

**Труды Института
востоковедения РАН**

Выпуск 31

Труды Института востоковедения РАН

серийное издание ISSN 2587-9502

Выпуск 31

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Аликберов Аликбер Калабекович – *сопредседатель*
Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *сопредседатель*
Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*
Белокреницкий Вячеслав Яковлевич
Железняков Александр Сергеевич
Романова Наталья Геннадиевна
Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович	Кузнецов Василий Александрович
Алаев Леонид Борисович	Любимов Юрий Васильевич
Александров Юрий Георгиевич	Мамедова Нина Михайловна
Алпатов Владимир Михайлович	Микульский Дмитрий Валентинович
Белова Анна Григорьевна	Мосяков Дмитрий Валентинович
Бурлак Светлана Анатольевна	Настич Владимир Нилович
Ванина Евгения Юрьевна	Орлова Кеemia Владимировна
Воронцов Александр Валентинович	Панарин Сергей Алексеевич
Десницкий Андрей Сергеевич	Плотников Николай Дмитриевич
Друтов Алексей Юрьевич	Пригарина Наталья Ильинична
Захаров Антон Олегович	Сарабьев Алексей Викторович
Звягельская Ирина Доновна	Смагина Евгения Борисовна
Карасова Татьяна Анисимовна	Суворова Анна Ароновна
Катасонова Елена Леонидовна	Шаумян Татьяна Львовна
Кобзев Артем Игоревич	

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды
Института востоковедения РАН

Выпуск 31

**ТИБЕТОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ
НА СТЫКЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ – 2020**

Москва
2021

Ответственные редакторы выпуска

С. Л. Кузьмин, Т. Л. Шаумян

Рецензенты

д.и.н. Е. Ю. Ванина, к.и.н. В.П. Кашин

Утверждено к печати

*Издательской комиссией Ученого совета
Института востоковедения РАН*

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 31. Тибетология и буддология на стыке науки и религии – 2020 / Отв. ред. выпуска С. Л. Кузьмин, Т. Л. Шаумян. – М.: ИВ РАН, 2021. – 440 с.: ил.

Papers of the Institute of Oriental Studies of RAS. Issue 31. Tibetology and Buddhism at the Intersection of Science and Religion – 2020 / Ed. by Sergius L. Kuzmin and Tatiana L. Shaumyan. – Moscow: IOS RAS, 2021. – 440 p.

ISSN 2587-9502

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31

Выпуск составляют статьи, подготовленные по материалам одной международной конференции, организованной в дистанционном режиме 9–10 ноября 2020 г. Институтом востоковедения РАН. Статьи посвящены вопросам буддизма, его взаимодействию с образованием и наукой, вопросам буддологии, истории и культуры Тибета и некоторых других буддийских стран, социально-экономической и религиозной ситуации в Тибете, тибето-монгольским отношениям, а также исследованиям методами современных физических и биомедицинских наук ряда процессов, явлений и понятий, известных по буддийским трактатам. Книга будет полезна историкам, религиоведам, социологам и всем, кто интересуется буддизмом.

This is publication of papers prepared by presentations at the online international conference organized on November 9–10, 2020, by the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. The articles are devoted to different issues of Buddhism, its interaction with education and science, problems of Buddhology, history and culture of Tibet and some other Buddhist countries, social and economic situation there, Tibet – Mongolian relations, as well as studies in some processes, phenomena and conceptions, known from Buddhist treatises, by modern physical and biomedical sciences. The book will be useful for historians, researchers of religions, sociologists and all who are interested in Buddhism.

Конференция проведена при поддержке Фонда «Сохраним Тибет»

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	9
<i>Тэло Тулку Ринпоче.</i>	
О взаимодействии буддизма с наукой	11
<i>С.В. Медведев, Ю.А. Бойцова, А.Я. Каплан, Ю.А. Бубеев, Е.В. Кокурина, Ю.С. Жиронкина, Тэло Тулку Ринпоче.</i> Физиологическая лаборатория в буддистском монастыре.	
Зачем и как	19
<i>Ю. А. Бойцова, Е. В. Кокурина, Ю. А. Бубеев, С. В. Медведев.</i> Подходы к объективной оценке успешности медитации во время ЭЭГ исследований	40
<i>С. С. Аверьянов.</i> Буддизм как наука о природе ума. Сходства и различия с современными воззрениями	52
<i>С. Ю. Александров.</i> Современная физика и шуньята: новые аналогии	63
<i>Х. Лау.</i> Подлинная «китайская версия» истории Тибета: с древних времен Тибет никогда не был частью Китая	81
<i>А. Мак-Кей.</i> Мандала государства: взгляд из Лхасы	134
<i>Цеванг Дорджи.</i> Буддизм на индо-тибетской границе: отношения Тибета с Мон-Тавангом до 1914 г.	156

<i>Т. Л. Шаумян.</i> События вокруг Тибета в начале XX в. в зеркале российских и иностранных публикаций.....	169
<i>С. Л. Кузьмин.</i> Российские архивные материалы о цинской «новой политике» в Тибете.....	188
<i>О. Батсайхан.</i> Буддизм и современная Монголия: Богдо Джебцундамба-хутухта IX.....	214
<i>Б. Л. Митруев.</i> Относительно санскритской надписи на печати VIII Богдо-гэгэна Монголии	240
<i>С.-Х.Д. Сыртыпова.</i> Об отношениях Дзанабазара с Далай-ламой V и Панчен-ламой IV (на основе визуальных и письменных источников).....	255
<i>Б. У. Китинов.</i> Роль титулов, дарованных Далай-ламой, в развитии калмыцкой государственности	267
<i>Ю. Ю. Эрендженова.</i> Значение тибетской буддийской культуры для развития религиозной традиции калмыков	282
<i>Ч. К. Ламажаа, У. П. Бичелдей, А. В. Монгуш.</i> История тувинского буддийского паломничества: проблема источников	294
<i>А. А. Базаров.</i> Фото буддийских учителей: тибетские монахи и бурятская идентичность в конце XIX–XX вв.	304
<i>Г. Б. Корнеев, А. Х. Корнеева.</i> «Десять эпитетов Будды»: особенности их перевода с санскрита на китайский, тибетский и монгольские языки	317
<i>А. А. Терентьев.</i> Ещё одна интерпретация буддийского «номинализма»? (Размышления о статье Sonam Thakchoe. «Prāsaṅgika’s Semantic Nominalism: Reality is Linguistic Concept»)	335
<i>С. Ю. Лепехов.</i> Майопамавада в Мадхьямаке и ее связи с Виджнянавадой.....	350

<i>Е. С. Лепехова.</i> Философия школы Тэндай в интерпретации Ямада Этай (1895–1994)	363
<i>В. Н. Бадмаев, О. А. Максимова.</i> Идея и миссия буддийского университета (по материалам интервью с преподавателями Международного буддийского института Кармапы).....	379
<i>М. К. Аубакиров.</i> Применение буддийской научно-философской мысли в системе современного образования	394
<i>О. П. Гуттенлохер.</i> Буддийский принцип естественного развития в практике школьного образования	399
<i>С. Ю. Куваев.</i> Источники сведений о религии и культуре Тибета в «Письмах махатм»	407
Список авторов.....	436

CONTENTS

Preface.....	9
<i>Telo Tulku Rinpoche</i> . On the interaction between Buddhism and science	11
<i>S. V. Medvedev, J. A. Boytsova, Y. A. Bubeev, A. Y. Kaplan, E. V. Kokurina, Y. S. Zhironkina, Telo Tulku Rinpoche</i> Physiological lab in Buddhist monastery. Why and how.....	19
<i>J. A. Boytsova, E. V. Kokurina, Y. A. Bubeev, S. V. Medvedev</i> . Approaches to objective evaluation of the meditation level during EEG recording.....	40
<i>S. S. Averyanov</i> . Buddhism as a science of the nature of the mind. Similarities and differences with modern views.....	52
<i>S. Alexandrov</i> . Modern physics and shunyata: new analogies.....	63
<i>Hon-Shiang Lau</i> . The genuine ‘China Version’ of Tibet’s History: Tibet was never part of China since antiquity	81
<i>Alex McKay</i> . The Mandala of State: looking out from Lhasa	134
<i>Tsewang Dorji</i> . Buddhism in the Indo-Tibetan borderland: Tibet’s relations with Mon-Tawang before 1914	156

<i>T. L. Shaumyan</i> . Events around Tibet at the beginning of the twentieth century in the mirror of Russian and foreign publications.....	169
<i>S. L. Kuzmin</i> . Russian archival materials on the Qing ‘new policy’ in Tibet.....	188
<i>O. Batsaikhan</i> . Buddhism and contemporary Mongolia: the 9 th Bogd Javzandamba Khutukhtu.....	214
<i>B. L. Mitrujev</i> . Concerning the Sanskrit Inscription on the 8 th Bogd Gegeen’s Seal of Mongolia.....	240
<i>S.-Kh. Syrtyanova</i> . About Zanabazar’s relationship with the 5 th Dalai Lama and the 4 th Panchen Lama (based on visual and written sources).....	255
<i>B. Kitinov</i> . The role of the titles bestowed by the Dalai Lama in the development of the Kalmyk statehood.....	267
<i>Yu. Yu. Erendzhenova</i> . The significance of Tibetan Buddhist culture for the development of the Kalmyk religious tradition.....	282
<i>Ch. K. Lamazhaa, U. P. Bicheldey, A. V. Mongush</i> . History of the Tuvan Buddhist pilgrimage: the problem of sources.....	294
<i>A. A. Bazarov</i> . Photos of Buddhist teachers: Tibetan monks and Buryat identity in the late 19 th – early 20 th centuries.....	304
<i>G. B. Korneev, A. H. Korneeva</i> . Ten epithets of Buddha: features of translation into Chinese, Tibetan and Mongolian languages.....	317
<i>A. Terentyev</i> . Another interpretation of Buddhist “Nominalism”? (About Sonam Thakchoe’s article. Prāsaṅgika’s Semantic Nominalism: Reality is Linguistic Concept.).....	335

<i>S. Y. Lepekhov</i> . Māyopamavada in Madhyamaka and it's connection with Vijñānavāda	350
<i>E. S. Lepekhova</i> . Philosophy of the Tendai school: the Interpretation by Yamada Etai (1895–1994)	363
<i>V. N. Badmaev, O. A. Maksimova</i> . The idea and mission of a Buddhist university (based on interviews with teachers of the Karmapa International Buddhist Institute)	379
<i>M. K. Aubakirov</i> . Application of scientific and philosophical thought in the system of modern education	394
<i>O. P. Gutenloher</i> . Buddhist principle of natural development in the practice of school education	399
<i>S. Yu. Kuvaev</i> . Sources of information about the religion and culture of Tibet in «The Mahatma Letters»	407
List of authors	436

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-009-010

ПРЕДИСЛОВИЕ

9–10 ноября 2020 г. в дистанционном режиме, вызванном пандемией китайского коронавируса COVID-19, прошла международная конференция «Тибетология и буддология на стыке науки и религии», организованная Институтом востоковедения РАН. Это уже четвертая конференция по данной тематике, проводимая Институтом востоковедения с 2014 г.

Настоящее мероприятие было проведено при поддержке Фонда содействия сохранению культурных и философских традиций тибетского буддизма «Сохраним Тибет». Всего был прочитан 31 доклад участников из России (Москва, Санкт-Петербург, Элиста, Кызыл, Улан-Удэ, Пермь, Лесной), Монголии (Улан-Батор), Индии (Дхарамсала), Франции (Монпелье), Нидерландов (Лейден), КНР (Гонконг) и Казахстана (Уральск).

Конференция затронула широкий спектр проблем, касающихся буддизма, различных аспектов его взаимодействия с образованием, гуманитарными, а также естественными и точными науками. Участники посвятили свои доклады вопросам буддизма и буддологии, истории и культуры Тибета и некоторых других буддийских стран, социально-экономической и религиозной ситуации в Тибете, тибето-монгольским отношениям, проблемам лингвистики. Новым направлением стали доклады по исследованиям методами современных физических и биомедицинских наук ряда процессов, явлений и понятий, известных по буддийским трактатам. Это на-

правление, представляющее несомненный интерес для всех, кто изучает или интересуется тибетологией и буддологией, представляет важный стык науки с буддизмом и показывает, что наука и религия не являются противоположными друг другу, как иногда считается до сих пор.

В ходе конференции 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.

В рамках конференции был показан документальный фильм о Тибете, проведены презентации проекта «К русскоязычному буддийскому канону», книг по Тибету и Монголии.

Конференция показала не только растущий интерес к тибетологии и буддологии, перспективность продолжения диалога науки и религии, но и наметила ряд важных междисциплинарных направлений в этой сфере. Конференция также показала возможность использования дистанционного формата для более широкого, чем при очном формате, географического охвата участников.

В данный сборник вошли предоставленные авторами статьи, подготовленные на основе их докладов и презентаций на конференции. Одна работа переведена с английского на русский язык. Последовательность статей соответствует последовательности докладов.

С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-011-018

О взаимодействии буддизма с наукой

Тэло Тулку Ринпоче

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

Аннотация. Кратко описаны некоторые аспекты продолжающегося взаимодействия буддизма и современной науки. Отмечается, что тибетский вопрос связан не только с политикой. Это, скорее, связано с культурным наследием, философией и наукой. Приводится краткая информация о роли Далай-ламы XIV во внедрении современных научных дисциплин в существующую систему тибетского буддийского монашеского образования. Также приводится краткий отчет о текущем исследовательском проекте, реализуемом группой ведущих российских нейробиологов в сотрудничестве с тибетскими буддийскими монастырями.

Ключевые слова: буддизм, современная наука, Тибет, Далай-лама, нейробиологи, философия.

On the interaction between Buddhism and science

Telo Tulku Rinpoche

Abstract. Some aspects of ongoing interaction between Buddhism and modern science are briefly described. It is noted that the Tibetan issue is related not only to politics. It is rather related to cultural heritage, philosophy and science. Brief information on the role of the 14th Dalai Lama in introducing modern science disciplines to the existing system of Tibetan Buddhist monastic education is provided. Also, a brief report on a current study project implemented by the group of leading Russian neuroscientists in collaboration with Tibetan Buddhist monasteries is provided.

Key Words: buddism, science, Tibet, Dalai-Lama, neuroscientists, philosophy.

Для меня большая радость и честь увидеться со всеми вами. Сегодня мы все оказались в необычной для нас ситуации. Однако благодаря современным технологиям мы можем встречаться, несмотря ни на какие трудности, несмотря на пандемию, с которой мы столкнулись в последнее время.

От имени Центральной тибетской администрации, а также Его Святейшества Далай-ламы я хотел бы поблагодарить Институт востоковедения Российской академии наук за организацию IV международной конференции «Тибетология и буддология на стыке науки и религии».

Сегодня здесь собрались представители разных областей знания. Я помню, что на двух предыдущих конференциях, в которых я участвовал, выступали преимущественно тибетологи и буддологи. Но сегодня есть гости, представляющие и естественные науки. Что касается буддистов, я также вижу множество представителей разных традиций. Это явный признак того, что небольшая конференция выходит на новый, более масштабный, уровень.

Полагаю, что для нас очень важно сохранять динамику, продолжать сотрудничать, обмениваться идеями и искать способы дальнейшего развития.

Тибетский вопрос не сводится к одной лишь политике. Он связан больше с культурным наследием, философией, а также наукой. Именно поэтому и организована эта конференция, получившая название «Тибетология и буддология на стыке науки и религии».

Его Святейшество Далай-лама последовательно и настойчиво добивался включения современной науки в систему образования тибетских монахов. Конечно, это не произошло в одночасье. Его Святейшеству потребовалось много лет,

чтобы убедить в необходимости этого шага приверженцев традиционной системы и консерваторов, встречающихся в монашеском сообществе.

Помню, что, когда я поступил в монастырь в 1980 г., упор в нашем обучении делали в основном только на буддийскую религию. Однако в силу своего происхождения я, можно сказать, бунтовал против традиционного, консервативного, мышления. Я очень упорно добивался того, чтобы серьезное изучение английского языка было включено в монашескую систему образования, в частности в том монастыре, где я учился.

Были времена, когда мне приходилось сталкиваться с множеством трудностей и жесткой критикой со стороны старших монахов, которые категорически заявляли, что английский язык не нужен. Почему? Потому, что, как только монахи выучат английский язык, они тотчас покинут монастырь.

Помню случай, связанный с тем самым монахом, который мне это говорил. Я столкнулся с ним на железнодорожном вокзале в городе близ монастыря. Мы оба пришли туда, чтобы купить билеты на поезд. А чтобы купить билеты на поезд, в Индии в те времена нужно было заполнить небольшую анкету, указав имя, дату рождения и так далее.

И вот этот монах подошел ко мне и спросил: «Вы могли бы заполнить за меня анкету?» А я ответил: «Я не буду заполнять за вас анкету. Не вы ли говорили, что английский язык в монастырском образовании не нужен? Так что справляйтесь без моей помощи».

Через некоторое время многие старшие монахи, отличавшиеся очень традиционным, консервативным, мышлением, стали прислушиваться к настойчивым советам Его Святейшества Далай-ламы и постепенно заряжаться вдохновением Его Святейшества Далай-ламы. Изменения не произошли

в одночасье. Понадобилось много лет, чтобы они приняли и поняли, что именно Его Святейшество Далай-лама пытается привнести в монастырскую систему образования.

И сегодня мы можем с радостью заявить о том, что в учебную программу многих монастырских университетов входят не только традиционные буддийские дисциплины, но и современные естественные науки. Западные ученые приезжают в монастырские центры с целью сотрудничества и взаимодействия. И мы гордимся этим, мы сорадуемся такому сотрудничеству, поскольку обеим сторонам есть чему поучиться друг у друга.

Несколько лет назад мы организовали первый диалог между российскими учеными и буддийскими монахами, и он прошел с большим успехом. Я помню самую первую встречу, которую провел с российскими учеными в одном из отелей, где они жили. Я вкратце рассказал о перспективах, идеях и концепции сотрудничества. Помнится, что в то время некоторые ученые были настроены немного скептически. Они относились к происходящему иначе и считали буддизм только религией; они думали: «Мы же ученые, мы никак не связаны с религией». Но я попросил их дать этому сотрудничеству шанс, попробовать. И я благодарю всех участников нашей первой конференции, первого диалога. Его результаты превзошли все наши ожидания.

Хотя участников было не так много, мы выложили видеоматериалы прошедшей конференции в Интернет, и информация распространилась по всей России. Она не просто распространилась, но породила интерес к диалогу у широкой общественности.

Затем состоялась вторая конференция, и она тоже прошла с большим успехом. Прямую трансляцию этой конференции смотрели более миллиона человек.

После второй конференции была начата очень важная исследовательская программа под руководством профессора С. В. Медведева, который участвует в сегодняшней конференции вместе с одной из участниц программы Юлией Бойцовой. Ученые решили, что нам нужно сотрудничать, нужно работать, чтобы получать новые данные. И мы отправились в поездку по всем монастырским образовательным центрам, чтобы рассказать о своих планах и идеях и заручиться поддержкой монахов, начать сотрудничество. Многие монахи присоединились к нам с большим воодушевлением.

Я хотел бы искренне поблагодарить Его Святейшество Далай-ламу за то, что он лично обратился ко всем настоятелям, наставникам по дисциплине, а также к буддийским ученым-философам монастырских университетов, заверив и убедив их в том, что сотрудничество российских ученых и монастырских университетов очень важно.

На сегодняшний день мы совершили несколько поездок с группой исследователей и технических специалистов. Мы открыли две научные лаборатории в монастырских университетах. Я уверен, что об этом нам подробнее расскажут профессор С. В. Медведев, Юлия Бойцова и профессор А. Я. Каплан. Подобные научные доклады прозвучат на этой конференции впервые. И это выводит конференцию на новый уровень.

Сегодня здесь собрались разные докладчики, которые затронут вопросы экологии, религии, искусства, философии, истории и др. Я искренне рад быть участником этой конференции уже в третий раз.

Несколько лет назад меня пригласили на международную буддийскую конференцию во Вьетнаме. Тогда организаторы попросили меня выступить с докладом на тему, с которой я был не знаком. Тема звучала так: «Буддизм и четвертая промышленная революция».

До сегодняшнего дня я понятия не имел, что такое четвертая промышленная революция. Организаторы конференции подготовили публикации и прислали их мне. Но все это просто лежало у меня на столе вместе с другими книгами. Я все думал, что однажды найду время, чтобы их прочитать. Но в итоге так этого и не сделал.

Регистрируясь на сегодняшнюю встречу, я увидел одну из этих книг. Я взял ее, просто чтобы пролистать и понять, что же они имели в виду. Вот эта книга – «Буддизм и четвертая промышленная революция». Я пытался понять, что же такое четвертая промышленная революция и какое отношение она имеет к буддизму. Многие из вас, вероятно, знают, что такое четвертая промышленная революция. Но если вы вдруг не знаете, то здесь говорится об эре технологий и как они будут использованы для жизни в современном обществе в наши дни.

Сейчас, в силу обстоятельств, мы не можем встретиться лично. Но у нас есть возможность встретиться онлайн, чтобы поделиться опытом, научными открытиями, результатами исследований, провести обсуждение.

Мы, люди, склонны говорить, что переживаем трудный период. Как буддист я смотрю на ситуацию под другим углом. Я всегда спрашиваю других: «А было ли время, которое мы не считали бы трудным?» Всю свою жизнь мы только и говорим, что у нас трудное столетие, трудное десятилетие, труд-

ный год, трудный месяц или трудный день. Такова природа так называемого круговорота бытия.

Во времена трудностей люди неизменно ищут наставничества, ищут совета. И мне часто задают один и тот же вопрос: «Как эти трудности преодолеть?» Конечно, их нельзя преодолеть с помощью одних только ритуалов или молитв. Если бы все было так просто, у нас просто-напросто не было бы никаких проблем.

Важно сохранять оптимизм, сохранять надежду и никогда не терять эту внутреннюю надежду и оптимизм. Они дают нам силы двигаться вперед, идти в будущее, справляться с брошенными нам вызовами.

Стоит ли говорить о том, что последние несколько месяцев, много месяцев, выдались очень трудными для всех нас. Мы все пребываем в неизвестности относительно того, как долго продлится эта пандемия, когда она закончится. Но, несмотря ни на что, мы не теряем оптимизма и смотрим в будущее с надеждой. И мы ни в коем случае не должны отказываться от своих целей. Мы будем справляться со всеми обстоятельствами, с текущей ситуацией, день за днем, неделя за неделей, месяц за месяцем. Я искренне убежден в том, что однажды наступит время, когда все мы сможем встретиться в одной комнате, пожать друг другу руки, поздороваться, обняться точно так же, как мы делали в прошлом.

В отличие от многих из вас я не ученый. Но, тем не менее, я искренне восхищаюсь всеми вами, вашей грандиозной работой, вашими усилиями, жертвами, которые все вы принесли во имя человечества. Я воздаю вам почтение, склоняюсь со сложенными у груди руками перед всеми вами, кто сделал столь много не только для России, но и для всего мира.

В то же время я вижу здесь молодых ученых, которые проявляют искренний интерес к работе, которой вы посвятили столько лет, они хотят стать продолжателями вашего дела, чтобы оно жило и дальше.

Я желаю вам всего наилучшего. Желаю успеха этой конференции. Без дальнейших промедлений, от имени Центральной тибетской администрации, а также офиса Его Святейшества Далай-ламы я хочу поблагодарить всех вас за участие в этой встрече, в этой конференции, которая проходит онлайн. Большое вам спасибо.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-019-039

**Физиологическая лаборатория
в буддистском монастыре.
Зачем и как**

С. В. Медведев, Ю. А. Бойцова

*Институт мозга человека им. Н. П. Бехтеревой РАН.
Санкт-Петербург, Россия*

А. Я. Каплан

*Биологический факультет МГУ.
Москва, Россия,*

Ю. А. Бубеев

*Отдел психологии и психофизиологии
Института медико-биологических проблем РАН.
Москва, Россия*

Е. В. Кокурина

*Фонд им. академика Натальи Бехтеревой.
Санкт-Петербург, Россия*

Ю. С. Жиронкина

Фонд «Сохраним Тибет». Москва, Россия

Тэло Тулку Ринпоче

*Центр Тибетской культуры и информации,
Москва, Россия*

Аннотация. В октябре 2019 г. произошло историческое событие: в буддистских монастырях юга Индии открылся Российский научный центр, объединяющий две психофизиологические лаборатории. Лаборатории оснащены современным оборудованием, позволяющим проводить различные психофизиологические исследования. Исследования

проводятся самими буддийскими монахами, прошедшими подготовку в институтах Москвы и Санкт-Петербурга. Открытие центра соответствует давней политике Его Святейшества Далай-ламы XIV по взаимодействию буддийской философии и западной науки. Исследования сосредоточены на изучении механизмов феномена «тукдам» и ведущих к нему медитаций. Центр состоит из двух кластеров, расположенных в разных регионах. Первый объединяет три монастыря (Сера Джей, Сера Мей, Таши Лунпо), второй – четыре монастыря (Дрепунг Гоманг, Дрепунг Лоселинг, Гаден Джангце, Гаден Шарце). Важнейшим решением, кардинально повлиявшим на судьбу проекта, стала разработка обучающей программы для монахов «Срединный подход в неврологии» и последующее формирование группы монахов-исследователей. Исследования проводятся непосредственно в монастырях, что позволяет расширить выборку испытуемых и способствует получению их информированного согласия. Недавно проект стал международным – российские ученые объединили свои усилия в изучении тукдама с группой профессора Ричарда Дэвидсона (Университет Висконсин-Мэдисон, США), а также медицинских экспертов из Института тибетской медицины и астрономии (Мен Це Канг) и больницы Делек (Дхарамсала, Индия).

Ключевые слова: буддийские монастыри, психофизиологические лаборатории, буддийские монахи, Далай-лама, неврология, механизм тукдама.

Physiological lab in Buddhist monastery. Why and how

*S. V. Medvedev, Y. A. Boytsova, Y. A. Bubeev,
A. Y. Kaplan, E. V. Kokurina, Y. S. Zhironkina,
Telo Tulku Rinpoche*

Abstract. October 2019 saw a historical event: Russian Science Center, uniting two psychophysiological laboratories, was launched in Buddhist monasteries of South of India. The laboratories are equipped with the modern equipment allowing to conduct various psychophysiological researches. Researches have been carried out by the Buddhist monks themselves who underwent corresponding training in the institutes of Moscow and St. Petersburg. Opening of the center is in line with the long-standing policy of His Holiness Dalai Lama XIV on interaction of Buddhist philosophy and Western science. Researches are focused on studying mechanisms of thukdam and

meditations leading to it. The center consists of two units. The first one unites three monasteries (Sera Jey, Sera Mey, Tashi Lhunpo), the second embraces four monasteries (Drepung Gomang, Drepung Loseling, Gaden Jangtse, Gaden Shartse). The most important decision that radically influenced the fate of the project was the development of training program for the monks «Middle Way Approach in Neuroscience» and he subsequent formation of a group of monks-researchers. Researches are organized directly in the monasteries, which allows expanding a circle of subjects and facilitates receiving their informed consent. Recently, the project became international – the Russian scientists combined their efforts in studying thukdam with group of Professor Richard Davidson (University of Wisconsin-Madison, USA) and also medical experts from the Institute of Tibetan Medicine and Astro-science (Men-Tsee-Khang) and Delek hospital (Dharamsala, India).

Key Words: Buddhist monasteries, psychophysiological laboratories, Buddhists monks, Dalai-Lama, Neuroscience, mechanism of thukdam.

В октябре 2019 г. произошло историческое событие: в монастырях юга Индии был открыт российский научный центр, объединяющий две психофизиологические лаборатории. При этом хотя руководят работами российские ученые, непосредственно проводили измерения молодые буддийские монахи. Лаборатории оснащены современным оборудованием, позволяющим проводить разнообразные психофизиологические исследования. В данной статье мы хотим рассказать о том, почему этот центр был создан, каковы его задачи, и кратко представить первые результаты работы.

Открытие центра находится в русле многолетней политики Его Святейшества Далай-ламы XIV по взаимодействию буддийской философии и западной науки, но поворотным событием для его создания послужил Диалог российских и буддийских ученых «Понимание мира» в Дхарамсале (Индия), организованный фондом «Сохраним Тибет», Центром тибетской культуры и информации и Фондом Далай-ламы при поддержке Института философии РАН

и Центра исследования сознания МГУ в рамках программы «Фундаментальное знание: диалоги российских и буддийских ученых».

Состоявшиеся тогда плодотворные дискуссии как с Его Святейшеством, так и между российскими учеными, приехавшими в Дхарамсалу, позволили более глубоко осмыслить отношения между восточной и западной науками и задуматься о том, как соотносятся их основные постулаты и подходы. Это послужило необходимым идеологическим и логическим фундаментом для создания и последующей работы российского научного центра в монастырях юга Индии.

Можно сказать, что в познании материального мира существуют два направления, которые условно можно назвать «западным» и «восточным». Это разделение пошло от времен Пифагора. Суть его в том, что и прежде египтяне, строители пирамид и огромных храмов, не могли не знать знаменитого соотношения между квадратами сторон. Но была принципиальная разница: они **знали**, а Пифагор **доказал**. Примерно с этого момента «восточная» и «западная» науки пошли по разным направлениям: познание трансцендентного, мистический поиск, интуитивизм, интровертность (обращенность к внутреннему миру человека) на Востоке и доказательная наука – когда все выводы проверяются экспериментально – на Западе.

На самом деле это некоторая иллюзия. Современная западная наука тоже не основана на доказательствах. Например, все физические законы основаны на наблюдаемых свойствах пространства и времени. Закон сохранения энергии – это однородность времени. Ничего, кроме решения французской Академии, не лежит в основе запрета на существование вечного двигателя. Просто на протяжении двух-

трех столетий в западной науке все закономерности логически связали друг с другом. Сложился «пазл». В жизни, в том числе и научной, это очень удобно. Именно сложившийся пазл, а не «доказательность» основ науки и составляет ее главную ценность. Действительно, хотя основание западной науки лежит на зыбком фундаменте, практически все остальное взаимосвязано и доказано в эксперименте. Поэтому нам нужно каждое новое наблюдение сравнивать не с основами, а с целым рядом других явлений и фактов. И если мы видим, что следствия из наблюдения или теории не противоречат другим наблюдаемым явлениям, мы спокойно можем поставить проблему в план научного института и изучать, что это такое. Если противоречит – надо перепроверять наблюдение или теорию, и, скорее всего, будет найдена ошибка, или, что бывает несколько раз в столетие, это означает переворот в науке. Именно из-за существования этих единообразных правил изучать современную науку существенно легче, чем ее восточный аналог. Например, какое бы колебание мы ни взяли, оно описывается одинаковыми уравнениями. Можно меньше знать, но при этом лучше понимать основные закономерности и из них выводить конкретику.

Подобие такого же «пазла» существует и в буддийской науке. За две с половиной тысячи лет буддийские философы тоже смогли «подогнать все кирпичики». Зачастую, если переформулировать буддийские парадигмы, использующие совершенно другую стилистику, на языке современной западной науки, то суть этих представлений окажется очень похожей. Однако западная наука не привыкла к иносказательному метафоричному, в чем-то эзотерическому языку, и это рождает взаимонепонимание.

Это может быть проиллюстрировано, если привлечь представления математической теории групп. Суть ее заключается в том, что существует понятие группы, то есть системы взаимоотношений между объектами. Эта система взаимоотношений существует в теории, в голове или на бумаге. И есть реальные объекты, взаимоотношения между которыми такие же, как описаны группой. Они называются «представлениями» группы. Можно сказать, что языки – это различные представления одной и той же группы. Группа – это смысл, а его изложение словами – одно из представлений группы. Представляется, что реальный мир – это некоторая группа, система взаимоотношений между предметами, а наши объяснения, науки – это представления этой группы. (Для квантовой механики это давно сформулировано.) Так, как и западная наука, и буддийская философия отражают наше понимание окружающего нас мира и разработаны умнейшими людьми, они должны по внутреннему содержанию во многом совпадать.

По-видимому, эти рассуждения очень близки мыслям Его Святейшества Далай-ламы, который стремится наладить тесное взаимодействие между буддийской и западной науками. Действительно, и западная *science*, и буддийская *scholarship* одновременно являются представлениями группы, описывающей реальный мир, поэтому неудивительно наличие многих пересечений. Но представлений может быть много, и решить, какое из них реализуется, трудно. *Science* имеет то преимущество, что ее можно «потрогать руками». Мы видим, как качается маятник, прыгает мяч, набегает морская волна. Имея совершенно различную природу, они описываются одинаковыми уравнениями (ну почти

одинаковыми). Это доказывает жизнеспособность нашего, «западного», представления.

Буддийское представление, будучи философски безупречным, во многом основано на логическом анализе основополагающих текстов и восприятия мира и духовной практике, в отличие от западного, основанного на эксперименте. И там и там присутствует вера: можно сказать, что западная наука основана на вере в основные недоказанные законы, например в закон сохранения энергии. А вера – это понятие субъективное. Можно придумать много разных правдоподобных объяснений видимым явлениям, но верным будет только одно. Примером этого служит то, что после известной работы Эйнштейна было опубликовано более десятка альтернативных теорий относительности, и именно методология современной науки позволила выбрать из них правильную, которой и оказалась теория Эйнштейна.

Практически все мировые религии являются попытками отразить и объяснить окружающий мир, то есть их можно назвать представлениями объективно существующего материального окружающего мира. Буддизм, философия которого насчитывает тысячелетия, причем не следует забывать, что он создан на основе уже имевшегося здания индийской философии, является, пожалуй, одной из наиболее развитых конструкций мира. При этом огромное его значение для науки заключается в том, что он сфокусирован прежде всего на изучении внутреннего мира, сознания человека. Именно той области, которая недостаточно (по сравнению, например, с физикой) разработана современной западной наукой. Именно поэтому взаимопроникновение западных и буддийских представлений имеет большое значение. Именно в этом состоит одна из задач нашей работы.

С этой точки зрения понятно, почему Далай-лама XIV проявляет большой интерес к исследованиям мозга. Ведь мы пытаемся сопоставить «мир вещей» (западная наука) и «мир идей» (буддийская философия). А ведь именно мозг можно рассматривать как своего рода интерфейс между реальным и идеальным мирами, именно он связывает представления групп, о которых мы говорили выше. Именно на основе исследования мозга можно установить связь между этими двумя представлениями.

Очень значимыми и вдохновившими нас в самом начале работы стали мысли и высказывания Его Святейшества, в частности: «Если наши результаты – полученные с помощью исследований или экспериментов – противоречат идеям буддизма, то тогда мы обладаем свободой отвергнуть старые идеи. Это слова самого Будды»¹. И другая мысль, которую он высказывал неоднократно, прежде всего в книге «Вселенная в одном атоме»², а также во время нашей личной встречи в феврале 2019 г.: «Когда мы объясняем явление с точки зрения нашей религии, люди могут нам верить или не верить, но ничего доказать мы не можем, у нас нет весомых аргументов. Если же это подтвердит наука, то уже никто не сможет усомниться. Мы хотим, чтобы наши знания были проверены учеными».

Как уже говорилось, существует два пути, которые мы условно назвали «восточным» и «западным». От идеи и «знания» или от эксперимента и доказательства. Однако оказалось, что существует и третий, «срединный», путь. **От идеи – к эксперименту и доказательству.** Такой путь очень хорошо прослеживается на примере российской физиологии. Многие вещи были предсказаны Сеченовым, Бехтеревым и Павловым задолго до появления возможности

показать или хотя бы измерить их инструментально³. Эти гипотезы и предсказания оказались верны. Нам кажется, что этот, третий, путь оптимально подходит к взаимодействию западной *science* и буддийским *scholarship*.

На одной из наших первых встреч с Его Святейшеством он произнес следующие слова: «Россия и российская наука могут стать мостом, который свяжет западную науку и буддийскую философию». Далай-лама предложил нам, российским ученым, попытаться исследовать с физиологической и биологической точек зрения феномен, известный у тибетских буддистов как *тукдам*. Суть феномена, согласно источникам и описанным наблюдениям, заключается в том, что тела некоторых умерших практиков могут не подвергаться разложению в течение многих дней и даже нескольких недель после того, как была зафиксирована биологическая смерть. Его Святейшество Далай-лама попросил нас провести научное изучение этого феномена: чем он вызван, что происходит с телом, как медитирующий монах может оказаться в этом состоянии. В качестве промежуточного этапа он порекомендовал исследовать практиков, владеющих определенными типами медитаций, которые позволяют при жизни регулярно воспроизводить в медитации постепенные этапы умирания и смерти, чтобы получить возможность затем «распознать» их во время непосредственного умирания и успешно осуществить «посмертную медитацию».

При планировании исследования Его Святейшество предложил организовать лабораторию именно на юге Индии, где расположены крупнейшие монастырские университеты и где живут и учатся в общей сложности около 12 тыс. монахов. Во время двух первых ознакомительных экспедиций нами было принято решение организовать две лабора-

тории – в двух расположенных друг от друга на расстоянии около 500 км территориальных образованиях (Билакуппе и Мундгод), – связанные общим руководством и имеющие единую программу исследований. Первая объединила три монастыря (Сера Дже, Сера Ме, Таши Лунпо), вторая – четыре (Дрепунг Гоманг, Дрепунг Лоселинг, Гаден Джангце, Гаден Шарце).

Естественно, что проект оказался достаточно трудоемким, затратным и сложным. Трудоемким потому, что предстояло набрать достаточно большую однородную группу испытуемых монахов; дорогостоящим – поскольку подразумевал частые командировки в Индию, а также приобретение и даже изготовление приборов. Сложным было установление контактов как с будущими научными и деловыми партнерами в монастырях, так и с испытуемыми. И не только из-за языковых трудностей, но и из-за существенных ментальных различий: многие темы табуированы, необходимо было убедить монахов участвовать в этом исследовании и, наконец, мы просто не знаем тонкостей этикета!

