именно с социальной деятельности буддийских монастырей берет начало сфера государственных социальных услуг как общественный институт.

Очень важна также цивилизационная роль монастырей в экономике. Выполняя отчасти функцию банков, они становились стимуляторами общественно значимых работ. Под их руководством и по их инициативе велось строительство дорог, создание сельскохозяйственной инфраструктуры, ирригация и другие работы по благоустройству страны. Ими вкладывались большие средства в развитие ремесел и строительства. То есть их можно также считать прообразами промышленных и сельскохозяйственных кооперативов.

Очень важно, что буддийские монастыри были достаточно открытыми учреждениями. Именно они стали противвесом консервативной тенденции ведения хозяйства, тяготевшего к примитивному натуральному производству с его изоляционизмом по отношению к внешнему миру.

Буддийские монастыри обменивались не только продуктами натурального хозяйства, но и, что еще важнее, развивали обмен в сфере идей и культурных достижений. Распространялись не столько религиозные культы, сколько культурно-цивилизационные идеи. Была развита практика приглашения из других монастырей знаменитых учителей философии, знатоков в различных областях знания, мастеров художественного творчества и ремесел.

Буддийские монахи могли уходить далеко от своих монастырей, выполняя самые разные задачи. Паломники широко использовали торговые пути, в том числе и знаменитый Шелковый путь, которые становились и путями распространения культуры. Интересно, что состав как монастырей, так и странствующих монахов был многонациональным. Монахи уходили в другие монастыри для обмена опытом, а возвращаясь домой, нередко приносили с собой переписанные редкие книги, пополняя монастырскую библиотеку. Связь между различными, в том числе и самыми удаленными частями буддийского мира, поддерживалась достаточно хорошо.

Все это способствовало, с одной стороны, развитию культуры буддизма, а с другой – культурному единению народов.

Идея буддийской сангхи, воплощенная в форме монастыря, была настолько жизненной, что образцы общинножития буддийских монастырей восприняли и сделали своими такие религии, как христианство и ислам. По примеру буддийских вихар строились христианские монастыри и мусульманские медресе. Согласно Ю.Н. Рериху, «суфийские медресе в средневековой Бухаре были созданы по образцу буддийских *вихар*, и даже само название Бухара восходит к слову *вихара*, что означает буддийская монастырская школа»¹.

Нужно добавить еще несколько штрихов в рассмотрении культурообразующей роли буддизма, а именно его практическую значимость для развития государства и экономической жизни народов, без чего также невозможно процветание культуры.

Буддийская доктрина государства опирается на модель универсального поликультурного общества, в котором этническим меньшинствам позволялось в полноте сохранять свою культуру, религию, язык и уклад жизни. Таким образом, буддизм, принятый в качестве официальной государственной религии, способствовал сплочению народов, а также культурному обмену внутри страны и с ее соседями. Даже тогда, когда буддизм по тем или иным причинам не мог быть принят в качестве государственной религии, он уважался дальновидными правителями.

Переосмыслив индийскую концепцию Чакравартина (санскр. *sakravartin* – «поворачивающий колесо») и объединив ее с философией Дхармы, буддизм выдвинул доктрину дхармавидаи («завоевание с помощью Дхармы») и соответствующую концепцию правителя, которые особенно хорошо были

¹ Рерих, 2002, с. 20.

воплощены в правление Ашоки. Именно стойкое и последовательное насаждение культурно-духовных идей, то есть побуждение к следованию Дхарме, а также правильная социальная политика привлекали на сторону буддизма все новые и новые страны. Это позволило, например, буддизму Махаяны быстро распространиться в странах Юго-Восточной Азии.

В отличие от традиционного имперского культа буддийская концепция правителя, ратующего за благо для всех в государстве и провозглашающая веротерпимость и помощь нуждающимся, была гибче и гуманнее. Так, буддизм не возражал против единоличного управления страной женщиной, а также поддерживал талантливых претендентов на власть, независимо от их национальной принадлежности.

Таким образом, на протяжении примерно тысячи двухсот лет, еще до массового распространения ислама в Центральной Азии, существовала своеобразная цивилизация, основой которой стала буддийская культура. Причем свои завоевания она осуществила путем культурного развития и взаимообмена, мирным строительством и организацией.

На этот исторический факт обратил внимание и его проанализировал российский востоковед Ю.Н. Рерих (1902–1960) в работах «The Cultural Unity of Asia» (1950) («Культурное единство Азии»)² и «Buddhism, the Basis of Asian Culture» (1955) («Буддизм и культурное единство Азии»)³, которые он опубликовал на английском языке в Дели.

Ю.Н. Рерих впервые в востоковедении заговорил о буддизме как мощной культурно-исторической силе, больше чем на тысячелетие скрепившей между собой многочисленные народы, говорящие на разных языках. То, что буддизм сыграл в истории важную объединяющую роль, на самом деле было

² Рерих, 1999.

³ Рерих, 2002.

уникальным историческим явлением. И что очень важно: такое объединение стало возможным в результате не военной экспансии, а благодаря культурному воздействию.

Ю.Н. Рерих рассматривал культурное единство как неоспоримое историческое достижение. Именно культура, по его мнению, является универсальной ценностью человечества. Различные страны, государства, цивилизации могут разрушаться и гибнуть, но всегда после них остается некий универсальный культурный субстрат, благодаря которому развитие человечества продолжается.

Ставя во главу угла своих исследований принцип развития культуры, он выступал в соответствии с выдвинутой его отцом Н.К. Рерихом (1874–1947) концепцией культуры, согласно которой культура есть самая высшая ценность человека и человечества. Именно по наследию культуры, оставленному потомкам той или иной цивилизацией, тем или иным народом, мы судим об уровне их исторического развития. Николай Константинович указывал, что «личность, род, государство могут расти лишь на основе культуры»⁴. Поэтому он называл культуру «путевым столбом истинной эволюции»⁵.

С последующим изменением геополитической карты в Азии, произошедшей с приходом ислама, культурный субстрат единства, возникший на базе буддизма, не был утрачен. Он передался последующим поколениям, независимо от их религиозной принадлежности и национальности, и был вновь выявлен в новых попытках объединения Азии, самой успешной из которых в Средние века можно назвать образование империи Чингис-хана, а в новое время – объединение народов под флагом Российской Империи и создание в XX в. Советского Союза на базе исторического опыта единства.

⁴ Рерих, 1992б, с. 136.

⁵ Рерих, 1992а, с. 103.

В связи с этим можно упомянуть проекты по сближению России с буддийским Востоком в начале XX в. Одним из их аспектов являлось учение Будды. Именно в рамках этого проекта шли переговоры между российским царем Николаем II и Далай-ламой XIII. Посредником в этих переговорах выступил А. Доржиев. Буддийский храм в Петербурге также задумывался как часть такого проекта.

После падения российской монархии и Октябрьской революции 1917 г. линия на сближение России и буддийского Востока была продолжена. В изменившихся исторических условиях построения нового общественного строя и утверждения коммунистической идеологии частью буддийского обновленческого движения стала продвигаться идея родства коммунизма и буддизма.

Значение слова «коммунизм» (от лат. *communis* – «общий») прежде всего предполагает общественную собственность на основные средства производства, которая должна стать основой социального равенства. По мнению автора, существующая система частной собственности породила причины для масштабных финансовых спекуляций, социального неравенства, деградации человека, институт частной собственности на основные средства производства давно стал тормозом эволюции человека и общества.

Становится все более понятным, что только благое сотрудничество способно продвинуть человечество по пути эволюции. Новая эпоха, эпоха Майтрейи, приход которой предсказывал Гаутама Будда, – это эпоха именно сотрудничества и всевозможной кооперации. По мнению автора, в условиях существования частной собственности на средства производства подлинное сотрудничество является проблематичным. Сотрудничество – универсальное понятие, включающее в себя как природно-космическую, так и общественно-историческую сферу приложения. Как Вселенная создана

взаимодействием космических сил, так и человеческое общество от семьи до больших государственных объединений основано на сложении человеческих усилий.

Совместная деятельность на благо всех хорошо воплощается в такой форме коллективного труда, как кооператив. Кооператив – достаточно широкое понятие, он открывает двери ко многим возможностям как экономического, так и культурного строительства. Учреждения, основанные кооперативами, могут быть самыми разнообразными: и экономическими, и культурно-просветительными. Невозможно представить ни одной отрасли, которая бы не могла быть усовершенствована коллективным трудом на общее благо. Исторический опыт совместной деятельности, осуществленный на базе буддийских монастырей, несомненно, мог бы пригодиться в деле строительства коллективного хозяйствования в советской России. Рассматривать буддийский монастырь как определенную форму кооператива, понимаемого в широком смысле, будет справедливо с исторической точки зрения.

Община – краеугольный камень учения Будды. Помимо понятия общины и другие буддийские идеи близки учению коммунизма. Это и социальная справедливость, и ценность труда на общее благо, и достоинство человеческой личности вне классов и внешних отличий, и ценность реального знания, и просвещение широких народных масс. Великий Будда, утвердивший первую общину, завещал и будущую эпоху Майтрейи, эпоху становления мировой общины.

Не только прогрессивный опыт общинного строительства мог быть полезен новой советской России, но и еще один важный вопрос мог быть решен благодаря буддизму. Это вопрос религии, без правильного решения которого коммунизм рисковал прийти к своему вырождению, что, в конце концов, и произошло.

Кризисное состояние общества в последние годы существования Российской Империи охватывало и такой институт как церковь. Пришедшие к власти большевики упразднили церковь. Но что делать с религией? Остро вставал вопрос обоснования необходимости смычки коммунизма с религией. Было также понятно, что сделать это были неспособны ни священники, ни интеллигенция, ни так называемые «народники», погрязшие в предрассудках.

В 1920-х гг. Н.К. Рерих предпринял попытку связать коммунистические идеи с религией. По его мнению, если понимать религию как «учение всеобъемлемости материи», то это легко может быть принято коммунистическим сознанием. Именно таковой представлялась Рериху философия буддизма, содержащая концепцию Бога, которая могла бы быть принята коммунистической идеологией без того, чтобы эта идеология стала противоречивой в основных своих положениях. По мнению Н.К. Рериха, буддийское учение о Боге способно было обосновать отделение церкви от государства, но в то же время сохранить религию как внецерковную духовность. Но, для того чтобы буддизм мог сыграть важную для этого исторического момента роль, он сам должен был измениться, а именно выявить более ярко свою философско-этическую сторону.

В так называемом «Письме Махатм наркому Чичерину», которое было послано Н.К. Рерихом Г.В. Чичерину в 1926 г. сказано: «Только глубокое осознание коммунизма даст полное благосостояние народам. Нам известно, что некоторые слои крестьянства не могут вместить идею коммунизма, необходимо новое обстоятельство, которое введет их в русло истинной общины. Таким всемирным обстоятельством будет принятие коммунизма буддийским сознанием. Если Союз Советов признает буддизм учением коммунизма, то Наши общины могут подать деятельную помощь, и сотни миллионов буддистов, рассыпанных по миру, дадут необходимую мощь неожи-

данности»⁶. В Записях Е.И. Рерих 1925 года сказано: «Спросят: “Почему связываете вы религии с коммунизмом?” <...> без вопросов религии невозможно превратить мир спекуляции в мир понимания <...> без правильного решения которых коммунизм вечно будет пугалом. Враги коммунизма будут лишены почвы, когда две самые многочисленные религии станут на защиту Общего Блага»⁷.

В буддизме, как и в любой религии, за века его существования накопилось множество искажений. В советской России в 1920-х гг. получило развитие движение «обновленцев», важными компонентами которого в этот период провозглашались сближение буддизма с коммунизмом, а также культурно-просветительская работа. Движение «обновленчества», как известно, возглавили Агван Доржиев и его соратник калмык Шарап Тепкин. Планы по сближению коммунизма с буддизмом продвигал также художник и общественный деятель Н.К. Рерих.

Исторический проект Н.К. Рериха по сближению России с буддийским Востоком на базе общности идей коммунизма и буддизма не был реализован. Государственная политика в советской России скатилась к отрицанию религии, к насильственному насаждению колхозов, к репрессиям – к многочисленным историческим ошибкам, повлекшим за собой тяжелые испытания. В книге «Община», относящейся к учению Живой Этики, распространяемому Рерихами, сказано: «Всякая насильственность осуждена. Насильственное рабство, насильственный брак, насильственный труд возбуждают возмущение и осуждение. Но из всех насилий самое преступное и уродливое зрелище являет насильственная община. Каждое насилие

⁶ АВПРФ, ф. Отдел Дальнего Востока НКВД, оп. 1, папка 4, портфель 35, л. 7-8, машинописная копия; Рерих Е.И., т.7, 2009, с. 32-33.

⁷ Рерих Е.И., т. 6, 2009, с. 157.

обречено на реакцию, а самое худшее насилие обречено на реакцию самую худшую»⁸. Так называемый «красный проект» построения коммунистического общества в СССР, основанный на насилии и отрицании духовности, потерпел неудачу, отодвинув осуществление новых прогрессивных идей на будущее. Но это совсем не значит, что попытка выстраивания отношений как внутри российского общества, так и со странами Востока на базе использования буддийских идей и опыта была напрасной. Исторический опыт, как позитивный, так и негативный, не исчезает бесследно, он продолжает жить глубоко в сознании народов, пока новый исторический цикл не оживит его своей энергией.

Как известно, в последнее время Россия взяла курс на образование большого евразийского союза. Вновь строится единое пространство взаимодействия многих государств и народов. Решая эту задачу, как раз будет совсем нелишним вспомнить исторический опыт первого тысячелетия нашей эры, когда на базе культурных ценностей буддизма возникло столь значимая общность в Азии. Идеал культурного единства остается живым и притягательным и поныне. Поэтому умаление прошлых уроков объединения неплодотворно. Наоборот, надо всячески стараться осознать культурно-историческую ценность таких объединений, в особенности в приложении к осмыслению будущего развития.

Ю.Н. Рерих писал: «В поисках единства, в попытках навешения новых мостов для объединения народов нам не следует забывать уроки прошлого, но, напротив, следует тщательно оберегать остатки былого единства и везде, где возможно, разжигать заново священный огонь культурного единения,

⁸ Община, с. 219.

культурного обмена, который когда-то принес человечеству благие плоды и которого так недостает современному миру»⁹.

Также и опыт сближения России с буддийским Востоком в начале XX в. не останется втуне. В противовес политике конфронтации, нездоровой конкуренции и войн за ресурсы все больше выходят на первый план идеи кооперации усилий по разным направлениям, идеи всемерного сотрудничества, взаимопомощи, идеи общины.

Также и одухотворение всех сторон жизни ставится на повестку дня развития современного человека и общества. Внецерковная духовность, которая в современном мире развивается в том числе из буддийских корней, востребована сегодня как никогда. Учение Будды, оставаясь неотъемлемой частью духовной культуры Индии, а также Тибета и Монголии, все больше становится сокровищем и мировой культуры. Его успешное продвижение на Запад за последнее столетие свидетельствует о том, что буддийские универсальные ценности живы и остаются притягательными для многих людей, в том числе и на Западе.

Без сомнения, универсальная идеологическая база учения Будды могла бы помочь в выработке ценностных ориентиров в области политики и социального развития также и современного российского общества. Тем более что Россия исторически связана с великой буддийской цивилизацией Азии и ее культурным наследием. При этом, конечно же, буддизм должен рассматриваться как прогрессивная идеология, а не только как религия. При более тщательном рассмотрении окажется, что сущностные ориентиры буддизма во многом совпадают с ценностями русского православия, значение нравственно-этической системы идей которого было бы также

⁹ Рерих, 1999, с. 27.

легче понять и оценить, зная исторический вклад буддизма для культурного развития мира.

Литература

Лепехов С.Ю. 2000. Буддийская философия как интеграционный фактор в цивилизационном развитии. // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Материалы международной научной конференции. Т. 2. История. Философия. Социология. Культурология и искусство. Улан-Удэ.

Рерих Н.К. 1992а. Зов о Культуре // Держава Света. Священный дозор. Рига.

Рерих Н.К. 1992б. Слава самураев // Держава Света. Священный дозор. Рига.

Рерих Ю.Н. 1999. Культурное единство Азии // Тибет и Центральная Азия. Самара.

Рерих Ю.Н. 2002. Буддизм и культурное единство Азии // Буддизм и культурное единство Азии. М.

Рерих Е.И. Записи Учения Живой Этики в 18 томах. М. Т. 6, т. 7, 2009.

«Община». 1991. Рига: «Угунс».

Намнанэ-лама, учитель А. Доржиева и С. Цыденова

А. А. Терентьев

*главный редактор журнала «Буддизм России»,
Санкт-Петербург*

A.A. Terentjev. Namnane Lama, the teacher of A. Dorjiev and S. Tsydenov. Namnane Lama Byang Chub Tshul Khirms (1825–1897) seems to have been most influential Buryat spiritual figure in the 19th Century. A strong personality, an original thinker, having acquired deep and extensive knowledge during many years of his life in Tibet, and after a long retreat, he gained enormous prestige in the Buddhist community. In his pure vision he beheld the Śrī Cakrasamvara mandala near the Alkhanai Mountain in Transbaikalia, and this site became the main pilgrimage place in Buryatia. Among hundreds or thousands of his Buryat disciples, the two most well-known, Agvan Dorjiev (with his disciple future Geshe Vangyal) and Sandan Tsydenov had a formative influence on the Russian and American Buddhism of the 20th Century. This paper is based on two biographies of Byang Chub Tshul Khirms survived till present.