Важнейшим решением, радикально повлиявшим на судьбу проекта, было создание обучающей программы «Срединный подход в нейронауках» (“Middle Way Approach in Neuroscience”) и формирование по ее результатам группы монахов-исследователей. В первую группу вошли восемь монахов – по одному от каждого монастыря (от Дрепунга Лоселинга были выбраны два кандидата), продемонстрировавших на собеседовании относительно высокий базовый уровень знаний по биологическим наукам и владеющих английским языком.

Они были приглашены в Россию и прошли теоретическую и практическую подготовку в крупнейших научных

учреждениях Москвы и Петербурга: Институте мозга человека РАН, Московском государственном университете, Институте высшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН, Институте медико-биологических проблем РАН. Будущие монахи-исследователи прослушали цикл лекций и семинаров по исследованию мозгового обеспечения высшей нервной деятельности и сознания и овладели практически навыками работы в условиях лаборатории. Кроме того, для них были проведены тематические экскурсии в указанных институтах для ознакомления с современным уровнем работы в психофизиологических и физиологических лабораториях. (Вторая группа монахов-исследователей прошла теоретическую и практическую подготовку на месте, в условиях монастыря, во время научных экспедиций российских ученых. В июле 2020 г. был объявлен новый конкурс, в результате которого было отобрано еще 11 монахов – их обучение началось в режиме онлайн в марте 2021 г.)

Как впоследствии стало ясно, именно приезд монахов в Россию во многом предопределил успех работы лаборатории. Впервые были созданы реально работающие научные подразделения непосредственно в буддийских монастырях, и появилась новая «специальность» – монах-исследователь. Именно на их плечи легла впоследствии вся рутинная работа в лаборатории. Значение этого события трудно переоценить. Если прежде научная работа в основном осуществлялась западными визитерами, с периодическим использованием монахов как временных ассистентов, то отныне появилась реальная лаборатория с укомплектованным постоянным штатом. Такой подход не только позволил экономить человеческие ресурсы, главное его преимущество заключается в открывшейся возможности сочетать при исследованиях

сознания одновременно оба подхода: «от третьего лица» (западный) и «от первого лица» (восточный), когда процесс медитации сможет исследовать сам практик, используя одновременно методы интроспекции и западную методологию и оборудование.

Итак, лаборатории превращаются в юниты, мини-научные центры, в которых вместе с российскими учеными работают монахи-исследователи из разных монастырей, а экспертную и организационную работу со стороны монашеского сообщества осуществляют супервайзеры. Сегодня их два (в каждом юните) – геше Нгаванг Норбу и геше Лодой Сангпо, блестяще образованные, прошедшие обучение в американском университете Эмори, ориентирующиеся в подходах западной науки. Они – ключевое звено проекта, связующее звено между монастырями и исследовательской группой, без них работа, взаимодействие, общение были бы просто невозможны. И конечно, ни сами исследования, ни контакт с испытуемыми – практиками медитации – не были бы возможны без монахов-исследователей. Сейчас первая восьмерка, прошедшая обучение в России, может уже проводить и реально проводит эксперименты самостоятельно. В монастырях подрастает новая смена, за ней, надеемся, придет следующая, и постепенно сформируется совершенно новый как для западнонаучной, так и для буддийской научной традиции класс исследователей. Возможно, именно им удастся пролить свет и открыть для западного мира многие феномены, которые хранит мир буддизма.

А сейчас в лаборатории мы изучаем психофизиологические механизмы объективно существующих измененных состояний сознания, одним из видов которых является медитация. И здесь появляется чрезвычайно важное условие –

исследование не должно отвлекать от медитации. Вообще, исследование на человеке чрезвычайно сложно, потому что человек – существо в высшей степени социальное, и простое общение с исследователем может радикально изменить его состояние. Именно поэтому исследование мозгового обеспечения медитации нужно организовывать не в лаборатории с людьми в белых халатах и с жужжащими приборами и при помощи переводчиков. Участие монахов-исследователей позволило организовать исследования непосредственно в монастырях. В этом случае непосредственный контакт испытуемые имеют не с чужими людьми, говорящими на непонятном языке, а со своими братьями-монахами. Это позволило расширить круг испытуемых и облегчает получение их информированного согласия.

Такая структура оказалась очень удачной. Прежде всего мы избавились от глупых ошибок, вызванных различиями менталитета и монастырской среды обитания. Российские исследователи получали и получают немедленные консультации по различным вопросам, касающимся буддийских практиков и медитации. В этом году пандемии такая организация показала себя с неожиданной стороны. Наша лаборатория оказалась единственной, которая могла продолжить работу в условиях пандемического локдауна. Под непрерывным онлайн-контролем российских исследователей монахи-исследователи провели аппаратное изучение трех случаев тукдама.

Лаборатория – это в первую очередь люди. Но если это физиологическая лаборатория, то она должна быть укомплектована приборами. Здесь нам повезло. Под покровительством Его Святейшества Далай-ламы удалось вполне адекватно ее оснастить. В настоящей статье, публикуемой в сборнике трудов по буддологии, вероятно, не стоит

детально описывать ее приборное оснащение. Необходимо только упомянуть, что она может выполнять практически все психофизиологические исследования, которые возможно провести в условиях монастыря.

Хотим также отметить неоценимую помощь монастырей в решении большинства проблем в строительстве, реконструкции и технической подготовке помещения. В 2019 г. всего за полгода в обоих подразделениях были оборудованы прекрасные помещения, которые сделали бы честь лаборатории любого западного университета. Осенью 2019 г. они были торжественно открыты. Мы глубоко благодарны монастырям за это.

Это первая лаборатория такого типа в тибетских монастырях. Почему? В принципе монахи принимали участие в физиологических исследованиях западных ученых. Они даже включались в число соавторов статей. Но их роль была только сугубо технической, например закрепление электродов на голове испытуемого перед записью электроэнцефалограммы (ЭЭГ). Большинство из них не понимали смысл происходящего. В нашем проекте они становятся полноправными исследователями, и это принципиально. Не случайно это вызвало большой резонанс в среде монахов: они высоко оценили, что не их изучают европейцы, а они сами себя изучают по замыслу Далай-ламы для лучшего понимания своей философии, ее признания и лучшего понимания в мире, а также – тех физиологических изменений, которые происходят в их организме. Полагаем, это очень нам помогло в нашей дальнейшей работе.

Таким образом, к октябрю 2019 г. мы были готовы к началу работ. Учитывая, что изучение тукдама, пожалуй, представляет наиболее сложную часть нашего проекта, хотя в насто-

ящее время наименее разработанную, хотелось бы сначала подробно остановиться на рассказе о его исследовании. Прежде всего коснемся немного того, что же такое феномен тукдама. Согласно источникам и описанным наблюдениям, тела некоторых умерших практиков могут не подвергаться разложению в течение многих дней и даже нескольких недель после того, как была зафиксирована биологическая смерть. Оно выглядит, как живое, при отсутствии дыхания и пульса. Более того, нет ни трупных пятен, ни зловония, ни вздутия полостей. Сохраняется нормальный тургор – тонус кожи.

Так что же происходит с телом? С тканями? Почему они не распадаются? Можно ли найти этому какое-либо биологическое и биохимическое объяснение? Почему, согласно буддийским представлениям, в состоянии тукдама чаще всего входят продвинутые практики?

Согласно буддийским представлениям, в ряде случаев, когда, медитируя, умирает умелый практик, процесс ухода не является одномоментным. Сначала растворяются так называемые «элементы», из которых состоит физическое тело, затем грубые уровни сознания, связанные с органами чувств. Они поэтапно сменяются более тонкими уровнями, пока не остается лишь «наитончайшее» сознание, которое может задерживаться в теле умершего дни, недели и иногда даже месяцы⁴. Такова буддийская трактовка феномена тукдама, которая очень красиво звучит с философской точки зрения, но совершенно не объясняет, что происходит с нейронами мозга и с клеточными структурами, из которых построено тело. Буддийская концепция тонкого сознания мало помогает в физиологических исследованиях. Поэтому в качестве рабочего определения, или «рабочих» признаков, тукдама мы выбрали следующие:

– Тело умершего более трех суток назад человека выглядит как тело спящего человека, при полном отсутствии дыхания и сердцебиения.

– Нет практически никаких посмертных следов на теле. Сохраняется тургор, то есть эластичность кожи. Отсутствует специфический запах разложения, эмфиземы.

– В ряде случаев, когда монах сознательно уходит из жизни, погруженный в медитацию, он может оставаться в позе медитации.

– При прекращении такого состояния в большинстве случаев выделяются две капли: из носа и полового органа, после чего происходит лавинообразный распад тканей.

Мы подходили к исследованию случаев тукдама, основываясь на этих признаках, и за полтора года работы нашей группе удалось исследовать десять подобных случаев. Больше наблюдений было сделано группой нашего американского коллеги, доктора Ричарда Дэвидсона. Задача, по сути, сводится к поиску физиологических и биохимических причин отложенного разложения тела после физической смерти.

Вообще, для исследований тукдама существует, по меньшей мере, три осложняющих фактора. Первый – это его относительная редкость и неожиданность возникновения. Учитывая, что сложно добраться из России или США до монастыря не быстрее чем за два дня, реальное участие западных специалистов в работе с телом затруднительно. Действительно, тукдам не очень долговечен, и может получиться, что специалист приедет уже после его окончания. Именно эту проблему решают монахи-исследователи.

Вторая проблема, пути решения которой наметились благодаря неоценимой поддержке Его Святейшества Далай-ламы – это различные табу. К телу, находящемуся в состоянии

тукдама, в принципе трудно получить доступ, ввиду его сакрализации, и уж тем более получить разрешение даже на малоинвазивные исследования, не говоря уже о том, чтобы исследовать образцы тканей. И опять же, это существенно упрощается тем, что исследуют тело не пришлые люди с Запада, а монахи-исследователи.

И наконец, самое главное: неполнота наших знаний. Отсутствие изначальной концепции физиологии тукдама. Мы пытаемся проверять отдельные гипотезы, но пока находимся лишь в начале пути.

Стоит упомянуть об одной особенности исследований, достаточно тонкой и лежащей в области сознания. Можно полагаться только на объективные результаты – записи ЭЭГ и других параметров, видеорезультаты. Дело в том, что в наших исследованиях мы касаемся техник, оттачиваемых многие тысячелетия. Причем техник работы с сознанием. Поэтому исследователь все время должен быть уверен, что его ненавязчиво, и даже не желая этого, не подталкивают к определенному решению. Единственная защита – доверять только объективным данным в лаборатории.

На данный момент во время наблюдения этих нескольких случаев тукдама мы не обнаружили какой-либо биоэлектрической активности, которую обычно регистрируют с поверхности тела человека, – ни спонтанной, ни вызванной. Из этого можно сделать вывод, что ни мозг, ни сердце не работают. Таким образом, наше первоначальное предположение, что это состояние контролируется и поддерживается работой мозга, нервной системы, на данный момент можно считать не подтвердившимся. Также мы не обнаружили признаков кровообращения и пока не выявили температурных аномалий. На основании всего этого можно сделать вывод,

что с момента смерти, то есть остановки сердца и прекращения деятельности мозга, локальные участки тканей тела не получают ничего централизованно. А из этого следует необходимость изменения методики исследования и даже создания новых приборов. Эта работа сейчас ведется.

Теперь поговорим о второй, не менее интересной, задаче – прижизненных исследованиях медитативных практик, рекомендованных Его Святейшеством Далай-ламой. Согласно представлениям буддистов, для достижения помертного состояния тукдам используется определенная самосогласованная система медитаций. Повторимся, что эта система позволяет медитирующему, владеющему техниками однонаправленного сосредоточения и сложными визуализациями, при жизни регулярно воспроизводить в медитации постепенные этапы умирания и смерти, чтобы получить возможность затем «распознать» их во время непосредственного умирания и успешно осуществить посмертную медитацию, оказывающую описанное выше влияние на физическое тело.

Нам удалось собрать очень большой материал для первого этапа исследования – прижизненные записи ЭЭГ в процессе нескольких видов медитации у практиков разного уровня, разделенных на три группы. В течение 2019 г. и в феврале–марте 2020 г. исследовано в общей сложности 104 человека. За время карантина мы обработали и проанализировали полученный материал и можем на основании этого первого этапа исследований сделать вывод: медитация позволяет воздействовать на автоматические механизмы мозга, которые отвечают за контакт с внешним миром. Очень важно отметить, что эти механизмы, согласно исследованиям, проведенным и в Институте мозга человека РАН, и некоторыми

зарубежными исследователями, действуют даже в мозге человека, находящегося в коме. Если объяснить это ненаучным языком, то можно сказать так: медитация позволяет воздействовать на автоматические механизмы мозга, на некоторые системы, которые в нормальной ситуации не регулируются. Это очень глубокое воздействие на человека. На основании полученного материала к печати подготовлена статья.

Добавим, что за последние десятилетия нейрофизиологические исследования медитации стали очень популярны. В научной литературе можно встретить исследования различных техник, которые хотя и объединяются термином медитация, однако направлены на достижение различных состояний, поэтому получаемые нейрофизиологические корреляты медитации зачастую носят противоречивый характер. Это приводит к тому, что, несмотря на более чем 50 лет исследований, до сих пор нет единого мнения о нейрофизиологических процессах, лежащих в основе практик медитации.

Перед нами же стоит другая задача – собственно медитацию мы не изучаем. В соответствии с желанием Его Святейшества Далай-ламы и нашими научными интересами медитация для нас является лишь инструментом исследования измененных состояний сознания и «достижения» состояния тукдама. И цель нашей работы – изучать физиологические механизмы ухода от «грубого сознания», связанного с восприятием внешних стимулов, сигналов, поступающих из внешнего мира. Это первое главное отличие наших исследований. Необходимо специально подчеркнуть, что речь идет именно о решении физиологической задачи, а не теологической. С точки зрения буддийской философии и науки, пожалуй, нет более изученного процесса, чем медитация.

Действительно, буддизм занимается этим в течение тысячелетий и разработал строгую и стройную непротиворечивую систему философского и логического базиса медитаций. Но это система, основанная на восприятии внутренней картины мира.

Теперь о втором, принципиальном, отличии. Если говорить о мировом опыте исследования медитативных состояний, то можно отметить главную проблему – разрозненность. Каждая группа, лаборатория работали отдельно и выполняли свою определенную, часто узкую, задачу, и потому до сих пор не получено целостной картины того, как медитация воздействует на мозг, сознание, организм, какова роль различных ее типов.

Изучение же феномена тукдама – поистине гигантская задача, решение которой не под силу одному исследователю, лаборатории, институту или университету. Необходимо объединение различных работ и подходов. Существенное отличие наших исследований в том, что проект спланирован как комплексная междисциплинарная научная программа, объединившая основных исследователей мозга России, представляющих несколько научных школ, и специалистов по общей физиологии человека, биологии, биохимии, без которых невозможно изучение влияния медитативных практик на организм в целом. С недавнего времени проект стал международным – российские ученые объединили усилия в изучении тукдама с группой профессора Ричарда Дэвидсона из Университета штата Висконсин (США), а также медицинских специалистов из Института тибетской медицины и астрологии (Мен-це-кханг) и госпиталя Делек, находящихся в Дхарамсале (Индия).

Литература

1. Его Святейшество Далай-лама XIV. Пол Экман. Мудрость Востока и Запада. Психология равновесия. СПб.: Питер, 2017.
2. Далай-лама. Вселенная в одном атоме. Буддизм и наука на службе миру. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2018.
3. Сеченов И. М. Элементы мысли. 2-е изд., доп. М.: Ред. журн. «Научное слово», 1903.
4. Далай-лама. Ум ясного света. Комментарий к молитве «Герой, спасающий от страха» Первого Панчен-ламы. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016.

Примечания

- ¹ Его Святейшество Далай-лама XIV. Пол Экман, 2017.
- ² Далай-лама, 2018.
- ³ Сеченов, 1903.
- ⁴ Далай-лама, 2016.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-040-051

Подходы к объективной оценке успешности медитации во время ЭЭГ исследований

Ю. А. Бойцова

*Институт мозга человека им. Н.П. Бехтеревой РАН.
Санкт-Петербург, Россия*

Е. В. Кокурина

*Фонд им. академика Натальи Бехтеревой.
Санкт-Петербург, Россия; Первый Московский
государственный университет им. И.М. Сеченова*

Ю. А. Бубеев

*Отдел психологии и психофизиологии
Института медико-биологических проблем РАН.
Москва, Россия*

С. В. Медведев

*Институт мозга человека им. Н.П. Бехтеревой РАН.
Санкт-Петербург, Россия*

Аннотация. По инициативе Его Святейшества Далай-ламы XIV мы начали исследование физиологических механизмов медитаций, по мнению буддистов, скорее всего ведущих к феномену, на который указывает тибетское слово «тукдам». Все рассмотренные виды медитаций сопровождаются определенной «отстраненностью» от внешнего мира. Для проверки этого факта мы использовали ЭЭГ-подход. На первом этапе исследования регистрировались слуховые связанные с событиями потенциалы (ССП) во время медитации и в контрольном состоянии спокойного бодрствования, а также анализировалась негативность рассогласования (НР). Для того чтобы оценить реальный опыт практикующих монахов и успешность сеанса медитации, необходимо учи-

тивать влияние окружающей обстановки, уровень комфорта во время исследования, внутреннее состояние субъекта во время исследования, а также выявить ситуационные факторы, которые могли бы отвлечь испытуемого от процесса медитации. Пытаясь оценить все эти факторы, мы разработали новый тип структурированного интервью. С помощью этого интервью было показано, что во время медитации более опытные практикующие имеют более низкую амплитуду ММН, чем менее опытные. Показано также, что амплитуда ММН зависит от субъективных ситуационных факторов. Эти факторы, насколько нам известно, ранее не рассматривались в исследованиях медитации.

Ключевые слова: слуховые ССП, буддийские медитации, негативность рассогласования, структурированное интервью.

Approaches to objective evaluation of the meditation level during EEG recording

*J. A. Boytsova,
E. V. Kokurina, Y. A. Bubeev, S. V. Medvedev*

Abstract. On the initiative of His Holiness the 14th Dalai Lama we began research of physiological mechanisms of meditations, according to the Buddhists, most likely leading to the phenomenon that is indicated by the Tibetan word «thukdam». All considered types of meditations are accompanied by a certain «detachment» from the outside world. To verify this fact, we used the EEG approach. At the first stage of the study auditory event related brain potentials (ERP) were recorded during meditation and in the control state of quiet wakefulness, and mismatch negativity (MMN) was analyzed. In order to evaluate the real experience of the practicing monks and success of the meditation session it is needed to take into consideration the environment, comfort level, subject's internal state during research as well, and to identify situational factors that could distract the meditation. Trying to assess all these factors we developed the new type of structured interview. Using this interview it has been shown that during meditation, more experienced practitioners have lower MMN amplitude than a less experienced. It has also been shown that the amplitude of MMN depends on subjective situational factors. These factors, as far as we know, have not previously been considered in meditation researches before.

Key Words: auditory ERPs, Buddhist meditations, Mismatch negativity, structured interview.

По инициативе Его Святейшества Далай-ламы XIV были начаты исследования физиологических механизмов традиционных буддийских медитаций, которые, согласно буддийской философской традиции, могут привести практика к особому состоянию после смерти, которое определяется тибетским словом «тукдам». Исследование медитативных практик, выполнение которых в течение всей жизни может привести к формированию данного феномена, может помочь в понимании путей его формирования и раскрытию его природы.

Все рассмотренные виды медитаций были специально рекомендованы для этого исследования Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Согласно буддийской традиции, рассматриваемые медитативные техники выполняются на основе однонаправленного сосредоточения и характеризуются постепенным отключением, растворением более «грубых» уровней сознания, связанных с пятью органами чувств¹. Поэтому на первом этапе исследования мы сконцентрировались на том, как система предложенных медитативных практик влияет на процессы восприятия, распознавания и дифференциации сенсорных (в нашем случае слуховых) сигналов. Предполагается, что во время данных медитативных практик будет отмечаться определённое блокирование восприятия информации из внешнего мира.

Для достижения этой цели в исследовании регистрировались связанные с событиями потенциалы (ССП) головного мозга практиков в oddball-парадигме и оценивалась амплитуда такого компонента как негативность рассогласования (НР, Mismatch Negativity, MMN). Традиционно НР рассма-

тривается как автоматический ответ коры головного мозга на любое изменение в потоке звуковых стимулов². Другими словами, НР является индикатором автоматического процесса восприятия и различения слуховых сигналов, однако она не требует активного участия испытуемого, что, безусловно, удобно для исследования во время медитации. Поскольку рассматриваемые медитации могут быть связаны с определенным блокированием восприятия информации из внешнего мира, то можно ожидать уменьшения амплитуды НР во время данных медитативных практик.

В исследовании приняли участие 94 монаха-практика школы Гелуг из буддийских монастырей юга Индии (Таши Лунпо, Сера Ме, Сера Дже, Дрепунг Лоселинг, Гаден Шарце, Дрепунг Гоманг, Гаден Джангце) и ретритных центров на севере Индии, в Дхарамсале. В ходе исследования монахи выполняли следующие практики: 64 монаха выполняли практику однонаправленного сосредоточения на *пустоте, непостоянстве* или *бодхичитте*; 20 монахов выполняли практику аналитической медитации на тех же объектах; 10 монахов выполняли тантрическую практику «Привнесение *дхармакаи* смерти на путь» (часть практики высшей йога-тантры, например *Гухьясамаджи*).

Для регистрации НР испытуемым предъявлялась последовательность звуков, различающихся по частоте. Звуки низкой частоты (1000 Гц) предъявлялись часто, через равные промежутки времени и рассматривались как стандартные стимулы. Звуки высокой частоты (1300 Гц) рассматривались как девиантные, отклоняющиеся стимулы и предъявлялись редко, в произвольном порядке, вклиниваясь в поток стандартных стимулов. Также редко предъявлялись звуки, которые рассматривались как новые стимулы (последовательность

из 5 тонов длительностью 20 мс и частотой 500, 1000, 1500, 2000 и 2500 Гц), но в данной части работы реакция на новые стимулы не рассматривается. Длительность каждого стимула составляла 100 мс.

В процессе прослушивания данных стимулов регистрировались электрические ответы мозга испытуемых на стандартные и девиантные стимулы. Негативность рассогласования рассматривалась как разница в ответах мозга на стандартный и девиантный стимулы. Обычно в ответ на редкий девиантный стимул регистрируется ответ больший по амплитуде, по сравнению с ответами на стандартные стимулы. Эта разница и называется НР. В стандартной парадигме НР испытуемому не требуется реагировать на предъявляемые стимулы каким-либо образом. НР – это автоматическая реакция мозга на любые изменения в потоке внешних стимулов и не поддается сознательному контролю. НР используется для получения информации о работе мозга в контексте изучения изменённых состояний сознания и наличия сознания в целом, например у пациентов в коматозном или вегетативном состоянии³, у психиатрических пациентов⁴, во время сна⁵, при медитации⁶. Уменьшение амплитуды НР может рассматриваться как свидетельство снижения уровня обработки мозгом сенсорных раздражителей из окружающего мира.

Негативность рассогласования является важным физиологическим процессом, отражающим работу детектора ошибок – одного из базовых механизмов мозга. Ее функция в обеспечении поведения человека заключается в контроле за процессами, находящимися вне зоны направленного внимания. Например, водитель, увлеченный разговором или музыкой из радиоприемника, практически не слышит работу двигателя (нормальная работа – все в порядке), однако при

появлении какого-либо подозрительного шума в его работе он тут же обращает на этот шум внимание. Этот механизм не поддается сознательному контролю и проявляется даже у пациентов в коме.

Во время исследования использовался подход тест-контроль. Звуки в парадигме НР предъявлялись в контрольном состоянии, когда испытуемые в течение 25 минут просто сидели в позе для медитации с закрытыми глазами, но не медитировали. Также звуки предъявлялись во время медитации, когда испытуемые также сидели в позе для медитации и медитировали в течение 25 минут с закрытыми или полуприкрытыми глазами. Исследование проводилось в затемнённой комнате в условиях, привычных для практиков. Порядок следования контрольного состояния и состояния медитации чередовался от испытуемого к испытуемому.

Статистическая обработка результатов проводилась стандартным образом.

На группе из 94 монахов-практиков показано, что во время медитации отмечается меньшая амплитуда НР по сравнению с контрольным состоянием покоя. Это подтверждает наше предположение, что рассматриваемые медитации сопровождаются уменьшением восприятия посторонних раздражителей окружающего мира. Это также согласуется с данными буддийской философской традиции о том, что данные медитации характеризуются растворением более «грубых» уровней сознания, связанных с пятью органами чувств.

Несмотря на то что мы получили статистически достоверный результат, при анализе данных мы столкнулись с тем, что группа практиков оказалась весьма разнородной. Медитации выполнялись с различной степенью успешности. Обычно для выделения однородных групп используется фактор уровня

опыта практиков. Испытуемые отбираются на основе количества часов, которые они посвящают медитации в течение дня, и количества лет, посвящённых практике. Однако в литературе встречаются работы, подчёркивающие, что подход, основанный на использовании только фактора опыта практиков, несовершенен и необходимо учитывать дополнительную информацию о ходе процесса медитации⁷. Очевидно, что успешность медитации (степень концентрации при медитации) может варьировать от случая к случаю в зависимости от различных ситуативных факторов, и это может влиять на получаемые нейрофизиологические корреляты медитации. Мы, например, столкнулись с ситуацией, когда для менее опытных практиков многие факторы, и каждый раз разные, могут влиять на ход медитации и отвлекать от процесса концентрации, в то же время у более опытных практиков с годами вырабатывается свой индивидуальный подход к практике, что может способствовать отмеченной разнородности группы. В большинстве работ какая-либо дополнительная информация о ходе процесса медитации не учитывается, так как её учёт приводил бы к разбиению достаточно небольших групп испытуемых и к тому, что количество испытуемых становилось бы недостаточным для статистической оценки в подгруппах. В нашем случае, имея достаточно большую группу – 94 монаха-практика, – удалось разработать систему оценки качества медитации, которая позволяла бы получать более однородные подгруппы, но достаточные для статистической оценки.

Нами было разработано структурированное интервью, что позволило сохранить одинаковый контекст для постановки вопросов всем респондентам и обеспечило стандартизацию записи ответов. Интервью состояло из вопросов, которые по-

зволяли оценить уровень опыта практиков, а также оценить различные ситуативные факторы, которые могли негативно повлиять на ход медитации (уровень дискомфорта от электрофизиологического оборудования, насколько практик отвлекался на предъявляемые звуки во время медитации, самочувствие на момент исследования, субъективная оценка успешности данной, конкретной сессии медитации и т. д.). Уровень опыта практиков оценивался как сумма баллов за количество лет с момента начала медитативной практики (1 год = 1 балл); количество минут, посвящаемых медитации в день (10 мин. = 1 балл); количество различных видов медитативных практик, которыми владеет испытуемый (1 вид = 1 балл, тантрическая практика = 3 балла); участие в ретрите = 3 балла. Различные ситуативные факторы рассматривались как уровень дискомфорта и оценивались как сумма отрицательных баллов за каждый ответ по 10-бальной шкале.

По результатам интервью были выделены три группы практиков с разным уровнем опыта: группа наименее опытных, 1–10 баллов (55 монахов; возраст $35,6 \pm 9,2$ лет), промежуточная группа, 11–20 баллов (16 монахов; возраст $41,7 \pm 9,1$ лет), группа наиболее опытных практиков, более 21 балла (23 монаха; возраст $52,6 \pm 12,2$ лет).

Анализ показал, что данные группы различаются амплитудой НР во время медитации, но не в контрольном состоянии. Максимальная амплитуда НР отмечается в группе наименее опытных практиков, минимальная – в группе наиболее опытных. Это позволяет предположить, что уменьшение амплитуды НР связано с опытом практиков и может рассматриваться как индикатор глубины погружения в медитативное состояние при медитациях, связанных с однонаправленным сосредоточением.

По результатам интервью также были выделены три группы практиков с разным уровнем дискомфорта: группа с низким уровнем дискомфорта, 1–10 баллов (57 монахов; возраст $41,6 \pm 13,5$ лет), группа со средним уровнем дискомфорта, 11–20 баллов (27 монахов; возраст $38,6 \pm 9,4$ лет) и группа с высоким уровнем дискомфорта, более 21 балла (10 монахов; возраст $41,9 \pm 11,3$ лет). Данные группы практиков также достоверно различаются амплитудой НР во время медитации и в контрольном состоянии. Минимальная амплитуда НР отмечается в группе с высоким уровнем дискомфорта, максимальная амплитуда – в группе со средним уровнем дискомфорта. Таким образом, показано, что различные ситуативные факторы не только субъективно влияют на ход медитации, но также влияют на получаемые нейрофизиологические корреляты, что подчёркивает важность их учёта.

Тот факт, что минимальная амплитуда НР отмечается в группе с высоким уровнем дискомфорта, позволяет сделать ряд предположений. Если уменьшение амплитуды НР может рассматриваться как индикатор глубины погружения в медитативное состояние при исследуемых медитациях, значит, отвлекающие факторы, напротив, способствовали высокой концентрации монахов-практиков. Этот, парадоксальный на первый взгляд, факт может объясняться тем, что состояние медитации у монахов-практиков связано с формированием достаточно сильной доминанты⁸. Доминанта – это устойчивый очаг повышенной возбудимости в мозге, направленный на реализацию актуального в данный момент времени поведения. Все другие сигналы (даже не связанные с доминантной деятельностью), приходящие в мозг, будут служить усилению возбуждения в очаге, то есть усилению доминантной деятельности, тогда как в прочей центральной нервной системе

будут широко разлиты явления торможения. Это определение доминанты полностью согласуется с полученными данными, когда более высокий уровень дискомфорта способствовал более высокой концентрации монахов-практиков при медитации.

Сравнивая полученные результаты с имеющимися в литературе исследованиями НР при различных видах медитации, можно сделать вывод о достаточно сильной зависимости НР от типа медитации. В большинстве исследований при медитации наблюдалось увеличение НР. По-видимому, это связано с тем, что в них исследовались медитации, «направленные» наружу, на взаимодействие с внешним миром. В нашей работе исследовались медитации, направленные «внутри», направленные на подавление сигналов внешнего мира. Это еще раз подчеркивает, что нельзя говорить о медитации «вообще» в психофизиологических исследованиях.

В заключение можно ещё раз подчеркнуть некоторые выводы работы. Рассматриваемые медитативные практики сопровождаются уменьшением амплитуды негативности рассогласования, что позволяет говорить об ослаблении процессов восприятия стимулов из окружающего мира. Степень ослабления восприятия внешних стимулов при медитации коррелируется с опытом практиков. Возможно, амплитуда НР может рассматриваться как индикатор глубины погружения в медитативное состояние при медитациях, связанных с однонаправленным сосредоточением. В работе предложен метод количественной оценки влияния ситуативных факторов на процесс медитации на основе разработанного структурированного интервью. Ситуативные факторы не только субъективно влияют на ход медитативной практики, но также влияют на получаемые нейрофизиологические корреляты медитации. Именно анализ влияния ситуативных факторов

позволил предположить, что состояние медитации у монахов-практиков связано с формированием достаточно сильной доминанты.

Литература

1. Ухтомский А. А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров. Собр. соч. Л., 1950. Т. 1. С. 163–172.

2. Biedermann B. Meditation and auditory attention: An ERP study of meditators and non-meditators // *International Journal of Psychophysiology*. 2016. № 109.

3. Boly M. Preserved Feedforward But Impaired Top-Down Processes in the Vegetative State // *Science*. 2011. Vol. 332.

4. Dalai Lama XIV, Kamalashila, Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choephel Ganchenpa, Jeremy Russell. *Stages of Meditation: The Buddhist Classic on Training the Mind (Core Teachings of Dalai Lama Book 5)*. Colorado, Boulder: Shambala Publications, Inc, 2019.

5. Eichenlaub J.-B., Bertrand O., Morlet D., Ruby P. 2013. Brain reactivity differentiates subjects with high and low dream recall frequencies during both sleep and wakefulness // *Cerebral Cortex*, № 24. Vol. 5.

6. Fisher D. J., Smith D. M., Labelle A., Knott V. J. 2014. Attenuation of mismatch negativity (MMN) and novelty P300 in schizophrenia patients with auditory hallucinations experiencing acute exacerbation of illness // *Biological Psychology*, no 100.

7. Fucci E. Regulation of perceptual learning by mindfulness meditation: experiential and neurophysiological evidence // *Neurophysiologia*. 2018. № 119.

8. Kayser J. Auditory event-related potentials and alpha oscillations in the psychosis prodrome: Neuronal generator patterns during a novelty oddball task // *International Journal of Psychophysiology*. 2014. № 91.

9. Morlet D., Fischer C. MMN and novelty P3 in coma and other altered states of consciousness: a review // *Brain Topography: Journal of Cerebral Function and Dynamics*. 2014. Vol. 4. № 27.

10. Näätänen R., Gaillard A. W. K., Mäntysalo S. Early selective-attention effect on evoked potential reinterpreted // *Acta Psychologica (Amst.)*. 1978. № 42.

11. Näätänen R., Kujala T., Light G. *The Mismatch Negativity: A Window to the Brain*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

12. Ruby P., Caclin A., Boulet S., Delpuech C., Morlet D. Odd sound processing in the sleeping brain // *Journal of Cognitive Neuroscience*. 2008. Vol. 2. № 20.

13. Samdhong Rinpoche. *Tibetan Meditation*. New Delhi: Wisdom Tree, 2011.

14. Srinivasan N., Baijal S. Concentrative meditation enhances preattentive processing: a mismatch negativity study // *Neuroreport*. 2007. Vol. 6ю № 18.

15. Thomas J. W., Cohen M. A methodological review of meditation research // *Frontiers in psychiatry*. 2014. Vol. 74. № 5.

Примечания

¹ Dalai Lama XIV et al., 2019; Samdhong Rinpoche, 2011.

² Näätänen et al., 1978. P. 313–329, 2019.

³ Boly et al., 2011. P. 858–862; Morlet, Fischer, 2014. P. 467–479.

⁴ Fisher et al., 2014. P. 43–49; Kayser et al., 2014. P. 104–120.

⁵ Ruby et al., 2008. P. 296–311; Eichenlaub et al., 2013. P. 1206–1215.

⁶ Srinivasan, Baijal 2007. P. 1709–1712; Biedermann et al., 2016. P. 63–70; Fucci et al., 2018. P. 92–100.

⁷ Thomas, Cohen, 2014. P. 1–12.

⁸ Ухтомский А.А., 1950. С. 163–172.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-052-062

Буддизм как наука о природе ума. Сходства и различия с современными воззрениями

С. С. Аверьянов

Независимый исследователь, Пермь, Россия

Аннотация. Традиционные буддийские представления о генезисе сознания и личности не противоречат современной научной парадигме. Буддийская концепция скандх, образующих личность, соответствует основным положениям психофизиологии. Однако попытки интегрировать буддийские знания в современную психологию и психотерапию неубедительны из-за огромных различий в постановке целей.

Ключевые слова: генезис сознания, буддийская концепция скандх, психофизиология, Будда Шакьямуни, буддизм, психология.

Buddhism as a science of the nature of the mind.

Similarities and differences with modern views
S. S. Averianov

Abstract. Traditional Buddhist ideas about the genesis of consciousness and personality do not contradict the modern scientific paradigm. The Buddhist concept of the *skandha* that form the personality corresponds to the main provisions of psychophysiology. However, attempts to integrate Buddhist knowledge into modern psychology and psychotherapy are unconvincing, due to huge differences in goal-setting.

Key Words: genesis of consciousness, Buddhist concept of the *skandha*, psychophysiology, Buddha Shakyamuni, Buddhism, psychology.

На протяжении всей истории европейской философской мысли одним из её важнейших вопросов был вопрос дихотомии и первичности духовной и материальной составляющих в природе человека. Сформулировал ее в XVII в. Декарт, разделивший всё сущее на две субстанции: духовную и телесную. Позже спор о взаимодействии тела и психики был сформулирован как психофизиологическая проблема. За пять столетий появилось и исчезло множество теорий, подтверждающих ту или иную точку зрения, пока в XX в., благодаря значительному развитию естественнонаучных представлений мы не приблизились к более или менее реалистическому пониманию соотношения психического и телесного в человеке. В первую очередь этому способствовали развитие психофизиологии, биохимии мозга, нейроморфологии и генетической психологии.

Согласно современной научной картине мира, эти процессы неразделимы, и одно непременно образом проистекает из другого, то есть вся психическая активность человека, включая высшую нервную деятельность, имеет материальную основу, она обусловлена электрической и биохимической активностью мозга и имеет конкретный морфологический базис в виде соответствующих анатомических образований. Вместе с тем психические процессы, такие как сенсорика, память, обработка и анализ информации, и формируют тонкие процессы взаимодействия в мозге и влияют на формирование его морфологической структуры, нейронных связей, которые являются основой нашей уникальной и неповторимой личности.

Таким образом, как наше тело является целым и неделимым лишь условно, так и психика при видимом единстве является сложным составным комплексом различных физических и химических процессов. Личность и сознание хотя

и непрерывны, но не постоянны, они имеют механизмы формирования и склонны изменяться и распадаться под влиянием физических факторов. Нет никакой константной единицы, которую мы могли бы считать собой. Высшие функции, такие как интеллект, сострадание, эмпатия и мораль, также обусловлены генетическими механизмами и имеют локализацию в определённых отделах мозга. Если в результате заболевания или травмы эти функции поэтапно исчезают, то в какой момент «я» перестаёт существовать? В этом смысле наше «я» подвержено распаду на первоначальные элементы и утрате составных частей, как и физическое тело. Это подтверждают различные патологические процессы либо возрастные дегенеративные изменения, происходящие в психике одновременно с таковыми в организме. Наше «я» появляется вместе с телом, развивается и вместе с ним исчезает. Наглядным примером химической природы высших психических функций является нейромедиаторная регуляция аффективной сферы. В настоящее время терапия тревожно-депрессивных расстройств перестала быть прерогативой психиатров, сейчас ее успешно осуществляют неврологи и даже терапевты, так как развитие фармакологии сделало возможным тонкое воздействие на эмоции человека посредством медицинских препаратов.

К решению психофизиологической проблемы европейская наука приблизилась благодаря научно-техническому прогрессу, одновременно с развитием общей естественнонаучной картины мира. Между тем в восточной философии такой вопрос если и стоял, то был решен две с половиной тысячи лет назад. Его Святейшество Далай-лама XIV определяет буддизм как науку о сознании или о его природе. Многие современные исследователи указывают на различие буддийской и естественнонаучных концепций, между тем, на мой взгляд,

по основополагающим моментам различий нет. Современная научная парадигма, как было показано выше, не подтверждает наличие независимого и постоянного «я», духа или души, навязанной картезианскими представлениями. Точно так же и буддийская философия базируется на представлении о несуществовании независимого индивидуального «я», его иллюзорной, составной природе. Нет никакой постоянной и неизменной сущности, которая может быть рассмотрена отдельно от материи и определена как «душа», «атман», «джива», «самость» или «я». Будда Шакьямуни объяснял сознание следующим образом: «Если бы был человек, что сказал бы: “Я покажу приход, уход, возникновение, исчезновение, рост, увеличение или развитие сознания отдельно от вещества, ощущения, восприятия и умственных образований”, то он говорил бы о чём-то, что не существует»¹.

Согласно феноменологии буддизма, личность базируется на пяти составляющих, или пяти группах привязанностей, которые, формируясь поэтапно, и образуют иллюзорное «я», которое представляется невежественному индивидууму его личностью.

Эти пять составляющих называются скандхами, понятие о них как о составных элементах и источнике сознания дано Буддой в объяснении Первой Благородной Истины. Вот они, перечисленные по мере усложнения:

Рупа-скандха – скандха форм, или совокупность вещества. Информация об окружающем, получаемая органами чувств: зрение, слух, обоняние, осязание и вкус и соответствующие им материальные объекты восприятия: цветоформы, звуки, тактильные ощущения, запахи, вкусы.

Ведана-скандха – совокупность ощущений. То, как объекты действуют на органы чувств. Приятные, неприятные

и нейтральные. Это «чистое ощущение», пока еще без осознания и осмысления. Их яркость пропорциональна интенсивности воздействия.

Санджня-скандха – совокупность восприятий, распознавание объектов. Сопоставление сигналов от органов чувств и конструирование на их основе образов и концепций о предметах, объектах и явлениях.

Самскара-скандха – скандха опыта и впечатлений, или скандха умственных образований. Это как память об остальных четырех скандхах, так и карма, хранящаяся, согласно пятеричной классификации Будды, в самскара-скандхе. В самскара-скандхе формируется любая намеренная деятельность, в отличие от предыдущих трех, где намерение отсутствует. Она собирает воедино все факторы, формирующие личность.

Виджняна-скандха – скандха познания, или совокупность сознания. Способность к ощущению, различению и распознаванию. В отличие от санджня-скандхи это не разовое опознание, а поток, непрерывность распознавания, оценки и анализа как внешних, так и внутренних объектов и процессов. Сопоставление и индивидуальная эмоциональная окраска. Прогнозирование, понимание результатов деятельности. Воля, намерение, внимание. Виджняна-скандха завершает формирование личности, это есть весь комплекс психических процессов, непрерывность, которая и является сознанием индивидуума, формирующим его уникальное «я»².

Приведем слова Будды Шакьямуни: «Когда эти пять телесных и умственных совокупностей, которые взаимосвязаны, действуют вместе как телесно-духовное устройство, у нас появляется представление о “Я”, но это лишь ложное

представление, умственное образование... Вместе с тем эти пять Совокупностей, что мы обычно называем “существо”, сами являются дуккха (адекватного перевода этого термина на русский нет, но обычно его переводят как “страдание”). Нет никакого иного “существа” или “я”, стоящего за этими пятью совокупностями, которое испытывает дуккха».

Сравним буддийскую классификацию с современными представлениями о процессах, формирующих сознание.

Для начала следует дать определение сознания. Их существует множество, от самого простого, медицинско-практического, определяющего его как состояние бодрствования, противоположное бессознательному состоянию, до сложных философских, метафизических и маловразумительных. В классическом словаре психиатрических терминов В. С. Гуськова дается следующее определение: «Сознание – сложная активная произвольная и целенаправленная психическая деятельность, суммарный результат творческой переработки отраженной реальной действительности. Сознание характеризуется осознанием побуждающего мотива, действующего стимула и самого психического явления – как явления субъективного». Это исчерпывающее определение, как видим, прекрасно вписывается в пятиричную концепцию, изложенную ранее, особенную ценность ему придаёт определение психического явления как явления субъективного. Сам термин «сознание» в русском языке означает совокупность знаний, или их связь. Однако рассмотрим процессы, из которых состоит сознание, по мере усложнения.

Сенсорная память. Информация, поступающая на органы чувств из внешнего мира, а также проприоцептивная информация. Это «чистая», не обработанная информация. Ее можно

соотнести с рупа-скандхой. Она почти мимолетна, длится до половины секунды и либо прекращается, заменяясь новой информацией, либо поступает дальше, становясь основой для более сложных процессов.

Кратковременная память, или оперативная. В нее информация поступает из сенсорной, а также, по мере необходимости, из долговременной памяти. Здесь на их основе формируются образы и объекты, которыми может оперировать сознание для решения интеллектуальных задач либо для перемещения и функционирования организма во внешней среде. Длительность хранения информации в кратковременной памяти – до 30 секунд. Ее можно соотнести с санджня-скандхой и отчасти с самскара-скандхой.

Следующий по сложности процесс, формирующий сознание, – это процесс мышления, или процесс ментальных операций. Они непосредственно формируют поток сознания, «внутренний монолог» или «диалог». Синтез информации, поступающей из кратковременной и долговременной памяти, алгоритмы мышления, определяемые опытом и генетическими предпосылками (способности). Группировка, структурирование, классификация, сопоставление, анализ, синтез, абстрагирование, конструирование новых объектов и творчество, запоминание ментальных конструкций. Этот процесс сопоставим с аспектами самскара-скандхи, не затронутыми в описании кратковременной памяти, а также с ведана-скандхой, которую Будда ставил в начало своей классификации.

Высший и самый сложный процесс, формирующий сознание – это то, что направляет поток мышления. Процесс взаимодействия ментальных операций с бессознательным, то есть со всем комплексом информации в долговременной

памяти, опытом, инстинктами, склонностями и способностями, генетической предрасположенностью. Он направляется эмоциями и потому не всегда линеен и рационален. Этот процесс отражается в сознании как инсайты, интуиция, различные творческие и прочие «озарения» при решении задач, на которые не хватает мощностей линейного мыслительного процесса. Собственно, здесь и формируется индивидуальное «я», уникальная личность, с трудом поддающаяся анализу, но притом обладающая иллюзорной цельностью для самой себя. Это заключительный этап формирования личности, соотносимый с виджняна-скандхой.

Таким образом, современные воззрения на сознание как составную конструкцию, поэтапно формирующуюся от простого к сложному и неотделимую от физических процессов, совпадают с буддийской концепцией об иллюзорной природе личности и сознания. Следует заметить, что растворение или редукция элементов сознания происходит в обратном порядке, представления об этих процессах также во многом идентичны.

Видимые параллели между буддийской и естественнонаучной картинами мира приводят к кажущейся логичной идее о создании теорий, включающих в себя и те и другие представления. Все современные психологические теории личности, так или иначе, происходят из психоаналитической теории Фрейда, которая в силу естественных причин устарела и не соответствует современным научным воззрениям. Естественно, широкое распространение восточной философии, и в частности философии буддизма, привело к появлению множества синтетических психологических концепций, использующих буддийскую терминологию и методологию. Многих привлекает свобода, которая присуща буддийскому

мировоззрению, этим она кажется сродни мировоззрению хиппи, или концепции «освобождения личности» в психологии или современной эмансипационной философии. Выйти за рамки, преодолеть внутренние барьеры и комплексы предлагается посредством медитации, випассаны, йоги, осознанности. В свое время с таким же энтузиазмом воспринимались различные виды индуизма, теории Рериха и Кастанеды, трансперсональная психология и астрология.

Рациональный подход, который привел к успеху западную цивилизацию, предполагает взять лучшее и перенять полезное, переработать и использовать по собственному усмотрению и в собственных целях. В данном случае он не работает по причине фундаментальных различий в целеполагании и различии систем ценностей. Цели психотерапии расположены в практическом, реальном поле, даже если они оперируют абстрактными понятиями самореализации, раскрытия творческого потенциала и выхода за рамки материального. Работа направлена на решение утилитарных задач: повышение адаптации, мотивированности в принятии вызовов и эффективности в их преодолении, соответствие духу времени, стремление к повышению и расширению компетенций, саморазвития как инструмента к успешности в социуме. Такие устремления противоречат Второй Благородной истине, которая определяет жажду (страстное желание, танха) как причину возникновения страдания (*дуккха*). «Это жажда, что производит повторное существование и повторное становление и что скована со страстной алчностью... а именно, жажда чувственных наслаждений, жажда существования и становления и жажда несуществования». В Практике семичленной тренировки ума для устранения этой жажды предлагается принимать на себя муки пораже-

ния и отдавать другим победу, что полностью противоречит «психологии успеха». В центре любой психологической теории стоит ценность личности, «я», самость и индивидуальность которой не отрицается, а, напротив, подчеркивается и взращивается.

Вот что говорил об этом Чогьял Намкай Норбу: «В психотерапии у эго есть функция, и, когда эго работает “нормально”, оно необходимо для жизнедеятельности и благополучия человека. А в Дхарме все практики и философия нацелены на растворение эго. Главное препятствие состоянию созерцания и просветлению – это эго. Это та сила, которая создает иллюзию разделения на субъект и объект и скрывает подлинное единство всей природы»³.

Современная философия нью-эйдж, включающая в себя синтетические психотерапевтические методики, – это не более чем эволюция психологии хиппи. Интеграция в психологию понятий и методик, заимствованных из буддизма, ведет к формированию религиозного либо магического сознания, что противоположно буддийскому мировоззрению.

Если бы смешение буддизма и психологии было только бесполезным, возможно, это явление представляло бы чисто исследовательский интерес, однако, резюмируя, следует привести цитату из Чогьяла Намкая Норбу Ринпоче: «Психотерапия – относительно новое изобретение человечества. В наши дни существуют сотни различных видов терапии, и повсюду прорастают новые ростки. Как мне представляется, каждый день несколько видов терапии отмирает. Если мы позволим Учениям развиваться таким же образом, смешивая и изменяя их каждодневно, то через сотню лет Учения полностью растворятся, и человек нигде не найдет подлинную сущность Дхармы. Затем и Дхарма также исчезнет».

Источники и литература

1. Валпола Рахула. Чему учил Будда / пер. И. В. Берхина. Изд. Махасангха, 1995.
2. Гуськов В. С. Терминологический словарь психиатра. М.: Медицина, 1965.
3. [Далай-лама XIV. 1999.] Учения Его Святейшества Далай-ламы по произведению «Восемь строф о преобразовании ума» в конференц-зале Уэмбли в Лондоне, Великобритания, май 1999.
4. [Далай-лама XIV. 2011.] Выступление Его Святейшества Далай-ламы на XVI конференции Евразийской академии нейрохирургии 18.02.2011 в Мумбаи, Индия.
5. Декарт Р. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1989.
6. Психология памяти / ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, В. Я. Романова. М.: АСТ–Астрель, 2008.
7. Философия буддизма: энциклопедия / ред. М. Т. Степанянц. 2011. М.: Восточная литература, 2011.
8. Чогьял Намкай Норбу Ринпоче. Буддизм и психология / пер. Ю. Невзгода. // Зеркало, № 3. 1996. С. 7-19

Примечания

¹ Цитаты Будды Шакьямуни приводятся по кн.: Валпола Рахула, 1995.

² Классификация скандх приводится по кн.: Валпола Рахула, 1995; Философия буддизма..., 2011.

³ Цитаты Намкай Норбу приводятся по кн.: Чогьял Намкай Норбу Ринпоче...

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-063-080

Современная физика и шуньята: новые аналогии

С. Ю. Александров

*Laboratoire Charles Coulomb, Université de Montpellier,
CNRS, Montpellier, France*

Аннотация: Представлены различные свидетельства того, что недавний прогресс в теоретической физике приводит к такому пониманию фундаментальных концепций, лежащих в основе нашего описания Вселенной, которое согласуется с доктриной пустоты в буддизме Махаяны.

Ключевые слова: теоретическая физика, буддизм, Вселенная, доктрина пустоты, Махаяна.

Modern physics and shunyata: new analogies

S. Yu. Alexandrov

Abstract: I present various evidences that the recent progress in theoretical physics leads to such understanding of the fundamental concepts underlying our description of the Universe that appears to be consistent with the doctrine of emptiness in Mahayana Buddhism.

Key words: theoretical physics, Buddhism, Universe, doctrine of emptiness, Mahayana.

В последние десятилетия мы стали свидетелями активно развивающегося диалога между наукой и буддизмом¹. В ходе этого диалога обнаружилось, что между научным и буддийским взглядами на мир существует множество аналогий². Например, они оба опираются на опыт, а не на слепую веру в какие-либо

догматы, признавая достоверными только те утверждения, которые согласуются с наблюдениями или окружающего нас мира, или нашего сознания. В своих рассуждениях они оба основываются на логике, отвергая то, противоречивость чего можно доказать с её помощью. Наконец, они оба предполагают не пассивное существование, а исследование, активный поиск истины. Только в одном случае это исследование устройства Вселенной, в которой мы живём, а во втором – принципов работы нашего ума, природы наших мыслей и чувств.

Все эти аналогии касаются в основном подхода к познанию того, каким образом мы должны постигать реальность. Но вполне естественно задаться вопросом: а есть ли что-то общее у науки и буддизма в их описании реальности?

Конечно, задавая такой вопрос, нужно чётко отдавать себе отчёт, о какой реальности мы говорим. Ведь буддизм различает как минимум две реальности: относительную и абсолютную. Относительная реальность соответствует нашему обыденному восприятию мира, анализ которого вскрывает всеобщую взаимозависимость и причинно-следственные отношения, связывающие различные явления. Именно на этом уровне мы можем говорить о карме и взаимозависимом происхождении – основных концепциях буддийской философии.

Но с точки зрения буддизма Махаяны, каким бы глубоким ни было наше постижение относительной реальности, мы всё ещё бесконечно далеки от истины. Проблема в том, что в основе этой реальности лежат концепции, разделение на субъект и объект, истинное и ложное, существующее и нет. А реальность абсолютная, открывающаяся при достижении просветления, неконцептуальна и находится за пределами любых дуальностей³.

С другой стороны, так как концепции лежат в основе любого научного мышления, то мы приходим к заключению, что абсолютная реальность буддизма вряд ли может быть предметом научного исследования. С буддийской точки зрения наука занимается описанием только относительной реальности и, оставаясь в концептуальных рамках, не способна выйти за её пределы.

Тем не менее, проникая всё глубже в природу относительной реальности, мы тем самым приближаемся к постижению реальности абсолютной. Поэтому понимание относительного уровня существования, а значит, и сопоставление научных и буддийских взглядов на этом уровне также имеет свою ценность. И оказывается, что на этом уровне они не только не противоречат друг другу, но между ними можно провести конкретные параллели. Ведь как буддизм, так и наука нам говорят о всеобщей взаимозависимости. А закон кармы это не что иное, как реализация закона причинности, только расширенного с материального мира на мир духовный. Наконец, любой физик согласится, что непостоянство, являющееся одной из основных характеристик бытия в буддизме, — естественное следствие того, что мы знаем о нашей Вселенной. На макроуровне оно проявляется, например, в расширении Вселенной, а на микроуровне — в безостановочном рождении, исчезновении и взаимопревращении элементарных частиц.

Однако в буддизме существует ещё одна фундаментальная характеристика бытия. Это пустота — понятие, происходящее от санскритского слова *шуньята*. Особенно важную роль это понятие играет в буддизме Махаяны, где иногда оно может выступать даже как синоним абсолютной истины. В связи с этим, вполне естественно задаться вопросом: насколько современные научные представления о Вселенной согласо-

ются с буддийской доктриной пустоты? Именно этот вопрос и будет рассмотрен в данной статье.

Чтобы понять, где следует искать пустоту в нашей физической картине мира, давайте прежде всего вспомним, что это понятие означает в буддизме. Основное значение этого термина – это отсутствие неизменной и независимой сущности, или, как ещё говорят, самобытия, или собственной природы. Когда говорится, что что-то (феномен, явление, понятие и т.п.) пусто, то под этим подразумевается, что оно не существует само по себе в абсолютном смысле, а возникает только в силу определённых причин и условий или является просто иллюзией, измышлением, мысленной концепцией.

Но что же пусто с точки зрения буддизма? Утверждается, что пустота является всеобъемлющей характеристикой обусловленного существования и, следовательно, всё, что к нему относится, лишено самобытия. Тем не менее, удобно выделить три категории, которые можно сопоставить с последовательными стадиями постижения пустотности.

На первом уровне постигается пустота нашего «Я», или отсутствие вечной и неизменной души. Это утверждение не что иное, как один из основных постулатов буддизма, известный как *анатман*. Согласно этому постулату, «Я» – это всего лишь концепция, созданная нашим умом, за которой нет никакой сущностной основы. Вместо него существует только поток моментов сознания. Но в этом потоке нет ничего постоянного. Наоборот, он меняется каждое мгновение и, более того, обусловлен как нашими предыдущими поступками, словами и мыслями, так и окружающей действительностью, а значит, ни в коей мере не является независимым.

На следующем уровне оказывается, что пусты также все феномены, которые мы воспринимаем и из которых состоит,

казалось бы, объективная реальность. Ведь любой из этих феноменов возникает в силу определённых причин и условий, существует, взаимодействуя с другими феноменами, и в конце концов исчезает. А всё это и означает его пустоту, которая, по сути, в данном контексте является следствием всеобщей взаимозависимости и непостоянства.

Наконец, тот же анализ, что ведёт к пустотности всех феноменов, показывает, что и наше восприятие, и наше мышление полны противоречий и неспособны адекватно отразить реальность. А это приводит нас к осознанию пустотности всех концепций, которыми мы оперируем. Они пусты, потому что внутренне противоречивы и на самом деле являются лишь идеализациями, приближением к реальности. Мы сами придумали эти идеализации, чтобы упорядочить наш опыт, но каждая такая идеализация искажает исходную реальность, порождает иллюзию и в конечном итоге ответственна за наши страдания, возникающие вследствие ошибочного поведения, основанного на этой иллюзии.

Но раз все концепции и феномены пусты, то получается, что и пространство, время, частицы, поля, материя – все те понятия, на которых основана современная физика, – также лишены истинного существования. И возникает вопрос: как это может согласовываться с тем, что все эти концепции играют фундаментальную роль в физическом описании мироздания? Если всё действительно так, как говорит буддийская доктрина пустоты, то вся наука, и физика в частности, оказывается основанной на наборе каких-то иллюзий. Именно поэтому так важно понять, можно ли обнаружить пустоту в буддийском её понимании, или какие-нибудь её аналоги в фундаментальных понятиях, используемых при научном описании мира.

На самом деле попытки обнаружить пустоту в фундаментальной физике предпринимались уже не раз. В большинстве таких случаев пустота ассоциировалась с *чем-то*, то есть с каким-то явлением. Например, достаточно распространены аналогии пустоты с пространством или с вакуумом квантовой теории поля. Однако эти аналогии, несмотря на их внешнюю притягательность, имеют серьёзные недостатки. Главный из них заключается в том, что они игнорируют тот факт, что пустота – это не явление, а способ существования явлений, а именно: она указывает, что они не существуют постоянным и независимым образом как вечные и неизменные сущности. Если принять это в расчёт, то кажется более естественным искать аналогии буддийской пустоты не с чем-то, а с тем, каким образом существуют различные явления и понятия в фундаментальной науке. Иначе говоря, нужно сдвинуть акцент с вопроса «что?» на вопрос «как?».

Воспользовавшись таким подходом и сконцентрировавшись на достижениях современной теоретической физики, можно прийти к выводу, что большинство самых глубоких идей, появившихся в этой области за последнее время, действительно указывают на пустоту всех фундаментальных концепций, лежащих в основе физического описания мира. Как будет продемонстрировано в этой статье в дальнейшем, чем глубже мы проникаем в физическую структуру Вселенной, тем больше все привычные понятия, такие как частицы, материя, пространство, время и др., теряют свою фундаментальность, становятся всё более относительными, существующими только при определённых условиях, и оказываются лишь приближением к реальности. То, о чём мы всегда думали как о существующем реально и объективно, независимо от нас и других субъектов, оказывается существующим только

условно, по сути не отличаясь от концепций, создаваемых нашим умом. А с буддийской точки зрения это и является прямым указанием на то, что все эти явления и концепции пусты от собственного существования.

Перед тем, как перейти к примерам, иллюстрирующим это утверждение, стоит напомнить, как современная физика описывает нам Вселенную на фундаментальном уровне. Наиболее кратко это описание можно резюмировать следующим образом: Вселенная – это пространство-время, на котором распространяется материя. Конечно, это утверждение требует разъяснений. Прежде всего заметим, что оно включает два фундаментальных понятия: пространство-время и материя. Соответственно, мы должны расшифровать каждое из этих понятий.

Пространство-время представляет собой некую геометрическую структуру (в математике носящую название метрического многообразия), объединяющую в себе обычное пространство и время. Это континуум, являющийся ареной, на которой происходит всё многообразие явлений. Важнейшим свойством этого континуума является наличие у него кривизны, которая может зависеть от точки в пространстве-времени и распространяться по нему нетривиальным образом. В результате пространство-время становится динамическим феноменом, а его динамика, то есть динамика его кривизны, является геометрическим описанием гравитационного взаимодействия, того самого, которое отвечает за притяжение между всеми массивными телами. Каким именно образом изменяется кривизна, описывается общей теорией относительности Эйнштейна, которая таким образом позволяет узнать, как возникла наша Вселенная, и предсказать её будущее.

С другой стороны, все виды материи, известные на сегодняшний день, описываются так называемыми квантовыми полями. Каждое квантовое поле объединяет элементарные частицы одного типа в одну единую структуру, существующую на всём пространстве-времени, всегда и везде. На настоящий момент у нас есть замечательная теория, известная как Стандартная модель, которая описывает всю известную нам материю. Это означает, что она определяет набор существующих квантовых полей и какие между ними существуют взаимодействия.

Эти две теории – общая теория относительности и Стандартная модель – по-настоящему потрясающее достижение науки, потому что ими охватывается всё наше знание о Вселенной. Все другие теории, которые описывают какие-то частные явления, по крайней мере в принципе, могут быть выведены из этих двух, а некоторые их результаты согласуются с наблюдениями с точностью до десятого знака после запятой.

И, тем не менее, ни у кого нет сомнений, что они не являются конечной точкой на пути к постижению Вселенной. Тому есть несколько причин. Во-первых, существует множество вопросов, на которые эти две теории не способны ответить. Например, почему именно такой набор квантовых полей и с конкретно такими взаимодействиями присутствует в Стандартной модели? Почему фундаментальные постоянные, типа скорости света или постоянной Планка, имеют именно такие значения? Наконец, почему мы живём в четырёхмерном пространстве-времени, а не каком-то другом? В идеале фундаментальная теория должна отвечать на все такие вопросы.

Во-вторых, существует глубокая вера, основанная в действительности на косвенных указаниях, что различные кван-

товые поля и их взаимодействия – это проявления некоего одного квантового поля. Гипотетическая теория, которая описывает такое единое поле, носит название Единой теории поля или Теории великого объединения, где имеется в виду, что это единое поле «объединяет» в себе все остальные.

Наконец, существует ещё более фундаментальная причина, почему теория относительности и Стандартная модель – не конец истории. Дело в том, что первая теория – классическая, а вторая – квантовая. Такой симбиоз не может быть последовательным. Поэтому считается, что должен существовать квантовый вариант теории относительности или какого-то её обобщения. Иначе говоря, перед теоретиками стоит задача «проквантовать» исходную классическую теорию, чтобы построить в результате так называемую квантовую гравитацию. Квантование гравитации – наиболее фундаментальная и сложная проблема современной теоретической физики. И хоть она до сих пор остаётся до конца не решённой, в ходе исследований было построено несколько кандидатов на роль этой теории и было получено много новых результатов, некоторые из которых кардинальным образом меняют наше представление о различных фундаментальных понятиях. Именно к ним мы сейчас и обратимся.

Давайте начнём с понятия элементарной частицы. С точки зрения квантовой физики – это квант или элементарное возбуждение какого-то квантового поля с определёнными характеристиками. Например, у него могут быть какие-то масса, спин, заряд и т. д. Однако такое определение подразумевает идеализацию, будто это поле никак не взаимодействует ни с другими полями, ни с самим собой. Такое идеализированное поле называется свободным. Но свободное поле – это вещь в себе. Его даже нельзя никак обнаружить. В реальности все

поля – взаимодействующие, и это взаимодействие невозможно «выключить»: как уже упоминалось, оно существует всегда и везде. В результате этого непрекращающегося взаимодействия некоторые из характеристик частицы перестают быть постоянными, а становятся зависимыми от разнообразных условий. Например, её масса может зависеть от энергии, используемой для её измерения. В итоге мы видим, что те элементарные частицы, о которых мы привыкли говорить, – всего лишь придуманные нами идеализации, которые иногда работают прекрасно, а иногда – нет.

Более того, существуют такие эффекты, которые показывают, что само существование частицы – явление относительное! Наиболее яркий из них – эффект Унру. В этом эффекте два наблюдателя, снабжённые регистраторами частиц, помещены в вакуум. Один из них стоит на месте, а другой движется с постоянным ускорением. Как и ожидается, первый наблюдатель никаких частиц не регистрирует. А вот второй, несмотря на то что тоже, казалось бы, находится в вакууме, регистрирует вокруг себя непрерывный поток частиц при конечной температуре, прямо пропорциональной его ускорению. То есть для одного наблюдателя частицы есть, а для другого – нет! И это не фантастика, а прямое следствие физических законов.

Другой пример подобного рода – это так называемое космологическое рождение частиц. Оказывается, что простое изменение кривизны пространства-времени способно переводить вакуумное состояние квантового поля в какое-то возбуждённое. А это означает, что состояние без частиц переходит в состояние с частицами, то есть они возникают как бы из ниоткуда, из пустого пространства. В частности, такой эффект происходит при расширении Вселенной и, более того,

согласно теории инфляции именно он ответственен за появление всей наблюдаемой материи, из которой образованы галактики, планеты и живые существа.

Все эти эффекты⁴ наглядно показывают, что элементарные частицы не существуют в абсолютном смысле. Тогда как для одних наблюдателей они есть, для других – они могут отсутствовать. Иначе говоря, их существование относительно, и, выражаясь буддийскими терминами, можно сказать, что частицы пусты от собственного существования.

Следующая тема, которая требует нашего рассмотрения – это разнообразные дуальности, которые были обнаружены в теоретической физике за последние годы. Дуальности бывают как между явлениями, так и между теориями, описывающими какие-то явления. В первом случае они устанавливают, что эти явления есть различные проявления одного и того же объекта, а во втором – что две теории на самом деле эквивалентны.

Существует множество примеров таких дуальностей. Например, в двумерных моделях часто оказывается, что одну и ту же теорию можно сформулировать как теорию бозонов, то есть частиц с целым спином, или как теорию фермионов, то есть частиц с полуцелым спином. В итоге невозможно однозначно сказать, какие же частицы мы описываем – иногда удобно одно описание, а иногда другое.

Ещё более нетривиальный пример – это дуальность между элементарной частицей и составным объектом. Например, такая дуальность появляется иногда в так называемых суперсимметричных калибровочных теориях поля, которые являются более сложными вариантами теории, описывающей кварки и являющейся частью Стандартной модели. В этом случае они показывают, что тот же самый объект, который

при слабой константе связи выглядит как обычная элементарная заряженная частица, при сильном взаимодействии превращается в монополь – топологически нетривиальную конфигурацию квантового поля. И опять получается, что нашему исходному объекту невозможно приписать абсолютные характеристики, не зависящие от дополнительных условий.

Но и это ещё не всё. Есть и такие дуальности, которые устанавливают эквивалентность между теориями с разным набором квантовых полей, включающих гравитацию и нет, и даже живущими в разном количестве пространственно-временных измерений! Особо богата на дуальности теория суперструн, которая является одним из главных кандидатов на роль квантовой гравитации. В её основе лежит простая идея, что все элементарные частицы – это различные возбуждения одного и того же одномерного объекта, названного струной. Оказывается, что построить самосогласованную теорию таких струн очень нетривиально и одно это условие уже накладывает сильные ограничения на их возможные модели. В итоге было выяснено, что существует всего пять самосогласованных теорий суперструн⁵. При этом все они требуют, чтобы наше пространство-время было десятимерным, где предполагается, что шесть дополнительных измерений имеют настолько маленький размер, что никак не проявляются на наших обычных масштабах⁶. Но самое поразительное, что оказалось, что эти пять теорий суперструн все связаны сетью дуальностей, так что их можно рассматривать как различные пределы некоторой более фундаментальной теории, которая получила название «М-теория». К сожалению, мы до сих пор очень мало знаем о ней, кроме того, что у неё есть ещё один предел, где она выглядит уже как теория двумерных мембран в одиннадцати измерениях!

Эта картина очень напоминает известную притчу, в которой группа слепых встретила слона и пытается на ощупь понять, что же это такое. Тот, кто ощупал его ногу, решил, что это дерево. Тот, кто дотронулся до его уха, подумал, что это веер, и т. д. Так же и в теории струн мы пока что сумели понять только её различные пределы, и, наподобие ног и ушей слона, они выглядят для нас очень по-разному. Огромным достижением стало уже то, что мы поняли, что всё это части одного целого – для слепых из нашей притчи это было бы тоже нетривиальной задачей. Но что же стоит за всеми этими «ногами» и «ушами», остаётся пока что загадкой, за которой, возможно, и скрывается настоящая квантовая гравитация.

Резюмируя вышесказанное, можно сделать вывод, что разнообразные дуальности нам чётко показывают, что наши концепции, такие как поля, теории и т. п., соответствуют реальности только при определённых условиях, а при их изменении эта реальность проявляется совершенно другим способом, для которой предыдущие концепции оказываются абсолютно неадекватными. Это ещё раз подтверждает, что все они – лишь приближение к реальности, которая всегда в конечном счете выходит за их рамки.

Ещё одна идея, получившая развитие в теоретической физике и иллюстрирующая иллюзорность наших понятий – это геометризация материи. Как мы видели, геометрия посредством кривизны пространства-времени описывает гравитационное взаимодействие. Идея геометризации состоит в том, что и остальные взаимодействия, а вместе с ними и вся материя, также имеют геометрическую природу. Например, если бы наше пространство-время было пятимерным и пятое измерение было компактифицировано, как это обсуждалось выше в контексте теории суперструн, то в четырёх некомпактифици-

цированных измерениях его наличие отражалось бы в виде присутствия двух дополнительных полей, одно из которых было бы аналогично обычному электромагнитному полю. Соответственно, можно предположить, что все наблюдаемые поля есть результат некоторой компактификации, но какого-то очень сложного пространства. В принципе эта идея частично реализуется в теории суперструн, где большинство полей именно так и возникает благодаря присутствию шести (или семи) дополнительных измерений. Но не все – некоторые соответствуют возбуждениям фундаментальной струны. Но даже такие поля тесно связаны с геометрией, потому что в теории струн в некотором смысле само пространство этими струнами и порождается. Однако взаимосвязь струны и пространства, в котором она распространяется, – очень сложная тема, которая выходит за рамки данной статьи.

Если идея геометризации верна, то получается, что материя по своей природе неотличима от пространства-времени. В каком-то смысле само понятие материального теряет всякий смысл. И мы опять приходим к выводу, что очередная фундаментальная физическая концепция оказывается не такой уж фундаментальной, и можно сказать, что она пуста.

Заметим, кстати, что идея геометризации прекрасно согласуется с идеей, что взаимодействие на самом деле возможно только между феноменами одной и той же природы. Она сводит две сущности – материю и пространство-время – к одной. Но как мы сейчас увидим, даже пространство-время не обладает никакой абсолютной сущностью, а является, скорее всего, очередной вымышленной концепцией.

Как говорилось выше, наиболее фундаментальная проблема современной физики – это квантование гравитации. А так как гравитация отождествляется с геометрией пространства-

времени, то, значит, мы вынуждены квантовать эту геометрию, а вполне возможно, и само пространство-время. Таким образом, мы приходим к пониманию, что в квантовой гравитации классическое пространство-время исчезает и заменяется некой другой структурой, которую можно назвать квантовым пространством-временем.

Существуют самые разнообразные идеи насчёт того, что это может быть за структура. Например, так как речь идёт о квантовании, можно ожидать, что вместо континуума пространства-времени появится что-то дискретное. Другая возможность состоит в замене классической геометрии на так называемую некоммутативную, потому что некоммутативность⁷ – главный эффект квантования во всех его формах. С другой стороны, существует вероятность, что эта неизвестная структура имеет вообще негеометрическую природу. Существуют модели, которые позволяют получить пространственно-временной континуум из чего-то, что, казалось бы, не имеет к нему никакого отношения. Например, из обычных матриц. А есть идеи, возникшие на основе изучения чёрных дыр, согласно которым пространство-время возникает из потока информации. Во всех таких случаях ту структуру, которая заменяет собой классическое пространство-время, принято называть предгеометрией, и её природа – одна из главных загадок квантовой гравитации.

Но какой бы ни была эта природа, мы видим, что описание явлений как происходящих в классическом пространстве-времени оказывается только приближением, которое нарушается, когда начинают играть роль эффекты квантовой гравитации. Конечно, это очень экстремальные ситуации. Но именно такая ситуация была, например, во время Большого Взрыва, когда рождалась наша Вселенная. А значит, мы не сможем

до конца понять её происхождение, пока не решим загадку квантовой гравитации.

Важный урок, которому нас учат попытки построить эту теорию, и те идеи, которые мы только что рассмотрели, – это то, что пространство-время, как и многие другие физические явления, оказывается только эффективным или возникающим феноменом. Оно не существует на абсолютном уровне. И в итоге мы опять приходим к той же пустоте как отсутствию самобытия и независимого существования, о которой нам с самого начала говорил буддизм.

В качестве заключения стоит отметить, что в развитии нашего понимания устройства Вселенной можно чётко проследить две тенденции. Одна – это отказ от абсолютизма. Проникая всё глубже в природу явлений, мы каждый раз вынуждены выходить за пределы обычных концепций, которые абсолютизируют какие-то свойства феноменов и в конечном итоге оказываются лишь идеализацией. В истории науки таких примеров можно найти огромное количество. Начиная с отказа от гелиоцентризма и кончая осознанием нефундаментальности пространства-времени. Именно эта тенденция доказывает пустоту, в буддийском её понимании, всех наших концепций, даже тех, которые нам казались основой фундаментальной физики – каждая из них в конце концов всегда оказывалась лишь ступенькой на нашем пути познания, рассыпающейся в пыль, как только мы её преодолеем.

Но есть и вторая тенденция – это объединение, которое показывает, что самые разнообразные явления – в действительности разные проявления одной и той же сущности. И постепенно теоретическая физика подходит к моменту, когда это объединение начинает охватывать даже материю и пространство-время. Все они оказываются имеющими одну

фундаментальную природу. В связи с этим естественно спросить: а существует ли какой-нибудь аналог такого объединения в буддизме? Есть ли что-нибудь похожее на ту основу всех явлений, к которой ведёт процесс объединения в физике? Конечно, первый ответ, который приходит на ум, – это природа Будды, или *татхагатагарбха*, которая также рассматривается в буддизме как основа всех проявлений и их абсолютная природа. Однако существует принципиальный момент, который не позволяет провести эту аналогию. А именно проблема в том, что тогда, как природа Будды обладает наряду с пустотностью самоосознаванием, в физике сознание, по крайней мере на данный момент, роли не играет. Несмотря на существующие попытки связать его с проблемой измерения или коллапса волновой функции в квантовой механике⁸, к настоящему времени эти идеи не оказали влияния на её развитие. Поэтому подобные аналогии, по моему мнению, можно будет рассматривать всерьёз, только если дальнейший научный прогресс действительно обнаружит неразрывную связь сознания с фундаментальной структурой мироздания.

Литература

1. Александров С. Буддизм глазами физика. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2019.
2. Биррелл Н., Девис П. Квантованные поля в искривленном пространстве-времени. М.: Мир, 1984.
3. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Вселенная в одном атоме: Наука и духовность на служении миру. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2018.
4. Менский М. Б. Сознание и квантовая механика. Жизнь в параллельных мирах. М.: Век 2, 2011.

Примечания

¹ См., напр., Далай-лама, 2018.

² Представленные в данной статье идеи более подробно изложены в книге «Буддизм глазами физика» (Александров, 2019).

³ Нужно помнить, что относительная и абсолютная реальности или, как ещё говорят, две истины соответствуют не реальному существованию двух разных миров, а всего лишь различной степени постижения одной и той же реальности. Абсолютная реальность нам открывается при наличии способности видеть истинную природу вещей, тогда как их восприятие, искажённое концептуализированием, превращает её в реальность относительную. Именно такое понимание единства двух истин лежит в основе буддийской доктрины о тождестве сансары и нирваны.

⁴ Подробное описание этих и других эффектов, возникающих в квантовой теории поля на искривленном пространстве-времени, см. в книге: Биррелл, Девис, 1984.

⁵ Приставка «супер» в названии означает, что все эти теории инвариантны относительно преобразований суперсимметрии, перемешивающих частицы с целым и полуцелым спином.