Намнанэ-лама Жанчуб Цултим Палзанпо (Byang Chub Tshul Khirms, 1825–1897) был, по-видимому, наиболее влиятельным бурятским духовным деятелем XIX в. Сильная личность, оригинальный мыслитель, обретя за много лет жизни в Тибете глубокие и обширные познания и проведя длительные затворничества, он приобрел громадный авторитет в буддийском сообществе. В своем *чистом видении* он узрел в Забайкалье, близ горы Алханай, мандалу Шри Чакрасамвары – и это место стало

главным местом паломничества в Бурятии; два наиболее известных из сотен (или тысяч) его бурятских учеников – Агван Доржиев (с его учеником будущим геше Вангьялом) и Сандан Цыденов – оказали формирующее влияние на российский и американский буддизм XX в. Настоящая публикация построена на основании двух дошедших до нас жизнеописаний Жанчуб Цултима и устных преданий¹.

Этого человека, Намнанэ-ламу, Доржиев упоминает в монгольской версии своей автобиографии просто как «драгоценного учителя»², а в тибетской версии указывает и имя этого учителя – Жанчуб Цултим Палзанпо. Как рассказывал мне мой учитель досточтимый Жимба-Жамсо Цыбенев, именно Намнанэ-лама обратил молодого женатого приказчика Агвана Доржиева (в будущем советника и посла Далай-ламы XIII) к Дхарме, сделал его монахом и отвез в Тибет учиться³ – укрепив, таким образом, начатую еще при Далай-ламе VII связь Далай-лам и России.

Рукописный тибетский текст его жития где-то в начале 1980-х гг. мне поручил отксерокопировать Ж.-Ж. Цыбенев. У кого он брал для ксерокопирования (тогда это было запрещено) оригинал рукописи, спрашивать было нельзя да и незачем – в те годы лучше было знать поменьше имен. Делая в Ленинграде ксерокопию, я, разумеется, заказал экземпляр к себе.

¹ Кугявичус, Терентьев, 2009, с. 222–245; Вагиндра, 2010. См. также: Терентьев, 2005, с. 77–80; Цырендациев, 2008, с. 42–50; Terentyev, 2013.

² Доржиев, 2003, с. 45.

³ Сам Доржиев, однако, пишет, что обратился к Дхарме раньше, а своего учителя Намнанэ-ламу, который устроил его потом учиться в Гоман-дацан, встретил лишь во время своего первого путешествия в Тибет и Китай – в Утайшане (Agvan Dorjiev, 1991, p. 12). Отмечу, что Тубтен Норбу в этой работе не знал, что Намнанэ и Жанчуб Цултим – одно и то же лицо (см. Agvan Dorjiev, 1991, с. 55, прим. 41, 42). Кенсур Наванг Нима, знаменитый ученик Доржиева, в комментарии к этой автобиографии Доржиева пояснял: «Намнанэ-бакши был коренным учителем ценшаба», то есть Доржиева (Batchelor, 1989, p. 5).

Шагдар родился у горы Хан-ула, около озера Жараанай. Но Дамбинима Цырендашиев узнал совершенно другую историю – говорят, что он был подкидышем из дауров: «В деревушке Булум, что в Тургинской степи, я встретился со старцем Батонсабом Найдановым. Беседовали с ним ночи напролет. Старец этот, прошедший "огонь, воду и медные трубы", отсидевший десятилетнюю каторгу на Колыме, держался бодро. Он помнил родителей Шагдара Намнаная. Его родители кочевали вместе с ними. Они были очень близкими людьми. Когда они жили у реки Аргунь, к Намнану Уридхаеву зашла в юрту молодая нищенка с ребенком на руках. По старинному бурятскому обычаю встретили эту женщину гостеприимно, угостили, накормили. Она говорила на непонятном языке. Побыв немного, женщина засобиралась и ушла. Спустя некоторое время хозяин вышел из юрты. Услышав непонятное сопение за юртой, подошел туда и увидел ребеночка, посаженного между спицами большой верблюжьей арбы. А той молодой женщины и след простыл. Муж с женой подождали, думая, что придет его мать. Нет. Не вернулась. Они так обрадовались, что у них, бездетных родителей, нежданно-негаданно появился сын. Всю правду рассказали родителям Батонсаба Найданова, но родне объявили, что его жена родила сына в дороге. Пригласили ламу из Цугольского дацана. Он нарек мальчика именем Шагдар. Так младенец стал Шагдаром Намнановым.

Перед кончиной один из родителей раскрыл правду Шагдару. Шагдар уже был йогином и стал искать свою родную мать. Ему помог в поисках особый дар providения. В конце концов, он нашел ее в племени дауров у Хинганского хребта. Старушка не сразу поверила, что видит своего сына, и сказала, что у ее сына было родимое пятно, а для того, чтобы увидеть, нужно спустить штаны. Увидев эту родинку, старушка заплакала и признала в нем того самого ребеночка, что оставила между спиц

верблюжьей арбы. Извинилась перед ним, рассказала, что была бедной, одинокой. Намнанай-багша щедро ее одарил, чтобы она хоть в последние годы своей старости жила в достатке».

Официальная же история Намнанэ-багши гласит, что он родился у берегов реки Онон. Шагдар родился в 1825 г. в семье хоринского бурята Уритхын Намнана из рода Хуасай. Родители Шагдара были благочестивыми людьми. Они отдали его в Цугольский дацан, где он принял обеты «чистого образа жизни». Первым учителем его был Вангпэл⁴. Потом его учили Лобсан-Лхундуб, Галсан-Жимба, Лобсан-Шойсанг. Он изучал Большой Ламрим, медицину, Калачакру.

Получив от Еши Жалцана⁵ посвящение в [Мандалу] тринадцати [божеств] Ваджрабхайравы, в 1860 г.⁶ он отправился созерцать в лесу пониже Цаган-Ундура⁷, но через некоторое время перебрался в Алханай. Как пишет Жамбал Гэби Лодой:

«По сути, это святое место Бхагавана Чакрасамвары – одно из двадцати четырех, определенное безошибочным, священным Словом как Канчи⁸. Это высокая гора, вид с которой достигает горизонта. Среднюю ее часть украшает густой кедровник. Во все стороны с нее текут ручьи, [воды] которых Обладают восемью качествами⁹. /10а/ В этом месте, полном пчел и птиц, в прекрасной бревенчатой избушке ты вкушал опыт глубокого созерцания, пользуясь простой пищей, одеждой и постелью».

Потом Шагдар отправился в Утайшань и много учился у Еши Люндупа и других учителей. Там он получил обеты

⁴ В тексте Вагиндры (2010, с. 30) первым указан учитель Нансо Содном.

⁵ Тиб.: ye shes rgyal mtshan.

⁶ Вагиндра, 2010, с. 33.

⁷ cha gan un dur. Вагиндра (2010, с. 33): «У склона горы Уронай».

⁸ (?) kañdzi ra. Канчи – одно из 24 священных мест Шри Чакрасамвары.

⁹ Она прохладная, вкусная, легкая, мягкая, прозрачная, чистая, приятная для желудка и очищающая горло (Mgon po dbang rgyal, 1991, с. 277).

монаха и имя Жанчуб Цултим. У Еше Люндупа и Джанджахутухты слушал теорию познания и логику, изучал и другие дисциплины и даже вместе с двумя китайскими монахами изучал Ньингма.

Тогда же он изучил написанные Лобсаном Люндупом (Люндуп-пандитой) комментарии по ступеням зарождения и завершения Ваджрабхайрава-тантры. Легенда говорит, что именно он принес их из Тибета и впоследствии напечатал в типографии своего родного Цугольского дацана. Тибетский ученый Шарпа Тулку пользовался для своей известной работы по переводу текстов цикла Ямантаки именно этими бурятскими ксилографами и в 1998 г. в разговоре со мной даже высказал подозрение, что Намнаней-лама и Люндуп-пандита могли быть одним и тем же лицом – о Люндуп-пандите тогда у него не было никаких сведений. Теперь благодаря тому, что А. Стрелков встретился с нынешним перерождением Люндуп-пандиты, мы знаем, что это не так: Люндуп-пандита существовал, это не просто псевдоним Намнанэ-ламы.

Затем в Утайшане Жанчуб Цултим провел суровое затворничество по Ямантаке, а потом, как рассказывает Жамбал Гэби Лодой:

*«...сделал сотню тысяч полных поклонов
и прочие [знаки почтения оказал] Сандаловому Будде» /13б/.*

Отсюда следует, что Жанчуб Цултим побывал и в Пекине, где хранилась эта знаменитая статуя, сделанная, согласно преданию, еще при жизни Будды Шакьямуни. Возможно, свое почтение к этой статуе он впоследствии передал и своему ученику А. Доржиеву, который оказался причастен к похищению этой статуи из Пекина бурятскими казаками в 1900 г.¹⁰

¹⁰ Терентьев, 2010, с. 41–42.

После этого путешествия Жанчуб Цултим вернулся домой и на Алханае провел 108 ритуалов ньюнгне Авалокитешвары в пользу своей матери, умершей за время его отсутствия.

В 1872 г. буряты отправили его в Петербург в составе своей делегации с жалобой на притеснения буддизма. Делегаты добились аудиенции с царем и, как говорят, достигли успеха – гонения уменьшились. Устная традиция связывает это с магической деятельностью Жанчуб Цултима, который в Петербурге интенсивно занимался отловом местных злых духов в ловушки из нитяных крестов.

После этого он отправился снова в Тибет, сначала сходя в Утайшань к своему учителю. Добравшись до Тибета, он сделал весьма богатые подношения главным монастырям и чиновникам и даже новому, 13-му Далай-ламе и устроил Доржиева на учебу в Гоман-дацан. Помимо Доржиева с ним был и второй ученик, по имени Арбаалай. Как рассказывает Д. Цырендашиев, «...в Лхасе Намнанай-багша стал искать домик для своих учеников. Обошли почти всю Лхасу. Наконец багша сделал выбор. Домишко был совсем никудышным. Переночевав в этой захудалой развалюхе, Агван утром пошел к учителю. А Намнанай-багша, оставшись с Арбаалой, обследовал земляной пол хибарки. Затем у соседей взял лом и лопату, вручил их Арбаалаю, жезлом-вачиром начертил на полу квадрат и велел копать в этом месте. На дне ямы были два кувшина, один – полный золотых монет, другой – серебряных. Точно, как в сказке! <...> клад был раздарен на благо расцвета веры. По прошествии многих лет Арбаалай, приехав в Цугол, говаривал ламам: "Теперь вы Агвана величаете хамбой, великим святым. Однако он стал таковым благодаря тому золоту, которое я выкопал. Намнанай-багша не дал мне даже одной монетки"».

Правда, в тексте Жамбал Гэби Лодой говорит, что деньги эти были пожертвованиями бурятских мирян, последовавших

ми после того, как Намнанэ-бакши начитал 2 млн мантр Вайшраваны.

Устроив на учебу Доржиева, дост. Жанчуб Цултим совершил паломничество в Непал и затем, проведя в Тибете уже пять лет, снова ушел в Утайшань и там провел еще один трехлетний затвор по Ямантаке, и только потом вернулся домой, где его встретили тысячные толпы бурятского духовенства и мирян. Вернувшись, он много времени проводил, даруя по просьбам различных дацанов большие посвящения и учения.

Одним из больших дел, начатых Намнанэ-ламой и завершенных уже его учеником А. Доржиевым, было введение в Бурятии хуралов Джуд – Тантры. Об этом не упоминалось в его жизнеописаниях, и обнаружилось только благодаря нескольким фотографиям, о содержании которых я долго думал: что же там происходило такое необыкновенное, что собрало такую эксклюзивную аудиторию, одни настоятели и высшее ламство, и даже сам А. Доржиев сидит внизу, у ног Учителя?

Как рассказывал Г.-Д. Нацов¹¹: «Бурятские ламы приложили много усилий, чтобы установить здесь традицию проведения хуралов "Джуд", то есть распространить тантризм. В 1880 г., в период пребывания в Агинском дацане А. Доржиева, лама Намаганов Жанчиб-Султэм [при переводе с монгольского здесь допущена ошибка: надо читать не "Намаганов", а Намнанэй: то есть Намнанэ-багши Жанчуб Цултим. – А.Т.] получил от тибетского гэгэна разрешение на введение в бурятских дацанах хуралов "Джуд". Провели сбор пожертвований среди лам хоринских дацанов, нойонов, богачей, степных лам и мирян. Собрал огромные пожертвования, ламхай Намаганов [то есть Намнанэй. – А.Т.] и Агван Доржиев как представители бурятской церкви отправились в Тибет с большими подношениями. Вернулись, получив разрешение

¹¹ Нацов, 1988, с. 138–140.

от Далай-ламы на проведение хуралов "Джуд" в бурятских дацанах... Впоследствии Далай-лама направил сюда большого ламу Равжа-аграмбу ...[который] в Анинском дацане вместе с десятью самыми учеными ламами положил начало традиции проведения хуралов "Джуд". Однако официального разрешения со стороны русской администрации на проведение хуралов "Джуд" получено не было, поэтому они проводились в очень тайной обстановке, поочередно в каждом из хоринских дацанов: Анинском, Эгетуйском, Челутайском, Чесанском. Соблюдали большую конспирацию при передвижении из одного дацана в другой, ходили пешком, использовать лошадь, ездить верхом не разрешалось. Люди, удивляясь, рассказывали, что известные ламы, прославленные учителя Челутайского дацана, ламхай Гармаев добирались до Анинского дацана пешком.

В 1900 г. из Тибета пригласили большого ламу Ринпоче¹², чтобы проводить хуралы "Джуд" в более широком масштабе. Собралось более 60 лам, имеющих звание габжа, и провели хурал в строжайшей тайне, чтобы не узнала администрация. Однако по непонятной причине внезапно нагрянула полиция из Верхнеудинска и, арестовав Ринпоче, продержала его несколько дней в тюрьме. Все ламы, нойоны переполошились, собрали большую сумму и вручили взятку верхнеудинскому начальству, чтобы освободить Ринпоче...»

Роль А. Доржиева как ученика Намнанэ-ламы оказалась важной и для передачи буддийского учения на Запад. Случилось так, что калмыцкий ученик Доржиева, отправленный им для получения образования в Тибет, не смог вернуться в Россию – в 1930-е гг. был разгар сталинского террора по отношению к буддизму, уничтоживший все буддийские монастыри и

¹² Доржиев указывает его имя: Kanjur Lama Rinpoche of Trebo (Agvan Dorjiev, 1991, p. 19).

духовенство, поэтому этот ученик, Наванг Вангьял, получив степень геше, отправился вначале в Китай, а затем, в 1955 г., был приглашен калмыцкой общиной Нью-Джерси в США и стал учителем ведущих американских тибетологов и будущих буддийских деятелей¹³. В этом плане можно считать Доржиева «дедушкой» американского буддизма, а Намнанэ-ламу – «прадедушкой».

Помимо того что Намнанэ-лама нашел и воспитал А. Доржиева, он был учителем и другого выдающегося бурятского ламы – основателя балагатского движения Сандана Цыденова¹⁴.

Насколько нам известно, он не писал книг, но имел сотни, а может быть, и тысячи учеников во всех дацанах Бурятии. Помимо передачи учений он совершал и другие подвиги – построил «исцеляющие ворота» около Цугольского дацана, прохождение под которыми, как говорят, помогает при многих болезнях, на свои деньги заказал создание восьмиметровой бронзовой статуи Майдари для Цугольского дацана. Говорят также, что именно он вылечил от рака будущего Хамбо-ламу Иролтуева, приняв на себя его болезнь. Его замечательные деяния заставляют думать, что, пожалуй, он был самым выдающимся бурятским буддийским деятелем XIX в., хотя и не занимал никаких административных постов в буддийской иерархии.

На родине Намнанэ-багши, у подножия горы Хан-ула на территории села Усть-Нарин Могойтуйского района, в 2007 г. в память о нем построили величественную белоснежную ступу «Шоймпрол Шодон». Ступа впечатляет: ее высота более 11 метров. Земляки и почитатели этого удивительного ламы хранят память об этом выдающемся подвижнике.

¹³ Подробнее см.: Хопкинс, 2009, с.25–27; Турман, 2009, с. 59–62.

¹⁴ Подробнее см.: Терентьев, 2014, с. 83–87.



Намнанэ-лама. Фрагмент из мандалы Ваджrabхайравы (художник А. Железнов, 1970-е гг. Фотография любезно предоставлена В. Монтлевичем).



Субурган Намнанэ-ламы.



Ритод Намнанэ-ламы на Алханае.