⁶ В этом случае говорят, что дополнительные измерения «компактифицированы». Проще всего представить их в виде маленьких колечек. Тогда такое пространство будет выглядеть аналогично длинному и одновременно тонкому цилиндру: его длина соответствует «наблюдаемым» измерениям, а окружность – «скрытым».

⁷ Некоммутативность – свойство математической операции, при котором она даёт разные результаты при перестановке её аргументов. Таким свойством обладает, например, умножение матриц, и если $A \cdot B \neq B \cdot A$, то говорят, что A и B – некоммутирующие величины.

⁸ См., напр.: Менский, 2011.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-081-133

**Подлинная «китайская версия»
истории Тибета:
с древних времен Тибет никогда
не был частью Китая**

Х. Лау

*(Retired) Chair Professor of Operations Management,
City University of Hong Kong,
Hong Kong, People's Republic of China.*

Аннотация. КНР после аннексии Тибета в 1950 г. должна настаивать на том, что «Тибет был частью Китая с древних времен», потому что Китай подписал пакты Лиги Наций и ООН, запрещающие завоевание новых земель после 1918 г. КНР настойчиво осуждает западные колониальные державы за их прошлые завоевания и «унижения», которые они причинили Китаю. КНР успешно убедила основные мировые державы, что китайские исторические записи указывают на то, что Тибет был частью Китая со времен династии Юань, и, следовательно, «объединение» КНР Тибета является «внутренним делом», в которое международное сообщество не должно вмешиваться. В моей книге «Тибет никогда не был частью Китая с древних времен» (на кит. яз.) использованы одобренные КНР китайские исторические записи, которые показывают, что, вопреки утверждениям КНР, Тибет никогда не был частью Китая до 1950 г. Таким образом, аннексия КНР Тибета в 1950 г. была военным завоеванием чужой страны, что является правонарушением, совершенным постоянным членом Совета Безопасности ООН, что, в свою очередь, делает обязательным международное вмешательство. Моя работа также демонстрирует, как КНР фальсифицирует и искажает официальные исторические записи Китая. В данной статье представлен небольшой образец упомянутого материала. Мое исследование основано на двух руководящих принципах. Руководящий принцип 1 («GP1»): надлежащие объективные критерии «суверените-

та» используются для того, чтобы судить, был ли Тибет частью Китая. Первый критерий – это «самопровозглашение», то есть заявляли ли прошлые китайские режимы, что Тибет находился под властью Китая? Другие критерии суверенитета касаются того, осуществлял ли Китай реальную власть над Тибетом, например, проводил ли Китай перепись, собирал налоги или вводил ли китайские законы; защитил ли Китай Тибет от иностранных вторжений? Руководящий принцип 2 («GP2»): мы используем только записи, которые являются бесспорно заслуживающими доверия с точки зрения Китая, то есть, они были: (а), составленный китайскими официальными лицами или гражданами, (б) публично опубликованы до 1949 г. и (в) перепечатаны / переизданы в КНР после 1949 г. Во-первых, в соответствии с критерием «самопровозглашения» мы показываем, что для династии Мин (1368–1644) все около сотни географических указаний до 1911 г. ясно указывают на то, что Тибет не был частью минского Китая, но был иностранным государством. Что касается династии Цин (1644–1911), мы показываем, что большинство географических указаний до 1911 г. ясно указывают на то, что Тибет был независимым иностранным государством; тем не менее, меньшая часть этих ссылок содержит внутренне противоречивые указания на то, был ли Тибет частью империи Цин. Тем не менее, ни одна авторитетная географическая справка до 1911 г. не содержит последовательных указаний на то, что империя Цин правила Тибетом. Для эпохи Цин, ввиду не слишком убедительных доказательств «самопровозглашения», рассматриваются другие критерии суверенитета. Последняя часть моей статьи показывает, что: (а) империя Цин никогда не могла проводить перепись или собирать налоги в Тибете, она также не признавала тибетцев подданными Цин. Более того, КНР пришлось неуклюже подделать данные о тибетском населении цинской эпохи, чтобы сфабриковать фасад суверенитета над Тибетом; (б) цинский режим открыто признавал, что у него нет правящей власти в Тибете, но он намеревался использовать Тибет как колонию в будущем. Он также с энтузиазмом аплодировал британским силам вторжения 1904 года за их резню тибетцев в Гуру, Тибет. Все материалы, использованные в этой статье, были опубликованы на китайском языке в моей книге 西藏自古以来就不是中国的一部分 («Тибет никогда не был частью Китая с древних времен»), которую можно бесплатно загрузить с сайта www.tibet.org.tw/doc/no_china.pdf.

Ключевые слова: КНР, Тибет, династия Юань, суверенитет, «самопровозглашение», перепись, колония, империя Цин, империя Мин

The genuine «China version» of Tibet's history: Tibet was never part of China since antiquity

Hon-Shiang Lau

Abstract. The People's Republic of China (PRC), after it annexed Tibet in 1950, must insist that 'Tibet has been part of China since antiquity' because China is a signatory of League of Nations and United Nations covenants prohibiting conquest of new lands after 1918, and the PRC persistently condemns Western colonial powers for their past conquests and the 'humiliation' they inflicted upon China. The PRC has successfully convinced the major world powers that Chinese historical records indicate that Tibet was part of China since the Yuan Dynasty, and hence PRC's 'unification' of Tibet is an 'internal matter' with which the international community must not interfere. My book 'Tibet was Never Part of China since Antiquity' (in Chinese) uses PRC-approved Chinese historical records to prove that, contrary to PRC's claim, Tibet was never part of China until 1950. Thus, PRC's 1950 annexation of Tibet was a military conquest of a foreign country, an offence committed by a permanent member of the UN Security Council that obligates international intervention. My work also demonstrates how the PRC falsifies and distorts China's official historical records. This paper presents a small sample of the above-mentioned material. My research is based on two guiding principles:

Guiding Principle 1 ('GP1'): Proper objective 'sovereignty' criteria are used to judge whether Tibet was part of China. The first criterion is 'self-declaration,' i. e., did past Chinese regimes state that Tibet was under China's rule? Other sovereignty criteria relate to whether China has exercised real governing power over Tibet; e. g.: did China conduct census, collect taxes, or impose Chinese laws; did China defend Tibet against foreign invasions?

Guiding Principle 2 ('GP2'): We only use records that are indisputably credible from China's perspective, i. e., they were: (i) compiled by Chinese officials or nationals, (ii) publicly published before 1949, and (iii) reprinted/republished by the PRC after 1949.

First, under the 'self-declaration' criterion, we show that, for the Ming Dynasty (1368–1644), all of the near-hundred pre-1911 geographic references clearly indicate that Tibet was not part of the Ming China but was a foreign country. For the Qing Dynasty (1644–1911), we show that most of the pre-1911 geographic references clearly indicate that Tibet was an independent foreign country; nevertheless, a minority of these references presents internally-contradicting indications as to whether Tibet was part of the Qing Empire.

However, no pre-1911 authoritative geographic reference presents consistent indications that Tibet was ruled by the Qing Empire. For the Qing era, in view of the less-than-overwhelming ‘self-declaration’ evidence, other sovereignty criteria are considered. Thus, the latter part of this paper shows that: (A) The Qing Empire was never able to conduct census or collect tax in Tibet, it also did not recognize Tibetans as Qing subjects. Moreover, the PRC had to clumsily forge Qing-era Tibetan population figures in order to fabricate a facade of sovereignty over Tibet. (B) The Qing regime openly admitted that it had no ruling power in Tibet but it aimed to exploit Tibet as a colony in future. It also enthusiastically applauded the 1904 British invasion force for their massacre of the Tibetans in Guru, Tibet.

All material used in this paper has been published in Chinese in ‘my book’ 西藏自古以来就不是中国的一部分 (Tibet was Never Part of China since Antiquity), which can be downloaded free of charge from www.tibet.org.tw/doc/no_china.pdf.

Key Words: PRC, Tibet, sovereignty, self-declaration, census, colony, Qing Empire, Ming Empire

LEGEND

• [*Translated text from Chinese original is shown in this font* [translator’s note is shown in this font enclosed in a pair of square brackets]] .

• Translated Chinese book titles are shown, italicized and underlined, as *Translated Chinese Book Title* 中文书名.

• Translated Chinese chapter/article titles are shown, enclosed by ‘<...>’, as <Translated Title of Chinese Chapter/Article 中文文章题目>.

§ 1. Introduction

§ 1.1. Overview

The remainder of this section (i. e., § 1) explains why our topic is important and the two ‘Guiding Principles’ of our research. § 2 shows that under the ‘self-declaration’ criterion, China’s pre-1949 authoritative documents clearly and universally indicate that Tibet was not part of Ming-era China. § 3 shows that, while the majority

of China's pre-1949 authoritative documents clearly indicate that Tibet was not part of Qing-era China, some of them present internally-contradicting indications as to whether Tibet was part of China. Therefore, in § 4 to § 8 we present evidence pertaining to other sovereignty criteria to evaluate China's claim of Qing's sovereignty over Tibet; examples of these sovereignty criteria are: was the Qing Empire able to: (i) collect tax in Tibet; (ii) conduct census or obtain population data on Tibet; (ii) defend Tibet against foreign invaders.

§ 1.2. Why Is It Important to Determine Whether Tibet Was Part of China Historically?

The People's Republic of China (PRC) insists that 'Tibet has been part of China since antiquity 西藏自古以来就是中国的一部分.' The Central Tibet Administration (CTA) refuses to accede to this claim, and this refusal by the CTA is used by the PRC as:

1. A prima facie proof of CTA's betrayal to her motherland (i. e. China), and
2. Justification for not negotiating with the CTA or the Dalai Lama.

The following extract exemplifies PRC's position and tone in its narratives to the Chinese people (PRC governmental website www.china.com.cn/news/2008-11/10/content_16740162.htm):

「The Vice Minister of United Front stated in the National Press Conference: "The fundamental political basis for contact and negotiation [with the Tibetans] is recognizing that Tibet has been an inseparable part of China since antiquity. ...

The Dalai Lama faction repeatedly refuses to admit that Tibet has been an inseparable part of China since antiquity. From 2002 to the most recent meeting, we have conferred

with Dalai's personal representatives 9 times, each time they have indicated that they do not agree that 'Tibet has been part of China since antiquity.'”]

A natural question for a Chinese is: why must the Dalai Lama be so stubborn and deny the truth? However, a reverse question is: why must the PRC be so insistent on this historical issue? The answer is: it enables the PRC to claim that Tibet was being ‘unified’ (in 1950 and 1959) and not ‘invaded/occupied’. China is a signatory to:

- the 1918 League of Nations Covenants, and
- the 1945 United Nations Charter;

both documents prohibit post-1918 territorial acquisitions via conquest. Moreover, the PRC:

- constantly paints a sorry picture of China being a victim of Japan and the Western colonial powers;
- angrily condemns these western powers for their conquests in the 19th /20th-century; and
- is a permanent member of the UN Security Council.

Therefore, in order to maintain respectability, the PRC cannot admit that her annexation of Tibet in 1950 was a new conquest, but must legitimize it as a ‘unification’ of an old territory. Many patriotic Chinese are unaware of this, and often contradict the PRC by privately arguing thus: ‘throughout history everybody conquers others, and we conquered Tibet fair and square in 1950’.

One main reason why countries like the USA, United Kingdom and Germany have been unwilling to provide more support to the Tibetans’ cause is that they incorrectly believe PRC’s claim (i. e., Tibet was already part of China ‘for a long time’ before 1950); therefore it is inappropriate for other countries to interfere with China’s internal matters.

Initially, the PRC declared that the ‘Part of China since Antiquity’ (hereafter ‘POCSA’) claim means that Tibet became part of China since the Tang Dynasty (~700 AD). It later realized that this claim is too untenable. PRC’s most recent officially revised claim (see, e. g., <White Paper, PRC 1992>) is that Tibet was unified into the Yuan Chinese Empire around 1250 (before the Yuan dynasty was formally established throughout China in 1279), and has since continually remained as part of China. Therefore, my research is to address the following questions:

‘Questions’ (‘Q’):

Was Tibet Part of China During the: (Q1) Yuan Dynasty (1279–1368), (Q2) Ming Dynasty (1368–1644), (Q3) Qing Dynasty (1644–1911), (Q4) Republic of China era (1911–1949)?

The objectives of this short paper are:

- 1) to present some of the evidence given in my Chinese book for (Q2) and (Q3), and
- 2) to demonstrate how the PRC falsifies and distorts China’s authoritative historical records. For the purpose of this paper, the term ‘Tibet’ roughly corresponds to today’s ‘Tibet Autonomous Region’ (TAR); i. e., I avoid the more murky issues about ethnic-Tibetan polities in today’s Qinghai, Sichuan, Gansu, etc.

§ 1.3. Two Major Guiding Principles of My Research

§ 1.3.1. Guiding Principle 1 (hereafter ‘GP1’): Using Proper Criteria for Judging a ‘Sovereignty’ Claim

Suppose you wonder whether I am a Canadian. How do you ascertain the truth? A reasonable first step is to simply ask me. If I say ‘No, I am American,’ this ‘self-declaration’ gives you the truth in many cases. However, if you have reasons to doubt me and want proofs, the easiest and most conclusive way is for

me to show my current American passport. An American birth certificate or Naturalization Certificate are also somewhat credible but less conclusive. However, if I use an American college diploma or a photograph I have with the American president, then this not only is an unacceptable proof of American nationality, but is also a strong indication that I am lying. You would become more certain that I am a con artist if I say something like: “USA has a special arrangement allowing Asians to prove American nationality with a college diploma”. The above discourse assumes that the documents are ‘authentic’; i. e., although a passport is a valid proof/criterion for citizenship, but if the passport is a forgery, it nullifies the proof. Thus, a ‘proof’ must satisfy two conditions: Validity (a passport is but a diploma is not a valid criterion/indicator of nationality) and Authenticity (it should not be a forgery).

Although judging the POCSA claim is much more complicated, the same GP1 can be used. First, we can see whether Chinese governments in the past dynasties have claimed Tibet as part of China (i. e., self-declaration). If we have reasons to doubt the truthfulness of these claims, we then look at various common-sense proofs (criteria), such as (not an exhaustive list):

- Did China conduct census and prepare/acquire tax rolls in Tibet? Was China able to collect taxes or exercise fiscal authority in Tibet?

- Did China recognize Tibetans as Chinese subjects?

- Was the official language(s) of the Chinese central government used in Tibet’s local administration or taught in Tibet’s schools?

- Were Tibetans allowed to take the Chinese National Civil Service Examination? Were Tibetans appointed as officials in the Chinese government?

- Were China’s currency/coinage/postage stamps used in Tibet?

- Was China able to appoint/dismiss/summon officials in Tibet?
- Did China impose her legal codes and court system in Tibet?
- Was China able to draft soldiers in Tibet? Did Tibetans serve in Chinese military forces? Was China able to command/control Tibet's armies?
- Are there credible records of military conquest(s) of Tibet during that dynasty?
- Did China defend Tibet against foreign invasions?

Satisfying or not satisfying any one of these 'Part of China' criteria (hereafter called 'POC criteria') does not conclusively verify or refute the POCSA claim; however, if none of these criteria is satisfied, it does mean that Tibet was not part of China. Thus, in order to meaningfully evaluate PRC's POCSA claim, we need to examine how each of these POC criteria is satisfied in each of the four relevant Chinese dynasties/era, i. e., Yuan, Ming, Qing and ROC.

§ 1.3.2. Guiding Principle 2 (hereafter 'GP2'): Using only 'Valid, Authentic and Credible' (by PRC's Standards) Chinese Documents

China is one of the few civilizations with a continual millennia-old tradition of using the same language (i. e., 'Han Chinese' or 汉语) to keep voluminous 'standard' official records. Many of these records are 'Imperially Commissioned' ('IC'). Examples are:

1. 'Veritable Records 实录.' After the death of each emperor, his successor convenes a panel of scholars/officials to compile a detailed set of annals for the deceased emperor's reign.
2. 'Official Histories 正史.' After the demise of each dynasty, the government of a succeeding dynasty convenes a panel of senior scholars/officials to compile a comprehensive 'History'

of the preceding dynasty based on the Veritable Records and other archival material. The Official Histories for the Ming and the Qing dynasties are, respectively, *Ming History* 明史 (compiled by the Qing regime) and the *Qing History Draft* 清史稿 (compiled by the ROC regime, hereafter *QHD*).

3. Similar to the ‘Veritable Records’ and ‘Official Histories,’ China has a centuries-old tradition of compiling massive ‘Comprehensive References 会典/会要’ recording a wide range of governmental topics.

4. Geographic Documents. Among them, the most important are the ‘Unification Records 一统志,’ which are I.C. comprehensive catalogues of contemporaneous territories.

Also, there are numerous history and historical geography books recognized by Chinese historians as authoritative, as well as compendia of Imperial-Court proceedings such as the *DongHua Records* 东华录/东华续录 (containing submissions by senior officials, imperial edicts and responses). Therefore, regarding the major issue of whether the huge region of Tibet was part of China, not only is there no need to look at ‘newly discovered’ or ‘secret/confidential’ documents, but any attempt to rely on restricted-access documents/artifacts should be viewed with suspicion.

To give the maximum benefit of the doubt to the PRC’s position, this paper uses only documents that satisfy the following conditions:

1. Written by Chinese nationals and published contemporaneously in China.

2. It has been republished/reprinted by the PRC (implying PRC’s approval).

Furthermore, the overwhelming majority of these documents are accessible via the internet from databases developed/managed/

sponsored by the PRC, two of the most well-known databases are *Basic Classics* 基本古籍 and *Duxiu* 读秀. Also, because Wikipedia is blocked in the PRC, its government offers *Baidu* 百度 as an alternative to the populace; this paper refers to *Baidu*'s articles for non-controversial mundane background material.

Thus, this paper ignores all non-Chinese documents and only considers how PRC-approved pre-1949 Chinese documents depict China-Tibet relationships.

§ 2. Was Tibet Part of the Ming Empire (1368–1644) Under the 'Self Declaration' Criterion?

§ 2.1. The PRC's Version

The most authoritative PRC publication on historical geography is the *Historical Atlas of China* 中国历史地图集 (in 8 volumes, hereafter '*HAC*'). Its compilation was proposed by Mao Zedong and commissioned by the PRC's Academy of Social Sciences. See *Baidu* for detailed information on *HAC*.

Figure 1 is a reproduction of the <Ming Era Comprehensive Map #1 明时期全图(一)> from *HAC* (Vol.7, p. 40–41). In this map the regions which the PRC proclaims as 'part of China' have a colored background, while the 'foreign' regions have a white background. In the black-and-white version presented in this study, the original coloring is given in framed lettering in this figure. Among the regions with a colored background, the continuum shown in yellow background encompasses 'inner China' as well as Tibet and 'Manchuria' (i.e., 女真/女直 *Nüzhen*, or the northeastern part of today's China). Mongolia (both Inner and Outer) and Xinjiang are shown with, respectively, a purple and a green background. This presentation reflects the following positions of the PRC:

- The regions of Mongolia and Xinjiang are part of China, but they were not part of the Ming Empire. Therefore, although they warrant a colored background, their background colors are different from the yellow background color used for the Ming Empire.

- In contrast, Tibet and Manchuria (Nüzhen) were already part of the Ming Empire at that time.

HAC provides no bibliographic support for the above-stated position of the Ming Empire's relationship with Tibet, Manchuria, Mongolia and Xinjiang.

§ 2.2. Qing-Empire's Position, as Reflected in the Official History *Ming History* 明史 Compiled by the Qing Regime

As explained in § 1.3, the official history *Ming History* 明史 (Zhang Ting-yu ed.) was imperially-commissioned by the Qing regime, which succeeded the Ming Dynasty. See *Baidu* for detailed information on *Ming History*.

Structure of the Ming History as Reflected in its Table of Contents

Ming History consists of 332 'scrolls/volumes 卷'; its structure is depicted in Table-1. This structure conforms to a pattern that was established roughly two millennia earlier and thereafter closely adhered to by practically every one of China's other 23 'Official Histories' that preceded it. Two of the features of this structure, which are particularly relevant to our discussion, are discussed below.

Table 1
The Structure of ‘Ming History’

Row #	Scroll #	Contents of the Scrolls
1	1–39	Annals of main historical events. Astronomic & other natural observations, etc.
2	40–46, (>160,000 words, >300 pages)	‘Geography 1’ to ‘Geography 7’. The regions included are : Beijing, Nanjing, and the 13 provinces), namely: Shandong, Shanxi, Henan, Shaanxi, Sichuan, HuGuang, Jiangxi, Zhejiang, Fujian, Guangdong, Guangxi, Yunnan, Guizhou (this is how ‘Chinese territories’ are recorded!). ‘Geography 7 – Yunnan’ includes Burma (Myanmar), Laos and BaBai (today’s Northern Thailand’s ChingMai area). <u>Nothing about Tibet is included.</u>
3	47–309	Other ‘China’ matters
4	310–319	‘TuSi 土司’ (Ethnic Rulers) in the provinces of HuGuang, Sichuan, Yunnan, Guizhou, Guangxi. Scrolls 313–315 ‘TuSi in Yunnan’ include Burma, Laos and Northern Thailand.
5	320–328	‘Foreign Countries 1 to 9外国’; among the 70+ countries included are (in order of appearance): Korea, Vietnam, Japan, Ryukyu, Luzon, ... Holland,... Italy.
6	329–332	‘Western Lands 1 to 4西域’. Tibetan entities in Scroll 331 ‘Western Lands 3’ (see Table 2)

Feature 1 of the Structure of *Ming History*

Following the tradition established by the 2nd component of China’s ‘Official Histories’ (i.e., *Book of Han* 汉书), 16 of the subsequent 23 components of these ‘Histories’ contain, in an

early portion of the book, a ‘Geography’ segment covering all of China’s territories (the 7 subsequent components of ‘Official Histories’ without such a segment are those covering short-lived and/or minor polities with unstable territories). Some basic data provided in this segment are as follows:

A: Hierarchical catalogue of the various levels of territorial entities (including all prefectures under each province, all counties under each prefecture, etc.);

B: Historical background of imperial China’s authority over each of these territorial entities;

C: Population figures for the major territorial entities.

The above structure represents a convention dating back more than two millennia for showing how a ‘Chinese territory’ would have been proclaimed and recognized officially.

Row 2 in the Table 1 shows that the ‘Geography’ segment of *Ming History* is found in Scrolls 40–46 out of the total span of 332 scrolls. As was the case with its predecessors, the *Ming History*’s ‘Geography’ segment provides the above-mentioned A, B and C types of information for each of the Ming Empire’s 15 Level-1 administrative regions. No part of today’s TAR is included in this segment. On the other hand, <Scroll 46, Geography 7> explicitly proclaims that Burma, Laos and Babai 八百大甸 (today’s northern Thailand’s Chiangmai region) were under the jurisdiction of Yunnan province 云南布政司.

Feature 2 of the Structure of *Ming History*

In each Official History, ‘peripheral’ material about polities that interacted with China but were not directly governed by China are relegated to the end of the work, after all other topics considered to be internal to China were first dealt with. For the *Ming History*, Rows 4 to 6 in the Table 1 show that Scrolls 310–332 contain

these ‘peripheral’ material, which fall into three groups: (A) TuSi 土司 (local ethnic rulers or chieftains over which China claims suzerainty), (B) Foreign Countries 外国, and (C) Western Lands 西域. Some pertinent features of these three groups are given below.

Table 2
Group A. Politics Covered in the ‘TuSi 土司’ Portion of
‘Ming History’

Scroll #	Title of Scroll
310	TuSi in HuGuang Province
311–312	TuSi in Sichuan Province
313	TuSi in Yunnan Province 1
314	TuSi in Yunnan Province 2
315	TuSi in Yunnan Province 3. Entities include Burma, Laos and BaBai
316	TuSi in Guizhou Province
317–319	TuSi in Guangxi Province

Group A: TuSi (土司)

Row 4 in the Table 1 shows that the first 10 scrolls (Scrolls 310–319) of this segment of *Ming History* are devoted to the TuSis. Table 2 provides more information about these 10 scrolls. It shows that Burma, Laos and Babai which first appeared in <Scroll 46, Geography 7> (see Table 1) are now listed again in Scroll 315 as TuSis in Yunnan Province. Figure 2 is a facsimile of relevant pages in the ‘Table of Contents’ of the ‘*SiKuQuanShu* 四库全书’ edition of Ming History for Scroll 315; the Chinese characters for Burma, Laos and Babai 八百大甸 are circled. I.e., these polities are categorized in the

same group as many other TuSis in provinces such as HuGuang and Guizhou which were clearly parts of China proper. This ‘double-listing’ illustrates that *Ming History* recognized and duly recorded the Ming Empire’s ‘marginal sovereignty/suzerainty’ over Burma, Laos and Babai. As mentioned earlier, TAR regions were not included in the ‘Geography’ segment of the *Ming History*. Now it can be seen from Table 2 that the TAR regions were not included even in the group of polities governed by ethnic rulers over which the Ming Empire had only marginal sovereignty/suzerainty.

Group B: Foreign Countries 外国

Row 5 in the Table 1 shows that Scrolls 320–328 are devoted to ‘Foreign Countries 外国’ such as Korea and Italy.

Table 3
Polities Described in Scroll 331 <Western Lands 3>
of ‘Ming History’

Polity #	Name of Polities
1	WuSiZang ‘Grand Precious Religious King 乌思藏 大宝法王’
2 to 8	2 other Tibetan-region ‘Religious Kings’ (法王) and 5 additional ‘Spiritual Kings’.
9	<i>Western Heaven A-Nan Virtuous ‘Nation’</i> (西天阿难功德国) (??)
10	Nepal
11	‘DuoGan WuSiZang’ (朵甘乌思藏) Office of the Commander 行都指挥使司

Polity #	Name of Polities
12	‘ChangHeXi-YuTong-NingYuan’ (长河西鱼通宁远) District Office 宣慰司
13	‘DongPuHanHu’ (董卜韩胡) District Office 宣慰司

Group C: Western Lands 西域

Row 6 in the Table 1 shows that Scrolls 329–332, the last 4 scrolls of the entire *Ming History*, are devoted to ‘Western Lands 西域’. Within these 4 scrolls is <Scroll 331, Western Lands Part 3>, and the 13 polities covered in Scroll 331 are listed in Table 3 (Figure 3 is a facsimile of relevant pages in the ‘Table of Contents’ of the ‘*SiKuQuanShu* 四库全书’ edition of *Ming History* for Scroll 331). Table 3 shows that Polities #1 to #8 and Polities #11 to #13 are the (purportedly major) Tibetan polities recognized by the Ming Empire. Besides Nepal (polity #10 in Table 3), the other polity categorized with these Tibetan polities in Scroll 331 is the ‘Western Heaven A-Nan Virtuous Nation 西天阿难功德国’, hereafter ‘WHAVN’, see Polity #9 in Table 3. All Ming- and Qing-dynasty governmental and non-governmental geography references that mention ‘WHAVN’ indicate that China had/has no idea where this country was/is. In 1396, an envoy claiming to be from the polity called WHAVN came to ‘submit tribute’ to and left with presents from Emperor TaiZu/HongWu (the first Ming emperor); they were never heard from again; see, e. g., text on ‘WHAVN’ in *Ming History*’s Scroll 331. Later, it is generally recognized that no such country existed, and the ‘envoy’ was probably a foreign monk pretending to represent a country in order to obtain the valuable gifts Chinese emperors customarily

bestowed upon ‘tribute submitting’ foreign envoys; see, e. g., the ‘WHAVN’ entry in <Scroll 30, Foreign Countries> of Shen DeFu’s *Unofficial Notes from WanLi Era* 万历野获编 (~1606 A.D.). The Tibetan polities’ inclusion with WHAVN in Scroll 331 further reflects their foreignness and irrelevance to the Ming Empire.

Assessing the nature of Ming Empire’s ‘sovereignty’ over Tibet as reflected in the *Ming History*’s Table of Contents

The PRC’s major argument for Ming’s sovereignty over Tibet is that the *Ming History* records numerous official titles conferred on Tibetans in various regions of Tibet (see, e. g., the titles of ‘King’ and ‘Office of the Commander’ for polities #1 to #8 and #11 in Table 3). The argument that this title conferment implied sovereignty is very important for the PRC’s claims over Tibet. However, it must be noted that Ming and Qing official documents also record that the Ming emperors conferred titles on the rulers of dozens of other countries, including the kings of France (see *Great Qing Unification Record • JiaQing* 大清一统志•嘉庆, <Scroll 560, Tributary Countries 朝贡各国>) and Japan (see *Ming History*, <Scroll 322, Foreign Countries Part 3, Japan>; China Press 1974 ed., p. 8345). Thus, if one is told about the title conferment, but is unaware of other relevant information (summarized here in Tables 1 to 3) and the solemn conventions governing the compilation of the Official Histories, one can be misled to an incorrect understanding.

The points made above with respect to the *Ming History* can be summarized as follows:

- No part of the TAR is mentioned in the *Ming History*’s ‘China Geography’ segment (see Table 1). Burma, Laos and northern Thailand are explicitly mentioned.

- Among the three groups of polities dealt with at the end of the work, the *Ming History* again presents Burma, Laos and northern Thailand as being Yunnan's TuSi's in Group A, but there is no mention of any TAR polity in this group (see Table 2).

- TAR polities are mentioned in 'Group C, Western Lands' (in its Part 3), positioned after Group B (which covers more than 100 polities explicitly labeled 'Foreign Countries'). Other polities in Part 3 of Group C include Nepal and WHAVN. Incidentally, Part 4 of Group C includes regions in today's Central Asia and Saudi Arabia.

Noting the importance of 'ranking' and 'positioning' in Chinese culture and protocol, the placement of Tibetan polities in 'Scroll #331/Part 3 of Group C' clearly shows that the *Ming History* did not consider Tibetan polities as part of China. Moreover, by explicitly listing the Ming-conferred titles in Part 3 of Group C (see Table 3), the *Ming History* indicates that the conferment of these honorific titles did not imply exercising control or sovereignty/suzerainty over the titled rulers or territories.

§ 2.3. Ming Empire's Position, as *Reflected in the Great Ming Unification Record* 大明一统志

Baidu provides detailed information about the IC *Great Ming Unification Record* (hereafter *GMUR*). Table-4 presents the structure of the 1st edition (1461 A.D.) of *GMUR*.

Table 4
Structure of the ‘Great Ming Unification Record’

Scroll #	Entities Covered by these Scrolls
1	National Capital Cities, ShunTian Prefecture
32 – 37	ShaanXi Province 陝西布政司 : XiAn Prefecture I 西安府上... HeZhou Military Office 河州衛 軍民指揮使司; etc.
86 – 87	Yunnan Province 雲南布政司 : various prefectures/counties etc. ... Burma District Office, 緬甸軍民宣慰使司; BaBaiDaDian (Northern Thailand) District Office 八百大甸軍民宣慰使司; Laos District Office 老撾軍民宣慰使司...
88	Guizhou Province 貴州布政司 (Note: no ‘TuSi’ scroll between this and the next segment)
89	Foreign Aliens 外夷 : Korea, Manchuria 女直, Japan, Ryukyu, XiFan (Tibet) 西蕃 ^註 etc. (16 entities listed)
90	Foreign Aliens <i>contn</i> 續‘外夷’ : Vietnam, Siam, Java, Mecca, Medina, etc. (41 entities listed) (16+41 = total 57 ‘foreign-alien entities’)

Two points are notable in Table 4:

1. Out of the 90 Scrolls in the entire book, the first 88 Scrolls are devoted to China’s territories. Within them, Scrolls 86–87 cover Yunnan Province, within which Scroll 87 records Burma, BaBaiDaDian (i.e., northern Thailand) and Laos as part of Yunnan Province; i.e., they were considered as ‘regular’ territories of the Ming just like Beijing or Fujian Province, demonstrating the Ming Empire’s very inclusive attitude in declaring whether a certain region was ‘part of China’. Figure 4 presents the image of relevant pages from GMUR’s Table of Contents showing the listing of Burma, BaBai and Laos under Yunnan Province.

2. However, ‘Tibet 西蕃’ is relegated to the ‘Foreign Aliens 外夷’ segment (Scrolls 89 & 90) at the end of the book, together with such polities as Japan and the Arabian Mecca and Medina. Figure 5 presents the image of the relevant pages from *GMUR*’s Table of Contents showing this listing.

The <Great Ming Unification Map> (hereafter <GMUM>) of the *GMUR*

The <Preface to the Great Ming Unification Map> (hereafter <GMUM Preface>) and the <Great Ming Unification Map 大明一统之图> (<GMUM>) are in the *GMUR* after its Table of Contents. Emperor YingZong is shown as the author of the <GMUM Preface>, from which the following is extracted.

Extract 1.

「... *Our territory is truly vast; eastward it reaches the end of Liao, westward it reaches the sand dunes 西极流沙. Lands in all directions, without exception, come to our court to pay their respect.*

As for governing within our national boundaries, there are the capital cities... the Chinese world 天下 is divided into 13 provinces, namely: Shanxi, Shandong, Henan, Shaanxi, Zhejiang, Jiangxi, HuGuang, Sichuan, Fujian, Guangdong, Guangxi, Yunnan, and Guizhou. ...

Also recorded are the aliens from all directions to whom we confer official titles and who submit to our subordination protocol.]

Analysis of Extract 1.

1. In Ming Dynasty geography texts, the ‘sand dunes 流沙’ means the sand dunes in today’s Gansu–Xinjiang border area, whose longitude is about the same as the eastern boundary of today’s TAR. Thus, the phrase 「*westward it reaches the sand*

dunes] in Extract 1 means that the longitude of the Ming Empire's western extreme is about the same as the longitude of TAR's eastern boundary; i. e., the Ming Emperor declared that Tibet was not within the Ming Empire.

2. Emperor YingZong also clearly declared that China's realm that was actually governed by China consisted of only the two capital cities and the 13 provinces explicitly listed in the above extract. The last sentence of Extract 1 also explicitly clarifies that the many polities [*from all directions to whom we confer official titles*] are [*aliens*] .

In the *GMUR*, after the <GMUM Preface> is the <GMUM> map, which is presented here as Figure 6. In this map, the Ming government used labels of 'framed white text on black background' for places within China (e. g., Capital City, Guangdong Province, etc.). Foreign countries beyond the eastern national border such as Japan and Korea are labeled with 'unframed black text on white background'. The labels 'Tibet 西蕃' and 'Western Lands 西域' on <GMUM> beyond China's western border are also in 'unframed black text on white background', just like Japan. Incidentally, in old Chinese texts the term 'Western Lands 西域' loosely refers to a very wide range of 'Lands on the West', including Persia or even the Roman Empire.

Review: Implications and Significance of Material in the Great Ming Unification Record

- The *GMUR* conforms to a centuries-old tradition.
- It was commissioned directly by the Ming emperor.
- It was jointly compiled and submitted to the Emperor by several dozens of senior court scholars/officers whose names and titles are clearly listed at the beginning of the book.
- The emperor personally approves it and writes a Preface for it.

- Not only is Tibet excluded from the ‘China’ segment, it is explicitly labeled as a foreign entity and grouped with many other equally foreign entities.

- On the <GMUM> map the difference between China and foreign regions are clearly differentiated in ‘black and white’.

It is difficult to imagine a more explicit and authoritative proof that Tibet was NOT recognized by the Ming government as part of Ming China.

§ 2.4. Overall Statement on Ming Empire’s Sovereignty over Tibet

Contrasting the Different ‘Self-Declaration’ Answers from the Most Authoritative Documents Issued by Three Different Chinese Regimes

Table 5 summarizes the main features of the PRC, Qing and Ming documents examined in, respectively, § 2.2, § 2.3 and § 2.4. For each document identified in ‘Column 0’ of each row, items in the grey-shaded ‘Column 1’ of that row are regions declared as being ‘inside China’ by that document, while items in the non-shaded ‘Column 2/Column 3’ are regions declared as being ‘outside China’.

Table 5
‘Closeness to China’ Ranking of Tibet, Japan, Burma and Others: A Contrast among PRC, Qing and Ming Governmental Geography References

	Column 0, Regime & Name of Reference	Column 1, Ming- Empire Territories	Column 2, Non-Ming- Empire Territories	Column 3, Non-Ming- Empire Territories
Row 1	PRC • <i><u>Historical Atlas of China</u></i>	[Man- churia, <u>Tibet</u>] – in- side Ming Empire	[Xinjiang, Mongolia] – inside ‘China’	[N. Thai- land, Laos, Ja- pan] – out- side ‘Chi- na’
Row 2	Qing • <i><u>Ming History</u></i>	[N. Thai- land, Laos] – in- side Ming Empire	Japan, Mongolia – Scrolls 322/ 328 • Foreign Countries	<u>Tibet</u> – Scroll 331, Western Lands
Row 3	Ming • <i><u>Great Ming Unification Record</u></i>	[N. Thai- land, Laos] – in- side Ming Empire	Manchuria, Japan, <u>Tibet</u> , [Mongolia, Xinjiang] – Aliens, Scrolls 89–90	

Table 5 shows that the Qing and Ming documents (Rows 2 and 3) agree with each other on the following points. Firstly, Tibet is explicitly presented as a non-Chinese, non-Ming-Empire foreign polity; in fact, Tibet is presented as more ‘foreign’ to China than Japan. Secondly, Burma and Laos are presented as integral parts of China governed by the Ming Empire. In contrast, the PRC document contradicts the consistent position of Ming and Qing

documents by indicating that Tibet was, but Burma/Laos was not part of the Ming Empire.

The PRC document is not necessarily wrong merely because it contradicts the most authoritative Ming and Qing documents. What is noteworthy is that the PRC's *HAC* (and all other related PRC publications) universally avoid to mention (let alone 'justify') this contradiction.

The 'Self-Declaration' Answer from Other Ming Dynasty Publications

In my book I examined nearly a hundred authoritative geography references published during the Ming Dynasty. None of them suggests that Tibet was part of China. Also, all of those that mention Tibet clearly indicate that Tibet was a foreign country. The PRC has never dared to mention (let alone 'produce') any Ming-dynasty geography reference that shows Tibet as part of China. In contrast, in the DiaoYu Islands (Senkaku Islands) dispute with Japan, PRC's main proofs of China's ownership of the islands are the Ming and Qing geographic references.

Other Criteria on Ming Empire's Sovereignty over Tibet

GP1 in § 1.3.1 indicates that other sovereignty criteria need to be considered. However, considering space limitation and the overwhelming evidence based on the 'self-declaration' criterion alone, this paper will not present evidence regarding other criteria of the Ming Empire sovereignty over Tibet.

§ 3. Was Tibet Part of the Qing Empire (1644–1911) Under the 'Self Declaration' Criterion?

§ 3.1. The Version According to the 1727 Map in the *Great Qing Comprehensive Reference-YongZheng* 大清会典·雍正

The traditional stature of the 'Comprehensive References 会典/会要' was mentioned in § 1.3.2. The Qing Empire compiled the

Imperially-Commissioned *Great Qing Comprehensive Reference* 大清会典 (hereafter GQCR) 5 times, among them are the *GQCR-YongZheng* 大清会典·雍正 (1732) and the *GQCR-JiaQing* 大清会典·嘉庆 (1812).

The *GQCR-YongZheng* commissioned by Emperor YongZheng records material up to 1727; it contains in its <Scroll 131, Ministry of Defense, Part 21> the <Overall Map of the Empire's Realm 职方总图>, whose facsimile is presented here as Figure 7 (obtained from p. 2094–2095 in Book 6 of the 'GQCR for 5 Reigns' edition). Figure 8 is an enlargement of the map portion (i. e., upper left side) of the Figure 7; it labels not only Mongolia and Manchuria, but also Korea, the Ryukyu Islands and Vietnam. Not only is a corresponding Tibet label missing, but the space west and southwest of XingXiu Lake 星宿海 (i. e., the space that corresponds to TAR) is blank! Considering the IC traditional stature accumulated over dynasties by the Chinese 'Comprehensive References', it is difficult to imagine a more authoritative, more public, and more explicit way for the Qing Empire to indicate that: prior to 1727, not only was Tibet not part of China, but the corresponding empty space on the map was quite irrelevant to the Qing Empire.

Together with the preceding sections, the *GQCR-YongZheng* here indicates that during the entire Ming dynasty and the initial one-third of the Qing dynasty, the POCSA claim is irrelevant because it never occurred to China's ruling regimes that Tibet could be part of China.

Another point worth noting is that, while this IC 'Overall Map' did not label Tibet, it labeled Korea, Vietnam and Ryukyu. Moreover, by looking at the way the border lines are drawn, Korea and Vietnam appear to be within China's realm. This reflects a historical position recorded in numerous Chinese official

historical texts: Tibet was not considered a part of China, while Korea and Vietnam were ‘since antiquity’ repeatedly annexed, governed and taxed by the Han and non-Han rulers of the Han-China territories. Korea and Vietnam became respectively Japanese and French possessions toward the end of the Qing Dynasty; and because that formal subjugation status excluded China’s claim, Korea and Vietnam were able to become independent after WW2. In contrast, for the very reason that Tibet never became a possession of any foreign power, China was able to conquer it in 1950.

Also, although Korea and Vietnam were once genuinely controlled by rulers of China, it is well recognized that they were not part of the Qing Empire during the YongZheng era; hence this ‘Overall Map’ is misleading. This once again exemplifies the Qing Empire’s consistent behavior towards numerous foreign nations: it often used various formats and ploys to insinuate the Qing Empire’s right to rule many parts of the world. But even with this behavior, there was no attempt to insinuate Qing’s rule over Tibet before 1727.

§ 3.2. The Version According to the Great Qing Comprehensive Reference JiaQing 大清会典·嘉庆 (hereafter GOCR-JQ)

§ 3.2.1. The Version According to the 1812 Map in the GOCR-JQ

The Great Qing Comprehensive Reference JiaQing (GOCR-JQ) records governmental/economic material until 1812; in its component Diagrams of the GOCR-JQ, <Scroll 87, Territory, Part 1 輿地 一> contains a <Complete Map of the Imperial Realm 皇輿全图> (hereafter <CMIR>). Figure 9 provides its facsimile image, obtained from p. 768 in the Book 15 of the ‘GOCR for 5

Reigns' edition. This map differs significantly from the Ming- and Qing-dynasty maps presented earlier: Tibet is clearly shown within China's boundaries. The borders west of Tibet such as 'Border of Nepal' and 'Border of Hindustan' are also clearly labeled. This map shows that, sometime between 1727 and 1812, the Qing regime changed its position, and started to include Tibet in maps of China.

To put this in perspective: Japan has declared many times that the DiaoYu Islands belong to Japan, but every Chinese understands that these unilateral declarations do not prove that the DiaoYu Islands belong to Japan, they only prove Japan's greed. If the American government publishes a map in the USA showing South Korea or Taiwan as parts of its realm, this does not prove that South Korea or Taiwan became parts of the U.S.; it only proves America's greed. Similarly, when the Qing Empire decided to change its mind and include Tibet on China's map, Tibet did not, because of this action, de facto become part of China. However, the <CMIR> does exemplify clearly again the kind of basic contemporaneous documentation that would have existed had China intended to gobble up Tibet earlier (i. e., earlier maps showing Tibet as part of China would exist). Thus, comparisons with the earlier documentation proves that, roughly before 1774 A.D. (this timing is explained in detail in my book), China's ruling elite did not even have the thought of gobbling up Tibet.

Consider the following comparison. By 1760, via its East India Company, Britain had obtained military victories and governing/taxing powers in India. Thus, Britain's undisputed *factual* sovereignty over India is more 'ancient' than China's *self-proclaimed* sovereignty over Tibet. India was released from her subjugation decades ago.

§ 3.2.2. Tibet is Categorized as a Foreign Country in Other Parts of the GOCR-JQ

Although the <CMIR> map in GOCR-JQ indicates that Tibet was part of the Qing Empire, many other parts of that book contradict themselves by indicating that Tibet was a foreign country. Several of these contradictions are described in detail in my book; in this paper one such contradiction is described briefly below.

Scroll 31 of GOCR-JQ is titled <Ministry of Protocols, Part 13 礼部13>, it can be found on p. 345–353 of the Book 12, the ‘GOCR for 5 Reigns’ edition. This entire scroll is about tributary and commercial activities with foreign countries. The following extract is from p. 345 and p. 353 about the ‘Office for Receiving Visitors 主客清吏司.’

Extract-2.

[from p. 345]

*「 Scroll 31. Office for Receiving Visitors. ... In charge of tributaries from **foreign countries.** 」*

[from p. 353]

「 On translating correspondence.

Among the tributary countries, the original submissions from Korea, the Ryukyu Islands and Vietnam are all written in Han Chinese.

*Translations of submissions from countries such as SuLu, Laos, and Siam are arranged by the governors of the provinces through which they enter. The **state correspondence** 国书 from the following **countries of foreign barbarians** 外夷各国: HuiHui, GaoChang, XiFan 西番 [Tibet], Nepal, Siam, Burma, BaiYi, BaBai, SuLu, Laos, a total of ten languages, are translated into Han Chinese. 」*

「 *Managing and Training Translators. ... Learning the languages of the **various countries**. The ‘Western Region School’ is for HuiHui, GaoChang, **XiFan** 西番 [Tibet] and Nepal. ... The ‘Assorted Barbarians School’ is for Siam, Burma, SuLu, Laos, BaiYi and BaBai* 』 .

Analysis of Extract-2.

Extract-2 shows that:

1. The GOQR-JQ categorizes XiFan 西番 (i.e., Tibet) in the same group of 「 *countries of foreign barbarians* 』 as Siam, Laos and SuLu.

2. The GOQR-JQ labels the correspondence between China and Tibet as 「 *state correspondence* 』 .

3. The GOQR-JQ declares that ‘Schools’ were established to handle 「 *the languages of the various countries* 』 , these ‘countries’ include XiFan (Tibet), Nepal, Siam etc.

4. Among the ‘tributary countries’, those with whom China had some real subordinating relationships (e.g. Korea and Vietnam) wrote their state correspondence to China in the Han Chinese language. In contrast, entirely independent 「 *countries of foreign barbarians* 』 such as Tibet and SuLu naturally used their own languages to write their correspondence to China; the Qing court had to do the translations itself. The Qing rulers would behead conquered subjects for even such trivial infractions as not wearing the correct hair style; if the Qing rulers had any real power in Tibet, they would not have allowed the subordinated Tibetan ‘provincial/local’ government to submit reports so arrogantly in a language that the ‘central government’ had to translate.

According to the PRC’s narrative, the Qing court sent officials with the title ‘Grand Officer Stationed in Tibet’ (known as the ‘Amban’ in non-Chinese writings) to rule Tibet. Had there been

such a governing structure, how could Tibet have dispatched ‘state correspondence’ to the Qing court using the Tibetan language? Chapter 3.10 of my book proves that the ‘Amban – Grand Officer Stationed in Tibet’ and the ‘Grand Officer Stationed in Britain’ were merely diplomatic envoys from China to Tibet and Britain, respectively. Therefore, the state correspondence from Tibet and Britain to the Qing court was naturally in Tibetan and English, respectively.

§ 3.3. The Version According to Contemporary and Historical Geography 今古地理述, (hereafter CHG) by Wang ZiYin 王子音, ~1805, 1877

CHG was first published at the Qing Dynasty in 1805, and was re-published in 1877. It is one of the most important Qing-era China-geography books.

Extract 3.

CHG’s author states in his Preface (on p. 24):

「Now the TianXia 天下/Chinese-world has been unified; according to past geographical records, our realm has never been as vast previously. Considered in this work are, in the order of the closeness of relationship:

Analogous to our head: the capital cities of Beijing and ShengJing 盛京.

Analogous to our thighs and forearms: ZhiLi 直隸, Shandong, Shanxi, Henan, Jiangsu, Anhui, Jiangxi, Fujian, Zhejiang, Hubei, Hunan, Shaanxi, Gansu, Sichuan, Guangdong, Guangxi, Yunnan, Guizhou.

All who are civilized [literally: all with blood and can breathe], their lands are the Emperor’s lands and they are the Emperor’s subjects 凡有血气, 莫非王土王臣, they are: Korea, Ryukyu, Vietnam, Laos, SuLu, Holland, Burma,

Western Ocean and other ex-border countries; and indeed they are] .

Extract 4.

CHG's <Legend> states (on p. 40) that:

[This book honors the capital city of Beijing as the first item, ... [then] ShengJing. ... This book [then considers]: ZhiLi, Shandong, Shanxi, Henan, Jiangsu, Anhui, Jiangxi, Fujian, Zhejiang, Hubei, Hunan, Shaanxi, Gansu, Sichuan, Guangdong, Guangxi, Yunnan, Guizhou; listing of these places follow the same order as used in the [Great Qing] Unification Record and the [Great Qing] Comprehensive Reference] ..

Table 6.
Titles and Lengths of Scrolls in
‘Contemporary and Historical Geography’

Scroll’s numbering (as in the original book)	Scroll’s Title	Length of Scroll (# of Sheets)
Leading #1	Beijing Walled City	78
Leading #2	Beijing Parks and Suburbs	72
Leading #3	ShengJing Region	54
#1	ZhiLi	96
#2	Shandong	76
#3	Shanxi	54
#4	Henan	57
#5	Jiangsu	68
#6	Anhui	42
#7	Jiangsu	54
#8	Fujian	56
#9	Zhejiang	66
#10	Hubei	43
#11	Hunan	45
#12	Shaanxi	46
#13	Gansu	50
#14	Sichuan	71
#15	Guangdong	65
#16	Guangxi	54
#17	Yunnan	57
#18	Guizhou	41 ¹
Appended Scroll	<u>Various Tributary Countries</u>	22

¹ Scroll-18 has 62 sheets, but after sheet 42 the space is not used exclusively to describe Guizhou geography.

Table 7
Space Allocated to Each of the ‘Tributary Countries’
in the <Appended Scroll>
of ‘*Contemporary and Historical Geography*’

Name of Country	Rank	Countries’ Placement (Pagination) in the Scroll	# of Sheets Used for the Countries
Korea	1	Sheets # 1–3	1.5
Ryukyu	2	Sheet #3	0.5
Vietnam	3	Sheets #4–8	4
Laos, Siam, SuLu, Holland, Burma, Western Ocean Countries 西洋诸国, the Huis	4–10	Sheets #9–22	14
Tibet	11 (last)	Sheets #22–23 (last 2 sheets of the entire book)	1

Table 6 is the Table of Contents of *CHG*, showing the title of each scroll and its length (number of pages). The bottom row of Table 6 shows that *CHG*’s last scroll is entitled <Appended Scroll: Various Tributary Countries>. The ‘Various Countries’ described in this scroll are listed in Table 7, i.e., Korea, ... Western Ocean Countries 西洋诸国, the Huis (Muslims), and Tibet. Within that list of 11 entities, two (‘Western Ocean Countries’ and ‘the Huis’) encompass several countries each. Figure 10 presents the image of Sheet 11 of the <Appended Scroll: Various Tributary Countries>, the framed Chinese characters show that the entity ‘Western

Ocean Countries' includes Portugal, Italy and England. Moreover, Portugal is listed twice in slightly different Chinese characters ('博尔都嘉利亚国' and '博尔都噶尔国') and hence counted as two different tributary countries, thus further amplifying the Qing Empire's glory.

Analysis of Extracts 3 and 4.

1. Extract 3 shows that the relevant 'Chinese world 天下' hailed by *CHG*'s author as 「*never been as vast previously*」 consisted of only 20 listed administrative regions; i. e., the figuratively-speaking head, thighs and forearms. This list is repeated in Extract 4, which states that it conforms to the *Unification Record* and the *Comprehensive Reference*. This grouping is again repeated in the *CHG*'s Table of Contents (see Table 6) where 20 Chinese regions are represented from <Leading Scroll #1, Beijing Walled City> to <Scroll 18, Guizhou>. Tibet is consistently excluded. Note also that *CHG*'s author was particularly mindful about arranging/ranking regions based on the closeness of relationships with China's 'head' (i. e., Beijing).

2. Even among those 「*who are civilized..., their lands are the Emperor's lands...*」 as listed at the end of Extract 3, Tibet is absent, while Holland and the Western Ocean Countries are included. As Table 7 shows, Tibet finally appears in the main text of the <Appended Scroll: Various Tributary Countries> as the last of all the foreign countries, ranking below SuLu, Holland and the Western Ocean Countries.

3. Table 6 shows that, among China's Level-1 administrative regions, the length of Guizhou's scroll is the shortest, at 41 sheets; but this is still nearly twice the length of the total space (23 sheets) allocated to describe the entire set of 11 Tributary Entities. Furthermore, Table 7 further shows that, among the

Tributary Countries, countries such as Korea and Vietnam have longer descriptions than Tibet.

Nobody in today's PRC would dare to write a contemporary (or even 'ancient') geography book putting Tibet in the same category with SuLu, Holland, Burma and 'Western Ocean Countries' (i. e., England, Italy, etc.). Qing intellectuals were well aware of the severities of the 'Persecutions of the Writings 文字狱'. *CHG* was written by a Qing governmental official in 1805; it carried commendatory prefaces written by many senior Qing officials. It was re-printed in 1877, and was formally judged to be highly authoritative by panels of outstanding scholars in both the ROC and PRC eras. This book not only casually categorized Tibet similarly with Holland and 'Western Ocean Countries', it also ranks Tibet at the bottom of the 'Various Tributary Countries'. We showed earlier that *CHG*'s author was very particular about ranking regions based on their relationship to China's 'head.' Therefore, this proves that, until as late as 1877:

1. The prevalent standard perception of China's intelligentsia was that Tibet was one of the Tributary Countries but not an actual part of China, and China's relationship with Tibet was more distant than China's relationships with other 'Tributary Countries' (such as Korea, Vietnam and even Holland).

2. The Qing government and emperors had the same perception.

§ 3.4. Summary of My Examinations of Other Qing-Dynasty Books

In Chapter 3.2 of my book, I examined 15 highly authoritative geography references published during the Qing dynasty, plus the *QHD* (published in early ROC-era). Ten of them clearly 'self-declared' that Tibet was not part of the Qing Empire

(as exemplified in this paper by *GOCR-YongZheng* of § 3.1 and *CHG* of § 3.3), while 6 of them gave internally contradicting information (as exemplified by *GOCR-JQ* of § 3.2). None of the references present material that consistently indicate that Tibet was ruled by the Qing Empire.

Nevertheless, under the ‘self-declaration’ criterion and compared to the Ming era, it is not as overwhelmingly clear that Tibet was not ruled by the Qing Empire. Therefore, in the following sections we will consider a few other ‘GP2 Criteria’ (see § 1.3.1) to evaluate China’s sovereignty over TAR.

§ 4. The Qing Empire-Wide Regular Censuses Never Included Tibet

One of the most fundamental indicators of sovereignty is the capability to collect tax, and in order to collect tax efficiently, the government needs a tax roll – i.e., obtain population records of its ‘subjects’. This and the two following sections will show that the Qing Empire never had the capability to obtain official population records or to collect taxes in Tibet; it also never considered the residents in today’s TAR as subjects of the Qing Empire.

The Qing Empire regularly conducted empire-wide censuses; their results appear in several official publications. For example, <Scroll 19, Census Research 1> in Zhang TingYu’s 张廷玉 (1787) *Imperially-Approved Comprehensive Research of Imperial Dynasty’s Records* 欽定皇朝文獻通考 gives population figures for every province/territory in the Empire for the following years: AD 1679, 1685, 1724, 1749, 1757, 1762, 1767, 1771, 1776, 1780, and 1783. E.g., the record for AD 1783 is:

「The total population of all the provinces is 284,033,785. Population in ZhiLi 直隸 Province is 22,263,369; in FengTian

奉天 *Province is ...*] (Note: ‘FengTian’ is today’s Liaoning Province in Manchuria).

The same format is repeated for each of the remaining provinces, namely, Jilin, Jiangsu, Anhui, Jiangxi, Zhejiang, Fujian, Hubei, Hunan, Shandong, Henan, Shanxi, Shaanxi, Gansu, Sichuan, Guangdong, Guangxi, Yunnan, and Guizhou. The same format is also used for all other years. Banner Mongolian population is discussed in the subsequent <Scroll 20, Census Research 2: Census of Eight Banners>. Neither Scroll 19 nor Scroll 20 contains a single word about Tibet or any part of Tibet.

All other official Qing publications also do not provide Qing-era Tibet population data. Detailed proofs of this claim are given in Chapter 3.4 of my book. Notably, the PRC had never dared to broach the issue of Qing’s taxation in Tibet.

§ 5. The Qing Empire Officially Considered Tibetans as ‘Non-Qing People’

Collectively, five compilations of the *GOCR* contain census figures over a large portion of Qing-dynasty’s entire 267-year span (i. e., 1644–1911). For example, <Scroll 17, Ministry of Populations and Revenues 户部, Duties of the Ministers 5> of the *GOCR-GuangXu* (pp. 162–163 in Volume 794 of the ‘Sequel to the Four Libraries 续四库全书’ edition) gives following population data.

Extract 5.

[Ministry of Populations and Revenues, Duties of the Ministers. ... Manage the residency registry of the entire empire. ...Population registries of the External Colonies 外藩 of the ‘Jasaghs’ [or ‘Zhasakes’, see Note #6 below] are managed by the Colonial Office/LiFanYuan 理藩院 ...

'Internal People 腹民' are counted by individual persons. ... According to the registries of various provinces in GuangXu Year 13 [1887], ... FengTian population 4,451,261, ... Shandong population 36,694,255, ...

*'Border/ Fringe People 邊民' are counted by households. Those Fan, Hui, Li, Miao, Yao, Yi (ethnic minorities) that have long followed our civilization are included in the rolls of 'Chinese people.' ... **Tibet's 39-Tribes: 4889 households**..., 'Mink Tributary Tribe' [in today's Russia's Tuva Republic]: 768 households ...] .*

Table 8
Census Figures of China's 'Actual' Territories, as Presented in Various Classical Chinese References

Title of Reference	Publication Year	Core Chinese People 腹民 (in # of persons)	Border (Fringe) Chinese People 邊民 (in # of households)	
		Shandong Province	Tibet 39-Tribes	Mink Tributary Tribe ³
<i>Tibet Record</i>	~1750	—	4889	—
<i>GOQR-JiaQing</i>	1812	28,958,764	4889	595
<i>GOQR-GuangXu</i>	1887	36,694,255	4889	768
<i>Qing History Draft (QHD)</i>	1920	31,136,944 ¹	4889 ²	No data ³

¹ QHD Scroll 61, 'Geography 8'. P. 2046 (for XuanTong Year 3, 1911).

² QHD Scroll 134, 'Military 5'. P. 3978–3979.

³ The 'Mink Tributary Tribe' ceased to be a Qing-Empire territory sometime around 1911.

Explanatory Notes.

1. The Qing Empire recognized two categories of ‘Chinese people 民’: ‘Core People’ and ‘Border (Fringe) People’.

2. ‘Tibet’s 39 tribes’ was a borderland region between TAR’s eastern fringe and Sichuan Province, it was consistently perceived by the Qing Empire as external to the Tibet Kashag regime, and often recorded as a Qing-Empire territory. Its population was only ‘4889 households’.

3. As indicated in the footnotes to Table 8, *QHD* gives Shandong’s population figures in its ‘Geography’ segment, conforming to a millennia-old standard practice of China’s official histories for recording population figures of genuine China territories. In contrast, the population figure for ‘Tibet’s 39 tribes’ is recorded in the ‘Military’ segment due to their willingness to be hired as mercenary soldiers by the Qing Empire; however, the figure is not recorded in the ‘Geography’ segment (reserved for genuine Chinese territories).

4. Populations change over the years; in Table 8 this is reflected by not only the ‘Shandong Province’ figures but also by the insignificant ‘Mink Tributary Tribe’ figures; i. e., those figures were updated. In contrast, the ‘Tibet’s 39 tribes’ population figures remain constant at ‘4889’ from AD 1750 to AD 1920; i. e., the figures were not updated, further reflecting the marginality of ‘Tibet’s 39 tribes’.

5. Yet, the ‘Tibet’s 39 tribes’ still qualified to be labeled as ‘Qing-Empire people’ (albeit in the ‘Fringe’ category) by the *GOCR*. In contrast, the Qing government excluded the people in TAR from either of the two categories of ‘Qing-Empire people’.

6. ‘Jasaghs’ were (mostly) Mongolian hereditary rulers who retained all tax revenues collected from and had complete judicial authority over their subjects; i. e., the Qing Empire’s control over

them was quite nominal. Yet, the first paragraph of Extract 5 shows that these Jasaghs' subjects are also duly accounted for.

Nevertheless, while it is easy to prove that something (e.g., population record) exists by simply 'showing' it, it is logically much more difficult to prove that something does not exist; i.e., the reader can counter thus: 'It does exist, you just haven't found it'. However, using documents approved by the PRC, the following § 6 will prove conclusively that the Qing Empire was never able to obtain Tibet's official population figures.

§ 6. The Qing Empire Could Not Diplomatically Request Basic Population Figures from the Tibet Government

§ 6.1. Four Extracts (Extracts 6 to 9) from the Most Authoritative Chinese Documents on Tibet's Population Figures

The four documents from which Extracts 6 to 9 are obtained are all well recognized by PRC's historians as major authoritative sources. A large literature exists on the origins and status of these four works.

Extract 6.

Source: Anonymous (~1750), *Tibet Record* 西藏志, Tibet People's Press edition 1982, p. 47.

「*QianLong Year 2* [1737 A.D.], compiled and submitted to *LiFanYuan/Colonial Office* for inclusion into the *Unification Record*:

Regions in WeiZang 卫藏 [eastern and central TAR] governed by *Dalai* [Lama]... and *Prince Polhanai* 郡王颇罗鼐, totaling 121,438 households of 'common people 百姓'..., and 302,560 lamas... *Panchen* [Lama] governs 13,671 lamas, ... and 6752 households of 'common people 百姓'] .

Note: It is now well recognized that neither the author nor the year of compilation of *Tibet Record* can be reliably determined. The preface in the earliest printed version of the book states that it is based on a handwritten manuscript that surfaced around 1792 in Sichuan Province. The figures in Extract 6 are summarized in the Row 1 of the Table 9. The figures in the subsequent Extracts 7 to 9 are similarly summarized in Rows 2–4 of the Table 9.

Table 9
Summary of the Tibet Population Figures Given in
Excerpts 1 to 4

Row #	Document	Year of Publication	# Under Dalai Lama		# Under Panchen Lama	
			Lamas (persons)	Common People (households)	Lamas (persons)	Common People (households)
1	<i>Tibet Record</i>	~1750	302,560	121,438	13,671	6752
2	<i>Record of Holy Conquests</i>	1845	302,500+	121,438	13,700+	6752
3	<i>Qing History Draft (QHD)</i>	1928	302,500+	121,438	13,700+	6752
4	<i>Biographies of Dalai Lamas</i>	1963, 1984	302,560	121,438 serfs	13,670	6752 serfs

Extract 7.

Source: Wei Yuan 魏源 (1845), *Record of Holy Conquests* 圣武记, <Scroll 5, Tibet, Appended Record>, China Press edition 1984, p. 226.

「 Governed by the Dalai Lama are ... 302,500 plus lamas and 121,438 households of common people. Governed by the Panchen are ... 13,700 plus lamas and 6752 households of common people. According to registry compiled by the LiFanYuan in QianLong Year 2 [1737]. 」

Note: Regarding the last sentence in the Extract 7, no such registry can be found today; also, there is no governmental record suggesting that this registry was ever compiled.

Extract-8.

Source: Zhao ErXun 赵尔巽 (~1928), *QHD*, <Scroll 525, Colonial Regions Part 8 藩部・八>, China Press edition 1977, p. 14570.

「 Tibet. Counted the following:

Governed by Dalai [Lama] are ... 302,500 plus lamas and 121,438 households of common people;

Governed by Panchen [Lama] are ... 313,700 plus lamas and 6752 households of common people. 」

Note: This is the only place where Tibet's population is mentioned in the entire book of *QHD*. Neither source nor the year of census is given.

Extract 9.

Note: This is the only supposedly pre-1949 evidence produced by the PRC on the prevalence of serfs in Tibet's 'old society'.

Source: Ya HanZhang 牙含章 (1984), *Biographies of the Dalai Lamas* 达赖喇嘛传, People's Press, p. 31. Note: This book has a 1963 'restricted availability' edition.

「 According to what is reported in the Record of Holy Conquests about the figures submitted in YongZheng Year 11 [1733] by the Fifth Dalai Lama to LiFanYuan, in the entire Tibet at that time, ...302,560 lamas belonged to Dalai's side, ... 13,670 lamas belonged to Panchen's side.

The total number of *serfs* 农奴 belonging to the monasteries were **128,190 households**, among them those *serfs* 农奴 that belonged to Panchen's side were 6,752 households.

Assuming 5 persons per household, then the number of *serfs* 农奴 that belonged to the monasteries were about six hundred and forty thousand plus. 」

Note: According to Extract 9, the number of serfs 'on Dalai's side' = $(128,190 - 6,752) = 121,438$, which is the number summarized in Row of Table 9.

Explanatory Notes on Extracts 6 to 9.

1. The figures in Table 9 are presented in chronological order of the approximate publication years of the source documents (i.e., 1750, 1845, 1920 and 1963). It is obvious that the population figures given in these four extracts are essentially the same.

2. It is stated explicitly in Extract 6 that the figures are 「 compiled and submitted to LiFanYuan/the Colonial Office for inclusion into the Unification Record 」 ; however, neither the Great Qing Unification Record (GQUR) nor any other Qing government documents report these figures (nor any other Tibet population figures) – this can be verified by doing a computer search with such databases as Basic Classics and Duxiu. Reminder: QHD is not a Qing but a ROC-era document.

3. Extract-6's beginning words 「 ...compiled and submitted to LiFanYuan... 」 indicate that its author was purposely nebulous. Who 'compiled and submitted' the figures? If the figures were

submitted by the Tibetan government, then this constitutes a strong indication of Tibet's submission to China, and it is improbable that this would not have been explicitly stated. China's governmental documents contain numerous explicitly-worded claims on China's power to incorporate population records and rolls of various polities, including Vietnam, Nepal and the Philippines. For example, Scroll 423 of the *GOUR-JiaQing* records the following:

「*SuLu. ... QianLong Year 19, this country pled to have her population rolls incorporated into China's rolls*」 (note: the Sulu Sultanate ruled, among others, the Sulu Archipelago in today's Philippines).

One would assume that the SuLu visitors were not serious about whatever they may have expressed; the Qing government understood this and never actually incorporated SuLu's rolls, yet the event was duly recorded in governmental documents.

4. The last sentence in Extract 7 is: 「*According to a registry compiled by LiFanYuan in QianLong Year 2 [1737]*」; this means that the LiFanYuan/Colonial Office compiled the figures, which contradicts indication in the Extract 6 that some other entity compiled and then submitted the figures to the Colonial Office. Also, the Colonial Office could not possibly have had the ability to compile such records in 1737; the reasons are:

(i) various Qing governmental documents record explicitly that, regarding population figures, the Colonial Office was in charge of only the Mongolian figures;

(ii) the Colonial Office never had any Tibetan staff members;

(iii) if the Colonial Office was capable of compiling Tibetan population figures in 1737, they would have updated these figures subsequently; hence, Wei Yuan would not have used the 1737 figures when writing about Tibet in 1845.

5. *QHD*'s chief editor Zhao ErXun not only was one of most important officials at the end of the Qing Dynasty, but he was also one of the most knowledgeable officials in Tibetan matters. In the *QHD* team, the person in charge of Tibet-related material was Wu YanShao 吴燕绍, a leading scholar in Tibet affairs. When they were appointed by the ROC government in the 1910s/1920s to compile the *QHD*, they were familiar with and had access to the best Chinese records on Tibet. Nevertheless, as shown in Extract 8, they ended up using the same set of figures as Extracts 6 and 7.

6. The *QHD* adhered to the millennia-old tradition of China's official histories by presenting the most recent Qing-dynasty population figures of genuine China territories in the 'Geography' segment. We saw earlier that *QHD* was mindful of this tradition in reporting the outdated population figures for the border/fringe people of 'Tibet's 39 tribes' in the 'Military' segment (instead of the 'Geography' segment), reflecting the 'Tibet's 39 tribes' fringe relationship with the Qing Empire as mercenaries. In contrast, *QHD* placed the Tibet population figures in the segment explicitly labeled 'Colonies/Fan 藩'. Note: In Qing governmental documents the same word '藩' is used consistently to label the China-Tibet relationship as well as the relationships between the western colonial powers and their colonies; e.g. India and Singapore were Britain's 藩, Algeria and Tunisia were France's 藩. Chapter 3.11 of my book proves in detail that the Qing regime considered China's 'Fan 藩' as equivalent to the 'colonies' of the western colonial powers.

7. One of PRC's most vocal justifications for 'unifying' Tibet is to liberate Tibet's serfs, which (according to the PRC) constituted 95% of Tibet's pre-liberation population. Extract 9 provides the only supposedly pre-1949 documentation the PRC has been able to 'find' for proving the prevalence of serfdom. This is achieved by

changing the term ‘common people’ in Extracts 6 to 8 to ‘serf 农奴,’ then applying an arbitrarily-set multiplier of ‘5’. Incidentally, even with this forgery, it can be shown mathematically that the resultant serf percentage in Tibet is at most 67%, considerably less than the ‘95%’ claimed. It must be emphasized that Ya HanZhang is one of the most prestigious scholars in Tibet affairs in PRC, his *Biographies of the Dalai Lamas* was publicly commended by Zhou EnLai and has been translated into Tibetan, Mongolian, English & German; his ‘serfdom proof’ shown in Extract 9 is widely cited not only in PRC propaganda pieces but also in international scholarly works.

8. There is another error in Extract 9. It cites Extract 7 as its source, but whereas Extract 7 states that the figures were ‘compiled and submitted (by unspecified entities) to the Colonial Office,’ Ya HanZhang claims in Extract 9 that the figures were submitted by the 5th Dalai Lama to Colonial Office (thus implying the Dalai Lama’s submission to China). The year of submission is also changed from ‘1737’ in Extract 7 to ‘1733’ in Extract 9, which is obviously a careless fabrication, because the 5th Dalai Lama died in 1682.

Analyses of Extracts 6 to 9.

1. The same population figures apparently first stated fuzzily in a mid-1700’s book (*Tibet Record*) with uncertain authorship and publication date were presented repeatedly by various authoritative books (with mutually contradicting statements on their sources) as the only ‘authoritative’ population figures over a span of more than 200 years. Even in 1963, when the PRC wanted to forge figures for its claim on Tibetan serfdom, the best data they could find to work with is this same set of figures.

2. QHD’s authors Zhao ErXun and Wu YanShao both strongly advocated for the annexation of Tibet, and obviously wanted very

much to present Tibet as part of China in the official Qing history; however, apparently they were also conscious of their moral duty as scholars-historians compiling a national history record, and hence hesitated to lie outright. Therefore, recognizing that the best Tibet population data they could find is quite baseless, they compromised by inserting the figures in the ‘Colonies’ segment without stating the source and year for the figures, but also not explicitly alerting their readers that the figures had no credible source and year. Alternatively, Zhao and Wu could have adopted the standard treatment for population figures of genuine China territories, i. e., insert those figures in the ‘Geography’ segment of *QHD* and also state vaguely that the figures were from some recent internal governmental documents. Since most people at that time had very limited access to documents and information, nobody could have questioned their authority, and today this *QHD* record would become a powerful piece of supporting evidence for the POCSA claim.

3. In contrast, by 1963 Ya HanZhang followed the new norms regarding the falsification of historical records.

4. The above material proves that China strived to appear that they had at least some knowledge of Tibet’s population figures, but evidently it could not even obtain them via a diplomatic request from Tibet rulers.

§ 7. The Late-Qing Regime Explicitly Labeled Tibet as an Entity They Hoped to Capture as a ‘Colony 殖民地’

Zhang YinTang 张荫棠 was sent by the Qing regime to Tibet in 1906 as Imperial Emissary and then as Amban. He is touted by the PRC as one of the best ambans in history. The implications of the following extracts from his official reports are obvious: Tibet was not part of the Qing Empire and was not under Qing’s

control, but some members of the Qing ruling class wanted to capture Tibet by emulating how Britain captured India.

Source: *Submissions on Tibetan Affairs in the Qing Era, Book 2. Submissions from Zhang YinTang* 清代藏事奏牍, 下册张荫棠奏牍, <Telegram to the Foreign Ministry on a Preliminary Proposal to Rule Tibet 致外部电陈治藏刍议>, GuangXu Year 33, Month 1, Day 13 (1907.2.25), p. 1328–1330.

「... [We] *must capture* [Tibet's] *governmental control as soon as possible... To capture governmental control, we must grasp the current window of opportunity during which Dalai has yet to return, deploy a hundred or so army-academy graduates, surreptitiously arranged, in order to be efficient and effective. ... The Tibetan region covers 7000 Li [Chinese miles] in both directions, its mineral deposits are unrivaled throughout the five continents. **In future it will definitely be our excellent colony**将来必为我绝好殖民地. If managed by the right people, the benefits will double in 10 years, our annual commercial profit will exceed tens of millions!*」

Source: *Submissions on Tibetan Affairs in the Qing Era, Book 2. Submissions from Zhang YinTang*, <Submission on the Tibet Situation and Handling the Aftermaths 奏复西藏情形并善后事宜折>, GuangXu Year 33, Month 11 (1907.12), p. 1395–1402.

「... *Submission on the Tibet situation and actions for handling the aftermaths, respectfully praying for Your Holy [Majestic] Attention:*

*...Tibet is vast but sparsely populated, rich in minerals, **in future it could be exploited as a colony** 他日当可资为殖民地. ...The Amban in Tibet has never taken care of [governmental] affairs, and has long been despised by the Tibetans. He has no military support to suppress/appease,*

and is unable to participate in any government matters. The British ridicule us for having no sovereignty in Tibet and for our failure to fulfill the obligations of a ‘master nation;’ we indeed should feel ashamed. ...

*As for the likelihood that Tibetan authorities will resist if we take over their government..., this official humbly feels that the Tibetans are poor, weak and stupid; at present they have no ability to resist. ... Even if there were minor disturbances, 3000 trained soldiers will be enough to suppress/placate them. ... **The way China governs Tibet must be like the way Britain governs India...**]*

§ 8. Instead of Defending Tibet, the Qing Regime Supported the British Invasion Force in 1904

Background: The British invaded Tibet the second time in 1904; they admit that the battle they had in Guru (inside Tibet) was a ‘massacre’ of the Tibetans. Extracts 10 and 11 from typical post-1949 PRC publications give the impression that China was on the Tibetans’ side. In contrast, Extract 12 is from an official letter sent by the then Qing Amban (named YouTai) to the British commander Younghusband who led the massacre; the letter clearly shows that the Qing regime explicitly supported the British invasion and applauded the massacre.

Extract 10.

Source: College of Military Sciences *ed.* (1985), *History of Modern Chinese Wars*, Vol 2 中国近代战争史, Military Science Press, pg. 323.

[There were more than 1400 casualties in the Guru Battle, but nobody surrendered. This fully demonstrates the heroic spirit of the Chinese people, who are not afraid of aggressors and would rather die than bow to bullies.]

Extract 11.

Source: Hu Yan 胡岩 (2004), *The Snowy Highland will Never Forget: A History of Britain's Invasion of Tibet in 1904* 雪域高原不会忘记：1904年英国侵略西藏史, China Tibetology Publisher, p. 53.

「*The beastly actions of the enemies are so angering that they make our hair stand straight up. 1904.3.31 is a day the Tibetans will never forget. In history, this is the day British imperialism created the heaviest debt-of-blood against the Tibetan people.*」

Extract 12.