Гора Алханай.



Ворота Намнанэ-ламы.

Литература

[Вагиндра.] 2010. Dpal ldan bla ma dam pa rnal 'byor gyi dbang phyug byang chub tsul khirms dpal pzung po'i rtog brjod gus ldan dad pa'i chu gter 'phel ba'i zla ba'i snang ba zhes bya ba bzhugs so ([Агван Лубсан Доржиев-]Вагиндра. Краткое жизнеописание Намнанэ-ламы, могущественного йогина и сиддха. Постигание и восхваление досточтимого Учителя-Владыки осуществленной святости Жанчуб Сультим Палзанпо, называемое «Лунный свет раскрывшегося друга жасмина сверкающей благой судьбы») (тибетский текст и русский перевод с тибетского Э. Бологова; введение, примечания, статьи Д. Чемитдоржин). Улан-Удэ: «Новапринт».

Доржиев А. 2003. Занимательные заметки (перевод с монгольского А.Д. Цендиной). М.

Кутявичус А., Терентьев А. 2009. Жизнеописание Намнанай-ламы Чжанчуб Цултима [автор Жамбал Гэби Лодой 'jam dpal dgyes pa'i blo gros.] // От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Р.Е. Пубаева. Улан-Удэ: Издательство Бурятского научного центра СО РАН.

Нацов Г.-Д. 1988. Материалы по ламаизму в Бурятии. Ч. 2. Улан-Удэ.

Терентьев А. 2005. Учитель Агвана Доржиева// Буддийская традиция: история и современность. Юбилейные чтения, посвященные 150-летию со дня рождения Агвана Лобсана Доржиева. СПб.

Терентьев А. 2010. Сандаловый Будда раджи Удаяны. СПб: издание А. Терентьева.

Терентьев А. 2014. Буддизм в России – царской и советской (старые фотографии). СПб: издание А. Терентьева.

Турман Р. 2009. Раздумья о жизни досточтимого дрепунгского геше Наванга Вангьяла, выходца из Цаган Булукха в Калмыкии // Буддизм России, № 42.

Хопкинс Дж. 2009. Калмыцкий вклад в развитие буддизма на Западе // Буддизм России, № 42.

Цырендашиев Д. 2008. Великий егозорь Шагдар Намнанай // Буддизм России, № 41. Сокращенный вариант этой статьи был перепечатан в книге «Земля Ваджрапани». Буддизм в Забайкалье. 2008. М.: изд. Феория – Дизайн. Информация. Картография (в качестве автора ошибочно указан А. Терентьев).

Agvan Dorjiev. 1991. Agvan Dorjiev, Thubten Jigme Norbu, Dan Martin Dorjiev: Memoirs of a Tibetan Diplomat. Hokke bunka kenkyū.

Batchelor S. 1989. The Autobiography of Agvan Dorjiev. With Annotations by Kenzur Ngawang Nyima (translated from Tibetan by Stephen Batchelor) (неопубликованная рукопись в архиве А.А. Терентьева).

Mgon po dbang rgyal. 1991. Chos kyi rnam grangs shes bya'i nor gling 'jug pa'i gru gzings (publ. by Sherab Gyaltzen for Dzongsar Institute). Bir: si khron mi rigs dpe skrun khang.

Terentyev A. 2013. Alkhana, a Buryat Sacred Valley of Śrī Cakrasamvara and Its Creator Namnane Lama Janchub Tsultim (1825–1897) // Tantrik Literature and Culture. Hermeneutics & Expositions. Proceedings of the 6th International Csoma de Körös Symposium. Kolkata – Santiniketan. March, 2009 (ed. A. Loseries). Delhi.

Ойраты-хошуты в Тибете: особенности политической и религиозной истории

Б. У. Китинов

*Российский университет дружбы народов, Факультет
гуманитарных и социальных наук*

B.U. Kitinov. The Oirat Khoshut people in Tibet: features of ruling.

The role of the Oirat Khoshuts people in the history of Tibet in the middle 17th – first third of the 18th centuries is known: due to their military support, the Dalai Lama has taken power thus finishing multiyear competition of various sects of the Tibetan Buddhism in the country. However, many aspects related to their dominance in Tibet, e.g. interactions between the Tibetan leaders with the Oirat Khohut princes and khans, foreign policy of the Khoshuts, role of religion and religious institutions etc. remain poorly explored. This paper is devoted mainly to the influence of the Khoshuts on political and religious history of Tibet at the pointed period period, which specificity, in turn, influenced the Oirat history.

Роль ойратского племени хошуттов в истории Тибета в середине XVII – первой трети XVIII в. известна: именно благодаря их вооруженной поддержке к власти пришел Далай-лама, и тем самым завершилась многолетняя борьба различных направлений тибетского буддизма за влияние в стране. Однако есть некоторые обстоятельства, связанные с их пребыванием в Тибете, например, специфика взаимодействия между тибетской верхушкой и ойратскими (хошутскими) ханами,

внешняя политика хошутов, роль религии и религиозных институтов и др., которые все еще остаются малоизученными. В настоящей статье автор уделяет внимание влиянию хошутов на политическую и религиозную историю Тибета в период с середины XVII по начало XVIII в., специфика развития которой, в свою очередь, оказала воздействие на историю ойратов.

Титулы и награды

Титулы, которыми обменивались лидеры Тибета и монгольских народов, были важными маркерами их положения и взаимодействия. Известно, что один из первых случаев обмена такими титулами состоялся в 1578 г., когда настоятель монастыря Дрепунг, фактически глава школы Гелуг (также известной как *желтошапочная*) лама Сонам Гьяцо (bsod-nams rgya-mtsho, 1543–1588), посетил тумэтского хана Алтана (al than, 1507–1582). Соднам Гьяцо признал Алтана перерождением Хубилая, основателя монгольской династии Юань, сам лама был объявлен перерожденцем ламы Пагбы, известного религиозного деятеля эпохи правления Хубилая¹. Они обменялись титулами: Сонам Гьяцо удостоился титула Далай-лама (ta-la'i bla-ma: Лама – Океан учения), Алтан стал известен как Чокьи Гьялпо (chos-kyi rgyal-po – Правитель веры), а также Лха Цангпа Ченпо (lha'i tshangs-pa chen-po – Божественный махабрахман).

Получение титула «Далай-лама» лидером школы Гелуг не оказало значительного положительного воздействия на ее положение в Тибете, где она продолжала подвергаться давлению со стороны школы Карма-Кагью (также известной как *красношапочная*). Сонам Гьяцо, вынужденный провести значительную часть жизни в путешествиях, скончался в 1588 г.

¹ Bell, 1992, p. 115.

Новый Далай-лама Йонтен Гьяцо (yon-tan rgya-mtsho, 1589-1617), рожденный внуком хана Алтана, в 1603 г. срочно был вызван в Лхасу, поскольку боевые действия между сторонниками Гелуг и правителями Цанга² разгорелись с новой силой. В период 1610–1618 гг. цангские правители Карма Тенсунг Вангпо (kar-ma bstan-srung dbang-po, правил в ?-1611 гг.) и его сын Карма Пунцок Намгьял (kar-ma phuntshog nam-rgyal, правил в 1611–1621 гг.) подчинили себе Уй³, что привело к дальнейшим ограничениям Гелуг. Положение этой школы еще более усугубилось ввиду смерти молодого Далай-ламы в 1617 г. Ситуация несколько изменилась через два года, когда в 1619–1621 гг. на помощь Гелуг пришли войска братьев Гуру Хунтайджи и Лхацун Лобсан Тензин Гьяцо⁴, вероятнее всего, ойратов-торгутов, имевших ставку в районе Кукунора. Они разгромили часть войск Цанга и отбыли обратно в Кукунор. Эта ранняя поддержка торгутами школы Гелуг и определила обращение ее лидеров к ойратам в 1630-х гг.; свою роль сыграли и ламы-ойраты, и роль учения Гелуг у этих кочевников. Как отмечал Сумба Хамбо, в то время «из среды находящихся в Монголии многих племен олетские [то есть ойратские. – Б.К.] ханы придерживались только одной религии Цзонхавы»⁵. Собрание ойратской знати решило направить в Тибет объединенные войска под командованием хошутского хана Турубайху.

Турубайху понимал, что прежде всего следовало уничтожить силы монголов, поддерживавших школу Карма-Кагью, поэтому в 1637 г. хошуты разгромили войска монгольского (халхаского) тайджи Цогту у Кукунора, а на следующий год,

² Правители Цанга были покровителями красношапочной Карма; Цанг – район южнее Лхасы, часть Центрального Тибета.

³ Уй был частью Центрального Тибета.

⁴ The Autobiography..., 1969, p. 3.

⁵ Пагсам-джонсан, 1991, с. 46.

с целью более подробного изучения внутреннего положения Тибета, Турубайху лично посетил эту страну. При встрече с иерархами Гелуг хошутский лидер подтвердил свои намерения окончательного уничтожения врагов учения Цонкапы. Возможно, за такую поддержку и высказанное пожелание в центральном лхасском храме Джоканг в ходе службы, проведенной Далай-ламой V, ему был вручен титул Тензин Чокьи Гьялпо (bstan-'dzin chos-kyi rgyal-po) – Покровитель и Правитель Учения. Тогда же произошел обмен дарами особого рода: хошуты, получив тибетские титулы, вручили им свои, ойратские – Да-лама, Даян, Джаса и др., а Турубайху стал именоваться Гуши⁶; было решено, что хан со своим народом оседет недалеко, у озера Кукунор. Так возникло Хошутское ханство.

В 1640 г. религиозные иерархи Тибета решили направить делегацию к маньчжурскому лидеру Абахая. Причину этого следует видеть в развитии ситуации как в самом Тибете, так и в Китае: в Тибете продолжали ухудшаться отношения между Карма-Кагью и Гелуг (с вовлечением в конфликт ойратов и монголов), а хан Абахай получил от монголов титул Богдохана (императора) и, на китайский манер, объявил начало династии Цин. Интересно отметить, что глава делегации, высокопоставленный лама Гуши Сечен Чойдже из миньяков (тангутов), незадолго до того получивший титул Илагугсанхутухта от Далай-ламы и Панчен-ламы⁷, вез императору письма не только от руководства Гелуг, – но также и от правителя Цанга, главы школы Карма-Кагью. В этих письмах вслед за благопожеланиями императору и его народу лидеры школ просили покровительства – каждый для своего направления буддизма⁸. Делегация, охранявшаяся ойратами (скорее всего,

⁶ Происходит от кит. kuo shih – наставник государства (учения).

⁷ Вулиджи Баяр, 2001, с. 327–328.

⁸ Rockhill, 1998, p. 7–8.

хошутами), прибыла в Мукден, где располагался двор маньчжурского императора, в конце 1643 г., то есть после того, как Тибет осенью 1642 г. возглавил Далай-лама V. Отдавая должное ойратам, Абахай дозволил им присутствовать на традиционном церемониале приветствий и подношения даров; таким образом, маньчжуры признали власть ойратов в Тибете, власть Далай-ламы и школы Гелуг.

Благодаря хошутам Далай-лама получил под правление огромную территорию: «от района Ташилу на востоке до границ с Ладаком на западе»⁹. Ташилу¹⁰ был известным торговым городом, через него шла основная торговля между Китаем и Тибетом – из Китая везли чай, из Тибета шерсть. Только до этого города могли доходить китайские кули со своим грузом, отсюда он переносился на тягловый скот тибетцев (мулы, яки, верблюды) и далее двигался к Лхасе¹¹. Обладание этим регионом было принципиально как для Далай-ламы, так и для Гуши-хана – они и их окружение были заинтересованы в экономическом росте государства, понесшем значительные финансовые потери после многолетних столкновений. Что касается Ладака (западная оконечность тибетского плато), то его значительная часть окажется в подчинении Лхасы несколько позже, в конце XVII в., и отдельные моменты той истории будут рассмотрены ниже.

В том же 1642 г. первым регентом при Далай-ламе V стал Сонам Чойпел (bsod-nams chos-'phel, он же bsod-nam rab-brtan, занимал должность до 1659 г.), которому хошуты доверяли. Это была устраивающая все стороны фигура, кроме того, сам регент нуждался в поддержке хошутов. Как пишет

⁹ Shakabpa, 1984, p. 111.

¹⁰ Тачинлу, также известный как Дарцедо (dar rtse mdo), находился в пров. Кхам (Восточный Тибет). Ныне г. Кадин (Kangding), пров. Сычуань, около 200 км к юго-западу от Чэнду.

¹¹ Nield, 2015, p. 225.

С.Л. Кузьмин: «Далай-лама V и его сторонники были заинтересованы в сохранении в Тибете монголов-хошутов как своеобразной касты военных, не вмешивавшейся в политические дела»¹².

Между Гуши-ханом и Далай-ламой установились отношения чой-йон (chos-yon),¹³ что подразумевало союз между ламой-учителем и светским лидером-покровителем. Так было и ранее в отношениях между школой Сакья и монгольской династией Юань, и это событие имело немалое символическое значение: по сути, появлялась новая версия возрождения давних отношений, уже возобновлявшихся между Далай-ламой III Сонамом Гьяцо и ханом Алтаном.

После смерти Гуши-хана в 1654 г. влияние хошуты в Тибете стало ослабевать, тибетские лидеры стали все больше внимания уделять установлению тесных отношений с династией Цин, тем более что новые правители Китая показывали неподдельный интерес к тибетскому буддизму и Далай-ламе лично. Цинские правители и ранее, еще до подчинения Пекина, имели тибетских лам в своем окружении¹⁴, позже ламы были ответственны за установление отношений между руководством Гелуг и императорами династии. В частности, в письме императора Шунь-чжи (Фулинь, 1644–1661), посланном весной 1651 г. Панчен-ламе IV Лобсанг Чогьялу (1570-1662), где он просит Панчена повлиять на Далай-ламу выехать в Китай, перечислен состав посланников императора к тибетскому первосвященнику; судя по их именам, они все являются тибетцами (или монголами): Тобзан Куши, Дордже Дархан нойон, Церинг, названы и ламы: гелонги Цаган, Шераб и Хашдуб¹⁵. Уже после их встречи, в 1657 г., император вновь

¹² Кузьмин, 2010, с. 42.

¹³ О чой-йон см., напр.: Ruegg, 2003, p. 362–372.

¹⁴ Kitinov, 2010, p. 195–196.

¹⁵ A collection..., 1990, p. 34–35.

подтвердил право Далай-ламы на правление над всеми буддийскими школами Тибета, признав тем самым легитимность действий хошутов (Гуши-хана): он называет Далай-ламу «Всезнающим, Буддой Великой Благожелательности и Успокоения Западного рая, Который Руководит Всеми Буддийскими Направлениями»¹⁶.

Особую роль был призван сыграть Панчен-лама. Именно в Ташилхунпо, будущей резиденции панченцов, в 1642 г. состоялась интронизация Далай-ламы V. У Панчен-ламы IV, который оказал большую помощь Гуши-хану, обучались будущие лидеры джунгаров и Монголии – хан Галдан (1644–1697)¹⁷ и первый Джебцзундамба-хутухта Лобсан Тенпе Гьялцен (blo-bzang bstan-pa'i rgyal-mtshan, 1635–1723, также известен как Богдо-гэгэн I Дзанабадзар), он же дал первичные наставления будущему Далай-ламе VI.

Видимо, обратив внимание на эту особую религиозно-политическую роль второго лица в иерархии Гелуг, император Канси (1654–1722, храмовое имя Шэнь-чжу) в январе 1713 г. написал декрет Панчен-ламе V Лобсангу Еше (blo-bzang yeshe, 1663–1737), который может трактоваться и как прямые указания Панчену, что ему следует делать и кто ему оказывает поддержку¹⁸. Канси подчеркнул, что он, император, «всегда дарует почести и жалует официальные посты и титулы тем, кто, придерживаясь заповедей буддизма, соблюдает монастырские правила и истово изучает доктрины». Далее, похвалив его за благие деяния в предыдущей жизни и недавно «с благоговением» присланные подношения, император пишет: «Настоящим дарую вам титул Панчен-эртени с вруче-

¹⁶ A collection..., 1990, p. 34-35.

¹⁷ Он был объявлен инкарнацией Энса-хутухты (1605–1643), видного деятеля Гелуг.

¹⁸ Более подробно о влиянии политических институтов империи Цин на тибетские буддийские установления и институции см.: Schwiager, 2015.