Source: Wu FengPei 吳豐培 ed. (1937), *Official Correspondence between Tibet and India* 藏印往来照会, 'Series on Qing-Era Tibet Historical Material 清代西藏史料叢刊' Vol. 1, published by 'National Beijing Academy of Research, Institute of History Research 国立北平研究院·史学研究会,' p. 59.

「*Amban YouTai to Younghusband: ... GuangXu Year 30 [1904], Month 3, Day 3.*

'I have noted the various aspects stated in the letter from Your Excellency. The Tibetan military commander did not obey my prohibitions, and shockingly dared to initiate troubles and resort to violence in Guru. The glorious might of your great nation defeated their horde 徒众. Although they deserve the sufferings because they were at fault, this great officer [i.e., 'I'] must admit that it is also because I failed in 'guiding 开导' them...

Fortunately, Your Excellency took pity on their roguery and ignorance and forgave their past errors. You have released all the captured soldiers, and have also ordered that the wounded be medically treated.

You are truly benevolent! You apply both compassion and might wisely, and bring boundless blessedness and well-being to Tibet 仁

者用心，恩威并著。造福西藏，有涯量哉！*This great officer [i.e., 'I'] can only plan to lead the [Tibetan] Fan-barbarian people to place flowers and incense on an altar and send you our thankful prayers from afar* 惟是率领番民，瓣香遥谢而已。」

§ 9. Conclusion

This paper presented only a small portion of the documentary evidence provided in my book. This evidence shows that Tibet was not part of China during the Ming and Qing dynasties.

Clarification: I now live in California, USA, not in Hong Kong. If I were living in Hong Kong now, I would not have dared to make this presentation.

References

1. Anonymous. ~1750. *Tibet Record* 西藏志. Republished in 1982 by Lhasa: Tibet People's Press, 1982.

2. *Great Qing Comprehensive Reference – GuangXu* 大清会典·光绪. 1899. Republished in 2002 by Shanghai Classics Publishers in 'Sequel to the Four Libraries 续修四库全书' edition, History Section – Administration Category, Vol. 794.

3. *Great Qing Comprehensive References, 5 Reigns* 大清五朝会典. Republished in 2006 by Beijing: Thread-Binding Books Publishing House.

4. *Great Qing Unification Record – JiaQing*, 大统一统志·嘉庆. ~1842. Republished in 2008 by Shanghai Classics Publishers in 'Sequel to the Four Libraries' edition, History Section – Geography Category, Vol. 613–614. Also digitized edition, *Basic Classics* 基本古籍 database.

5. Hu Yan 胡岩. 2004. *The Snowy Highland will Never Forget: A History of Britain's Invasion of Tibet in 1904* 雪域高原不会

忘记：1904年英国侵略西藏史. Beijing: China Tibetology Publisher.

6. Huang FenSheng 黄奋生. 1985. *History of the Tibetan People* 藏族史略. Beijing: Ethnic Press 民族出版社.

7. Li Xian 李贤 (ed.). ~1461. *Imperially Commissioned Great Ming Unification Record* 敕修大明一统志. Government of the Ming Empire, TianShun (1461) edition.

8. Shen DeFu 沈德符. ~1606. *Unofficial Notes from WanLi Era* 万历野获编. Republished by Beijing: China Press 中华书局, 1959.

9. Tan QiXiang 谭其骧 (ed.). 1982. *The Historical Atlas of China* 中国历史地图集, in 8 volumes (commissioned by PRC's Academy of Social Sciences). Beijing: China Cartographic Publishing House.

10. Wang, ZiYin 王子音. 1805, 1877. *Contemporary and Historical Geography* 今古地理述. 1877. Republished in 1997 by Beijing Press in 'Works Excluded in the SiKuQuanShu 四库未收书辑刊' edition, Part 4 Book 18. Also a photocopy of a Qing-era thread-bound edition of the entire book can be downloaded from CADAL free of charge.

11. Wei Yuan 魏源. 1845. *Record of Holy Conquests* 圣武记. Republished in 1984 by Beijing: China Press.

12. <White Paper 1992: Tibet – Its Ownership and Human Rights Situation>. Information Office of PRC's State Council; www.china.org.cn/e-white/tibet/index.htm.

13. Wu FengPei 吴丰培 (ed.). 1937. *Official Correspondence between Tibet and India* 藏印往来照会, 'Series on Qing-Era Tibet Historical Material清代西藏史料丛刊' Vol. 1. Beijing: National Beijing Academy of Research, Institute of History Research 国立北平研究院•史学研究会; distributed by the Commercial Press.

Мандала государства: взгляд из Лхасы **А. Мак-Кей** *International Institute for Asian Studies, Netherlands.*

Аннотация. В данной статье обсуждается обоснованность общего развертывания концепции мандалы для представления политической формулировки «традиционного» тибетского государства и его соседей с тибетской культурой: Сиккима, Бутана, Монголии и т. д. Доказывается, что это справедливо только с точки зрения Лхасы, ориентированной на школу Гэлуг. Эта точка зрения оспаривается альтернативными территориальными формулировками, такими как «Скрытые земли» школы Ньингма.

Ключевые слова: развертывание, мандала, Тибетское государство, Сикким, Бутан, Лхаса, «Скрытые земли», Ньингма.

The Mandala of State: looking out from Lhasa *Alex McKay*

Abstract. This paper discusses the validity of the common deployment of the concept of the mandala to represent the political formulation of the 'traditional' Tibetan state and its culturally Tibetan neighbours: Sikkim, Bhutan, Mongolia and so on. It argues that this is valid only from the Lhasa-centric perspective of the Gelugpa sect. That perspective is implicitly, if not explicitly contested by alternative territorial formulations such as that of the 'Hidden Lands' of the Nyingmapa sect.

Key Words: deployment, mandala, Tibetan State, Sikkim, Bhutan, Lhasa-centric perspective, Hidden Lands, Nyingmapa sect.

The history of Sino-Tibetan relations has been discussed by many scholars and political commentators. Those relations have of

course, varied in nature over more than a millennium. But during the Qing Dynasty (1644–1912), they were understood by the Tibetan Buddhist state in terms of a ‘Patron–Priest’ (*yon mchod*) spiritual relationship between the Manchu Emperor as patron/donor, and the Tibetan religious hierarch as spiritual counsellor and officiant¹.

The theoretical basis of Tibet’s relations with other neighbouring states has not, however, been examined in comparable depth. I would like, therefore, to address that issue in what follows, and in particular to explore the validity of using the *maṇḍala* as a culturally appropriate framework for understanding these relationships. While noting earlier developments, my primary concern is with the situation under the Ganden Phodrang (*dga’ldan pho brang*) Lhasa government – that regime which emerged fully under the 5th Dalai Lama in the mid-17th Century and was ended by the Chinese invasion of Tibet in 1950. Under that Ganden Phodrang government, the predominant state authorities and monastic institutions were followers of what became the leading Tibetan Buddhist sect, the Gelugpa (*dge lugs pa*), who looked to Tsong Khapa (c. 1357–1419) as their lineage founder.

Now I am not suggesting that this *maṇḍala* framework emerges from, or has been specifically articulated in some previously unrevealed Tibetan text. Rather it is intended as an analytical device reflecting Tibetan Buddhist world-views as we know them both from their historical actions and their textual and artistic traditions, and it has been deployed by a number of scholars as a means to understand social and historical processes in specific regions within and around Tibet².

In general terms the pre-Nation state era in Asia was one in which political units took their place within power hierarchies that were understood and acknowledged but not necessarily applied

or enforced. This political system enabled small polities to retain local autonomy in return for ritualised acknowledgement that they were subject to the overlordship of larger units, and thus under their protection³. That acknowledgement took various forms, commonly involving some form of tribute to the higher power, and the provision of armed forces when necessary for the defense of the higher realm. A classic example of this type of relationship was the autonomous state of Sikkim. Prior to the British take-over in the late 19th Century it acknowledged the suzerainty of Tibet, but also acknowledged that the Qing Empire was the suzerain power in Tibet. Yet neither Tibet nor China stationed troops or secular officials at the Sikkimese court or were directly involved in day-to-day affairs there.

The Mandala

The earliest reference to the term *mandala* is in the earliest Indic text, the *R̥gveda*, dating to around 1200–900 BCE. There the term indicates a ‘book’ or ‘chapter’ and is thus used as an organising principle. By the time of the *Arthaśāstra*, around 150 CE., the term was applied to the wider organising principle of a political or administrative unit⁵.

Conceptually, the *mandala* derived from the Vedic sacrifices on ground ritually demarcated to exclude the impure and the profane⁶. Vedic concepts of the pure, multi-dimensional centre, the axis mundi and the font of worldly and other-worldly power, were fundamental to the *mandala*’s development. Thus the *Arthaśāstra* situates the ideal royal palace at the centre of a kingdom⁷, corresponding on an earthly level to the heavenly palace of the presiding deity of that kingdom. In both cases, the power and the purity of the centre was envisaged as radiating

outwards, and like the light of a torch in the darkness, weakening as the distance from the centre grew.

The *mandala* is implicitly multi-dimensional, spanning the realms of existence. In its classical form it was envisioned, and artistically represented, with the presiding central figure surrounded by four – or sometimes eight – lesser related entities. Each of these surrounding figures might also be located at the centre of their own *mandala*. Thus a *mandala* in which the central figure was the tutelary deity of the Kargyu (*'bka brgyud*) sect, Demchog (*bde mchog*: the Sanskrit *Cakrasaṃvara*), might feature the iconic Kargyupa lineage-holder Milarepa as one of the surrounding figures. He in turn might be depicted at the centre of his own *mandala* with disciples such as Gampopa (*sgam po pa*) taking their place among the surrounding figures. Still another *mandala* might feature Gampopa as the central figure surrounded by his disciples, and so on.

Thus while the concept of the centre as the source of sacred power was fundamental to the *mandala*, there was an underlying structural unity deriving from the conception of its outer elements as emanations or projections of that centre⁸. As a political model the *mandala* retains that hierarchical multi-dimensional form and structural unity. Thus the Tibetan state might be peripheral in a China-centred political *mandala*, but central in a *mandala* in which Sikkim was peripheral.

The disparate elements of the *mandala* were synthesised into its fully developed form within Tantric Buddhism around the mid-first millennium of the Christian era⁹. Its cultural validity was such that, as Toni Huber states,

[in] various forms and applications throughout Asia, *mandala* have served as archetypes of the ideal city, models of the cosmos, blueprints for centers of royal power, templates for the operation of

polities, networks for the distribution of resources, plans for sacred architecture, representations of the divine mansion or palace and schemes for the distribution of vital energies within the human body¹⁰.

As a blueprint for centres of royal power and template for the operation of political formulations, the *mandala* provides a theoretical framework for the foreign relations of the Ganden Phodrang state, represented as a religio-political *mandala* in which the Dalai Lama, as the highest incarnation of the Gelugpa sect and the earthly emanation of Tibet's protective deity the *Bodhisattva* Chenrezig/Avalokiteśvara, was situated at the centre of the realm in his Potala Palace. His – and thus both the Gelugpa's and Tibet's – power radiated out from the Potala to the peripheral realms of the Tibetan *mandala* of state.

That model represents the world-view of the Gelugpa, although there were alternative conceptions implicitly contesting that view, as we will see. But that world-view is something that many scholars, drawing on Stanley Tambiah's insights from southeast Asian Buddhist polities¹¹, have deployed in various related contexts, not least the political. As Geoffrey Samuel observed, «the fully-fledged Tantric *maṇḍala* is a model of a specific kind of state, what Stanley Tambiah has called a galactic polity»¹².

Tambiah's model stresses «the principle of replication of the center on a progressively reduced scale by the satellites that were the major characteristic of the polity's territorial arrangement»¹³. Thus the principal aspects of the centre – social organisation, ritual calendars of state, administrative, architectural or military practices, and so on – were replicated in the structures of the peripheral realms¹⁴. This is at least broadly consistent with the general tendencies of the Ganden Phodrang government, as it is with the monastic structures of the Gelugpa sect across the Tibetan plateau.

The view from Lhasa

Following their conquest of Zhang-zhung in the early 7th Century, the Yarlung Dynasty kings extended their realm westwards via the Wakhan corridor and Lake Issyk Kul into the Ferghana valley; southwest through the Pamirs into what is now northern Afghanistan; and northwest into the Tarim basin¹⁵. But there is little evidence that the Tibetans established Buddhist structures in their newly-conquered territories, with the administrative systems they instituted there being primarily military¹⁶.

With Muslim armies contemporaneously pushing into these realms from the west, the 9th Century collapse of the Yarlung Dynasty was followed by the establishment of Islam as the dominant faith in the Pamirs, Upper Oxus, and Ferghana valley. Islam subsequently expanded into Kashmir and around the 14th/15th centuries even converted Tibetan-speaking isolates such as Baltistan¹⁷. Thus a new cultural boundary was established at the western limits of Tibetan Buddhism.

Doubtless one reason for the apparent lack of Buddhist initiatives in their 7th and 8th century western campaigns was that the Tibetan embrace of Buddhism was still in its preliminary phase, yet as Samuel stated, there has been a «missionary orientation» in Tibetan Buddhism since at least the 7th Century¹⁸, with ‘subduing’(‘*dul*) the local deities of the landscape fundamental to the process of introducing Buddhism to Tibet¹⁹. Yarlung Dynasty founder Songsten Gampo, for example, famously presided over the building of twelve temples which were specifically intended to «subdue the frontier» (mtha’ ‘*dul*). Two of those temples – Paro Kyichu and Bumthang’s Jampa Lhakang – were in what is now Bhutan, and the sites were even then recognised as being «beyond the frontier»²⁰. That would

suggest the recognition of political frontiers, or at least realities, in contrast to the conceptually limitless expanse of Buddhism.

Here we may pause to consider the Tibetan's understanding of the outside world. That knowledge was largely shaped by Buddhist cosmological perspectives deriving from the circa 5th Century CE., *Abdhidharmakośa* of Vasubhandu and its many commentaries. That perspective meant, for example, that in his 18th Century *Account of India...*, Tibetan polymath Jigme Lingpa (1730–1798) located European countries as islands surrounding Jambudvīpa, the central continent in Buddhist cosmology²¹.

As Christopher Beckwith pointed out²², the Yarlung Tibetans had good intelligence on their neighbours to the west before they set out to conquer them, and the expansion of their empire enabled them to gain a considerable body of empirical knowledge concerning Central Asia²³. Yet it appears that that empirical knowledge was not represented in subsequent Tibetan works concerning neighbouring and foreign lands. Such works often consisted largely of simple lists of countries (many now unidentifiable), although by the 13–14th Century something of a consensus had formed that there were 16 or 18 'Great Countries' around Tibet²⁴.

Gene Smith discussed one such «compendium of knowledge» from the late 15th or early 16th Century, the *Bshad mdzod yid bzhin nor bu*. This identifies four foreign nations – India, China, Mongolia and Persia – along with the 18 Lands of Jambudvīpa into which India was subdivided, and a «Barbarian Land», which was subdivided into 91 sections²⁵. In contrast, Jigme Lingpa's 18th Century text speaks of the «36 Barbarian frontier regions» situated to the far west; in India, Kashmir and Persia to the south; and Nanchao, Mongolia («Hor»), and China to the north²⁶. But while differences existed, what these geographical texts seem to have in common is situating either India, understood to be the homeland of the Buddha, or more

commonly Tibet as the land that had directly inherited the teachings of the Buddha, at the sacred centre of the world²⁷. So we see in the traditional Tibetan texts of geographic knowledge that *mandala* formation of a sacred Buddhist centre surrounded by concentric rings of increasingly impure or ‘uncivilised’ realms.

Textually preserved geographical knowledge was therefore, culturally specific elite knowledge expressed in religious form. There were certainly practical bodies of knowledge used by traders and other non-elite groups. But at the elite textual level geographical knowledge – as with other bodies of knowledge such as medicine – was expressed in a Buddhist framework and shaped by Buddhist cosmology²⁸.

It was that cosmological framework that shaped the understanding of the Ganden Phodrang’s frontiers and neighbours. That did not mean, however, that polities such as Kashmir and the Swat valley which were under Islamic control during the Ganden Phodrang period were outside of a Tibetan *mandala*, merely that this was held to be in abeyance at that time. The lands to the west of Tibet were understood to be historically Buddhist and their submission to Islam was considered a temporary anomaly. Their return to Buddhism would await a future time – foretold in texts like the *Kālachakrantra* (Tib: *dus kyi ’khor lo*) – when with the full ripening of *karma*, Buddhism would inevitably triumph over Islam. Until then, however, a border – in fact as much geographically as culturally determined – might be accepted, or even formally agreed, as with their early 9th Century treaty with the Uighur Kingdom²⁹.

The southern frontier

The situation in the lands to the south of Tibet was different both in concept and practice. Tibet’s southern frontier was the site

of multiple and overlapping forms of Tibetan expansionism of which Songsten Gampo's temple building was an early example³⁰. A critical impetus in southward expansion was the conception of the southern Himalayan realms as concealing 'Hidden Lands' (*sbas yul*), a belief that arose from within the Nyingma sect. These regions would, according to predictions attributed to Guru Rinpoche (the Sanskrit Padmasambhava), provide refuge for Buddhists in troubled times³¹. Dating to at least the 14th Century, and emerging in Nyingma texts of the *Terma* (*gter ma*) tradition that claimed much earlier composition, this movement was fundamental to the ideological underpinnings of the emergence of the state of Sikkim.

Sikkim was identified as containing a Hidden Land, and in the mid-17th Century a unified state was founded there by three Tibetan Nyingmapa masters. They installed a Buddhist king, founding the Namgyal Dynasty that ruled Sikkim until the 1970s. Thus Sikkim was not a Gelugpa realm, rather it was a centre for the Nyingmapa and later also the Karma Kargyu sect. Their followers looked not to Lhasa's great Gelugpa monasteries but to (respectively) Mindroling and Ralung, the Nyingma and Kargyu power bases in southern Tibet. Sikkim did not, however, challenge the Ganden Phodrang regime but rather became increasingly close to Lhasa, which by the mid-19th Century saw Sikkim as a peripheral polity that formed its southern frontier protectorate.

Bhutan owed its foundings as a unified Tibetan Buddhist kingdom to followers of the Druk Kargyu sect. Ralung incarnate Lama *Zhabdrung* Nawang Namgyal (1594–1651) fled to Bhutan after a succession dispute and established a united Bhutanese state, which also included a powerful Nyingmapa presence. Despite their following Tibetan Buddhist traditions, however, Bhutan, unlike Sikkim, entirely refused Tibetan political overlordship or

even influence, repelling a series of Tibetan military incursions and maintaining their independent status down to the present day.

As a Druk Kargyu state, Bhutan did, however, establish ties with Ladakh, where the Drukpa were similarly the leading sect. Ladakh had, in the 17th Century, also broken away from the Gelugpa Tibetan state, but like Sikkim ritually acknowledged Tibetan suzerainty by such means as a bi-annual tribute mission to Lhasa³².

The history of Sikkim, Bhutan and Ladakh draws our attention to the fact that these polities on Tibet's southern and western frontiers were the domain of Buddhist sects other than the Gelugpa. Several other small frontier principalities that enjoyed periods of autonomy in the pre-modern age, such as Mustang³³, Dolpo, and the Chumbi valley, were similarly the preserve of followers of the Nyingma, Kargyu, or even Bön traditions. Thus from the perspective of the Lhasa-centred *mandala* of state the Gelugpa occupied the centre of power. But while always prepared to exercise that power³⁴, they lacked the means, or in the case of Sikkim at least the necessity, to entirely overcome the peripheral regions occupied by other Tibetan Buddhist sects, each of which articulated its own claim to the power of centrality.

Even before the emergence of the Gelugpa, factional strife, social disorder and famine in early 12th Century central Tibet led various groups and sub-sects of the Kargyu southwards to the frontiers and westwards to the Ngari (western Tibet) region. There, Kargyu hierarchs identified the mountain we know today as Kailas (Tib: *ti se*) with the central cosmological mountain of Sumeru (or Meru) – and as the centre of the *mandala* of their tutelary deity Demchog, the Sanskrit *Cakrasamvara*. Drawing on the *Cakrasamvara Tantra*, they envisaged that Tantric deity in

union with his consort on the mountain, surrounded in *mandala* form by four *yoginis* and three concentric rings of Bhairava deities. Almost explicit in this identification was the claim that their new realm was the ontological centre of the world – their mountain was the centre of the cosmological *mandala*³⁵. Around the same time, the Kargyupa made a similar claim for two other great sacred mountains, Labchi (*la phyi*), located on the frontier with Nepal and Tsari (*tsa ri*), within tribal territory east of Tawang.

Each sect can thus be seen to have claimed the sacred centre, be it the Hidden Lands of the Nyingma, the Demchog *mandala* of the Kargyu, or the (later) Lhasa-centred *mandala* of the Gelugpa. Statements of sectarian identification were thus inherent in the processes of state formation, although accommodations and overlapping spheres of influence existed in both time and space. But as several scholars have recognised, the south eastern frontier region formed «...a kind of mytho-symbolic frontier [which] over time ... evolved into a zone where serious inter-polity political conflicts were fought out...»³⁶.

We have seen that Sikkim and Bhutan formed Tibetan Buddhist states on the southern frontier of Tibet. To the extreme east, Burma was a Buddhist kingdom³⁷, albeit Theravadin, and there seems no evidence of it having inter-state relations with Tibet in the pre-colonial period. The territory between Burma and Bhutan, however, comprised a «fragmented stateless region controlled for the most part by a series of small, non-Buddhist, clan-based Tibeto-Burman-speaking communities»³⁸. The inhabitants of this region were known to the Tibetans by the generic term Loba (*klo pa*), essentially meaning ‘barbarians’, because they existed on or beyond the outer realms of the *mandala*, where the purity of the centre dissolved into darkness.

They were thus beyond civilisation, regarded by the Tibetan elites with an attitude comparable to the Victorian poet Rudyard Kipling's «lesser breeds without the law»³⁹. Consequently, what Huber calls Tibetan «attitudes of strong ethnic and cultural superiority» meant that that understanding «often served as a basis for discourses and practices of superiority, exploitation and domination [there]»⁴⁰.

Gelugpa interest in this stateless territory dated to at least the time of the 2nd Dalai Lama (1475–1542), although the establishment of Tawang monastery under the auspices of the 5th Dalai Lama was the most prominent step towards dominating that region. Tawang dominated the Mon-yul corridor, and in an edict from 1680, discussed by Michael Aris, the «Great Fifth» stated that the establishment of Gelugpa influence there was such that «military measures such as an invasion would not be needed ... it became possible to establish authority by skilful means»⁴¹. In other words, if the peoples of that region were converted to Buddhism, they would not need to be subjugated by military force in order to come under Lhasa's authority. Political submission would follow religious submission.

This process of converting the land and people of the Mon-yul corridor to Buddhism continued into the modern period. As Huber observed, «supported by indigenous Tibetan cultural schemes of ethnic superiority as well as armed force»⁴², agents of the Lhasa government pushed into the administrative vacuum in the 20th Century, if not earlier, in search of tax-payers and other economic opportunities for both the Ganden Phodrang government and its agents. Again, therefore, we see that the mandala in this manifestation was conceptually beyond time, for it was understood that the light of the centre would be eventually be manifest in the dark outer realms.

The northern Buddhist world

Conceptually, the Ganden Phodrang's relations with its northern neighbours was entirely consistent with the principles of the political *mandala*. The Mongolian, Buriat, Kalmyk and Tuvan Buddhist peoples to the north were by that time predominantly followers of the Gelugpa sect. As is well-known, after the initial encounter between the Sakya Pandita and the Mongolian Khan in 1247, alliances between Tibetan sects and Mongol clans were a feature of events in Tibet. But in the 16th Century under Altan Khan, the Mongols began to turn to the Gelugpa, although historical Mongolian military predominance and ethnic difference – as well as relations with and the political strategies of, China – ensured their on-going political independence from Lhasa. But Mongolia henceforth became a profitable field both materially and spiritually for the Gelugpa, with Mongol pilgrims travelling to Lhasa and Gelugpa Lamas travelling as missionaries throughout Mongolia and even on diplomatic missions to European Russia.

As Karénina Kollmar-Paulenz has stated

Not unlike the taming of the indigenous Tibetan deities on a ritual level and their incorporation into the Tibetan-Buddhist pantheon as 'guardian deities' (*chos skyong*), the Mongols were tamed and incorporated into the Tibetan political and social world as 'donors' and 'guardians'⁴³.

The Gelugpa similarly became the dominant tradition among the Buriat and Kalmyk peoples, for whom Lhasa was thus the ultimate centre of their faith. While certain indigenous central Asian beliefs and practices impacted on the forms taken by Buddhism in this region, neither Nyingmapas nor Kargyupas were able to significantly advance alternative centres or formulations of religio-political power in these realms.

The 13th Dalai Lama was certainly aware of the central Asian Buddhists' potential role as followers and supporters of the Gelug sect, albeit that in contrast to the 5th Dalai Lama's approach to the tribal peoples of the Mon-yul corridor strictly political ambitions were restrained by their acceptance of the faith as well as more practical military and geo-political realities. Interviewed in Beijing in 1908, reflecting on his period of exile in Mongolia, the 13th Dalai Lama stated that

... in Mongolia he ... had gained the affection and reverence of a large number of devotees. He hoped to strengthen this influence and to extend it still further over other Buddhist countries in the course of time.⁴⁴

Perhaps, with Gelugpa expansion in the south problematic due to the powerful presence established there by other sects, we might attribute the dynamic nature of Lhasa's interaction with the Central Asian Buddhist realms in the late 19th and early 20th Century⁴⁵, to its considerable potential for growth, in contrast to the lands to the south. That prospect would only have been enhanced by the fact that – particularly with the British threat to, and eventual take-over of Sikkim in the late 19th Century – they were seen as a direct threat to Lhasa's power in the south. Russia, by contrast, did not generally appear actively hostile to Lhasa's interests in its spiritual followers in the Mongol belt, and there were of course Tibetan hopes of establishing a «Patron-Priest» relationship between the Dalai Lama and the Tsar.

But to return to our *mandala*; unlike the southern frontier, it is difficult to identify any competing *mandalas* or other formulations of Buddhist power in Central Asia. The Buddhist faithful there were largely within the Gelugpa *mandala* of state.

Conclusions

The «traditional» Gelugpa world-view in its elite scriptural and conceptual formulation, presented Tibet's relations with Buddhist neighbours within a model deriving from the conventions and social structures of Buddhist society; situating the Dalai Lama and his Gelugpa spiritual hierarchs as teachers, advisors, judges and even disciplinarians. Manchus, Mongols, Buriats and Kalmyks served in the roles of donor, protector, and student. Tibetan Buddhist norms were imposed upon these relationships and governed diplomatic intercourse, with Tibetan the language of communication.

But relations with the southern frontier states and territories in the arc from Ladakh to Bhutan were complicated by the fact that these realms did not necessarily acknowledge Gelugpa historical narratives. Gelugpa predominance there was implicitly contested by the existence of other sects, and Gelugpa monastic centres such as Tholing and Tawang were in many senses outposts of religious as well as secular power. Indeed Bhutan and Sikkim were, until the modern era, entirely free of Gelugpa monasteries. None-the-less, Sikkim, Ladakh, and several other small regional principalities acknowledged Tibetan political suzerainty while advancing alternative conceptions of the sacred centre.

These conceptions may be seen as distinct strategies of resistance to Gelugpa predominance. There seems to be a mechanism whereby the Nyingma and Kargyu sects in particular – as well as the Bönpo – having been displaced from the centres of power in Lhasa, developed in the periphery a means of laying claim to both territory and cosmological power. The Kargyupas deployed the Cakrasamvara *mandala* and the Nyingma sect envisioned, opened and populated the Hidden Lands,

while the Bönpo similarly advanced different conceptions of the power of place with their sacred origin mythology around the land of Ol-mo-lung-ring⁴⁶. Sectarian difference potentially contributed to political difference, and peripheral realms might thus break away from Tibet, as Sikkim, Bhutan, Mustang, and Ladakh did, albeit while remaining within a Buddhist and indeed Tibetan cultural world and, with the exception of Bhutan, under Tibetan suzerainty. Relations with non-Buddhist states were, in the Gelugpa understanding, ultimately awaiting a time when Buddhism would triumph there, and, as Huber has shown in the case of the Mon-yul corridor, were regions open to exploitation by the Tibetan state and its agents.

Thus we may conclude that while the Tibetan *mandala* state model is a valid analytical model that produces insights into Tibet's understanding of its relations with its neighbours, it is a model that reflects a hegemonic Gelugpa worldview. It must be balanced with understanding of the contesting claims of sects such as the Nyingma and Kargyu, whose power centres were peripheral to the Lhasa-centric *mandala*.

References

1. Ardussi J. Sikkim and Bhutan in the Crosscurrents of Seventeenth and Eighteenth Century Tibetan History // Buddhist Himalaya. Studies in Religion, History and Culture. Vol. II. The Sikkim Papers / eds. Anna Balikci-Denjongpa and Alex McKay. Gangtok, 2011.
2. Aris M. Notes on the History of the Mon-Yul Corridor // Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson: Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies / eds. Michael Aris and Aung San Suu Kyi. New Delhi, 1980.

3. Aris M. India and the British according to a Tibetan text of the later eighteenth century // Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Vol. 1 / ed. Per Kvaerne. Oslo, 1994.

4. Aris M. Jigs-med-gling-pa's «Discourse on India» of 1789. Tokyo: International Institute of Buddhist Studies, 1995.

5. Beckwith Ch. I. The Tibetan Empire in the West // Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson: Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies / eds. Michael Aris and Aung San Suu Kyi. New Delhi, 1980.

6. Bray J. Ladakh's Lopchak missions to Lhasa: gift exchange, diplomatic ritual, and the politics of ambiguity // Commerce and Communities: Social and Political Status and the Exchange of Goods in Tibetan Societies / eds. Jeannine Bischoff and Alice Travers. Berlin, 2018.

7. Buffetrille K. Reflections on Pilgrimages to Sacred Mountains, Lakes and Caves // Pilgrimage in Tibet / ed. Alex McKay. Richmond: Curzon Press, 1998.

8. Childs G. Refuge and revitalization: hidden Himalayan sanctuaries (Sbas-yul) and the preservation of Tibet's imperial lineage // Acta Orientalia 60. 1999.

9. Davidson R. Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement. N.Y.: Columbia University Press, 2002.

10. History of Sikkim. Compiled by Maharaja Sir Thutob Namgyal and Maharani Yeshay Dolma / trans. Kazi Dawasamdub. Unpublished manuscript printed in Gangtok, n.d, 1908.

11. Hodgson J. A. Journal of a survey to heads of the rivers, Ganges and Jumna // Asiatic Researches 14. 1822.

12. Huber T. The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet. N.Y.–Oxford: OUP, 1999.

13. Huber T. *The Holy Land Reborn: Pilgrimage and the Tibetan Reinvention of Buddhist India*. Chicago: University Press, 2008.
14. Huber T. *Pushing south: Tibetan economic and political activities in the Far Eastern Himalaya, ca. 1900–1950* // *Buddhist Himalaya: Studies in Religion, History and Culture*. Vol. 1. *Tibet and the Himalaya* / eds. Alex McKay and Anna Balikci-Denjongpa. Gangtok, 2011.
15. Ishihama Yu. *The Resurgence of «Buddhist Government»: Tibeto-Mongolian Relations in the Modern World* / eds. Ishihama, Tachibana, Kobayashi, Inoue. Osaka: Union Press, 2019.
16. Kautilya. *The Arthashastra* / L. N. Rangarajan, trans. New Delhi: Penguin Books, 1992.
17. Klieger, P. Ch. *A tale of the Tibeto-Burman «pygmies»* // *Tibetan Borderlands* / ed. P. C. Klieger. Leiden, 2006.
18. Kollmar-Paulenz K. *Uncivilized nomads and Buddhist clerics: Tibetan images of the Mongols in the 19th and 20th centuries* // *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries* / ed. Monica Esposito. Paris, 2008.
19. Magnusson J. *The Baltistan Movement: Tibetan history and identity in the northern areas of Pakistan* // *Tibetan Borderlands* / ed. P. Christiaan Klieger. Leiden, 2006.
20. Martin D. *Tibet at the Centre: a historical study of some Tibetan geographical conceptions based on two types of country lists found in two Bon histories* // *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies* / ed. Per Kvaerne). Oslo, 1994.
21. Martin D. *Ol-mo-lung-ring, the original holy place* // *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture: A Collection of Essays* / ed. Toni Huber. Dharamsala, 1999.
22. McKay A. *Kailas Histories. Renunciate Traditions and the Construction of Himalayan Sacred Geography*. Leiden: Brill, 2015.
23. Mullard S. *Opening the Hidden Land: State Formation and the Construction of Sikkimese History*. Leiden: Brill, 2011.

24. Ramble Ch. *The Navel of the Demoness: Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal*. Oxford–London: OUP, 2008.

25. Ruegg D. S. *Mchod yon, yon mchod and mchod gnas/yon gnas: on the historiography and semantics of a Tibetan religio-social and religio-political concept // Tibetan History and Language: Studies dedicated to Uray Geza on his seventieth birthday / ed. E. Steinkellner*. Vienna, 1991.

26. Samuel G. *Civilised Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington: Smithsonian Institute Press, 1993.

27. Samuel G. *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge: CUP, 2008.

28. Schwieger P. *The long arm of the Fifth Dalai Lama // Buddhist Himalaya: Studies in Religion, History and Culture. Volume I: Tibet and the Himalaya / eds. Alex McKay and Anna Balikci-Denjongpa*. Gangtok, 2011.

29. Smith G. *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications, 2001.

30. Szerb J. *A note on the Tibetan-Uigur Treaty of 822/823 A.D. // Contributions on Tibetan Language, History and Culture. Vol. I / eds. Ernst Steinkellner and Helmut Tauscher*. Delhi, 1995.

31. Takeuchi Ts. *Military administration and military duties in Tibetan-ruled Central Asia (8th-9th Century // Tibet and Her Neighbours: A History / ed. Alex McKay*. London, 2003.

32. Tambiah S. J. *The galactic polity in Southeast Asia // Journal of Ethnographic Theory* 3.3. 2013.

33. Uebach H. *On the Tibetan expansion from seventh to mid eighth century and the administration (khö) of the countries subdued // Tibet and Her Neighbours: A History / ed. Alex McKay*. London.

34. Uray G. *The old Tibetan sources of the history of Central Asia up to 751 AD: a survey // Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia / ed. J. Harmatta*. Budapest, 1979.

35. Uray G. Khrom: administrative units of the Tibetan Empire in the 7th-9th centuries // *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson: Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies* / eds. Michael Aris and Aung San Suu Kyi. New Delhi, 1980.

36. White D. G. *Tantra in Practice* / ed. D. G. White. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

37. White D. G. *Kiss of the Yogini: "Tantric Sex" in its South Asian Contexts*. Chicago: University Press, 2003.

Notes

¹ On which see, for example, Ruegg, 1991. P. 441–453.

² See for example, Huber, 2011; Mullard, 2011; Samuel, 1994.

³ Within this model there were a vast array of possible inter-state relationships. The isolated village of Nilang on the Jadh Ganga (Ganges), for example, acknowledged and paid tax to three overlords, Tibet, Bushahr and Garwhal; Hodgson, 1822. P. 91.

⁴ 1908 *History of Sikkim*: p.88, records the Chogyal as informing the British that, «it cannot be denied that since the time of the 5th Dalai Lama there have been nine generations of Maharaja ... who have all owned the suzerainty of His Imperial Majesty of China, and the Sikkim land has been considered as being included within Chinese territory».

⁵ White, 2003. N 3. P. 124.

⁶ White, 2001. P. 9.

⁷ I cite Kautilya, 1992. P. 184 (Kautilya 2.3.3); also note, the King's chambers should be situated in the centre of the palace; P. 150–51 (Kautilya 1.20.1–3).

⁸ Samuel, 2008. P. 225.

⁹ A development Ronald Davidson has convincingly situated within the parallel development of feudal society; see Davidson 2002.

¹⁰ Huber, 1999. P. 26.

¹¹ Tambiah, 2013. P. 503–34.

¹² Samuel, 2008. P. 227.

¹³ Tambiah, 2013. P. 523–24

¹⁴ This aspect of Tambiah's thesis might be criticised as too widely applicable in other societies to be a useful definition, being a common organisational structure used by centralised governments. It is also a model that is entirely exclusive of any relationship with the environmental niches and zones that governed much of the Himalayan settlement patterns and ethnic distributions.

¹⁵ On which see Beckwith, 1980. P. 30–38.

¹⁶ Uray, 1980. P. 310–18; Takeuchi, 2003. P. 43–56; Uebach, 2003. P. 21–28.

¹⁷ Magnusson, 2006. P. 192–93. The political organisation of south and central Asian Islamic powers had many similarities with the layered hierarchical nature of the *mandala* state system; but I am not aware of a proper comparative study.

¹⁸ Samuel, 1993. P. 148.

¹⁹ Buffetrille, 1998. P. 18–34.

²⁰ Ardussi, 2011. P. 30.

²¹ Aris, 1994. P. 10.

²² Beckwith, 1980. P. 30–31.

²³ On which see Uray, 1979. P. 275–304.

²⁴ Martin, 1994. P. 517–532.

²⁵ Smith, 2001. P. 209–224.

²⁶ Aris, 1995. P. 65.

²⁷ Martin, 1994. P. 517–519.

²⁸ One result of this of course, was the location of sacred sites that were, not to put too fine a point on it, in the wrong place. See for example Huber, 2008. P. 130–50, re Hājo. ²⁹ Szerb, 1995. P. 375–387. In the wider context we might note the theory, popular in 19th Century Anglo-Russian frontier theorizing, that empires expand until they meet another empire of equal strength. This seems an early example of that principle in that the boundary between Islamic and Buddhist states subsequently remained generally peaceful.

³⁰ Ngadak Bumdey Gön (1253–1280), the ruler of Mangyul Gungthang, «constructed a series of dzongs, several of which were specifically stated as having the purpose to suppress the Mon population south of his state that bordered northern Nepal»; Ardussi, 2011. P. 30.