нием печати и сертификата... Теперь вы можете осуществлять руководство над монастырем Ташилхунпо и всеми другими монастырями под вашим руководством, а также над их недвижимостью. Никому не будет позволено силой занять или отнять их, а монахам дозволяется жить там в постоянном мире. Вам также следует и далее продолжать соблюдать положения буддизма, распространять закон буддизма и обучать монахов и учеников...»¹⁹

Ко времени написания этого письма ситуация в Тибете вновь осложнилась ввиду того, что хан Лхавзан (lha-bzang, ?-1717), внук либо правнук Гуши-хана, придя к власти в Кукуноре в 1703 г., решил усилить влияние хошутов в Лхасе и вообще в Тибете. Кроме того, он был недоволен поведением Далай-ламы VI Цаньянга Гьяцо (blo-bzang rin-chen tshangs-dbyangs rgya-mtsho): еще в 1702 г. состоялась встреча Цаньянга Гьяцо с Панчен-ламой в Ташилхунпо в присутствии настоятелей монастырей Сэра, Дрепунг и Ганден, а также Лхавзана, с целью заставить Цаньянга Гьяцо принять должествующие обеты, однако молодой лама, принеся извинения и ссылаясь на возможную ошибку в выборе инкарнации, отказался от монашеского сана. Последовавшие затем трения между Лхавзаном и регентом (дэси) Сангье Гьяцо (sde-srid sangs-rgyas rgya-mtsho, 1653–1705) быстро привели к военному конфликту между ними. В 1705 г., после боя между войсками дэси и хошутами Лхавзана, Сангье Гьяцо был взят в плен и позже убит.²⁰

Таким образом, фактическим главой Тибета стал Лхавзан. По его указанию в 1706 г. Цаньянг Гьяцо был отправлен в Пекин, однако за пределами Лхасы на хошутское охранение ламы напали монахи монастырей Дрепунг, Сэра и Гандан,

¹⁹ A collection..., 1990, p. 36.

²⁰ Petech, 1966, p. 273.

которые освободили его и привели в Дрепунг²¹. Хошуты потребовали вернуть ламу, пригрозив разрушить монастырь. Желая избавить монахов от страданий, Цаньянг Гьяцо вернулся к хошутам. Добравшись в сопровождении эскорта до окрестностей Кукунора, он по неясным причинам скончался.

Поскольку место Далай-ламы стало вакантным, Лхавзан заявил, что нашел «истинную» инкарнацию – Нгаванга Еше Гьяцо (ngag-dbang ye-shes rgya-mtsho)²². Новый Далай-лама не был принят как населением Лхасы, так и многими ламами. Ситуация оставалась неопределенной до 1717 г., когда, под предлогом свадьбы сына Лхавзана и дочери джунгарского хана Цеван-Рабдана (tshe-dbang rab-brtan, правил в 1697–1727 гг.) Лхаса была захвачена джунгарами, другим племенем ойратов²³. Лхавзан был захвачен в плен и убит, а Нгаванг Еше Гьяцо удален из Поталы.

В период после изгнания джунгаров из Лхасы и Тибета у власти в стране встали четыре министра – калона (bka'-blon). Одним из них был Канченнэ (khang-chen-nas, известный также как daicing batur), правитель западного региона Нгари Корсум (mnga'-ris skor-gsum), назначенный на эту должность Лхавзаном в конце 1715 или начале 1716 г. Он выделился в 1719 г., когда вероломно уничтожил отряд джунгаров, в котором были и представители ойратской знати, уходивших из Лхасы в Джунгарию из-за приближения цинских войск и, ввиду доверия к Канченнэ, остановившихся для отдыха в его резиденции. Добычей Канченнэ стали некоторые святыни, которые джунгары пытались вывезти к себе на родину, в частности знаменитая статуя Авалокитешвары из Поталы²⁴.

²¹ Kitinov, 2015, p. 43.

²² По мнению некоторых историков, он мог быть сыном самого Лхавзана. См., напр.: Petech, 1972, p. 17-20.

²³ Kitinov, 1996, p. 35-46.

²⁴ В настоящее время хранится в Большом зале Красного дворца Поталы.

За этот поступок Далай-лама и император наградили Канченнэ титулом бэйсэ и назначили калоном²⁵. Особенность ситуации заключалась в том, что у него был свой отряд воинов-хошутов, которые после убийства Канченнэ в 1727 г. перешли в подчинение к Далай-ламе, то есть они не подчинились Поланая, фактически возглавившему Тибет после гражданской войны 1727–1728 гг.

Миванг Поланай (mi-dbang pho-lha-nas, правил в 1728-1747 гг.) пришел к власти не случайно. Он еще при рождении был признан инкарнацией хошутского ламы и одновременно военачальника Галдана Цеванга (dga'-ldan ts'e-dbang), подчинившего власти Лхасы западный тибетский регион Нгари в 1678–1683 гг.²⁶ Падма Гьялпо (padma rgyal-po), отец Поланая, был дружен с Галдан Цевангом еще со времен войны из-за Нгари с Ладаком, когда он выделился своей храбростью и полководческим талантом²⁷. Падма Гьялпо с успехом пользовался могущественным покровительством, стал видной фигурой в Цанге, вероятно, потому, что этот лама был внуком Гуши-хана²⁸; таким образом, Поланай, как его инкарнация, имел связи особого уровня с правившей хошутской фамилией и вообще с хошутами. Позже, придя к власти после убийства Канченнэ его сотоварищами-калонами, Поланай будет проводить в целом ту же проманьчжурскую политику, что и Лхавзан.

Изгнание джунгаров из Лхасы и Тибета в 1719–1720 гг. цинскими войсками, интронизация нового Далай-ламы Калсанга Гьяцо (blo-bzang bskal-bzang rgya-mtsho, 1708–1757), образование нового правительства и другие события имели место на фоне дальнейшего падения влияния хошутов. Потеря

²⁵ Sperling, 2012, p. 205.

²⁶ Sperling, 2012, p. 200.

²⁷ Zhabs-drung..., 1981, p. 37, 51; см. также: Sperling, 2012, p. 202–203.

²⁸ Sperling, 2012, p. 203.

ими вообще какого-либо политического значения случилась спустя несколько лет, когда после неудачного восстания в 1723 г. немалая часть Тибета со временем стала восприниматься как не относящаяся к юрисдикции Лхасы – соответственно как относящаяся к подчинению Пекина²⁹. Факт постепенного перехода тибетских земель под правление маньчжуров отчасти признает и цепон В.Д. Шакабпа, отмечавший в привязке к тибетским событиям конца XVII в., что «узнав о смерти Далай-ламы [Пятого], хошеуты утратили интерес к попытке возврата тибетских территорий, уступленных маньчжурам»³⁰ – здесь речь идет о землях Кама и Сычуани, подчиненных династии Цин императором Канси. Таким образом, после мятежа кукунорских правителей (хошутов) 1723–1724 гг. они были лишены права наследовать титул «царя Тибета», а их земли вошли в состав Цин³¹.

Религиозные институты в эпоху перемен

Упрочение власти Далай-ламы V сопровождалось в известном смысле развитием нового этапа в истории буддизма как у тибетцев, так и у монгольских народов. В частности, это повлияло на изменения в устоявшейся титулатуре правителей монгольских народов, у которых кроме распространенных ранее титулов *хаган* и *хан* появился новый – *тензин-хан*³². Японская исследовательница Ю. Исихама, изучив вопрос о значимости титула *хан*, присваиваемого правителю кочевников Далай-ламой³³, пришла к выводу, что первым ханом, удостоившимся титула *тензин-хан* с вручением соответствующих регалий, был Гуши, получивший этот титул от самого

²⁹ Sperling, 2004, p. x–xi.

³⁰ Шакабпа, 2003, с. 141.

³¹ Подробнее см.: Солощева, 2013, с. 58–67.

³² *bstan 'dzin* означает «покровитель буддизма».

³³ Ishihama, 1992.

Далай-ламы V. Этому же звания удостоились наследники Гуши – Даян и Далай (в 1663 и 1671 гг.), также джунгарский правитель Галдан (в 1678 г.)³⁴. Примерно в одно время, когда титул *тензин-хан* был вручен Гуши-хану, обычного титула *хан* удостоился правитель российских торгутов Дайчин.

Происходили перемены и в формализации буддизмом своего положения в монгольском сообществе, шло переструктурирование религиозно-идеологического пространства. В частности, появились религиозные лидеры среди монголов (первый Богдо-гэгэн), вероятно, нечто подобное должно было иметь место и у ойратов. Тем не менее этого не случилось, и причины такой ситуации следует видеть в сферах политического и религиозного.

У ойратов к тому времени произошло обособление племен, немалая часть торгутов и дэрбэтов ушла в сторону России, хошуты – в Тибет, что имело одним из последствий усиление единоличной власти племенного хана, для которого появление иной лидирующей фигуры в лице религиозного деятеля было неприемлемо. Формирование ойратских государств имело место примерно в один период – 1630-е – 1640-е гг., и оно шло в условиях трений и борьбы как внутри самих ойратских образований, так и с окружением. В такой ситуации требовалась не только сильная воля правителя, но и наличие единой идеологии, которую тогда смогли предоставить школа Гелуг и Далай-лама как светский и религиозный лидер Тибета. Далай-лама, будучи заинтересованным в стабилизации политической

³⁴ Галдан получил титул «хан» после того, как стал хунтайджи («наследный принц»), возглавив джунгаров. На этом основании Дж. Мияваки считает, что государство джунгаров нельзя считать ханством, скорее – хунтайджийством. Следующим джунгарским правителем, ставшим ханом, будет Галдан-Цэрэн (правил в 1727–1745 гг.). Для джунгарских лидеров обладанием ханским титулом от Далай-ламы означало их определенное выравнивание в отношениях с соседними ханами: Богдо-ханом (император Цин) и Цаган-ханом (русский император). См.: Atwood, 2006, p. 613–614.

ситуации как в самом Тибете так и у союзников-ойратов, выступал за единство и тех и других, при необходимости был посредником в разрешении спорных вопросов; его мнение становилось окончательным.

Так в Стране Снегов происходило формирование са-крального центра для монгольских народов; Пекин и «Небесная мандатность» цинских императоров еще не успели стать таковым центром для кочевников, фактически только Лхаса была признаваема как основное место для достижения примирения и договоренностей. Более того, ее значение быстро вышло за пределы буддийского мира, с мнением тибетских лидеров считались мусульмане Центральной Азии.

Немало мусульманских подданных было у ойратов, часть ойратов тоже, видимо, следовала исламу – это не удивительно, поскольку в состав ойратов в разное время входили и тюркские народы, приверженцы ислама³⁵, ойраты территориально были близки к среднеазиатским и сибирским мусульманским народам. Кроме того, известную роль играли и шаманы, которые традиционно имели влияние среди монгольских народов (под шаманизмом автор подразумевает ранние, добуддийские локальные верования, условно объединяемые этим термином).

Судя по тому, что шаманские и дошаманские представления о жизни и смерти, о душе и ее загробном существовании были широко распространены среди калмыков (ойратов) еще в конце XIX – начале XX в., можно заключить, что они имели немалое влияние в более ранние времена.

У ойратов начало падения влияния шаманов как определенной прослойки в обществе следует отнести едва ли

³⁵ На примере томутов видно, что потомки смешанных браков у ойратов с тюрками-мусульманами обычно принимали исламскую веру, оставаясь в составе ойратского (калмыцкого) общества.

не к периоду начала монгольских завоеваний. Уже в то время сакральные функции в ойратском обществе были скорее прерогативой правящих лиц, нежели рядовых шаманов. Весьма характерной чертой, подчеркивающей место и роль духовного фактора в общественной жизни ойратов, является тот факт, что ойратский правитель Худуха-беки, подчинившийся Чингис-хану, имел в своем титуле слово «беки» («беки»). По мнению В.В. Бартольда, оно «обозначало первосвященника, высший религиозный авторитет... Слово *беки* встречается в титулах некоторых государей, например мергитского и ойратского»³⁶. Худуха-беки даже смог продемонстрировать свои способности, когда в 1201 г. в ходе столкновения сил Чингис-хана с его отрядами, а также с войсками найманского хана Буируха выяснилось, что «эти самые Хуируд и Худуха могут волшебством вызвать ненастье»³⁷.

С переходом так называемых «лесных народов» (и прежде всего ойратов) на кочевой образ жизни, что было связано с продвижением ойратов в степи Центральной Азии, значение шаманов продолжало снижаться. Вот что писал об этом В.В. Бартольд: «Отмеченный у Рашид-ад-дина упадок авторитета шаманов в связи с переходом от охотничьего быта к кочевому также, по-видимому, должен быть признан общим явлением; влияние шаманов не может не падать, когда в народе развиваются воинственность и привычка полагаться на силу оружия»³⁸. Д. Банзаров писал, что ввиду проникновения в степи буддизма к концу VI в. «шаманство стало ослабевать в западных частях Монголии, куда еще раньше проникло и христианство...»³⁹

³⁶ Бартольд, 1963, с. 458–459.

³⁷ Козин, 1941, § 143, с. 117.

³⁸ Бартольд, 1968, с. 471.

³⁹ Банзаров, 1891, с. 44.

Что касается буддизма, то его ранний период распространения у ойратов следует также отнести к эпохе Чингис-хана и его потомков.⁴⁰ После падения династии Юань и в период династии Мин ойраты продолжали следовать буддизму. Информация китайских минских источников о буддизме у монголов соотносится, как правило, только с территорией Урянха (совр. Тува)⁴¹, то есть с территорией, подчинявшейся ойратам. Поэтому можно предположить, что, по всей вероятности, буддизм у монголов не имел в ту пору сколько-нибудь значительного влияния, а «их ханы не были столь набожны в этом отношении, как ойратские. У монголов вновь стал преобладать шаманизм»⁴².

В период Гелуг, то есть с конца XVI в., тибетский буддизм смог довольно скоро укрепиться среди ойратов. Тибетские ламы были готовы к встрече с типом мышления, присущим кочевникам: в частности, по Д. Снеллгроуву, к тому времени «тибетские кочевники уже адаптировали... буддизм для кочевнического восприятия, а монахи, которые вели пропаганду среди монголов, уже понимали монгольскую пастушескую культуру и знали, как занять место шаманов». Он писал, что причины быстрого духовного завоевания монголов тибетцами следует видеть в персональном авторитете и экстраординарных способностях великих лам, которые смогли состязаться с вероучениями и культами таких религий, как христианство (несторианское и католическое), мусульманство и даосизм, а также собственно монгольский шаманизм⁴³. Наиболее видными борцами с шаманизмом со стороны Гелуг были ойратские ламы; Г.Ц. Цыбиков писал: «Среди монгольских лам также были энергичные бойцы против шаманизма, например

⁴⁰ Подробнее см.: Kitinov, 2010, с. 117–122, 127.

⁴¹ Jagchid, 1971, p. 53–54.

⁴² Jagchid, 1971, p. 55.

⁴³ Snellgrove, 1968, p. 150–151.

в Южной Монголии Нэйчжи-тойн, в Западной – Зая-пандита, а более мелких имен борцов, конечно, и не перечтешь»⁴⁴.

Таким образом, ко времени начала Гелуг своей активной проповеднической деятельности шаманизм у ойратов (и калмыков) не имел такого же проявления и тем более влияния, как у других монгольских народов. Фактически первое упоминание о шаманизме как распространенном явлении у калмыков мы находим лишь в монголо-ойратских законах 1640 г., все остальные известные источники относятся к более позднему этапу истории ойратов.

«Тибетский период» хошутув оказал большое влияние на развитие буддизма у остальных ойратов и монголов. Ойраты особенно выделялись в религиозной сфере: «Государства джунгаров, калмыков и верхних монголов [имеются в виду хошуты. – Б.К.] были явно конфессиональными образованиями, поместившими защиту и поддержку духовенства Гелуг в свод законов»⁴⁵. Религия как таковая, видимо, по каким-то особым причинам была всегда близка мировоззрению ойратов разных эпох. Еще С.А. Козин отмечал, что государство, как оно мыслилось ойратами, хотя бы и в идеальной форме, сложено ими в тексте эпоса Джангар, где четко указана роль духовности, религии – «волшебное царство Бумбайское»⁴⁶.

По нашему мнению, одним из важнейших последствий тех трансформативных процессов середины и второй половины XVII в. стала большая гибкость ойратского общества в плане сосуществования в нем разных религиозных доктрин. Вероятно, и к ойратам можно в известной мере отнести значение той «связки», о которой писал Й. Элверског, что «буддизм создал мощную связку между «быть монголом» и «быть буддистом»⁴⁷.

⁴⁴ Цыбиков, 1991, с. 168. См. также: Банзаров, 1891, с. 45.

⁴⁵ Atwood, 2006, p. 624.

⁴⁶ Козин, 1941, с. 58.

⁴⁷ Elverskog, 2006, p. 12.

У ойратов не появился лидер, подобный Богдо-гэгэну у халха-монголов, но, по нашему мнению, именно к этому бурному периоду следует отнести явления и процессы, в итоге повлиявшие на возникновение у ойратов института главного ламы, позже (у калмыков) ставшего известным под особым званием Шаджин-лама⁴⁸. Мы полагаем, что институт Шаджин-ламы был призван объединить под духовным главенством монаха из школы Гелуг все ойратское общество, несмотря на различные религиозные воззрения его отдельных членов.

Таким образом, основным определяющим и объединяющим началом и идентификационным показателем ойратов должен был выступить не религиозный, а этнический компонент (ойратское происхождение, «ойратскость»⁴⁹), хотя и подразумевалось лидирующее положение не просто тибетского буддизма, но конкретно учения школы Гелуг. Вопросы, связанные с причинами формирования института Шаджин-ламы, являются не изученными в науке, и, вероятно, приведенные ниже результаты исследований К. Колльмар-Пауленц позволят определить прежде всего время, к которому следует отнести его начало, а также разобраться в отдельных терминах и понятиях.

К. Колльмар-Пауленц отмечает, что в тибетских и монгольских текстах на стыке XVI–XVII вв. буддизм передавался терминами *шаджин* и *ном*,⁵⁰ местные шаманистские практики

⁴⁸ Далее автор использует термин «Шаджин-лама» вместо термина «главный лама».

⁴⁹ На самом деле этот момент сложно считать определяющим, узаконивающим, поскольку ойраты этнически были самого различного происхождения, ойратами могли называть себя и племена, мало связанные происхождением или родством с этими западномонгольскими народами.

⁵⁰ Слово *шаджин* (*śāsin*) происходит из санскритского *śāsaṇa* (означает *учение* в смысле *религия* или *не-религия*, в т.ч. *учение Будды*); слово *ном* (*nom*) перешло в тибетский язык, как и слово *шаджин*, из уйгурского, куда он попал, видимо, благодаря учению Мани, корнями уходит в греческий *nomos* (означает *порядок, закон*).

(например, поклонения *онгонам* – *ongγod*, духи предков) увязывались с определением шаманов как *боге* (*böge* – мужчина) и *идуган* (*iduγan* – женщина). Однако уже с XVII в. используется сочетание *šasin mörgül* (для определения буддизма) и *böge mörgül* (для определения шаманизма)⁵¹. Изучив монгольские и тибетские тексты XVII–XIX вв., К. Колльмар-Пауленц пришла к выводу, что с XVIII в. слово *шаджин* относится уже не только к буддийскому учению, но, став общим понятием для учений, подобных буддизму, стало обозначать «религию вообще». Таким образом, появились понятия *bögen-ün šasin* – «учение шаманов», *keristos-ün šasin* – «учение христианства», *lalu-yin*⁵² *šasin* – «учение ислама», было и такое понятие, как *γadaγadu šasin* – «учение других»⁵³. Более того, она уверена, что у монголов в рассматриваемый период «трансформация религиозного поля на уровне дискурса привела к материализации "учения шаманов"»⁵⁴, то есть учение шаманизма было в известном смысле структурно оформлено под влиянием и при участии буддийских монахов. Следовательно, это были не просто новые термины – по ним можно проследить развитие религиозной ситуации в сообществах монгольских народов, поскольку в них шли серьезные столкновения между сторонниками различных религиозных взглядов. Это, кстати, нашло свое отражение еще в положениях свода монголо-ойратских законов 1640 г.

В свое время Д. Банзаров отмечал, что у монголов (сюда он относил все монголоязычные народы) после принятия

⁵¹ Kollmar-Paulenz, 2012, p. 95.

⁵² К. Колльмар-Пауленц выводит это слово из тибетского *kla klo*, что в переводе с санскрита означало *mleccha* (не ариец, варвар): в ранних буддийских текстах типа «*Kālacakratantarāja*» и «*Vimalaprabhā*» так обозначали мусульман (Kollmar-Paulenz, 2012, p. 95, сн. 56).

⁵³ Kollmar-Paulenz, 2012, p. 100.

⁵⁴ Kollmar-Paulenz, 2012, p. 91. О различных смыслах значения слова *шаджин* см., напр.: Sagaster, 1973, p. 223-242.

буддизма религиозные представления стали подразделяться на *хара шаджин* и *шира* [шара] *шаджин*⁵⁵ – соответственно шаманизм и буддизм школы Гелуг. Существовал также *улан шаджин* – «красная вера», то есть учения других школ тибетского буддизма⁵⁶. Можно предположить, что и в этом случае термин «шаджин-лама» мог подразумевать под собой духовное лицо, буддийского монаха, который возглавлял все варианты шаджин (религий).

Таким образом, процесс формирования института основного ламы (Шаджин-ламы) в ойратских государствах был вызван объективными причинами. Шаджин-ламой мог быть только буддийский монах, возглавивший (духовно) не только сангху, но вообще всех членов общества, поскольку, как отмечалось выше, среди ойратов были буддисты разных направлений тибетского буддизма, также шаманисты, мусульмане и христиане. Хронологически это следует отнести к периоду не позже второй половины XVII в., что было связано с наивысшим расцветом хошутского правления в Тибете, стремительным расширением ойратских государств и активной ролью школы Гелуг.⁵⁷ Вероятно, первым таким основным ламой был Зая-пандита Окторгуин Далай (1599–1662), признававшийся за безусловный религиозный авторитет во всех государствах и кочевьях ойратов.

На это же время выпадает и соперничество ойратов с монголами за главенство в том числе в религиозной сфере, когда столкнулись интересы двух учеников Панчен-ламы IV – джун-

⁵⁵ Банзаров, 1891, с. 4.

⁵⁶ О духовности ойратов и калмыков до принятия ими буддизма см.: Бакаева, 2003.

⁵⁷ По Д. Банзарову, XVII в. также был принципиален для шаманизма: «шаманство старанием Нэйджи-тойна, Дзая-бандиды и многих других лам в Монголии истреблено было в XVII столетии», при этом он отмечал, что шаманизм по-прежнему местами сохраняется и частично вошел в состав буддийских представлений (см.: Банзаров, 1891, с. 44–45).

гарского хана Галдана (инкарнации Энса-хутухты) и представителя монгольской аристократии Богдо-гэгэна (инкарнации Таранатхи). Галдан называл себя покровителем религии: С. Чулуун приводит документы, хранящиеся в РГАДА, где Галдан, борющийся с Богдо-гэгэном, именуется «Галдан Шаджин Баригч» (Galdan Šasin bariγč), то есть «Галдан, Поборник Религии»⁵⁸. Надо отметить, что еще ранее Гуши-хан имел подобный титул – Šasin-i bariγči nom-un qaγan⁵⁹.

Краткое рассмотрение вопросов, затронутых в этой статье, позволяет заключить, что хошутам в отличие от других ойратов удалось найти компромисс со всеми региональными акторами, и падение их правления было обусловлено прежде всего системным кризисом самого ойратского сообщества, что в итоге привело к исчезновению всех их государств в течение XVIII в. Свою роль сыграли взаимное сближение правящей верхушки тибетцев и маньчжуров, а также вмешательство политических интересов в религиозные институты и процессы. Перемены в религиозной сфере привели у ойратов к появлению института Шаджин-ламы, имевшего особенное значение для религиозной и политической истории калмыков.

Таким образом, существует еще много вопросов, которые нуждаются в дальнейшем изучении, в том числе с точки зрения роли религиозного, этнического и политико-экономического факторов, а также значения идентификационных показателей.

⁵⁸ Chuluun, 2014, p. 62.

⁵⁹ Uspensky, 2014, p. 232.

Литература

- Бакаева Э.П. 2003. Добуддийские верования калмыков. Элиста.
- Банзаров Д. 1891. Черная вера или шаманство у монголов и другие статьи. СПб.
- Баргольд В.В. 1963. Сочинения. М. Т. 1.
- Баргольд В.В. 1968. Сочинения. М. Т. 5.
- Вулиджи Баяр. Монголо-тибетские отношения. Религиозный том. 2001. Пекин (на кит. яз.)
- Козин С.А. 1941. Сокровенное сказание монголов. М.–Л.
- Кузьмин С.Л. 2010. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.
- Пагсам-джонсан. История и хронология Тибета (перевод с тибетского, предисловие и комментарии Р.Е. Пубаева). 1991. Новосибирск: Наука.
- Цыбиков Г.Ц. 1991. Избранные труды. Новосибирск: Наука. Т. 2.
- Шакабпа В.Д. 2003. Тибет. Политическая история. СПб.
- A Collection of Historical Archives of Tibet. 1990. Cultural Relics Publishing House.
- Atwood Ch. 2006. Titles, appanages, marriages, and officials: a comparison of political forms in the Zunghar and Thirteenth Century Mongol empires // *Imperial Statecraft: Political Forms and Techniques of Governance in Inner Asia, 6th–20th Centuries* (ed. D. Sneath). Washington.
- Baatr Kitinov. Kalmyks in Tibetan History// *The Tibet Journal. Russian-Tibetan Relations*. Autumn 1996. V. 21, no. 3. P. 35–46.
- Bell Ch. 1992. *The Religion of Tibet*. New Delhi.
- Chuluun S. 2014. Several letters regarding Galdan Boshogtu // *Oirat People: Cultural Uniformity and Diversification* (ed. I. Lkhagvasuren and Yu. Konagaya). *Senri Ethnological Studies*, № 86.
- Elverskog J. 2006. *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Ishihama Yu. 1992. A study of the seals and titles conferred by the Dalai Lamas // *Tibetan Studies. Proceedings of the V Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Narita, 1989. V.2.

Jagchid S. 1971. Buddhism in Mongolia after the collapse of the Yuan Dynasty // *BICBAS*, No. 2.

Kitinov B. 2010. *The Spread of Buddhism among Western Mongolian Tribes between the 13th and 18th Centuries: Tibetan Buddhism in the Politics and Ideology of the Oirat People*. Edwin Mellen Press.

Kitinov B. 2015. *Shakur Lama: the last attempt to build Buddhist state*// *Buddhism in Mongolian History, Culture and Society* (ed.V.A. Wallace). Oxford University Press.

Kollmar-Paulenz K. 2012. The Invention of «Shamanism» in 18th Century Mongolian elite discourse // *Rocznik Orientalistyczny*. T. LXV, z. 1.

Nield R. 2015. *China's Foreign Places. The Foreign Presence in China in the Treaty Port Era, 1840–1943*. Hong Kong University Press.

Petech L. 1966. Notes on Tibetan history of the Eighteenth Century // *T'oung Pao, Second Series*. V. 52, N^o 4/5.

Petech L. 1972. *China and Tibet in the early XVIIIth Century. History of the Establishment of the Chinese Protectorate in Tibet*. Leiden.

Rockhill W.W. 1998. *The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with The Manchu Emperors of China 1644–1908*. Dharamsala.

Ruegg D.S. 2003. *Mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas: on the historiography and semantics of a Tibetan religio–social and religio–political concept* // *The History of Tibet* (ed. A. McKay). London – New York. V. 2.

Sagaster K. 1973. *Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen* // *Central Asiatic Journal*. V. 17, no. 2/4: Proceedings of the 15th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference 7–12 August 1972.

Schwieger P. 2015. *The Dalai Lama and the Emperor of China: A Political History of the Tibetan Institution of Reincarnation*. New York: Columbia University Press.

Shakabpa W.D. 1984. *Tibet. A Political History*. New York.

Snellgrove D., Richardson H. 1968. *A Cultural History of Tibet*. New York – Washington.

Sperling E. 2004. *The Tibet-China Conflict. History and Polemics.* Washington: East-West Center.

Sperling E. 2012. Pho-lha-nas, Khang-chen-nas, and the last era of Mongol domination in Tibet // *Rocznik Orientalistyczny*. T. 65, z. 1.

The Autobiography of the first Panchen Lama Blo-bzang-chos-kyi-rgyal-mtshan. 1567–1662 (ed. and intr. by Ngawang Gelek Demo). 1969. New Delhi.

Uspensky V. 2014. The status of Tibet In the Seventeenth – early Eighteenth centuries: a Mongolian perspective // *Rocznik Orientalistyczny*. T. 67, z. 1.

Zhabs-drung tshe-ring dbang-rgyal. *Mi-dbang rtogs-brjod*. 1981. Chengdu.

Шестой пекинский семинар по тибетологии 2016 г.

Б. У. Китинов

*Российский университет дружбы народов, Факультет
гуманитарных и социальных наук*

B.U. Kitinov. Sixth Beijing Seminar on Tibetology in 2016.

In August 1–4, 2016, Beijing hosted the Sixth International Seminar on Tibetology. It was organized by the Chinese Tibetological Center, the most well-known Chinese research center on Tibet. The Seminar was dedicated to Tibetan culture, religion, traditions, medicine etc. Usually such seminars lasts for 4 days, after which a trip to any significant places related to Tibetan culture is organized to participants interested in such visits. In 2016, it was a trip to Wutai-Shan. Overall, the Beijing seminar is an important place not only for exchange of results of scientific research, but also to understand the current PRC state policy in respect of Tibet.

1–4 августа 2016 г. в Пекине состоялся шестой пекинский международный семинар по тибетологии (6th Beijing International Seminar on Tibetan Studies), организованный Китайским тибетологическим центром при участии Китайской ассоциации по сохранению и развитию тибетской культуры и Тибетской академии общественных наук.

Семинар посвящен культуре, религии, традициям, медицине и другим сферам прошлого и настоящего Тибета и, как правило, длится четыре дня, после чего для желающих орга-

низуется поездка в какие-либо значимые места, связанные с тибетской историей и культурой. Семинар бывает каждые четыре года (лишь однажды он имел место спустя пять лет от предыдущего), на него прибывают известные ученые из разных стран. Небольшая делегация представляла в этот раз российских востоковедов, в частности, в Пекин прибыли А.Д. Цендина, Л.Л. Абаева, В.Л. Успенский, А.В. Зорин, М.А. Солощева, другие ученые.

В первые два семинара к началу события издавался один общий том с тезисами выступлений на трех языках, но теперь, как правило, печатаются три тома с тезисами на трех языках: китайском, тибетском и английском. Также участникам дают программу мероприятия, два-три номера журнала «Китайская тибетология» либо какое-нибудь подобное местное издание.

Как правило, на семинаре действуют порядка 15 секций, в этот раз их было 19: политология, социальные перемены, экономическое развитие и благополучие общества, религиозно-ведческие исследования и др.

На открытии прозвучали приветствия Лю Юпина – заместителя директора центра, Пемы Намгьял – президента Академии общественных наук Тибетского автономного района, а также выступления Колина Маккераса о тибетской культуре, Эрнста Штейнкеллера о санскритских манускриптах и др.

Мною в секции «Древняя история» был зачитан доклад «Буддизм и ислам в политических процессах в Калмыцком ханстве в начале XVIII в.», посвященный роли отдельных правителей Калмыцкого и Крымского ханств в региональных политических процессах в указанное время, а также изучению влияния буддизма и ислама на состояние калмыцкого общества.

Культурная программа, как обычно, была весьма насыщенной. Так, были организованы две выставки:

1) «Документы периодов Мин и Цин из Пекина и монгольязычных ареалов, имеющие отношение к Тибету». В ходе

выставки организаторы семинара приветствовали Хань Чуньшэна (Лубсана), этнического монгола из Внутренней Монголии, сделавшего очень много для сохранения старинных образцов монгольской материальной культуры.

2) «Коллекция тибетских и монгольских иконок-цакали» – потрясающее собрание цакали разных периодов.

Кроме того, в соседнем с центром здании Музея тибетской культуры была открыта временная выставка по феномену тулку «Инкарнации живых Будд в тибетском буддизме», в ходе которой можно было ознакомиться как с подлинниками, так и фотокопиями важных документов, характеризующих отношения между Пекином и Лхасой в разные периоды истории.

В предпоследний день семинара, 3 августа, нам была предоставлена возможность увидеть едва ли не премьерный показ фильма «Чистая земля в повседневном мире» («The Pure Land in the Mundane World», сценарист Калсанг Ньима и режиссер Е Чжуань). Фильм вызвал положительные эмоции, сюжет повествует об обыденных буднях современного небольшого тибетского поселения, представленных в оригинальной постановке.

Безусловно, были интересные знакомства. В частности, мне запомнилось общение с д-ром Ньямагмар из Монголии, историком Цетаном Намгьялом из Университета Дж. Неру, другими учеными. Я увидел и тех, с кем встречался, например, еще восемь лет назад, д-ра Чандра Риди из США, проф. Ань Кайдан из Пекина, конечно, сотрудников самого Пекинского тибетологического центра. Могу отметить, что по сравнению с предыдущими семинарами ряд специалистов отсутствовал по разным причинам. Помню, в свое время я общался на таком семинаре с известными тибетологами Жене Смитом и Эллиотом Сперлингом.

На этот раз по окончании семинара нам была предложена двухдневная поездка на Утайшань, центр паломничества буддистов из Монголии, Тибета, разных районов КНР. В предыдущий раз ездили в Жэхэ, где находятся реплики лхасской Поталы и других дворцов Тибета. В самом Тибете мне удалось побывать в ходе более ранней поездки.

В целом пекинский семинар важен не только для обмена результатами научных изысканий и ознакомления с редкими документами и подлинниками, но и для понимания текущей политики китайского государства в отношении Тибета.

Роль литературы Винаи в процессе формирования буддийского схоласта

А. А. Базаров

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения РАН*

A.A. Bazarov. Role of the Vinaya literature in the process of formation of a Buddhist scholastic.

The Tibetan Collection of the Center of Eastern Manuscripts and Xylographs at the Institute of Mongolia, Tibetan and Buddhist Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences includes many thousands of unique texts in different areas of Buddhist knowledge. The collection of Choira Buddhist scholastic literature includes treatises from the section Dulva, or Vinaya. This section demonstrates the level of scholastic education of Buryat monks in this very interesting area of traditional Buddhist science.