³¹ On the concept of the *beyul*, see Childs, 1999, quotation from P. 127.

³² On which see Bray, 2018.

³³ On which see Ramble, 2008.

³⁴ As we know from the case of the Jonangpa in eastern Tibet, as well as their successive attempts to conquer Bhutan, the Gelugpa state did not hesitate to deploy violence to overcome any opposition. Indeed as Peter Schwieger has stated in regard to the 17th Century; «... spreading the dGe lugs pa school and establishing the authority of the dGa' ldan pho brang government ... is first and foremost a story of war and conquest as well as the systematic suppression of other Buddhist schools, especially the bKa' brgyud ones» (Schwieger, 2011. P. 258).

³⁵ On this process see McKay, 2015. P. 290–329.

³⁶ Ardussi, 2011. P. 29.

³⁷ While we know that during the colonial period there was a British presence at Putao (Fort Hertz) in northern Burma, I have not located any studies of political interaction, although cross border trade routes existed. There now exists a permanent community of Khampa Tibetan traders in northern Burma, whom Aris (1980. P. 9) identified as refugees from the high tax regime of Zayul (rDza-yul); also see Klieger, 2006. P. 231–54.

³⁸ Huber, 2011. P. 259.

³⁹ The phrase is taken from the imperial poet Rudyard Kipling's *Recessional*, composed in 1897 for Queen Victoria's Diamond Jubilee.

⁴⁰ Huber, 2011. P. 260, 269.

⁴¹ Aris, 1980. P. 15, and see n5 P. 18.

⁴² Huber, 2011. P. 260, 269.

⁴³ Kollmar-Paulenz, 2008. Vol. II. P. 707–24, quotation from P. 721.

⁴⁴ Oriental and India Office Library and Records (British Library), L/P&S/10/92–2826, «Memorandum on an interview between the Dalai Lama and the Maharaj Kumar of Sikkim held at the Yellow Temple Peking on November 25, 1908», by (the British Indian Political Officer) W. F. O'Connor.

⁴⁵ On which see Ishihama et al., 2019.

⁴⁶ On which see, for example, Martin, 1999.

Буддизм на индо-тибетской границе: Отношения Тибета с Мон-Тавангом до 1914 г.

Цеванг Дорджи
Tibet Policy Institute.
Dharamsala, India.

Аннотация. Буддизм является одним из важнейших факторов формирования отношений Тибета с его периферией и соседними странами. Отношения Тибета с индо-тибетскими пограничными регионами – это отношения «учитель–ученик». Эта статья в основном посвящена отношениям Тибета с Мон-Тавангом. Моньюл исторически был частью Тибета. Исторические отношения между Мон и Тибетом начались в 127 г. до н.э. во времена Нгитри Ценпо, первого царя Тибета. Я исследовал тибетско-тавангские отношения с момента создания правительства Ганден Пходранг в Тибете. В середине XVIII в. правительство Тибета ввело новые административные реформы, когда Моньюл был разделен на 32 деревенские единицы (Цо Де кха), а также назначены сельские головы (Цо Ген). Таванг стал центром принятия административных решений через советы различных уровней. Мон-Таванг был одной из важнейших пограничных административных единиц тибетского правительства Ганден Пходранг до подписания Симлской конвенции в 1914 г. По Симлской конвенции независимое и суверенное государство Тибет юридически уступило район Таванг Британской Индии. Эта статья исследует отношения Тибета с Мон-Тавангом в контексте буддизма в индо-тибетской пограничной области, которая дедуктивно дополняется историческими свидетельствами.

Ключевые слова. Буддизм, Тибет, Мон-Таванг, Нгитри Ценпо, административные реформы, Ганден Пходранг, Симлская конвенция 1914 г., Британская Индия.

Buddhism in the Indo-Tibetan borderland: Tibet's relations with Mon-Tawang before 1914 *Tsewang Dorji*

Abstract. Buddhism is one of the most important factors of the making Tibet's relations with its peripherals and neighbouring countries. Tibet's relations with the Indo-Tibetan border regions are characterized in the form of «Master-Disciple Relationship». This paper is mainly focused on Tibet's relations with Mon-Tawang. Monyul was historically a part of Tibet. The historical relationship between Mon and Tibet began in 127 B.C. during the time of Ngytri Tsenpo, the first king of Tibet. But this study explores Tibet-Tawang relations since the establishment of Ganden Phodrang government of Tibet. In the mid-18th Century, the government of Tibet introduced new administrative reforms when Monyul was divided into 32 village units (Tso De kha) and also appointed village heads (Tso Gen). Tawang became a centre of administrative decision-making body through different layers of councils. Mon-Tawang was one of the most important frontier administrative units of the Ganden Phodrang government of Tibet before signing the Simla Convention in 1914. At the Simla Convention, the independent and sovereign state of Tibet legally ceded the Tawang region to British India. This paper explores Tibet's relations with Mon-Tawang in the context of Buddhism in the Indo-Tibetan borderland which is deductively appended by historical accounts.

Key Words: buddhism, Tibet, Mon-Tawang, Ngytri Tsenpo, administrative reforms, Ganden Phodrang, Simla Convention 1914, British India.

Буддизм является одним из важнейших факторов, определяющих отношения Тибета с его периферией и соседними странами. Тибет и Гималаи также связаны и координируются буддизмом. Отношения Тибета с индо-тибетскими приграничными районами характеризуются «отношениями наставник-ученик». Гималайские регионы, такие как Ладакх, Спити, Сикким и Моньюл, исторически были частью мира тибетской буддийской культуры. Буддизм распространился по гималайским регионам из Тибета после второго распро-

странения буддизма в Тибете. Эта работа в основном посвящена отношениям Тибета с Мон-Тавангом.

Таванг – это один из наиболее важных районов индийского штата Аруначал-Прадеш. Он также имеет геостратегическое значение для Индии. Китай утверждает, что Таванг является южной частью Тибета после вторжения Китая в Тибет в 1950 г. Тибетское правительство официально уступило регион Таванг британской Индии в 1914 г. В этой работе исследуются отношения Тибета с Мон-Тавангом (Моньюлом) до 1914 г. с опорой на исторические документы.

В соответствии с определением страна должна обладать четырьмя основными элементами, чтобы называться национальным государством. Эти четыре элемента – суверенитет, население, правительство и территория. В контексте теории национального государства Тибет был суверенным государством до китайского вторжения 1950 г. В то же время Таванг исторически был частью Тибета, поскольку Тибет обладал политической и административной властью над регионом Таванг, а монпа принимали легитимность тибетского правления.

Таванг был одной из важнейших приграничных административных единиц Тибета до подписания Симлской конвенции 1914 г. Даже после подписания конвенции правительство Тибета продолжало де-факто сохранять власть над Тавангом до середины XX в.

Эта работа разделена на пять частей: 1) физическая география Моньюла; 2) политическое управление Моньюла; 3) налогообложение и правопорядок; 4) язык и культура; 5) Симлская конвенция и политическая трансформация Моньюла.

Физическая география Моньюла

Множество письменных сведений о Моньюле содержится в тибетских исторических каталогах и буддийских текстах. В них Моньюл упоминается как «земля Мон», или «земли, находящиеся ниже». Во многих тибетских источниках он также упоминается как Лхо-Мон. До появления отдельных геополитических единиц, таких как царства Сикким и Бутан, в Тибете всю южную территорию именовали Лхо-Мон. Лхо по-тибетски означает юг, а Мон – обитатели этого региона. Монпа – это племя, мигрировавшее из центральных и юго-восточных частей Тибета много веков назад. В этой работе Моньюл относится к региону Таванг. С географической точки зрения Моньюл был разделен на две части – Северный Мон и Восточный Мон. Северный Мон состоял из четырех регионов – Таванг, Дакпа, Панчен и Лхекпо. Таванг был центром духовной и мирской власти Моньюла. Восточный Мон подразделялся на Ньима Цо Сум, Хой Дхинг Джан Дхак, Сангье Дзонг, Нума Дхинг, Пема Чойгье и Ронг Нанг.

Географически Моньюл ограничен на севере Бом-ла, являвшимся южной границей Цона и индийских равнин Ассама. В длину регион можно было пересечь верхом за 15 дней, а в ширину – за 2–3 дня. В начале – середине XVI в. Тибет не обладал научными технологиями, позволяющими определить географические размер и очертания региона. Поэтому тибетцы измеряли географические расстояния в днях пути верхом. Этот традиционный метод измерения применялся и для определения размеров территории Моньюла.

Моньюл был также богат природными ресурсами, такими как полезные ископаемые, лес и вода. Пять крупных рек –

Ни Шанг Чу, Панг Ма Чу, Таванг Чу, Панг Нанг Чу и Ронг Нанг Чу – и по сей день служат «линией жизни» для миллионов обитателей долин Ассама. Обширные, непроходимые леса росли повсюду, делая Моньюл практически изолированным на протяжении многих веков. Большинство обитателей Моньюла селились по берегам рек, они занимались земледелием и другими видами жизнеобеспечения.

Моньюл был расположен к югу от Цона Дзонг, востоку – от Бутана и северу – от Ассама. Он был богат флорой и фауной, а также природными озерами. Политическая и социально-экономическая география Моньюла сегодня радикально изменилась. Таванг стал одним из самых маленьких районов индийского штата Аруначал-Прадеш. Кроме того, административный округ Таванг состоит из двух административных единиц: Таванг и Китпи. Это один из самых геополитически значимых районов Аруначал-Прадеша, потому что он считается ахиллесовой пятой Индии.

Политическое управление Моньюла

Исторически Моньюл был частью Тибета. История Тибета насчитывает более двух тысяч лет. История Моньюла насчитывает более тысячи лет. Отношения между Моном и Тибетом начались в XIII в. до н. э. во время правления Ньитри Ценпо, первого царя Тибета. Но в этой работе мы рассматриваем отношения между Тибетом и Тавангом с времен правительства Тибета – Ганден Пходранг.

Во время правления великого 33-го царя Тибета Чогьяла Сонгцен Гампо находившийся на юге Тибета Моньюл был нанесен на карту Тибета, эта карта изображала лежащую навзничь демоницу, известную как «Сермо Гангьюл Данг

Ньел Ва». На этой составленной царем Сонгцен Гампо карте Моньюл располагался в ногах лежащей на спине демоницы (Сермо-Гангьял), там царь Сонгцен Гампо построил монастырь под названием «Дзен Са Лхек По» для укрощения лежащей на спине демоницы. На вершине монастыря стояли статуи царя Сонгцена Гампо, Белсы и Гьясы, непальской и китайской цариц тибетского царя. Этот монастырь содержался и управлялся правительством Тибета до тех пор, пока страна не потеряла независимость в 1950 г.

В правление великого тибетского царя Чогьяла, Ти Ралпачена, в VIII в., антибуддистски настроенные министры хитростью выдворили из Тибета старшего брата царя. Царь прислушался к совету этих министров и изгнал старшего брата, принца Цангму, в Ло-Мон. Тибетский историк Шакабпа описывает это в своей политической истории Тибета так: «Он отослал брата в Паро в Бутан, где тот был бы бессилен». Но принц Цагма со свитой остался в Моне, где женился на дочери Ало Дондуп Гьяла. У них родились два сына. Эти два сына взяли под свой контроль разрозненных Монских правителей и основали сильное царство. В дальнейшем их преемники мирно правили в Моне.

Правительство Тибета – Ганден Пходранг было основано в 1642 г. Великий Далай-лама V стал духовным и светским правителем Тибета. Он объединил все раздробленные тибетские княжества под единой системой правления. В 1680 г. Далай-лама V выбрал Мараг-ламу Лодрё Гьяцо и правителя Цона Дзонга – Намка Другда, чтобы консолидировать управление Моньюла под прямым контролем Лхасы. Также Далай-лама попросил Мараг-ламу Лодоя Гьялцо построить в Моньюле гелугпинский монастырь. Лодой Гьялцо лично построил мо-

настырь Таванг. Впоследствии он стал центром духовной и политической власти Мона, напрямую управлявшимся из Лхасы. Монастырь Таванг играл важную роль в защите границы Тибета от иностранных вторжений. А в мирное время монахи Таванга изучали буддийское учение. В монастыре говорили: «Лагерь Таванг-ламы, спонсор Ганден Пходранг». С тех пор правительство Тибета осуществляло общественно-политическую и религиозную власть над Моньюлом, а монпа стали подданными Лхасы.

В середине XVIII в. правительство Тибета провело административную реформу, разделившую Моньюл на 32 поселения (Цо-Де-ка) и назначило глав этих поселений (Цо-Ген). Таванг стал центром принятия административных решений посредством советов нескольких уровней. Таванг-Ши-Дрел был высшим руководящим органом, состоявшим из четырех представителей: настоятеля монастыря Таванг, его главного управляющего, главного казначея и совета монастыря. Эти представители были постоянным комитетом и высшим руководящим органом Моньюла. Совет назывался Ши-Дрел, поскольку состоял из четырех членов. Ши на тибетском означает четыре, а дрел – сотрудничество. Следующий по уровню орган управления бы Таванг-Друк-Дрел. То есть совет из шести членов. Два дополнительных члена были из Цона Дзонга, один монах и один мирянин. Ши-Дрел и Друк-Дрел ведали вопросами границ, налогообложения, закона и порядка в Моне. Ключевые члены обоих советов назначались Лхасой. Второстепенные вопросы решались расширенными советами, управлявшими четырьмя основными округами Мона, в которые входили 32 поселения. Такая административная структура, управлявшаяся из Лхасы, просуществовала до 1951 г.

Налогообложение, закон и порядок

Правительство Тибета полностью контролировало вопросы налогообложения, закона и порядка в Моньюле. Монастырь Таванг собирал налоги, издавал законы и следил за их соблюдением. Эти налоги в основном собирались в виде продовольственного зерна два раза в год. Монастырь Таванг также ежегодно собирал налоги с кочевников региона. Эти налоги собирались в виде мяса и масла.

Была местность под названием Акунг Тала, которая имела общую границу с тем, что в тибетских документах называется «Хинду Ассам». Эта местность находилась под юрисдикцией монастыря Таванг. Позднее ее отдали в аренду Британской Индии за ежегодную плату в 5 тыс. рупий. Из них монастырь Таванг 521 рупию платил Лхасе. Одновременно правительство Тибета выдавало монпа дорожные документы, по которым они могли свободно путешествовать в Лхасу и Ассам без ограничений. Было убедительно доказано, что территориальная сфера влияния правительства Тибета простиралась вплоть до равнин Ассама.

В Моньюле существовала уникальная система сбора налогов. Ее уникальность – в сочетании особенностей центральной тибетской системы налогообложения и местного права, которое сохранялось на протяжении почти трех с половиной веков.

Прежде чем приступить к сбору налогов, монастырь Таванг и Цона Дзонг рассылали письма к главам поселений. Эти письма были обернуты вокруг стрелы с пером на конце, что символизировало честность и преданность, подобные прямой стреле. Перо на конце стрелы символизировало скорость, подобную птице. Затем сборщики налогов выбирали по тибетскому лунному календарю благоприятный день и от-

правлялись в дорогу. Подданные Мона ежегодно платили два разных налога: один – монастырю Таванг, а второй – правительству в Лхасе (через Цона Дзонг).

До введения тибетских денег жители Мона использовали в качестве средства обмена в торговле и бизнесе раковины и железные монеты. В начале XX в. Далай-лама XIII ввел в обращение тибетские деньги. Постепенно тибетские деньги стали в Моньюле основным средством обмена, заменив раковины и железные монеты. В то же время монпа применяли тибетскую систему бартера. Тибетская валюта официально использовалась в регионе для оплаты товаров и услуг вплоть до введения индийской рупии.

Культура и язык Мона

С момента основания монастыря Таванг Моньюл был полностью интегрирован в тибетскую администрацию с точки зрения политики, культуры, языка, налогообложения и права. Говоря о культуре, мы подразумеваем здесь тибетскую буддийскую культуру. Таванг был крупнейшим монастырем в Моньюле. Он также считался культурным и духовным центром народа Мона. Помимо него существовало несколько других монастырей (Так-лунг-гонпа, Сак-тхинг-гонпа, Дор-лап-гонпа, Цу-гон-гья-гон), которые управлялись монастырем Таванг. Хотя школа гелуг была наиболее влиятельной школой тибетского буддизма в регионе, многие монпа были последователями школ сакья, кагью и ньингма.

Некоторые обитатели Мон практиковали бон, изначальную религию Тибета. Второй по популярности после школы гелуг была традиция ньингма. Дело в том, что ньингмапин-

ский наставник Угьен Сангпо основал в Моньюле свою линию преемственности. Он построил в Моньюле несколько ньингмапинских монастырей, вследствие чего традиция ньингма процветала в разных уголках региона. Практики линии преемственности Пема Лингпа сохраняются и выполняются по сей день.

Моньюл не только обладал богатыми природными ресурсами, но и взрастил выдающихся ученых-философов и высоко почитаемых деятелей, которые сыграли важную роль в истории Тибета. Например, Монпа-лама Мераг Лодой Гьялцо был одним из лучших учеников Далай-ламы V. Он также был видным буддийским ученым-философом и основателем монастыря Таванг. Далай-лама VI родился в Ургенлинге, в Моне. Он стал одним самых неоднозначных Далай-лам в тибетской истории, но славился как великий поэт. Его стихи и песни до сих пор на устах у тибетского народа. Шолкханг Дхондуп Пхунцок, родившийся в Моне, был видным тибетским политиком. Он служил в Кабинете министров при Далай-ламе XIII. Ганден Три Дхак Тулку родился в Ургенлинге, в Моне. Он также был одним из наиболее почитаемых лам в монастыре Ганден в Лхасе.

Тибетский письменный язык был официальным языком в Моне, хотя там существовали и местные диалекты. Из них четыре основных – диранг, ли, лекпа и таванг. Диалект таванг был наиболее распространенным. На ли говорили только в местности Ли. Лекпа представлял собой смесь разговорного языка Центрального Тибета и коренного монского диалекта.

Тибетский письменный применялся для изучения буддийских текстов, официальных документов и переписки. Монпа охотно учили тибетский, чтобы понимать буддийские

тексты, а также для того, чтобы вести торговлю или административные дела. Даже сегодня они пользуются тибетским лунным календарем, чтобы определять благоприятные дни для празднеств, начала строительства, брачных церемоний, молебнов и подношений, заключения сделок.

В 1895 г. народ Мона подал тибетскому правительству петицию. В ней говорилось примерно следующее: «Тибетское правительство должно эффективно осуществлять политическое и административное руководство Моньюлом. Эта власть напрямую наследует правление Чогьяла Ти Ралпачена. Далай-лама V поставил Мера-ламу править Моном».

Симлская конвенция и политическое преобразование Моньюла

Симлская конвенция изменила политическую карту Моньюла. Она была подписана и скреплена печатью тибетского полномочного представителя Лончена Гадена Шатра Палджора Дордже и секретаря правительства Британской Индии сэра Артура Генри Макмагона в 1914 г. Она определяла границу между Тибетом и восточным гималайским регионом Британской Индии. В конечном итоге линия Макмагона прочертила границу между Тибетом и Британской Индией. По Симлской конвенции, независимое и суверенное государство Тибет уступало регион Таванг Британской Индии. Тем не менее даже после подписания Симлской конвенции правительство Тибета де-факто осуществляло управление Тавангом. В 1951 г. под руководством майора Раленгнао Катинга Индия взяла Таванг под свой полный контроль. Позднее регион Таванг был включен в состав Агентства Северо-Восточной границы.

Заключение

Несмотря на многочисленные интерпретации и утверждения китайских, индийских и западных ученых, политиков и авантюристов, основополагающие факты и история отношений Тибета с Моньюлом остаются незыблемыми. Мы находим в истории Тибета исторические факты и упоминания о Моньюле. Таким образом, отношения Тибета с Моньюлом в контексте исторического подхода являются ключом к пониманию истории Мон-Таванга.

Литература

1. Pema Tsewang. History of Bhutan. Bhutan National Library, 1994.
2. Nakdok, Druk Karpo. Religious and Political History of Bhutan. Bumthang: Thurpaling Monastery, 1986.
3. Simla Convention after a Hundred Years // Tibet Policy Journal. № 1. 2014
4. Mehra P. Essays in Frontier History – India, China, and the Disputed Border. New Delhi: Oxford University Press, 2007.
5. Shakarpa W. D. Political History of Tibet. Dharamshala: Tibetan Cultural Printing Press, 1986.
6. Tenpa L. An Early History of the Mon Region (India) and its Relationship with Tibet and Bhutan. Dharamshala: Library of Tibetan Works and Archives, 2018.
7. Das G., Thomas C. J. (eds.). Voices from the Border – Response to Chinese Claims over Arunachal Pradesh. New Delhi: Pentagon Press, 2015.

8. Denma Gyalsey Tulku. The Clear Mirror of Monyul (Arunachal Pradesh): A History of Tawang Monastery. Dharamshala: Amnye Machen Institute – Tibetan Centre for Advanced Studies, 2009.

9. Van Spengen W. Tibetan Border Worlds. A Geohistorical Analysis of Trade and Traders, Ld. – NY: Kegan Paul, 2000.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-169-187

Ситуация вокруг Тибета в начале XX века в зеркале российских и зарубежных публикаций

Т. Л. Шаумян

Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.

Аннотация. Повышенный интерес к Тибету на рубеже XIX – XX вв. британские колониальные власти Индии объясняли стремлением оберегать «жемчужину британской короны» от внешних посягательств, в первую очередь от «интриг» России, которая вела активную наступательную политику в Средней Азии. Эти события рассматриваются как часть «большой игры» — англо-русского соперничества в этом регионе, которое воздействовало на политику двух великих держав в Европе. Эти события нашли свое отражение в ряде опубликованных и неопубликованных документов, мемуарах и статьях, в материалах Архива внешней политики Российской Империи и Национального архива Индии в Нью-Дели. Отечественные и зарубежные исследователи имеют различные точки зрения по ряду аспектов истории тибетского вопроса, однако все они не отрицают англо-русского соперничества в начале XX века по поводу Тибета.

Ключевые слова: Тибет, «жемчужина британской короны», «Большая игра», Архив внешней политики Российской Империи, англо-русское соперничество.

The situation around Tibet in the early twentieth century at the mirror of domestic and foreign publications.

T. L. Shaumyan

Abstract. The British colonial authorities of India explained their increased interest in Tibet at the turn of the 19th-20th Century in terms of their desire to protect the «Jewel in the British Crown» first of all from the «intrigues» of Russia, which pursued an active offensive policy in Central Asia. These events are seen as part of the «Great Game» – the Anglo-Russian rivalry in this region, which affected the policy of the two great powers of Europe. These events are reflected in a number of published and unpublished documents, memoirs and articles, as well as in the materials of the Foreign Policy Archive of the Russian Empire and National Archives of India in New Delhi. Russian and foreign researchers have different views on a number of aspects of the Tibetan question, but none deny the Anglo-Russian rivalry in the early 20th Century over Tibet.

Key Words: Tibet, Jewel in the British Crown, Great Game, the Foreign Policy Archive of the Russian Empire, Anglo-Russian Rivalry.

Российская дипломатическая история, казалось бы уже хорошо изученная, все еще таит в себе страницы, которые, хотя и достаточно известны, но и остаются предметом дискуссий и споров как отечественных, так и зарубежных исследователей. Одна из таких страниц касается отношений между Россией и Тибетом более ста лет тому назад.

Расположенный на стыке границ крупнейших азиатских держав, Тибет в течение веков был «запретным» для посещения иностранцев. Власти империи Цин, в начале XX в. относившиеся к Тибету как к вассальному государству, занимавшему выгодное стратегическое положение в самом сердце Центральной Азии, поддерживали изоляцию Тибета от внешнего мира. Основу уникального государственного устройства составляло политическое, экономическое и идеологическое

господство буддийской церкви во главе с Далай-ламой – светским и духовным правителем Тибета.

На поклонение тибетским святыням – а буддийских монастырей насчитывалось более трех тысяч – стекались паломники не только из соседних Индии, империи Цин, Непала, Сиккима, но также из России – из Забайкалья и калмыцких степей. Это обстоятельство широко использовали правители России и Великобритании, которые мотивировали свой интерес к тибетским делам не столько его выгодным стратегическим положением, сколько необходимостью проявлять заботу о своих подданных-буддистах.

Повышенный интерес к Тибету во второй половине XIX – начале XX в. британские колониальные власти Индии объясняли стремлением всячески оберегать эту «жемчужину британской короны» от внешних посягательств, в первую очередь от «интриг» России, которая вела активную наступательную политику в Центральной Азии. Именно вокруг характера, побудительных мотивов и методов осуществления российской и британской политики в Центральной Азии, в том числе и в отношении Тибета, ведутся споры и сегодня. Эти события рассматриваются как часть так называемой «большой игры» – англо-русского соперничества в этом регионе, которое неизбежно воздействовало и на политику этих двух великих держав в Европе.

События, о которых идет речь, нашли свое отражение в многочисленных опубликованных документах, договорах и соглашениях, мемуарах и дневниках, статьях в газетах и журналах, а также в неопубликованных материалах Архива внешней политики Российской империи (фонды Китайский стол, Среднеазиатский стол и др.) и Российского государственного исторического архива в С.-Петербурге.

Многочисленные документы, официальная переписка, статьи, копии дипломатических документов и конфиденциальных сообщений хранятся в Национальном архиве Индии в Нью-Дели. Подчас документы и донесения, хранящиеся в русских архивах, касаются тех же событий, о которых имеется информация в архивах Индии, однако интерпретируются одни и те же события по-разному, что отражает официальные – часто противоположные – оценки и позиции властей России и Великобритании.

Прежде всего следует выделить сборники международных договоров и соглашений, касающихся Дальнего Востока, такие как «Сборник договоров и дипломатических документов по делам Дальнего Востока. 1895–1905» (1910); «Собрание узаконений и распоряжений Правительства, издаваемое при правительствующем сенате». № 142, отд. 1; «Сборник договоров и других документов по истории международных отношений на Дальнем Востоке. 1842–1925» (1927). В советской многотомной публикации «Международные отношения в эпоху империализма. Документы из архивов царского и временного правительств» опубликовано 24 документа, касающихся Тибета и его отношений с Китаем, Россией и Великобританией¹.

Особый интерес представляют публикации в журнале «Красный архив» «О задачах царской дипломатии на Востоке в 1900 г.» (1926, № 5 (18)), работы А. Попова «Первые шаги русского империализма на Дальнем Востоке» (1932, № 3 (52), № 4 (53)), выдержек из дневников В. Н. Ламсдорфа 1894–1895 (1931, № 3 (46)), А. А. Половцова и др. Следует упомянуть также мемуары С. Ю. Витте, видного государственного деятеля императорской России², дневники журналиста, издателя газеты «Новое время» А. С. Суворина³, А. В. Богданович⁴,

которые дают представление о борьбе, развернувшейся в императорской администрации по вопросу политики на Дальнем Востоке. В начале 1898 г. в российской правящей верхушке оформляется так называемая «безобразовская клика» по имени А. М. Безобразова, отставного офицера, дослужившегося до должности статс-секретаря Николая II. Материалы прессы открыто публиковали призывы «безобразовцев» к расширению экспансии на Дальнем Востоке и показывали их роль в подготовке Русско-японской войны.

Специальное место занимают документы из архива тибетского врача Бадмаева, изданные в 1925 г.⁵ Как известно, параллельно с изготовлением лечебных средств, пользовавшихся большим успехом при дворе в связи с тяжелой болезнью наследника престола, Бадмаев занимался крупными концессионными предприятиями, одновременно разрабатывая планы присоединения к России Китая, Тибета и Монголии. В 1893–1895 гг. Бадмаев был близок к Витте и оказывал на него большое влияние, а позднее примкнул к Безобразову и Григорию Распутину. Как отмечает во вступительной статье к сборнику документов из архива Бадмаева В. П. Семенников, «весь ум Бадмаева, вся его энергия направлены были в сторону различных афер»⁶. В связи со строительством Сибирской магистрали у Бадмаева возникла идея о постройке ветки железной дороги к городу Ланьчжоу, который являлся ключом к Тибету. В связи с критической ситуацией в маньчжурском Китае он считал необходимым опередить западные державы в подготовке восстания против маньчжуров, свергнуть их и захватить часть Китая, Тибет и Монголию. По-видимому, не без влияния Бадмаева тогдашний министр финансов С. Ю. Витте 3 мая 1896 г. подготовил доклад Николаю II, в котором говорилось: «По своему географическому

положению Тибет представляет, с точки зрения интересов России, весьма важное политическое значение... Россия, по моему глубокому убеждению, должна сделать все от нее зависящее, чтобы противодействовать установлению в Тибете английского влияния»⁷. Идеи Бадмаева на определенном этапе стали мешать деятельности Витте, и Бадмаев был фактически отстранен от дальневосточных предприятий министра.

Большое количество работ по тибетскому вопросу было опубликовано отечественными и зарубежными историками. Основу изучения этого вопроса в России заложили еще до 1917 г. Н. И. Сувилов⁸ и А. Е. Снесарев⁹. В изучение данного вопроса внесли вклад и советские исследователи Л. Берлин, А. Попов, В. П. Леонтьев, П. И. Остриков, А. Ф. Остальцева, В. А. Богословский¹⁰ и др.

Главный научный сотрудник Института востоковедения Е. А. Белов и автор данной работы подготовили к публикации книгу «Россия и Тибет. Сборник русских архивных документов 1900–1914»¹¹. Нами было написано предисловие, примечания, составлены указатели и подготовлен терминологический словарь. Однако доктору исторических наук Е. А. Белову не суждено было разделить радость выхода в свет этой работы: 17 апреля 2004 г. он скоропостижно скончался, сидя за рабочим столом.

В опубликованную в 2005 г. работу были включены 122 оригинальных документа из Архива внешней политики Российской империи, в том числе переписка русского царя и Далай-ламы, донесения русских дипломатов из Лондона, Пекина, Калькутты и Урги. Приведенные документы проливают свет на малоизученные страницы истории международных отношений в Центральной Азии и на Дальнем Востоке, показывают место Тибета во внешнеполитических приоритетах россий-

ской внешней политики. Перу Е. А. Белова принадлежат также и статьи, опубликованные в научных журналах, в том числе статья «Записка подполковника Генерального штаба Хитрово о Далай-ламе и его деятельности 1906 года»¹².

В последние десятилетия, в связи с открытием доступа ко многим архивным документам, российские ученые получили возможность более широко публиковать свои работы и отстаивать свои концепции исторических событий. Многие российские исследователи получили возможность путешествовать по Китаю и Тибету, собирать материалы в тибетских и китайских научных центрах, архивах и библиотеках. В результате тибетологические исследования – публикации путевых заметок и серьезных фундаментальных исследований – активизировались как в столичных центрах, так и в регионах России с преимущественным буддийским населением, где также были открыты местные архивы. Авторы опубликованных исследований отстаивают свои концепции исторических событий в Тибете и вокруг него, подчас придерживаясь не совпадающих, а подчас и диаметрально противоположных точек зрения.

Из последних изданий хочется выделить работу А. Д. Цендиной «... И страна зовется Тибетом», опубликованную в 2002 г. в Москве. Автор рассматривает политическую историю Тибета с древности до середины XX в.; формирование тибетского этноса, создание теократической монархии, установление маньчжурского сюзеренитета, борьбу за независимость, вхождение в состав КНР. Цендина характеризует мифы, сложившиеся вокруг Тибета, и пытается дать им реалистическую оценку. Отмечая «драматичность» исторического пути Тибета, пытаясь анализировать его отличия от пройденного другими народами, автор показывает его своеобразие,

рассматривает обстоятельства возникновения и развития тибетской религии и культуры, показывает особенности его истории во взаимосвязи с религией, борьбу за утверждение независимости и причины ее утери.

В 2003 г. издательство Brill опубликовало в Лейдене и Лондоне на английском языке фундаментальное исследование петербургского ученого Александра Андреева «Soviet Russia and Tibet. The Debacle of Secret Diplomacy, 1918–1930s» («Советская Россия и Тибет. Провал тайной дипломатии, 1918–1930-е гг.»). Русская версия этой работы вышла в свет в С.-Петербурге в 2006 г. под названием «Тибет в политике царской, советской и постсоветской России»¹³. На основании обширного фактологического материала, в том числе документов из российских и британских архивов, А. И. Андреев показывает трехсотлетнюю историю российско-тибетских связей, которые зародились в XVIII в. благодаря религиозным контактам с Тибетом российских буддистов – калмыков и бурят; исследует важные этапы политических отношений Российской империи, а затем и Советского Союза с Тибетом, анализирует и современное состояние тибетской проблемы.

В 2009 г. в Улан-Удэ Институтом монгольских, буддийских и тибетских исследований Сибирского отделения Российской академии наук была опубликована монография И. Р. Гарри «Буддизм и политика в Тибетском районе Китая (вторая половина XX – начало XXI века)». Работа написана на основании документов из китайских, тибетских и британских архивов, а также личных впечатлений автора после посещения Тибета и Китая. Книга в основном посвящена новейшей истории Тибета после 1951 г., анализу «тибетского вопроса», китайской политики в Тибетском районе Китая, борьбе тибетской диаспоры за независимость Тибета. Гарри рассматривает

китайско-тибетский диалог и перспективы автономии Тибета лишь в рамках КНР, подтверждая точку зрения, что Тибет является неотъемлемой частью Китая¹⁴.

Иная точка зрения высказана в опубликованной в 2010 г. фундаментальной монографии С. Л. Кузьмина «Скрытый Тибет. История независимости и оккупации». Автор рассматривает историю Тибетского государства с древности и до наших дней, подробно описывает жизнь тибетцев до и после «мирного освобождения» в 1951 г. Кузьмин утверждает, что Тибет никогда не был частью какого-либо другого государства, в то время как сам Китай входил в состав монгольской империи Юань или маньчжурской империи Цин. Автор приходит к заключению, что включение Тибета в состав КНР не было легитимным и Тибет является оккупированным государством. По мнению Кузьмина, сохранение тибето-монгольской цивилизации возможно только на основе культурной интеграции тибетских общин Индии, Бутана и Непала¹⁵.

Историки КНР тибетской проблеме уделили немалое внимание. В 1950-х годах они высказывали точку зрения, что основным внешним противником, стремившимся захватить Тибет, являлась Великобритания. В отношении же тибетской политики России они избегали таких терминов, как «агрессия». В 1960–1980-х годах, когда советско-китайские отношения резко ухудшились, китайские историки рассматривали политику царской России в отношении Тибета только как агрессивную, а английскую экспансию в Тибете лишь кратко упоминали. В 1985 г. китайский историк Хуан Фэньшэн опубликовал в Пекине «Очерк истории тибетского народа» (Пекин, 1985, на кит. яз.). Книга была написана еще в 1950-х гг. и издана посмертно. Ее автор в целом объективно освещает тибетскую политику России.

Он пишет, что Англия стремилась «единолично» захватить Тибет, но Россия, оставаясь «великой империалистической державой», несмотря на свое поражение в войне с Японией, не желала видеть Тибет под господством англичан. Англо-русское соглашение 1907 г. о Тибете Хуан Фэньшэн рассматривает как «результат давления царской России на английский империализм»¹⁶.

В 1988 г. в Пекине на китайском языке был опубликован «Сборник материалов по истории внешних сношений Китайской Республики (1911–1919)». Эти материалы не являются архивными, а представляют собой выдержки из китайской прессы 1911–1919 гг. Среди этих материалов есть такой «документ», как «Секретное соглашение Англии и России о китайском Тибете», якобы подписанное представителями правительств Великобритании и России 16 февраля 1913 г. «Документ» взят из газеты «Чжэнфу гунбао» («Правительственный вестник») от 17 февраля 1913 г., № 281. Согласно этому «Соглашению», как указывалось на с. 131–132, Россия будто бы получила право открыть свои «консульства» в пяти городах Тибета и вводить туда свои конвои. Однако никаких других подтверждений факту подписания подобного документа пока не обнаружено, поэтому есть основания считать, что публикация в китайском «Правительственном вестнике» является фальшивкой.

По тибетскому вопросу имеется обширная англоязычная литература. В 1904, 1905 и 1910 гг. правительство Великобритании опубликовало документы британского Министерства иностранных дел и Министерства по делам Индии в специальных сборниках – «Документы, относящиеся к Тибету» и «Дополнительные документы, относящиеся к Тибету»¹⁷. В них содержится переписка между руководителями британ-

ского внешнеполитического ведомства в Лондоне и британскими колониальными властями Индии относительно общих направлений и конкретного осуществления политики Великобритании в Центральной Азии и Тибете. Эти документы, а также донесения английских дипломатических представителей из Петербурга и Пекина дают представление о характере британской политики в отношении Тибета, о взаимодействии Великобритании с Китаем по вопросам, связанным с Тибетом, а также и об англо-русском соперничестве в Азии, вошедшем в историю международных отношений как «большая игра».

Из важных источников для изучения места Тибета в международных отношениях начала XX в. следует особо отметить мемуары и записки британских военных, политиков и путешественников, которые по разным причинам оказались вовлечены в тибетские события. Среди этих работ выделяются публикации непосредственных участников британской вооруженной экспедиции в Тибет 1903–1904 гг.: Ф. Янгхазбенда «Индия и Тибет» и А. Уодделя «Лхаса и ее тайны». Интересные наблюдения содержатся в работах британского политического агента в Сиккиме Чарльза Белла, принимавшего непосредственное участие в официальных и неофициальных переговорах между представителями Англии, Тибета и Китая относительно судьбы Тибета. Это – «Тибет: прошлое и настоящее», «Народ Тибета»¹⁸ и др.

Следует отметить, что для английской историографии характерна точка зрения, сводящаяся к признанию сюзеренитета Китая в Тибете, осуществление которого на практике зависело от могущества или слабости сюзерена – Китая. Именно это обстоятельство широко использовалось для оправдания политики британских колониальных властей в отношении Тибета, так как, по их мнению, слабость Китая как сюзерена Тибета

открывала возможность для захвата его Россией, что, в свою очередь, создавало угрозу безопасности индийских границ. При оценке раздела о Тибете в Англо-русской конвенции 1907 г. британские авторы делают акцент на отказе России от дальнейшего вмешательства в тибетские дела, благоприятном с точки зрения обеспечения безопасности Британской Индии.