Завершающий в системе буддийского монастырского образования предметный курс – монашеский кодекс Виная – в малой степени изучен современной наукой. Особый интерес вызывает выяснение роли и места литературы Винаи¹ в процессе формирования ученого-схоласта в конкретной буддийской этнокультуре, в определенный исторический период – в нашем случае в Бурятии XIX–XX вв.).

¹ О литературе Винаи см.: Prebish, 1994.

В связи с этим необходимо отметить работы современно-го ученого Дж. Дрейфуса². Согласно Дрейфусу, изучение предмета Винаи на последних курсах схоластического образования в тибето-монгольской традиции лишь теоретически обогащает то практическое знание в области монашеского поведения, которое обучающие получили задолго до данного курса, в ходе непосредственного ознакомления с уставами собственных монастырей³. Автор постоянно подчеркивает, что изучение трех коренных трактатов – «Абхисамаяаламкара», «Прама-наварттика» и «Мадхьямакаватара» – является центральным в становлении буддийского ученого-схоласта в тибето-монгольской традиции. А изучение трактатов «Виная-сутра» и «Абхидхармакоша», хотя и рассматривается в качестве завершающего курса схоластического образования, всего лишь расширяет философский кругозор учащегося и служит в основном для детализации историко-теоретических тем внутри базового схоластического предмета⁴. На наш взгляд, изучение книжного наследия Бурятии в области Винаи позволит не только провести историко-источниковедческую реконструкцию «винаистического репертуара» местного схоластического образования на рубеже XIX–XX вв., но и в рамках сравнительного анализа с другими частями коллекции тибетской схоластической литературы «Чойра» (далее КЧ)⁵ позволит критически отнестись к точке зрения Дрейфуса.

Источниковедческой основой работы по реконструкции местного «винаистического репертуара» должен стать анализ двух баз данных на предмет авторства: 1) коллекции тибето-язычной схоластической литературы «Чойра», хранящейся в Центре восточных рукописей и ксилографов (далее ЦВРК)

² См.: Dreyfus, 1995, 1997, 2003.

³ Dreyfus, 2003, с. 114.

⁴ Dreyfus, 2003, с. 113-118.

⁵ О коллекции «Чойра» см. введение к каталогу: Bazarov, 2008, р. V–XXV.

ИМБТ СО РАН (г. Улан-Удэ) и 2) традиционных библиографических справочников (гарчак), описывающих издательскую деятельность буддийских монастырей Бурятии.

В связи с этим необходимо заметить, что в основу монастырского образования Внутренней Азии входит изучение значительного числа авторской систематической литературы как программного, так и внепрограммного характера. Подчеркнем, что первоначально тибето-монгольское буддийское схоластическое образование не располагало собственной специальной литературой и почти целиком базировалось на переводах сочинений индийских авторов. Если рассматривать проблему в общем, то индо-буддийская философская классика вплоть до настоящего времени выступает необходимой компонентой традиционной учености в абсолютном большинстве стран ареала распространения буддийской культуры. Сочинения таких корифеев индийской философии, как Нагарджуна, Васубандху, Асанга, Гунапрабха и других составляют основу буддийской мыслительной традиции в Азии вне зависимости от конкретной школьной принадлежности, региональной и этнокультурной специфики.

Предваряя анализ, хочется подчеркнуть, что всю изучаемую литературу можно разделить на две группы: переводы оригинальных индийских сочинений и собственно тибето-монгольскую комментаторскую и учебную литературу. В свою очередь, тибето-монгольская комментаторская литература в реалиях бурятской монастырской традиции, которая принадлежала школе Гелуг, делится на четыре группы: 1) предшествующие Гелуг; 2) принадлежащие великому реформатору Дже Цонкапе и его ближайшим ученикам; 3) представляющие творчество Джамьянг Шепы и его современников (старших и младших); 4) связанные с авторами XVIII–XX вв. из Гомандацана монастыря Дрепунг, монастыря Сэра, монастырей Амдо, Монголии и Бурятии.

Что касается винаистических текстов индийских авторов из буддийского канона Данджур, то в коллекции можно обнаружить сочинение Гунапрабхи (тиб. *yon tan 'od*, V в. н.э.)⁶ «Виная-сутра» (тиб. *Dam pa'i chos 'dul ba mdo rtsa ba*)⁷.

Общеизвестно, что вся система обучения предмету Винаи в традиции Гелуг базировалась на данном тексте, он считался «коренным». Сочинение Гунапрабхи сформировалось в V в. н.э., оно опиралось на Виная-традиции Мула-сарвастивада и являлось фактически переработкой классических Виная-текстов – «Пратимокша», «Сутравибханга», «Кармавачана», «Скандхака»⁸. В коллекции хранится множество экземпляров этого произведения, изданных в разных монастырях. Необходимо подчеркнуть, что в Бурятии было несколько изданий данного текста. Один из экземпляров из коллекции, напечатанный на 150 листах, издан в Агинском дацане⁹.

Традиционно монастырская образовательная система Бурятии использовала в качестве комментариев на «коренной» текст тибето-монгольскую литературу. Зачастую игнорировались даже автокомментарии индийских авторов. Что касается текста «Виная-сутра», то здесь мы сталкиваемся с исключением. В коллекции представлен в большом количестве комментарий на «Винаю-сутру» известного индийского ученого Дхармамитра (тиб. *Chos kyī bshes gnyen*, V в. н.э.), сыгравшего выдающуюся роль в развитии буддизма в Средней Азии, городах-оазисах Восточного Туркестана и Китае.

⁶ Буддийский учитель, живший предположительно в V веке. Есть точка зрения, что он был одним из главных учеников Васубандху. Его считали авторитетом в Винае арьямула-сарвастивадинов.

⁷ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2130, TCh-2179, TCh-2206, TCh-2223, TCh-2245, TCh-2259, TCh-2291, TCh-2292, TCh-2293, TCh-2296, TCh-2355, TCh-2359, TCh-2360, TCh-2391, TCh-2428, TCh-2435, TCh-2460, TCh-2461, TCh-2479.

⁸ Nietupski, 2009, p.7-10.

⁹ Bethlenfalvy, 1972, p. 57.

Этот обширный труд – «Подробный комментарий на Виная-сутру» (тиб. 'Dul ba mdo rtsa ba'i rgya cher 'grel pa slob dpon chos kyī bshes gnyen gyī mdzad pa'i smad dum)¹⁰ опубликован на 552 листах в Агинском дацане¹¹. Данный комментарий входил в программу местного обучения.

Также необходимо отметить небольшой рукописный текст «Восемь обетов упасаки» (тиб. Dge bsnyen gyī sdom pa brgyad pa, TCh-1475), написанный индийским автором Суньяшри (тиб. Su nya ya shri). Данный текст был переписан из Данджура.

Следующая группа текстов объединена понятием «предшествующие традиции Гелуг». Это сочинения тех авторов, которые жили до реформы Цонкапы и сыграли выдающуюся роль в становлении всей образовательной системы Внутренней Азии, в том числе и Гелуг. В коллекции хранится работа великого тибетского энциклопедиста Будона Ринчендупа (тиб. Bu ston rin chen grub, 1290–1364) «Комментарий на Экоггаракармашатака (автокомментарий на «Виная-сутру» Гунапрабхи)» (тиб. Las brgya rtza gcig gi rnam par bshad pa cho ga'i gsal byed)¹². Вероятно, все экземпляры данного произведения изданы в Тибете.

Кроме работы Будона Ринчендупа в коллекции хранятся два произведения представителя Кадампы – Шерап Санпо (тиб. Shes rab bzang po, род. в XIII в.). Это «Комментарий на Виная сутру “Океан разъясняющих текстов”» (тиб. 'Dul ba mdo rtsa'i rnam bshad nyi ma'i 'od zer legs bshad lung gi rgya mtsho)¹³ и «Комментарий на Виная сутру “Вопросы, раскрыва-

¹⁰ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2154, TCh-2155, TCh-2190, TCh-2203, TCh-2208, TCh-2270, TCh-2308, TCh-2329, TCh-2388, TCh-2489.

¹¹ Bethlenfalvy, 1972, p. 57.

¹² Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2152, TCh-2186, TCh-2215, TCh-2333.

¹³ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2128, TCh-2183, TCh-2253, TCh-2254, TCh-2284, TCh-2302, TCh-2320, TCh-2351, TCh-2358, TCh-2381, TCh-2414, TCh-2438, TCh-2386, TCh-2402, TCh-2482, TCh-2487.

ющие обеты бхикшуни”» (тиб. 'Dul T'ika nyi ma'i 'od zer legs bshad lung rigs kyi rgya mtso las dge slong ma'i rnam 'byed zhu ba spyir bstan gzhi smad dang bcas pa bzhuḡs so)¹⁴. Все экземпляры данных сочинений изданы не в Бурятии. Вызывает много вопросов количество дуплетов – их настолько много, что можно сделать предположение о повышенной популярности этих текстов в среде буддийских ученых-схоластов региона.

Литературное наследие основателя традиции Гелуг – Дже Цонкапы (тиб. Tsong ka pa, 1357–1419) является базовым для буддийской школьной традиции Бурятии. В коллекции четыре произведения великого реформатора представляют его творчество в области Винаи. Это «Объяснение Бхикшушикшапады» (тиб. Dge slong gi bslab bya gnam rtsed ldeng mar grags pa)¹⁵. Одно из изданий, напечатанное на русской бумаге, принадлежит Цугольскому дацану¹⁶. Другой текст посвящен «объяснению Шраманерашикшапады» (тиб. Dge tshul gyi bslab bya gnam rtsed ldeng ma, TCh-2151). Точное место издания установить не удалось.

Следующее сочинение – «Полное объяснение религиозных обрядов, описанных в Пратимокша-сутре» (тиб. So sor thar ba'i sdom pa gtan la dbab pa 'dul ba rgya mtsho'i snying po bsduḡs pa)¹⁷ – было издано в Эгитуйском дацане¹⁸. Великий Дже Цонкапа благодаря своей деятельности по реформированию монастырской жизни часто обращался к проблемам монаше-

¹⁴ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2127, TCh-2129, TCh-2184, TCh-2194, TCh-2196, TCh-2210, TCh-2212, TCh-2241, TCh-2281, TCh-2282, TCh-2283, TCh-2303, TCh-2310, TCh-2321, TCh-2325, TCh-2341, TCh-2354, TCh-2371, TCh-2382, TCh-2427, TCh-2483, TCh-2488.

¹⁵ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2160, TCh-2161, TCh-2174, TCh-2185, TCh-2216, TCh-2218, TCh-2222, TCh-2239, TCh-2264, TCh-2274.

¹⁶ Catalogue of printing blocks, 1959, p. 84.

¹⁷ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-1139, TCh-1519, TCh-2238, TCh-2243, TCh-2407, TCh-2409.

¹⁸ Catalogue of printing blocks, 1959, p. 95.

ской дисциплины (Винаи) и написал множество работ по различным вопросам данного предмета. Тем не менее остается неясным, почему из большого наследия Дже Цонкапы в области Винаи именно вышеуказанные произведения вошли в круг чтения ученых-схоластов Бурятии.

Далее, согласно традиции, следуют произведения, написанные прямыми учениками Дже Цонкапы. Работа Далай-ламы I Гедун Дупа (тиб. Dge 'dun grub, 1391–1474) «Подробнейшее [слово в слово] толкование Виная-сутры “Драгоценные четки”» (тиб. Legs par gsungs pa'i dam pa'i chos 'dul ba mtha' dag gi snying po'i don legs par bshad pa rin po che'i phreng ba)¹⁹, посвященная подробнейшему объяснению текста Виная-сутры, хранится в КЧ.

Все экземпляры (616 листов) напечатаны на русской бумаге. В колофоне указывается в качестве места издания монастырь Лавран Ташикбил. Другой прямой ученик Дже Цонкапы (он не входил в тройку самых выдающихся учеников) – Дракпа Гьялцен (тиб. 'Dul 'dzin grags pa rgyal mtshan, 1374–1434/36) – сыграл весомую роль в становлении монастырского образования в традиции Гелуг, особенно в области Винаи. Его произведения: 1) «Коллекция комментариев на три основы и другие правила поведения монаха» (тиб. Bslab pa yongs su sbyong ba'i gzhi gsum gyi cho ga la sogs pa so sor thar pa'i blang dor gyi gnas rnam mdor bsdu pa rje 'dul ba 'dzin pa chen po grags pa rgyal mtsan gyis mdzad pa)²⁰ и 2) «Большое пособие по Винае» (тиб. 'Dul ba'i bslab bya chen mo 'dul 'dzin grags pa rgyal mtshan gyis mdzad pa, TCh-2219, TCh-2457). Экземпляры первого сочинения опубликованы в Агинском дацане (указание в колофоне и в гарчаке Агинского

¹⁹ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2229, TCh-2237, TCh-2242, TCh-2242, TCh-2383, TCh-2403, TCh-2431, TCh-2480.

²⁰ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2180, TCh-2266, TCh-2275, TCh-2416.

дацана). Что касается экземпляров второго сочинения (190 листов), то в гарчаке Агинского дацана упоминается данное произведение²¹, но есть сомнения в том, что экземпляр, хранимый в коллекции, является местным изданием.

Обращаясь к изучению буддийского литературного наследия XVII–XX вв. в области Винаи в бурятских монастырях, необходимо указать на тот исторический факт, что последователи великого реформатора Цонкапы – гелугпинцы, связанные с регионом, объединяющим Амдо, Монголию и Бурятию, сформировали в XVII–XX вв. школьную систему северо-восточного направления развития тибето-буддийской схоластики. Особую роль в этом процессе сыграл выдающийся представитель «исторической области Амдо» Гунчен Джамьянг Шепа I (1648–1722) (тиб. 'Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson grus). Бурятские ученые-монахи традиционно рассматривают его в качестве основателя учебной традиции факультета Гоман (тиб. Sgo mang) в Лхасе и учебной традиции монастыря Лавран (тиб. Bla brang) в Амдо. Контекст данного имени настолько важен для местных схоластов с точки зрения преемственности традиции, что после ближайших учеников Цхонхавы практически всех авторов XVII–XX вв. в данной области они рассматривают либо в качестве предшественников, либо современников, либо последователей – создателя «амдоской традиции» в тибетском систематическом образовании²². Хотя в своем исследовании мы не собираемся полностью следовать данному представлению, тем не менее будем от него отталкиваться в изучении тибетской схоластической литературы в области Винаи.

²¹ Bethlenfalvy, 1972, p. 58.

²² Из интервью с бурятским монахом Балбар-ламой в с. Цугол Забайкальского края (2002 г.).

К «предшественникам» Джамьянга Шепы относится Делек Ньима (тиб. *Vde legs nyi ma*, род. в XVI в.). Данного автора связывают обычно с монастырями Ташилхунпо (тиб. *Vkra shis lhun po*), Панбул (тиб. *Spang-'bul*) (местность Нгари) и Сэра (тиб. *Se ra*). Его произведение «Драгоценное украшение, стяжающее благую карму» (тиб. *'Dul ba'i sde snod mtha' dag gi dgongs pa phyin ci ma log par 'grel bar byed pa'i legs bshad skal bzang nor bu'i phreng*), опубликованное в разных издательствах (иногда под разными названиями)²³, хранится в коллекции ИМБТ СО РАН. Предположительно один из экземпляров, напечатанный на русской бумаге, издан в Бурятии. Произведение посвящено толкованию предмета «монашеская дисциплина» на факультете Дже монастыря Сэра.

Творчество в области Винаи самого Джамьянг Шепы I Нгаванг Цондруя, представлено в коллекции двумя трактатами. Первый трактат – «Исследование трудных мест Винаи» (тиб. *'Dul ba'i dka' gnas rnam par dpyad pa 'khrul spong blo gsal mgul rgyan tzindra ma ni'i phreng mdzes bskal bzang re ba kun skong*)²⁴. Данное произведение имеет две части: «верхнюю» (тиб. *gzhi stod*)²⁵ и нижнюю (тиб. *gzhi smad*)²⁶. В коллекции

²³ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2178, TCh-2234, TCh-2235, TCh-2323, TCh-2328.

²⁴ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2141, TCh-2156, TCh-2158, TCh-2213, TCh-2268, TCh-2330, TCh-2337, TCh-2352, TCh-2372, TCh-2374, TCh-2376, TCh-2389, TCh-2400, TCh-2405, TCh-2411, TCh-2418, TCh-2422, TCh-2454, TCh-2455, TCh-2468, TCh-2484.

²⁵ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2141, TCh-2156, TCh-2158, TCh-2191, TCh-2213, TCh-2268, TCh-2330, TCh-2337, TCh-2352, TCh-2356, TCh-2372, TCh-2374, TCh-2376, TCh-2389, TCh-2400, TCh-2405, TCh-2411, TCh-2418, TCh-2422, TCh-2454, TCh-2455, TCh-2468, TCh-2484.

²⁶ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2142, TCh-2157, TCh-2159, TCh-2169, TCh-2192, TCh-2193, TCh-2214, TCh-2269, TCh-2307, TCh-2331, TCh-2336, TCh-2353, TCh-2357, TCh-2338, TCh-2373, TCh-2375, TCh-2377, TCh-2390, TCh-2401, TCh-2408, TCh-2412, TCh-2423, TCh-2450, TCh-2451, TCh-2456, TCh-2469.

содержатся экземпляры данного сочинения, изданные в различных монастырях Внутренней Азии, но большинство из них опубликованы в Агинском дацане²⁷. «Верхняя» часть на 316 листах, «нижняя» на 159. Другое сочинение Джамьянг Шепы I – «Введение в общее руководство к Винае» (тиб. 'Dul ba'i spyir bstan gyi dbu phyogs)²⁸ – отпечатанное на 20 листах, было издано в Агинском дацане²⁹.

Сочинение «Ясный светильник, кратко освещающий классификацию трех обетов (ежедневный, мирянина, мирянки)» (тиб. Sdom pa gsum gyi rnam grangs bstan pa mdor bsduḡs gsal ba'i sgron me)³⁰ младшего современника Джамьянг Шепы – Дакпа Шедрупа (тиб. Grags pa bshad sgrub, 1675–1748) хранится в коллекции. Издание этого сочинения на 17 листах русской бумаги предположительно было выполнено в одном из бурятских монастырей, к сожалению, точное место публикации установить не удалось. Чонеский Джамьянг Шепа представляет два известных монастыря Чоне (тиб. Co ne dgon chen) и Сэра. Его произведения считаются обязательными на факультете Ме (тиб. Smad grwa tshang) монастыря Сэра.

Далее идут сочинения авторов, живших в XVIII–XX вв. В основном это представители северо-восточной части Тибета (Амдо) и Монголии, но есть исключения. Первым в этой группе авторов можно выделить основателя Гелугпинского монастыря Цемчоглинг (тиб. Tshe mchog gling)³¹ Еше Гьялцена (тиб. Ye shes rgyal mtshan, 1713–1793). Его наследие в области Винаи представлено тремя трактатами: «Метод обуздания

²⁷ Bethlenfalvy, 1972, p. 58.

²⁸ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-1070, TCh-2144, TCh-2166, TCh-2224, TCh-2294, TCh-2397.

²⁹ Bethlenfalvy, 1972, p. 58.

³⁰ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-1315, TCh-2339, TCh-2399 1, TCh-2440, TCh-2441.

³¹ Гелугпинский монастырь, находящийся недалеко от Лхасы.

трех видов клеш» (тиб. Nyon mongs dug gsum 'dul ba'i man ngag yid kyī mun sel, TCh-2204); «Объяснение тринишикшани [три познания] согласно Винае и три обета» (тиб. Bslab pa yongs su sbyong ba'i thabs gzhi gsum gsal, TCh-1471, TCh-2413); «Объяснение правил монаха [бхикшу] и монахини [бхикшуни]» (тиб. 'Dul ba'i bslab bya 'od ldan snying po, TCh-2347). Если первые два сочинения – это манускрипты, написанные на русской бумаге, то третье произведение представляет собой ксилограф, издание которого явно не принадлежит бурятским монастырям.

Целая группа текстов относительно Винаи, обнаруженная в коллекции, имеет в колофоне следующую запись: «Написано Лхацун Лосанг Тенпе Гонпо» (тиб. Lha btsun blo bzang bstan pa'i mgon gyis bris pa'o). Предположительно, здесь говорится о представителе гелугпинского монастыря Кунделинг (тиб. Kun bde gling)³² Еще Лосанг Тенпе Гонпо (тиб. Ye shes blo bzang bstan pa'i mgon po, 1760–1810). Эта группа текстов включает: «Краткие выдержки из сборника значений свода правил поведения [пратимокша] монаха» (тиб. Dge slong pha'i so thar gyi bsdus don sdom tshig, TCh-2170), а также «Краткие выдержки, происходящие из свода правил поведения [пратимокша] монахини» (тиб. Dge slong ma'i so thar las byung ba'i sdom tshig, TCh-2171), «Краткие выдержки, происходящие из анализа [пратимокши] монаха» (тиб. Pha'i rnam 'byed nas byung ba'i sdom tshig, TCh-2172), «Краткие выдержки, происходящие из анализа [пратимокши] монахини» (тиб. Dge slong ma'i rnam 'byed nas byung ba'i sdom tshig, TCh-2173). Все тексты изданы не в Бурятии.

Следующий автор Янгчен Габи Лодой (dbyangs can dga' ba'i blo gros, 1740–1827) из монастыря Гумбум (тиб. Sku 'bum byams pa gling), произведения которого по Винае представлены

³² Данный монастырь находится в Лхасе.

в коллекции. Это текст «Краткое изложение ключевых мест в обетах Винаи ”Драгоценные четки”» (тиб. 'Dul ba'i sdom tsig gnad bsdus nor bu'i phreng ba, TCh-2135), посвященный «Винная-сутре». Небольшая работа «О монашеской дисциплине» (тиб. Dge slong gi bslab bya gnam rtse ldeng ma'i brda don 'ga' zhiḡ, TCh-2217). Место издания обоих трактатов определить не удалось, тексты отпечатаны на русской бумаге.

Работа представителя монастыря Лавран Ташикбил – Гончок Тенпе Дронме (тиб. Dkon mchog bstan pa'i sgron me, 1762–1823) «Краткий обзор трудных моментов океана Винаи “Драгоценное украшение”» (тиб. 'Dul ba rgya mtsho'i dka' gnad mdor bsdus pa nor bu'i phreng)³³ хранится в коллекции и посвящена проблемам понимания правил буддийской монашеской дисциплины. Издание Цугольского дацана (запись в колофоне).

Знаменитый монгольский ученый Нгаванг Кедруп (тиб. Ngag dbang mkhas grub, 1779–1838] написал трактат «Врата для стремящихся к освобождению», посвященный инструкции по поведению ученика мирянина и начинающего монаха (тиб. Tshangs spyod dge bsnyen dang bar ma rab byung gi bslab bya thar 'dod 'jug ngogs, TCh-2146). Экземпляр этого сочинения, являющийся рукописью на русской бумаге, хранится в коллекции.

Другой монгольский автор, Нгаванг Дордже (тиб. Ngag dbang rdo rje, 1785–1849), написал целую серию трактатов, посвященных различным проблемам монашеской дисциплины, экземпляры которых можно обнаружить в коллекции. Эти трактаты включают: «Памятование правил, как не запятнать себя «коренными нарушениями» (пять основных нарушений монашеских обетов)» (тиб. Dge slong gi spang bya'i gtso bo ltung

³³ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2236, TCh-2248, TCh-2267, TCh-2297, TCh-2299, TCh-2367, TCh-2410, TCh-2417.

ba sde lnga'i nang nas pham ba'i ltung bas ma gos par bya tshul brjed byang du byas ba, TCh-2285); «Памятование правил о том, как не запятнать себя "остаточными нарушениями" перед общиной» (тиб. Dge 'dun lhag ma'i ltung bas ma gos par byed tshul brjed byang du byas pa, TCh-2286); «Памятование правил о том, как не запятнать себя «простыми нарушениями»» (тиб. Spang ba'i ltung byed kyis ma gos bar byed tshul brjed byang du byas ba, TCh-2287); «Часть Винаи о памятовании правил о том, как не запятнать себя “эксклюзивным нарушением”» (тиб. 'Dul ba'i yan lag ltung byed 'ba' zhis bas ma gos par byed tshul brjed byang du byas pa, TCh-2288); «Памятование правил о том, как не запятнать себя “нарушениями, в которых можно раскаться” и “112 малыми нарушениями”» (тиб. So sor bshags par bya ba dang nyes byas kyi sde'i ltung bas ma gos par byed tshul brjed byang du byas pa, TCh-2289). Издательство, где были напечатаны трактаты, определить не удалось.

Следующий монгольский автор Шедруп Тендар (тиб. Bshad sgrub bstan dar, род. в XIX в.) из монастыря Гандан-тегченлин (тиб. Dga' ldan theg chen gling) представлен в коллекции своей работой «Объяснение к сезонам “Зерцало очищения”» (тиб. Dus tshigs kyi rnam bzhag kun gsal me long, TCh-2313, TCh-2314), комментирующее монашеский календарь. Экземпляры отпечатаны на русской бумаге.

Сочинение Гунтана Лодро Гьяцо (тиб. Gung thang blo gros rgya mtsho, 1851–1928/30) из монастыря Лавран Ташикьил, посвященное детальному изучению схоластической презентации предмета Винаи в традиции Гомана «Ожерелье прояснения – драгоценное украшение...» (тиб. Chos 'dul rgya mtsho'i dgongs don gsal bar byed pa tzinta ma ni'i 'phreng mdzes blo gsal mgul rgyan) содержится в коллекции. Сочинение издано в

Агинском дацане: первая часть на 163 листах³⁴, вторая часть на 43 листах³⁵, третья на 88 листах³⁶.

В конце нашего анализа хочется обратить внимание на три произведения, опубликованные в Агинском дацане³⁷ и хранящиеся в коллекции. Первое сочинение – это «Комментарий на Винаю» (тиб. ‘Dul brgya mtsho’i dka’ gnad mdor bsdus nor bu’i phreng ba zhes bya ba mchan ‘grel dang byas pa)³⁸, написанное автором из Халха-Монголии Танпа Рабгя Донме (тиб. Chos mdzad bstan pa rab rgyas sgron me). К сожалению, нет биографических данных на этого автора. Второе сочинение – это «Светильник, освещающий: драгоценное украшение краткого собрания трудных проблем океана Винаи» (тиб. ‘Dul brgya mtsho dka’ gnad mdor bsdus nor bu’i ‘phreng mdzes kyi tshig don gsal ba’i sgron me)³⁹, написанное автором из Халха Монголии Самтенем Гьяцо (тиб. Dpal ldan bkra shis sgo mang gi dge bshes chen po hal ha t’as shing pi tshe’i shog go rab ‘byams pa Bsam gtan rgya mtsho), его биографические данные также неизвестны. Третье сочинение «Светильник, освещающий: комментарий главного учения» (тиб. Spyir bstan gyi rnam bshad thub bstan rin po che gsal ba’i sgron me)⁴⁰, созданное, вероятно,

³⁴ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2175, TCh-2199, TCh-2225, TCh-2227, TCh-2233, TCh-2252, TCh-2256, TCh-2419, TCh-2448.

³⁵ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2176, TCh-2228, TCh-2257, TCh-2394, TCh-2134.

³⁶ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2258, TCh-2395, TCh-2420, TCh-2449.

³⁷ Bethlenfalvy, 1972, p. 59-60.

³⁸ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2131, TCh-2132, TCh-2164, TCh-2165, TCh-2200, TCh-2207, TCh-2226, TCh-2244, TCh-2250, TCh-2278, TCh-2295, TCh-2304, TCh-2332, TCh-2406.

³⁹ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2188, TCh-2230, TCh-2251, TCh-2276, TCh-2298, TCh-2326, TCh-2327, TCh-2393, TCh-2459, TCh-2462, TCh-2485.

⁴⁰ Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: TCh-2279, 2300, TCh-2301, TCh-2334, TCh-2335, TCh-2396, TCh-2446.

одним из монгольских авторов⁴¹, Галсаном Нгодубом (тиб. Sgo mang bla ma hor Bskal bzang dngos grub).

Анализ, реконструирующий книжный репертуар буддийской схоластики по предмету Виная в бурятских монастырях XIX–XX вв., дает возможность уточнить довольно авторитетное мнение известного исследователя Дж. Дрейфуса относительно места курса и литературы Винаи в становлении буддийского схоласта⁴². Дрейфус считает, что литература Винаи не имеет базового значения в процессе формирования буддийского схоласта в сравнении с тремя предметами: Прамана, Праджняпарамита и Мадхьямика. Данная литература также не имеет практического значения в реальном строительстве монастырской дисциплины.

Что касается литературного наследия Бурятии в области Винаи, то мы видим, опираясь на количество и разнообразие комментариев, что в регионе был реальный интерес к данному предмету. Можно согласиться, что комментарии на «Винаясутру» носят теоретический характер. Практическая же сторона проблемы монашеской дисциплины и монастырских правил в бурятских дацанах фиксируется в конкретных уставах монастырей. Примером может служить монастырский устав Цугольского дацана «Сокровищница трех поучений» (монг. Tegüs buyan-tu öljei qutuу-un nom-i arbidayçi keyid-ын jarčimlaysan bičig erdeni yurban surtal-un küü sang kemegdekü orusiba)⁴³, написанный Арья-пандитой Агван-Лобсан-Чжалцан-Балсанбо (монг. ari-a bandida vagindr-a sumati sa sa na dhovaja siri bhadra). Данные уставы в основном копировали уставы тибетских и монгольских монастырей и в дальнейшем не изменялись. Тем не менее в период критики упадка

⁴¹ Bethlenfalvy, 1972, p. 60.

⁴² Dreyfus, 2003, p. 114.

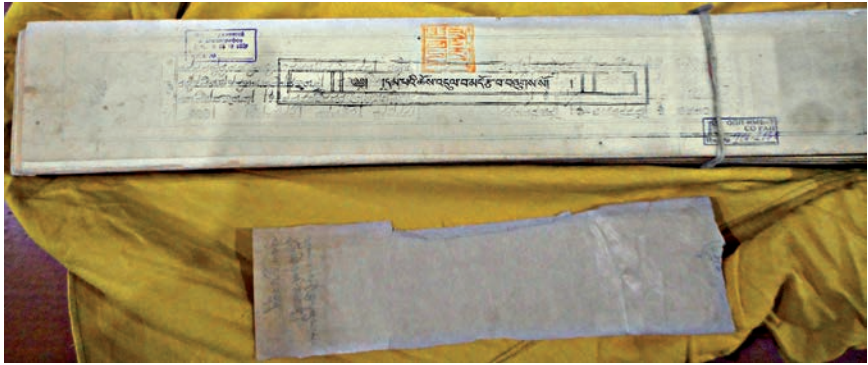
⁴³ Монгольский фонд ИМБТ СО РАН: МП-47 (397).

монастырской жизни, «обновленческого движения» первой четверти XX в. (связанного с именами С. Цыденова, А. Доржиева), уставы могли подвергаться редактированию. Возвращаясь к литературе Винаи, необходимо все же подчеркнуть, что изучение данной литературы не могло замыкаться исключительно на теоретическом уровне. Несомненно, организационный опыт «классических» монашеских общин традиционно влиял на умы новых поколений буддийских монахов.

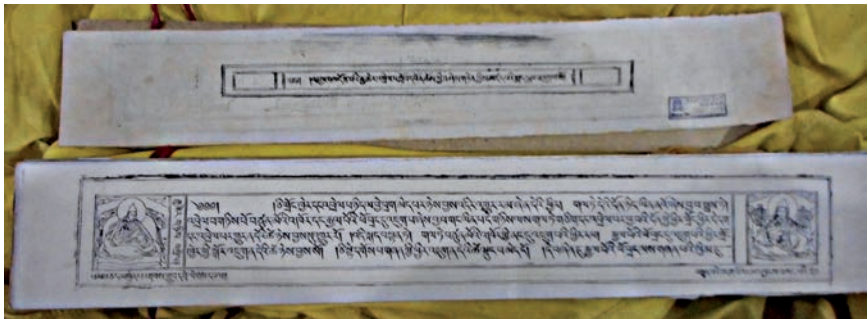
Другой немаловажный вывод, сформированный на основе анализа раздела Винаи из коллекции Чойра, связан с проблемой схоластических связей Бурятии и Монголии. Из пяти классических разделов школьного монастырского образования во Внутренней Азии, представленных в виде книг в коллекции Чойра, только в разделе Виная были представлены монгольские авторы в большом количестве. Можно предположить, что для понимания проблем Винаи бурятские схоласты обращались к произведениям монгольских авторов, которые были близки по культуре. Именно область Виная отражает реалии этнической культуры, внутри которой разворачивается жизнь монаха⁴⁴. Именно данный предмет, несмотря на свою консервативность, подвергается перманентному воздействию этнических, социальных и политических условий.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта научных исследований № 14-03-00379 «Реалии буддийской книжности: между философией и ритуалом».

⁴⁴ Позднеев, 1887.



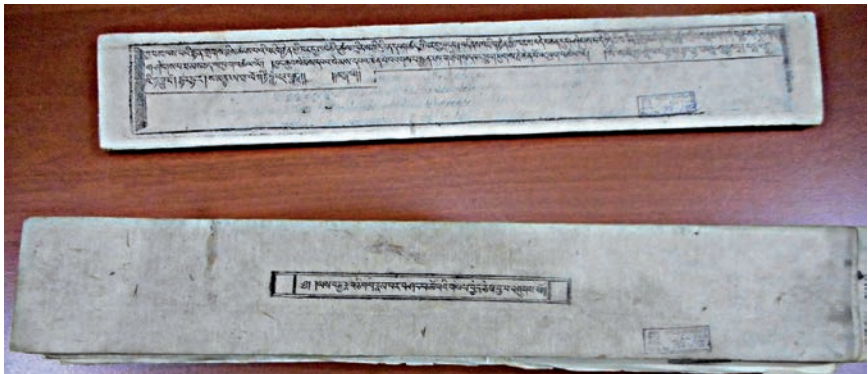
Гунапрабха. Виная-сутра.



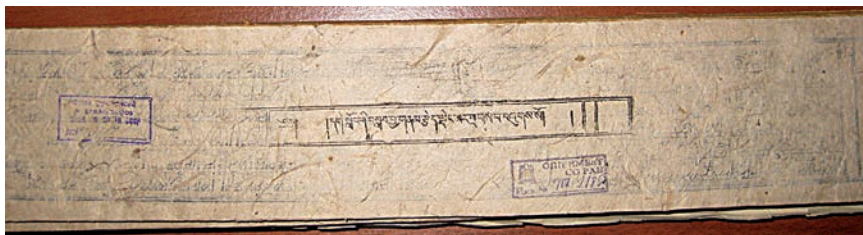
Дхармамитра. Подробный комментарий на Виная-сутру.



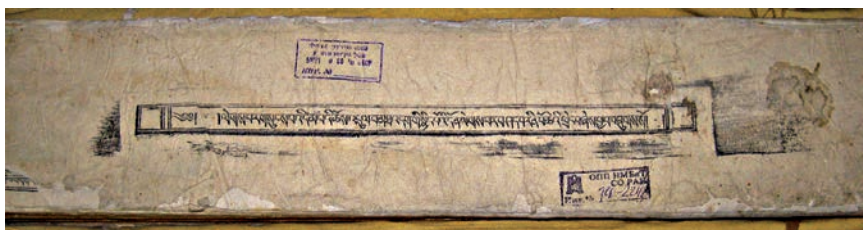
Суньяяшри. Восемь обетов упасаки.



Будон Ринчендуп. Комментарий
на «Экотгаракармашатака»
(автокомментарий на «Виняя-сутру» Гунапрабхи).



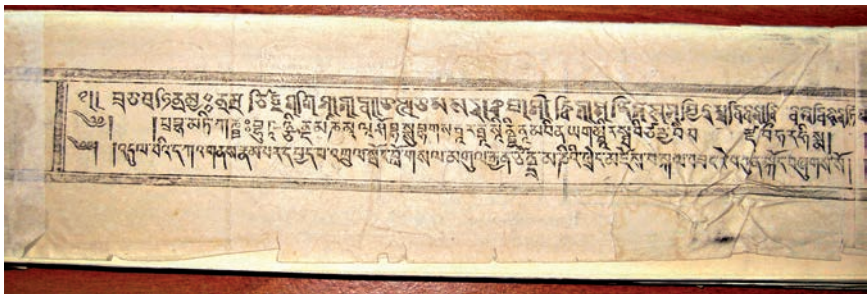
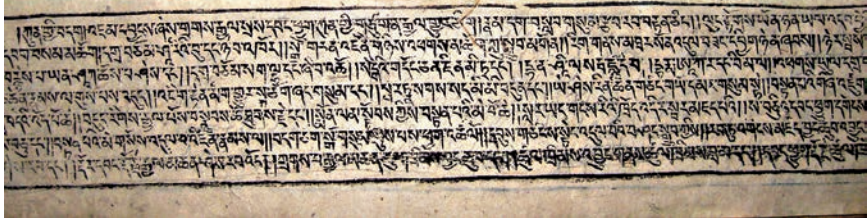
Дже Цонкапа. Объяснение Бхикшу-шикшапады.



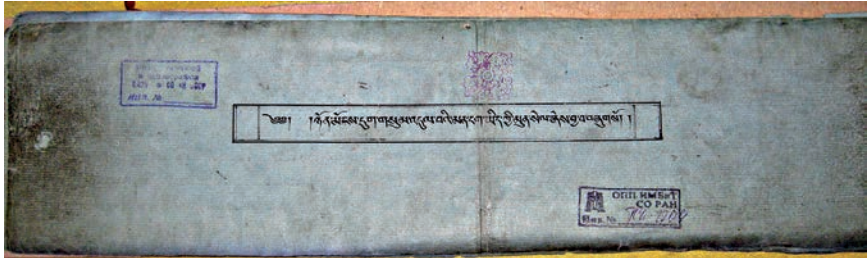
Далай-лама I Гедун Дуп. Подробнейшее толкование
Виная-сутры «Драгоценные четки».



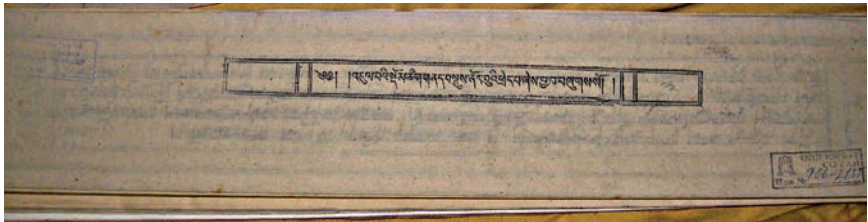
Делек Ньима. Драгоценное украшение, стяжающее благую карму.



Джамьянг Шепа I Нганг Цондруй. Исследование трудных мест Винаи.



Еше Гьялцен. Метод обуздания трех видов клеш.



Янгчен Габи Лодой. Краткое изложение ключевых мест в обетах Винаи «Драгоценные четки».

Литература

Позднеев А.М. 1887. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб.: типогр. Императорской АН.

Bazarov A. 2008. Introduction. Catalogue of the collection of Tibetan manuscripts and xylographs 'Chos grwa' (Parts: Tshad ma, Grub mtha') of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Russian Academy of Sciences (Siberian Branch). (compiled by A. Bazarov). Tibeto-Mongolian Series 1. Varanasi.

Bethlenfalvy G.A 1972. Tibetan catalogue of the blocks of the Lamaist printing house in Aginsk // AOASH. T. 25, fasc. 1-3.

Catalogue of printing blocks of Buddhist monasteries in Transbaikalia // Four Mongolian Historical Records // Satapitaka (New Delhi). 1959. V. 11.

Dreyfus G. 1995. Law, state and political ideology in Tibet // Journal of the International Association of Buddhist Studies. V.18, no 1.

Dreyfus G. 1997. Tibetan scholastic education and the role of soterology // Journal of the International Association of Buddhist Studies. V. 20, no 1.

Dreyfus G. 2003. The sound of two hands clapping: the education of a Tibetan Buddhist monk. University of California Press.

Nietupski P.K. 2009. Guṇaprabha's Vinayasūtra corpus // Journal of the International Association of Buddhist Studies, no 5.

Prebish Ch.S. 1994. A Survey of Vinaya Literature. V.1. London – New York: Routledge – Dharma Lamp Series.

Современный Тибет глазами путешественника

С. С. Аверьянов

Независимый исследователь, Пермь, Россия

S.S. Averianov. Modern Tibet in the eyes of a traveler.

Sergei Averianov, independent traveler and photographer from Perm City, Russia, repeatedly visited Tibet during 10 years and observed numerous changes there caused by Chinese modernization and influenced life of the Tibetans. Successes and difficulties of integrating local people in the service sector against the background of increasing tourist flow and its impact on the preservation of historical and cultural monuments are noted. Features of visiting Tibet now and prospects for future are discussed.

Анализируя почти десятилетний опыт путешествий в Тибет в составе туристических групп, можно получить представление об изменениях, произошедших в Тибетском автономном районе (ТАР) за это время. В 2005 г. туризм находился в зачаточном состоянии, и вследствие отсутствия инфраструктуры, возможности перемещения по региону туристической группы мало чем отличались от паломничества. То же самое можно сказать о размещении и питании.

Самым разительным и бросающимся в глаза преобразованием за последнее десятилетие является развитие дорожной сети. В начале 2000-х гг. большинство дорог ТАР были грунтовые, во многих местах отсутствовали мосты, поэтому пересекать реки приходилось на паромках, у которых скапливались огромные очереди. Преодоление перевалов особенно

во время снегопадов было сопряжено с риском для жизни, так как лед, застрявшие грузовики и отсутствие ограждений превращали передвижение в «аттракцион» со смертельным риском. Ветер, перемещающий песчаные дюны, внезапные осадки, отсутствие мобильной связи и условий для ремонта автомобилей делали путешествие непредсказуемым.

Сейчас современные асфальтированные дороги соединили все основные населенные пункты, в местах пересечения рек возведены капитальные мосты, защищенные от разливов и селевых потоков мощными инженерными сооружениями. Асфальтовые «серпантины» на перевалах оснащены надежными ограждениями и защищены от лавин и оползней. Преодоление тысяч километров тибетских трасс стало комфортным и безопасным. Еще один масштабный проект китайского правительства – Цинхай-Тибетская железная дорога. На участке Лхаса – Шигацзе, открытом в 2014 г., строительство сопровождалось значительными трудностями из-за сложного рельефа местности, в долине Ярлунг – Цангпо были возведены поражающие воображение сооружения, половина маршрута дороги проходит через мосты и тоннели. Сейчас путь на поезде от столицы Тибета до Шигацзе занимает около двух часов.

Инфраструктура для туристов претерпела значительные изменения. В крупных городах можно забронировать отели любой категории и организовать питание на любой вкус. Десять лет назад в состав сопровождающей команды обязательно входили кухня и соответствующий персонал для организации питания на маршруте. Сейчас рестораны для туристов появляются во многих населенных пунктах на трассе, но их качество оставляет желать лучшего. Новые отели появляются в Саге и Дарчене, однако персонал в них имеет слабые представления о сервисе.

Важной тенденцией последних лет является значительное усиление формализации и ужесточение регламента передви-

жения туристов. Строгое следование обозначенным в пермите пунктам и раньше было обязательным, отклонение от расписания и маршрута было невозможным. При этом получение разрешения на посещение какой-либо местности совсем не гарантировало этого. Часто в Тибете закрываются для туристов некоторые районы, что обычно связано с политическими причинами. Так было с внезапным полным закрытием границы в 2008 и 2012 гг., района Джомолунгмы летом 2011 г. и регулярными, но непредсказуемыми запретами на посещение района горы Кайлаш.

Значительные изменения наблюдаются в образе жизни тибетцев, которые встречаются вдоль трасс. В недавнем прошлом шерстяные палатки кочевников не были редкостью на равнине, часто можно было встретить стада яков, овец и коз. При желании, не составляло никаких сложностей зайти к кочевникам в гости и ознакомиться с их бытом, который веками оставался неизменным. Большинство местных жителей одевались в чубы (традиционное меховое одеяние с длинными рукавами), сохраняли национальные прически, головные уборы, ритуальные предметы и украшения. Земледельцы весной выгоняли на поля яков с празднично украшенными рогами, коллективно занимались сельскохозяйственным трудом и перекусывали цампой, вяленным мясом и тибетским чаем на краю поля. Сейчас такие картины почти невозможно увидеть. Может быть, тибетцы отказываются от традиционных занятий, а возможно, кочевники и земледельцы не появляются вблизи автомобильных трасс. Чубы и меховые шапки заменили на дешевые изделия современной легкой промышленности, а яков – на мини-трактора китайского производства. Национальный быт и костюмы можно увидеть в театрализованных шоу, устраиваемых для туристов, однако, под видом тибетцев в них нередко выступают артисты ханьской национальности. Подобная тенденция наблюда-

ется и в часто посещаемых туристами центрах тибетской медицины. Обслуживание в них происходит конвейерным методом и после десятиминутного приёма пациенту выписывается рецепт и счёт на сотни юаней.

В последние годы значительно вырос поток туристов из различных районов Китая в Тибет. В основном крупные группы ограничиваются Лхасой и окрестностями, а также поездкой в Шигацзе, однако сейчас на дорогах нередко можно увидеть китайских студентов – хитчхайкеров, среди которых самостоятельные путешествия по стране автостопом необычайно популярны, а также велосипедистов, терпеливо взбирающихся на пяти тысячные перевалы. Также в последние годы повышается интерес к Тибету и традиции Махаяны среди китайских бизнесменов, которые нередко отправляются в паломничество, чтобы получить благословения, и жертвуют крупные суммы монастырям. Однако зачастую этот интерес не обусловлен древней историей и глубокой духовной традицией Тибета, а лишь суеверным желанием поправить дела в бизнесе, привлечь удачу и благополучие в мирских делах.

Примерно такими же мотивами руководствуется и большинство наших соотечественников. Отправляясь в Тибет, многие из них ожидают чудесного преображения, «очищения кармы» и соприкосновения с мистическими тайнами Шамбалы, вдохновившись эзотерической трэш-литературой, не имеющей ничего общего с реальностью. К сожалению, причудливые фантазии авторов этих книг в основном и формируют представления россиян о Тибете. Впрочем, посещает Тибет немало и серьезных исследователей, религиозных практиков, а также фотографов, путешественников, спортсменов, влюбленных в Страну Снегов.

Значительным изменениям подверглись культурные и исторические объекты. Конечно, во многом это обусловлено развитием дорожной сети. Монастырь Самье, первый в Тибете

те, основанный Гуру Падмасамбхавой по просьбе царя Тисонга Децэна, был труднодоступен, путь к нему пролегал через песчаные дюны, Ярлунг Цангпо приходилось преодолевать на пароме, а сам храм стоял в окружении бесчисленных палаток паломников. Условия для проживания туристов ограничивались ветхим гестхаузом с чудовищным туалетом. Сейчас к Самье ведет дорога отличного качества, причем помимо старой дороги через город Цетанг (в этих местах, по преданию, зародилась Ярлунгская династия царей Тибета) сооружена новая, по северному берегу Ярлунг Цангпо, она значительно сократила расстояние между Лхасой и Самье. Монастырь окружен новым поселком с ресторанами, современными гестхаузами и магазинами. Восстановлению и поддержанию в надлежащем виде монастырей, храмов и других культовых сооружений уделяется значительное внимание. В прекрасном состоянии монастыри Ганден, Сэра в Лхасе, Ташилхунпо в Шигацзе. Постоянная реставрация наблюдается в резиденциях Далай-ламы Потала и Норбулинка, строится совершенно новый храмовый комплекс в долине Тиртапури.

Однако внимание к восстановлению исторических памятников неравномерно. Например, состояние монастырей Чиу гомпа у озера Манасаровар, Дира Пхук, Селунг, на маршруте паломничества у горы Кайлаш оставляет желать лучшего. При этом в долине построены огромный туристический комплекс, автобусная станция, отели высоких категорий комфорта.

В Кюнлунге, столице бонского царства Шаншунг, для удобства посещения туристами установлена стальная лестница, но сам дворец Гаруды и уникальный пещерный город неумолимо разрушаются под воздействием эрозии и времени. Горячие источники, бывшие еще одной достопримечательностью этих мест, варварски разрушены, видимо, с целью добычи извести.

То же самое происходит и в Цапаранге, столице царства Гуге, что находится немного западнее. Удивительный дворец-пирамида медленно рассыпается от ветра и осадков, а в его пустынных залах одиноко стоят остовы растерзанных и разбитых еще во времена Культурной революции божеств. Пока фотографировать здесь запрещено, но, возможно, реставрация этих мест запланирована на недалекое будущее, и замечательные дворцы в Кюнлунге и Цапаранге приобретут достойный вид.

Что несут перемены Тибету в составе Китайской Народной Республики? С одной стороны, технический прогресс и проникновение цивилизации во все сферы жизни, что, несомненно, позитивно, так как изолированное существование в современном мире невозможно. Стремление государства к восстановлению культурных и исторических памятников также нельзя не заметить, при этом формализация и регламентация туристической активности неизбежны, так как это упорядочивает все возрастающий поток посетителей. Остается вопрос: успевает ли приспособиться коренное население, чей уклад не менялся столетиями, к столь стремительным и значительным переменам и не приведут ли они к размытию его национальной идентичности?



Административные здания в Цетанге.



Женщины в национальной одежде на перевале Каро Ла.



Новый туристический комплекс в долине озер.



Пантеон вождей в ресторане.



Новые отели в Дарчене.



Мобильный пожарный расчет у храма Джоканг.



Новый храм в бонском монастыре Гаруген Гомпа.



Фигура полицейского у дороги.



Кочевники.



Утренняя зарядка в исполнении персонала отеля.



Пионеры.



Дети в национальной одежде.



Кочевники в национальной одежде.



Пожилая кочевница.



Билеты на Кайлаш. 2005 г.



Паломницы в национальной одежде.



Преодоление дюн в долине Брахмапутры.



Улицы Дарчена.



Паломники на маршруте коры вокруг Кайлаша.



Паломники на перевале Дролма Ла, на маршруте коры.



Празднично украшенные к началу сельскохозяйственного сезона яки.



Кочевники.



Горячие источники в Кюнлунге, ныне разрушенные.

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН

Выпуск 1

ТИБЕТОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ НА СТЫКЕ
НАУКИ И РЕЛИГИИ

Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН

Верстка И. В. Федулов

Подписано 31.08.2017
Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 18,0. Уч.-изд. л. 11,53.
Тираж 500 экз. Зак. № 315

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом А. В. Сарабьев
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5