Новая волна интереса западных авторов к тибетским делам относится к началу 1950-х годов, когда Тибет был присоединен к Китаю, и в особенности после событий 1959 г., в результате которых Далай-лама XIV и тысячи тибетских беженцев оказались в эмиграции в Индии, гималайских государствах и в странах Запада. Рассматривая проблему исторического статуса Тибета и правомерность действий новых пекинских лидеров, авторы работ неизбежно затрагивали и события начала XX в., в том числе и эпопею взаимодействия между Лхасой и Петербургом. Среди этих работ следует выделить «Тибет и его история» Х. Ричардсона, «Со штыками на Лхасу» П. Флеминга, и в особенности работы А. Лэмба «Англия и Китайская Центральная Азия», «Линия Макмагона. Исследование отношений между Индией, Китаем и Тибетом» и «Тибет, Китай и Индия. 1914–1950»¹⁹.

Следует отметить, что западная, главным образом английская, историография признает именно сюзеренные, а не суверенные права Китая в Тибете, и придерживается точки зрения, что длительные периоды в истории отношений между Тибетом и Китаем этот сюзеренитет носил номинальный характер, а после 1912 г. Тибет может рассматриваться как независимое государство. Подобный вывод содержится в материалах Международной комиссии юристов, расследовавшей положение в Тибете после 1959 г.

Аналогичной точки зрения придерживается и большинство индийских ученых, занимающихся проблемами Тибета и Гималайского региона. В их исторических исследованиях, базирующихся главным образом на архивных материалах британского внешнеполитического ведомства, также уделяется внимание российско-тибетским отношениям и реакции британских колониальных властей во главе с лордом Керзоном на тибетскую политику России. Это относится к опубликованной в 1977 г. работе Сучиты Гхош «Тибет в китайско-индийских отношениях 1899–1914»²⁰ и Бидья Нанда «Британская Индия и Тибет»²¹.

В последние годы, в особенности после кардинального изменения геополитической ситуации в Центральной Азии в результате распада Советского Союза, интерес к региону Центральной Азии резко возрос. Это коснулось и Тибета. В 1993 г. Джон Снеллинг опубликовал труд «Буддизм в России» с подзаголовком «История Агвана Доржиева, Лхасского эmissара к царю»²². Специальный раздел о Тибете имеется и в опубликованной в 1990 г. и получившей широкую известность монографии Питера Хопкирка «Большая игра. О деятельности секретных служб на вершинах Азии»²³. Создается впечатление, что авторы указанных крупных исследований так и не пришли к определенному выводу о том, кем же был Агван Доржиев на самом деле, каков был характер его миссий к русскому царю и, наконец, какую роль играл Тибет во внешней политике России.

Отечественные и зарубежные исследователи высказывают различные точки зрения по тем или иным аспектам истории тибетского вопроса. Однако практически всем им присуща одна общая черта: они не отрицают англо-русского соперничества в начале XX в. по поводу Тибета. Единствен-

ным историком, который отрицает какое-либо англо-русское соперничество в Центральной Азии вообще и вокруг Тибета в частности, является Н. С. Кулешов, автор опубликованной в 1992 г. книги «Россия и Тибет в начале XX века». Суть его концепции сводится к тому, что «Россия не имела ни политических, ни военных, ни экономических интересов в Тибете, продемонстрировав свою полную непричастность к решению его проблем». По его мнению, «не существовало ни объективных обстоятельств, ни субъективных причин, которые давали бы основание предполагать наличие у русского правительства стимулов для проведения или планирования какой-либо тибетской политики»²⁴. Архивные документы опровергают концепцию Н. С. Кулешова.

В Архиве внешней политики Российской империи хранятся уникальные документы, которые проливают свет на характер российской политики в Тибете. Часть этих документов использовалась историками, однако все дело в их интерпретации, да и тщательная работа в архиве всегда дает возможность найти что-то новое, какой-то новый документ, который может перевернуть уже, казалось бы, устоявшиеся представления.

Материалы российского архива раскрывают завесу над деятельностью одной из таинственных фигур, осуществлявшей российско-тибетские связи – буряте Агване Доржиеве, который, начав с паломничества к тибетским святыням, добился высочайшего доверия тибетского первосвященника, стал его личным посланником, возглавившим тибетские миссии в Россию в 1898, 1900 и 1901 гг. Эти поездки вызвали бурную реакцию вице-короля Индии лорда Керзона, увидевшего в них непосредственную угрозу безопасности индийских владений британской короны. Ответом стала организация британской военной экспедиции в Тибет 1903–1904 гг., когда почти без-

оружные тибетцы вынуждены были противостоять хорошо оснащенной британской армии.

Хотелось бы напомнить также, что в процессе англо-русских переговоров о разделе сфер влияния в Азии именно тибетский вопрос стал тем «пробным шаром», который дал возможность выявить намерения и интересы обеих сторон и открыл путь к достижению договоренностей о Персии и Афганистане. Отказавшись на взаимной основе от вмешательства в тибетские дела, Англия и Россия, подписав Соглашение 1907 г., открыли путь империи Цин, которая не замедлила воспользоваться благоприятной ситуацией и предприняла вооруженные действия для восстановления своего господства над Тибетом. Однако Синхайская революция 1911 г. сломала все планы маньчжурских властей. Правда, укрепить свои позиции в Тибете новым республиканским властям так и не удалось, и китайская армия в 1912 г. бесславно покинула его пределы. Далай-лама провозгласил независимость своей страны, однако утвердить ее и добиться ее признания внешним миром он не смог. Решить судьбу Тибета не смогла и специальная англо-тибето-китайская конференция в Симле в 1913–1914 гг., вокруг созыва которой развернулась активная дипломатическая борьба. Так, уже после того, как некоторые ее документы были 27 апреля 1914 г. парафированы всеми тремя ее участниками, китайская сторона заявила о незаконности участия в конференции равноправной тибетской делегации, так как Тибет является частью Китая. Однако термин «линия Макмагона» (по фамилии британского представителя на конференции в Симле) для определения границы Индии и Китая и сегодня используется в дипломатическом лексиконе, хотя стороны трактуют ее по-разному.

Через три месяца после окончания работы конференции в Симле на Европейском континенте разразилась Первая мировая война, краткосрочные и долгосрочные последствия которой изменили всю мировую систему.

Источники и литература

1. Андреев А. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд. С.-Петербургского университета – Нартанг, 2006.
2. Белов Е. А. Тибетская политика России (1900–1914 гг.) // Восток. 1994. № 3.
3. Белов Е. А. Записка подполковника Генерального штаба Хитрово о Далай-ламе и его деятельности 1906 года // Восток. 1996. № 4.
4. Берлин Л. Хамбо Агван Доржиев (к борьбе Тибета за независимость) // Новый Восток. 1923. № 3.
5. Берлин Л. Англия и Тибет // Новый Восток. 1926. № 2.
6. Богданович А. В. Три последних самодержца. М.–Л., 1924.
7. Богословский В. А., Москалев А. А. Национальный вопрос в Китае (1911–1949). М., 1984.
8. Витте С. Ю. Воспоминания. Т. 1–3. М., 1960.
9. Гарри И. Р. Буддизм и политика в Тибетском районе Китая (вторая половина XX – начало XXI века). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2009.
10. Документы из архивов царского и Временного правительств. 1878–1917. Сер. 2. Т. 18, 19, 20; Сер. 3. Т. 1–10. М.–Л., 1931–1934, 1939–1940.
11. За кулисами царизма. Архив тибетского врача Бадмаева. М., 1925.

12. История агрессии царской России в Китае / сост. Ист. фак. Фуданьского университета (на кит. яз.). Шанхай, 1986.
13. Кузьмин С. Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: Нартанг, 2010.
14. Кулешов Н. С. Россия и тибетский кризис начала XX века // Вопросы истории. 1990. № 11.
15. Кулешов Н. С. Россия и Тибет в начале XX века. М., 1992.
16. Леонтьев В. П. Иностранная экспансия в Тибете. 1988–1919 гг. М., 1956.
17. Ли Шаоин. Не скрыть преступления старых царей, совершивших агрессию против нашего Тибета // Лиши Яньцзю. 1977. № 1 (на кит. яз.).
18. Международные отношения в эпоху империализма. Документы из архивов царского и Временного правительств. 1878–1917. Сер. 2. Т. 18, ч. 1–2; т. 19, ч. 1–2, т. 20, ч. 1–2; Сер. 3. Т. 1–10. М.–Л., 1931–1934, 1939–1940 (в Сер. 2 помещены документы мая 1911 – октября 1912 гг.; в Сер. 3 – документы января 1914 – апреля 1916 гг.).
19. Остальцева А. Ф. Англо-русская конвенция 1907 г. Саратов, 1978.
20. Остриков П. И. Империалистическая политика Англии в Тибете в 1900–1914 гг. М., 1978.
21. Очерк агрессии английского и американского империализма в Тибете. Б.м., 1950 (на кит. яз.).
22. Попов А. Россия и Тибет // Новый Восток. 1927. № 18; 1928. № 20–21.
23. Россия и Тибет: сборник русских архивных документов. 1900–1914. М.: Восточная литература, 2005.
24. Сборник договоров и дипломатических документов по делам Дальнего Востока. 1895–1905. СПб., 1910.

25. Сборник договоров и других документов по истории международных отношений на Дальнем Востоке, 1842–1925. М., 1927.
26. Снесарев А. Е. Англо-русское соглашение 1907 года. СПб., 1908.
27. Собрание узаконений и распоряжений Правительства, издаваемое при правительствующем сенате. № 142, отд. 1.
28. Сувилов Н. И. Тибет. Описание страны и отношение к ней Китая и Англии до последнего времени. СПб., 1905.
29. Суворин А. С. Дневник. Пг., 1923.
30. Уоддель А. Лхаса и ее тайны. СПб., 1906.
31. Фу Суньмин и др. Очерки агрессии царской России против Китая. Чанчунь, 1982 (на кит. яз.).
32. Хуан Фэньшэн. Очерк истории тибетского народа. Пекин, 1985 (кит.яз.).
33. Шаумян Т. Л. Россия, Великобритания и Тибет в «Большой игре». М.: КМК, 2017.
34. Шэ Су. История агрессии в Тибете в период правления династии Цин. Пекин, 1954 (кит.яз.).
35. Andreev A. Soviet Russia and Tibet. The Debacle of Secret Diplomacy, 1918–1930s. Leiden – Ld, 2003.
36. Bell Ch. Tibet: Past and Present. Oxford, 1924.
37. Bell Ch. The People of Tibet. Oxford, 1928.
38. Fleming P. Bayonets to Lhasa. NY, 1961.
39. Ghosh S. Tibet in Sino-Indian Relations. 1899–1914. New Delhi, 1977.
40. Great Britain. Foreign Office. Papers relating to Tibet, Cd 1920, 1904; Further papers relating to Tibet, Cd 2054; Cd 2370, 1905; 5240, 1910.
41. Hopkirk P. The Great Game. On Secret Service in High Asia. Frome and London, 1990.

42. Lamb A. Britain and Chinese Central Asia. London, 1960.
43. Lamb A. The McMahon Line. London, 1966.
44. Nand B. British India and Tibet. Oxford, 1975.
45. Richardson H. Tibet and Its History. London, 1962.
46. Snelling J. Buddhism in Russia. The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Brisbane, 1993.
47. Younghusband F. India and Tibet. Ld, 1910.

Примечания

- ¹ Документы из архивов... 1931–1934, 1939–1940.
- ² Витте, 1960.
- ³ Суворин, 1923.
- ⁴ Богданович, 1924.
- ⁵ За кулисами царизма, 1925.
- ⁶ За кулисами царизма, 1925. С. III–IV.
- ⁷ За кулисами царизма, 1925. С. XXIII–XXIV.
- ⁸ Сувилов, 1905.
- ⁹ Снесарев, 1908.
- ¹⁰ См.: Берлин, 1923, 1926; Попов: 1927, 1928; далее см. список литературы.
- ¹¹ Россия и Тибет, 2005.
- ¹² Белов, 1996.
- ¹³ Andreev, 2003; Андреев, 2006.
- ¹⁴ Гарри, 2009.
- ¹⁵ Кузьмин, 2010.
- ¹⁶ Хуан Фэньшэн, 1985. С. 304.
- ¹⁷ Great Britain. Foreign Office. Papers relating to Tibet, Cd 1920, 1904; Further papers relating to Tibet, Cd 2054; Cd 2370, 1905; 5240, 1910.
- ¹⁸ Уоддель, 1906; Younghusband, 1910; Bell, 1924, 1928.
- ¹⁹ Lamb, 1960; Fleming, 1961; Richardson, 1962; Lamb, 1960, 1966.
- ²⁰ Ghosh, 1977.
- ²¹ Nand, 1975.
- ²² Snelling, 1993.
- ²³ Hopkirk, 1990.
- ²⁴ См.: Кулешов, 1990, 1992.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-188-213

Российские архивные материалы о цинской «новой политике» в Тибете

С. Л. Кузьмин

Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.

Аннотация. В статье рассматриваются данные из Архива внешней политики Российской Империи в Москве, касающиеся реализации цинской «новой политики» в Тибете в начале XX в. Эти документы показывают, как основные цели «новой политики» (китайская колонизация земель и китаизация тибетцев, внедрение китайского сельского хозяйства, горнодобывающей промышленности и т.д.) впервые вводились в северных районах Тибета, наиболее контролируемых цинской администрацией. В центральных и южных районах Тибета расквартировывались войска и эти районы ставились под военный контроль. Все эти меры были направлены на превращение Тибета в китайскую провинцию. «Новая политика», вместе с «низложением» Далай-ламы XIII, означала конец отношений «наставник-покровитель» между Далай-ламой и цинским императором, которые составляли основу тибето-цинских отношений. Это привело к провозглашению Далай-ламой независимости. После того, как Тибет был оккупирован Китайской Народной Республикой, политика последней там представляет собой дальнейшее развитие «новой политики» Цин.

Ключевые слова: «новая политика», колонизация земель, администрация Цин, китайская провинция, «новая политика», Далай-лама, независимость, оккупация.

Russian archival materials on the Qing 'new policy' in Tibet

S. L. Kuzmin

Abstract. The paper discusses data from the Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire, Moscow, regarding the implementation of the Qing «new policy» in Tibet in the beginning of the 20th Century. These documents

describe how the main goals of the «new policy» (Chinese colonization of lands and sinicization of the Tibetans, introduction of Chinese agriculture, mining etc.) were first introduced in the northern areas of Tibet most controlled by the Qing administration. The central and southern areas of Tibet were subjects to quartering of troops and military control. All measures were aimed at the transformation of Tibet into a Chinese province. The «new policy», together with «deposing» of the 13th Dalai Lama, meant the end of the «priest–patron» relations between the Dalai Lama and the Qing Emperor, which composed the basis of Tibet – Qing relations. This led to the Dalai Lama's declaration of independence. After Tibet was occupied by the People's Republic of China, the latter's policy there represents further development of the Qing «new policy».

Key Words: New policy, colonization of lands, Qing administration, Chinese Province, Dalai Lama, independence, occupation.

Традиционно внешняя и внутренняя политика империи Цин отличалась консерватизмом. Однако в начале XX в., в связи с экспансией иностранных держав, руководство империи приступило к серии реформ, призванных укрепить власть маньчжурской династии, укрепить государство и воспрепятствовать возможным территориальным потерям. Для этой цели с 1901 г. началось проведение «новой политики» (кит. *синьчжэн* 新政) в экономике, политике, военном деле, культуре и образовании. Реформы проводились в значительной мере по западным образцам прежде всего в военной, экономической, образовательной и политической областях. Это был период смены даннической системы международных отношений империи Цин на договорную, традиционного лексикона взаимодействия маньчжурской династии с вассальными и зависимыми странами – на европейский.

Все это знаменовало отмену цинской системы сохранения традиционных обществ «приграничных» народов (в частности, монголов и тибетцев), их «открытие» для «внутренней» колонизации. Колонистами были в основном китайские (хань-

ские) крестьяне. Кроме того, на территориях «приграничных» народов вводилось развитие китайских образования и промышленности, разрешались браки местных жителей с ханьцами. Все это было призвано китаизировать «приграничные» народы и таким способом интегрировать в Китай. Эта политика была убийственной не только для «приграничных» народов, но и для маньчжуров, частью империи которых был захваченный ими в XVII в. Китай. Фактически, правящий режим Цыси осуществил то, чего опасались цинские императоры прошлого – добровольной ассимиляции маньчжуров покоренными китайцами.

«Новая политика» стала внедряться форсированными темпами в Маньчжурии и Внутренней Монголии, что привело к их быстрой китайской колонизации. На очереди были Внешняя Монголия, Тибет и другие территории. Эта политика послужила причиной национально-освободительного движения монголов, кульминацией которого стало провозглашение независимости Монголии 29 декабря 1911 г. Проведение этой политики в Тибете с 1904 г. вызвало массовые восстания тибетцев. Подавлять их оказалось сложнее, чем восстания во Внутренней Монголии, что замедлило проведение в Тибете «новой политики».

Поскольку Россия взаимодействовала с Монголией гораздо активнее, чем с Тибетом, в российских архивах сохранилось гораздо больше материалов по «новой политике» и движению монголов, чем тибетцев. Однако сведения по Тибету достаточно интересны, хотя и слабо изучены. Наиболее подробные данные на эту тему содержатся в АВПРИ. Частично эти данные опубликованы¹, но многое остается не введенным в научный оборот. Эти данные в сочетании с опубликованными материалами легли в основу настоящей работы.

Еще в декабре 1903 г. губернатор провинции Сычуань вместе с некоторыми другими направил цинскому императору меморандум, предложив «развивать приграничье Сычуани», то есть тибетскую область Кам. Меры «развития» соответствовали «новой политике» – внедрение земледелия, горного дела, китайская колонизация. Подавить «упрямство» тибетцев-кочевников предлагалось вооруженным путем². «Развитием», хотя и в небольших масштабах, занялись китайцы, прибывшие в 1904 г.

В том же году британские войска вторглись в Тибет, Далай-лама XIII бежал в Ургу – столицу Внешней Монголии, надеясь получить помощь России. Казалось, что это облегчается тем, что тибетский буддизм – религия некоторых народов России, а хамбо Агван Доржиев был приближенным Далай-ламы XIII. В российских архивах сохранились обширные материалы о пребывании Далай-ламы в Монголии, его контактах с монголами, российскими и цинскими чиновниками³.

Нередко считают, что Далай-лама был вассалом цинского императора (а современная китайская пропаганда утверждает, что Тибет был частью «цинского Китая»). Анализ цинско-тибетских отношений показывает, что это неверно: Тибет и Цин были отдельными государствами (а сам Китай был частью империи Цин)⁴. Анализ отношений вассалитета в Европе и Азии показал, что такие отношения должны одинаково пониматься вассалом и сюзереном, если же они понимаются ими по-разному, то говорить о вассалитете нельзя. Это полностью применимо к тибето-цинским отношениям: Далай-ламы не считали себя цинскими вассалами, а свою страну – частью империи Цин или Китая⁵. Далай-лама и Цинская империя были связаны отношениями «наставник-покровитель», что признавалось обеими сторонами. Именно эти отношения при-

знавали обе стороны и именно на них строились отношения империи с Тибетом⁶. Статус Тибета как государства не мог измениться в случае пересмотра этих отношений цинским руководством в одностороннем порядке. Однако именно этот пересмотр и произошел вследствие «новой политики» – так же и примерно в то же время, как были пересмотрены условия вассального подчинения монголов маньчжурским императорам.

Вторжение британцев в Тибет напугало цинские власти: они опасались «потерять» эту страну. Далай-лама XIII справедливо отмечал, что Пекин «более чем пассивно относился к нарушению англичанами неприкосновенности тибетской территории, что правительство богдохана осталось совершенно безучастно к его судьбе после удаления его из Тибета; что и в настоящее время китайцы не позаботились даже поставить его в известность относительно заключения ими с Англией нового договора, решающего судьбу Тибета <...>», цинский император «не имеет права лишить его ни светской, ни духовной власти. По закону церкви, Далай-лама является духовником богдохана, получает от него духовную печать; этим и ограничиваются их взаимные отношения». Светскую же власть Далай-лама принял преемственно от монгольского Гуши-хана⁷. По свидетельству кяхтинского пограничного комиссара А. Д. Хитрово, Далай-лама говорил, что «Маньчжурский дом числится на бумаге, а его фактически нет и что сильная китайская партия под покровительством японцев намерена в ближайшем будущем свергнуть и эту существующую ныне номинальную Маньчжурскую династию и восстановить вновь китайскую... Ввиду тех причин, что как Тибет, так и Монголия никогда не были под владычеством Китая, а Монголия сверх того сама владела Китаем, то с упразднением Маньч-

журской династии очевидно, что и Монголия и Тибет должны быть столь же самостоятельными, как до Маньчжурского дома, коему они добровольно подчинялись (как оплот маньчжуров против ненавистного Китая) на правах, подобных более союзникам, чем подвластным народам»⁸.

Согласно телеграмме российского дипломата В. Ф. Любы из Урги от 24 июня 1906 г., «Далай-лама открыто высказался по поводу печального положения Тибета, вызванного, по его словам, не столько действиями английского правительства, сколько политикой китайских амбаней в Лхасе и безучастным отношением Пекина»⁹.

Известно, что цинское руководство взяло на себя выплату военной контрибуции, наложенной на Тибет Великобританией. Это было сделано не от большой щедрости. Российский посланник в Пекине Д. Д. Покотилов доносил 11 января 1906 г.: «В настоящее время китайцы занимаются в тибетском деле, прежде всего, вопросом: согласиет ли Англия на принятие от Китая военного вознаграждения за Тибет, что Китай счел бы за признание со стороны Англии сюзеренных прав его на Тибет»¹⁰. Так цинское руководство начинало трактовать свои отношения с Тибетом в терминах, вносимых с Запада.

Не оказав никакой помощи в отражении этого вторжения, режим вдовствующей императрицы Цыси (узурпировавшей власть императоров) санкционировал «освоение» Тибета. Помощник лхасского амбаня Фэн Чуань, находившийся в Батанге, привел военные отряды. Они тренировались по невиданной ранее иностранной системе, китайцы распахивали земли, открылась французская католическая миссия, прошел слух о грядущем выселении тибетских чиновников. Весной 1905 г. началось восстание. Оно было направлено против иностранной экспансии – и китайской, и западной. В мае

1905 г. российский консул в Дацзяньлу (Дарцедо) по пути из Ханькоу в Тибет доносил: в начале января в местности Гада произошло серьезное столкновение китайских войск и местных тибетцев. Последние убили двух китайских офицеров, смертельно ранили переводчика. Причина – домогательства китайцев добывать золото на землях тибетцев. Гада – севернее Дарцедо, несколько дней ходу, за перевалом Дабашань. Значительное число войск китайцев было приготовлено для отправления из внутренних областей Сычуани в Дарцедо. Тибетцы тоже собирались с силами, в некоторых местах отводили в безопасные места святыни из монастырей. По слухам, в Тибете готовился «общий беспорядок, и он уже начинается в Сычуаньском Тибете». Тибетцы надеялись на горную и малодоступную местность¹¹.

Хотя очагами были монастыри, восстание охватило все слои тибетского населения, поскольку из каждой семьи кто-то был монахом. Фэн Чуань и еще несколько человек были убиты, католическая миссия разорена¹². Используя это как предлог, в середине лета 1905 г. в Батанг вступила армия генерала-мусульманина Ма Вэйчи из Сычуани. Через два месяца к нему присоединились войска китайского генерала Чжао Эрфэна численностью 7500 чел. Были казнены 322 монаха¹³.

Находившийся в Монголии Далай-лама подробно рассказывал весной 1906 г. об убийстве тибетцами в Каме китайских чиновников. По его словам, волнения тибетцев были вызваны появлением каких-то иностранцев, которые начали предъявлять населению какие-то требования, не желали удалиться, и были убиты. Для разбора прибыл новый лхасский амбань с чиновниками и «вследствие принятых относительно тибетцев крутых мер все чиновники были также перебиты».

Прибывшие к Далай-ламе тибетцы рассказали, что в Литанге также убиты какие-то иностранцы. «В прошлом году, – рассказывал Далай-лама, – в эту страну прибыли иностранцы и потребовали от населения покорности, уверяя, что сам Богдохан и Далай-лама подпали под их власть; в случае принятия литанцами беспрекословно предъявленных требований им обеспечивалась полная безопасность и материальные льготы, в противном же случае иностранцы угрожали крутыми мерами воздействия. Литанцы отказались принять власть чужеземцев, после чего иностранными войсками были преданы разграблению и уничтожению огнем три монастыря: Чжой-Дэчинлин, Опукон и Гатаргуэнь. На новый письменный запрос, как литанцы намерены держаться после этого, они вновь категорически отказались повиноваться. После такого ответа иностранцы выслали войска – всего до 10000 человек, среди которых замечалось много китайцев, и против них литанцы могли выставить лишь около 3000 солдат. Военные действия продолжались около 25 дней. Литанцы, вооруженные холодным оружием, имели возможность производить нападения только по ночам; тем не менее, действия их были настолько успешными, что им удалось, по словам посланного к Далай-ламе от литанцев, уничтожить до половины чужеземное войско и заставить уцелевших удалиться из страны. Уходя, иностранцы послали им, впрочем, заявить, что придут снова через пять лет. Среди убитых большинство оказалось китайцами»¹⁴.

Возможно, тибетцы называли иностранцами мусульман генерала Ма Вэйчи. Последний вернулся в Сычуань, а Чжао остался в Каме. Он контролировал только Батанг и Литанг. Население относилось к интервентам враждебно, восстание ширилось. Чтобы подавить его, Чжао делал карательные рей-

ды, сопровождавшиеся массовыми репрессиями, разрушением монастырей, переплавкой на монету предметов культа. За жестокость тибетцы называли этого генерала «Чжао-мясник»¹⁵. Чжао Эрфэн поощрял китайскую колонизацию тибетских земель и китаизацию тибетцев. Прежняя административная система в Каме была ликвидирована.

В апреле 1908 г., в развитие Соглашения 1906 г., в Калькутте были подписаны «Правила торговли с Тибетом», по которым Пекин брал на себя полицейскую службу на рынках и торговых путях. Пекин стремился оставить за Далай-ламой лишь дела религии, а все административные вопросы – за своими чиновниками. В том же году Чжао Эрфэна назначили верховным комиссаром по пограничным делам и вторым амбаном в Лхасе. Генерал решил создать региональное правительство в Чамдо и совершить поход на тибетскую столицу¹⁶.

Цинский амбань в Лхасе Лян Юй представил от имени буддийских монахов доклад, где говорилось, что они столетиями мирно жили в Тибете, «но вот появился сановник Чжао Эрфэн, который стал поступать самым злодейским образом. Например, в Батанге он начал уничтожать кумирни и проч., ввиду сего монахи просят отозвать означенного сановника и пожаловать им за причиненные убытки деньги для построения новых кумирен <...> на означенный доклад последовал высочайший указ Чжао Эрфэну, чтобы тот слегка умерил свою энергию, не вызывая осложнений, но в то же время не боялся, что эти жалобы отразятся на его карьере»¹⁷.

Цинское правительство обсудило преобразования в Тибете. Пришли к выводу, что немедленное преобразование Тибета в провинцию «не вполне удобно», лучше отложить этот вопрос до возвращения Далай-ламы. Возникла даже

идея предложить цинскому амбаню в Лхасе Чжан Иньтану сопровождать Далай-ламу в Тибет, где он бы начал подготовку реформ. Сочли, что после того, как такое преобразование в провинцию произойдет в Монголии, можно преобразовать в провинцию и Тибет. Решать вопрос о допуске тибетцев в конституционную палату предложили решать не раньше, чем сама палата выскажет свое мнение по этому вопросу¹⁸. Такая последовательность была вызвана тем, что в тот период цинским войскам легче было осуществлять операции по принуждению Монголии, чем Тибета, а допуск или не допуск тибетцев в конституционную палату при подавляющем большинстве ханьцев мало что решал.

Согласно донесению Чжао Эрфэна, Передний и Западный Тибет «в настоящее время сильно возбуждены как долгим не возвращением Далай-ламы в Тибет, так и толками о преобразовании Тибета в китайскую провинцию. Ввиду сего предписывается держать войска наготове»¹⁹.

Далай-лама под давлением российских и цинских властей был вынужден направиться обратно в Тибет через Пекин. 27 сентября 1908 г. в Пекине ему устроили торжественный прием. Церемониал выработывали долго. Далай-лама всеми силами старался избежать символов своего подчинения императору (а фактически – правившей за него вдовствующей императрице Цыси)²⁰. Далай-ламе император дал титул «Искреннего, Покорного, Содействующего распространению просвещения, Западного, Небесного, Великого, Милостивого и Самодовлеющего Будды»²¹. Есть сведения, что Далай-ламе удалось добиться договоренности о сокращении цинских войск и чиновников в Каме. Однако попытки окружавших его хамбо-лам частным образом получить справку в Лифаньюане относительно планов реформирования в Тибете не увенчались

успехом²². Пекин оставлял за собой свободу рук в реализации «новой политики».

В ноябре–декабре 1908 г. Далай-лама получил письмо от тибетских властей, просивших его вернуться в Лхасу. Примерно в это же время цинские министерства колоний (Лифаньюань) и военное приступили к серьезной картографической съемке Монголии, Тибета и Кукунора, обсуждению вопроса о железной дороге и почтовом сообщении с Тибетом, по императорскому повелению приступили к формированию в провинции Сычуань двух дивизий с переводом сильных гарнизонов в Батанг и Литанг. На пост младшего амбана был назначен Вэнь Цзун-яо, который приступил к открытию для англичан торговли в Гьянцзе²³.

Под предлогом охраны торговых центров в 1909 г. из Чамдо в Тибет выступила новая цинская армия²⁴. По дороге она грабила местных жителей. В сентябре того же года амбань Лян Юй опубликовал прокламацию, что Тибет более 200 лет был цинской колонией. В ноябре Чжао Эрфэн посоветовал пекинским властям поскорее сделать из Тибета обычную провинцию²⁵. Далай-лама писал российскому посланнику в Пекине, что Чжао Эрфэн и Лян Юй легкомысленно вводят всякие новшества, «почему вся страна объята страхом и трепетом. Действия обоих сановников безрассудны; некому нас защитить, и мы не знаем, как положить конец их... Оба названных сановника обличены полным доверием Великого Китайского Императора, но являются недостойными исполнителями его благих повелений. <...> В свое время Тибет и Китай жили в добрых отношениях»²⁶. Российскому царю Далай-лама из монастыря Кумбум писал о грабежах, убийствах и других притеснениях, которыми занимались китайские солдаты на тибетских территориях²⁷.

Оперируя западными терминами, в Пекине заявляли о принадлежности Тибета Китаю, выражали недовольство тем, что царь принял посланника Далай-ламы – А. Доржиева, и, более того, приписывали России намерение захватить Тибет. «Что же такое представляет собой Тибет? – Это нам принадлежащая страна. Что такое Далай-лама? Это китайский сановник, управляющий Тибетом. Таким образом, Тибет не есть самостоятельное государство, и Далай-лама не обладает суверенной властью <...> Ясно, что Россия имеет план отделения Тибета от Китая, создания из него самостоятельного государства в целях удобства затем его захвата»²⁸. В действительности Тибет не принадлежал Китаю, Далай-лама не был китайским сановником, у России не было планов захватить Тибет.

«Новая политика» Пекина к Тибету еще ярче проявилась в публикациях, появившихся годом позже.

«Наша династия с самого ее расцвета и до сего времени по отношению к малым государствам или своим колониям держалась особой политики. Она вменяла им в обязанность принесение ко двору дани и нисколько не вмешивалась во внутренние дела этих государств и колоний. Поэтому инородцы по-прежнему пользовались свободой и самоуправлением и получали к тому же гуманное покровительство и поддержку нашей династии. Такова была политика привлечения, применяемая по отношению к островам Лю-цю [Рюкю], Корею. Монголия же связывалась с Китаем посредством политических браков монгольских князей с китайскими принцессами. Тибет был связан с Китаем посредством религии. Если бы европейцы и американцы не появились, то, конечно, такая политика могла бы продолжаться, и Китай наслаждался бы покоем. К тому же наша династия пользовалась некоторой административной властью в Тибете, что имело сходство

с колониями иностранцев, имевшими быть населенными из метрополии. Перемена политики была легко бы осуществимой, но без труда и без денежных затрат невозможно пользоваться было бы долгим спокойствием. Это тем более, что с того времени, как Россия и Англия обратили внимание на Тибет, который мог стать второй Маньчжурией, политика привлечения уже перестала быть удобной. Если она была применима в прежнее время, то ныне условия несколько иные. Если в будущем начнутся осложнения по монгольским делам, то они отразятся неминуемо на Тибете, но, с другой стороны, и тибетские дела не могут остаться без влияния на дела Монголии. <...> По отношению к Тибету обязательно должна быть применена политика репрессивного характера». В Тибете нельзя проводить либеральную политику²⁹. Примерно в то же время в передовой статье другой китайской газеты говорилось, что Далай-лама ведаёт религией, а «политика, военное дело и финансы Тибета находятся целиком в руках китайского резидента». Поэтому отношение Тибета к Китаю уподоблялось таковому Индии к Великобритании³⁰ – что неверно.

Эти материалы показывают, что в цинской «новой политике» Тибет стал рассматриваться как китайская колония, а с Далай-ламой перестали считаться как с теократическим монархом.

8 декабря 1909 г. Далай-лама вернулся в Лхасу и перестал использовать фразеологию, указывающую на то, что он обязан своим утверждением императору³¹. В связи с угрозой вторжения Чжао Эрфэна он вступил в переговоры с амбаном в Лхасе. Кроме того, он отправил А. Доржиева в Россию, уполномочив его вести переговоры о помощи Тибету. В доверительной грамоте от 13 января 1910 г., данной Далай-ламой из Лхасы

через его особого посланца тибетца Намгьяла говорилось: «Хотя Тибет и Китай с давних времен имели мирные соседские отношения, но с 1904 г. лхасский резидент совместно с китайскими военными властями в Сычуани систематически производили в Восточном Тибете грабежи, массовые убийства монахов и мирян, разорение монастырей и т. п. бесчинства. Ныне эти несправедливости китайцев дошли до того, что бесчинствующее войско их подходит уже до нашей столицы. Поэтому сей нашей грамотой мы уполномочиваем вести переговоры с Правительствами России и Англии о том, чтобы Россия и Англия в силу своих прежних отношений с нашей страной предприняли соответствующие шаги пред китайским правительством относительно восстановления нарушенных китайцами прав Тибета и в гарантированности неприкосновенности его на будущее время»³².

Правители Тибета писали Доржиеву: «Китайцы, говоря, будто Тибет подлежит ведению Китая, задались целью подчинить страну власти и принимать всевозможные меры». Они собирались отнять светскую власть у Далай-ламы, оставив лишь духовную. Правители просили, чтобы Россия и Англия добивались самостоятельности Тибета»³³.

Российский посланник в империи Цин И. Я. Коростовец в депеше от 12 февраля 1910 г. указывал, что после заключения в 1908 г. Англо-китайского соглашения о Тибете пекинское правительство стало неуклонно стремиться к постепенному уничтожению «существовавшей до того широкой самостоятельности Далай-ламы и тибетского духовенства в вопросах внутреннего управления Тибета и изыскания способов общеимперского управления». Особенно интенсивно занялись этим после возвращения Далай-ламы в Лхасу, когда от китайского резидента в Тибете и сычуаньского генерал-

губернатора был получен ряд телеграмм, извещавших о тайных сношениях Далай-ламы с иностранными державами, перед которыми он ходатайствовал о помощи в случае попытки тибетцев объявить свою страну независимой. Представители китайских властей ходатайствовали о мерах по «сохранению китайского суверенитета» над Тибетом. Потому в июне 1909 г. состоялся ряд экстренных заседаний государственного совета по тибетским делам, было окончательно принято решение распространить на Тибет, по возможности, общеимперский административный строй. Вначале действовали осторожно, скрывая свою цель, пока положение Китая в пограничных с Тибетом областях не упрочится. Решили установить тайный надзор за Далай-ламой, послать войска в Тибет, организовать китайскую полицию, заменить резидента в Урге на главнокомандующего с генерал-губернаторскими полномочиями. Осенью 1909 г. послали в Тибет первый эшелон китайских войск под командованием полковника Чжун Ина. В Тибете стали вводить мелкие медные монеты китайской чеканки, вытесняя индийские. Самым серьезным препятствием для китайцев была крайняя отдаленность Тибета³⁴.

По донесению российского посланника в Пекине министру иностранных дел А. П. Извольскому от 24 февраля 1910 г., по рассказу посланца Далай-ламы – тибетца Дун-чжу-вана, в Лхасе открыли школу тибетского и китайского языков, увеличили китайский гарнизон под личным контролем амбана. «Последний требует перемены тибетского платья на китайское и заставляет лам выходить из духовного звания и выбирать какую-нибудь профессию. Тибетцы безуспешно протестуют против таких нововведений», в противовес китайцам сами начинают реформы во внутренней администрации, финансах и т. д., следуя, однако, китайским образцам. Довольно боль-

шое влияние оказал в этом бывший комиссар Чжан Интан, в то время уже посланник в Вашингтоне, «который умел ладить с тибетцами, не прибегая к резким мерам». Посланец подтвердил полученные ранее сведения о самоуправстве китайцев в Батанге и Литанге³⁵.

12 февраля 1910 г. в Лхасу вступили цинские войска. В ночь на 13 февраля Далай-лама отбыл в Индию. Причинами были бесчинства цинских войск, репрессии в отношении монастырей, ликвидация тибетского войска, конфискация у тибетцев оружия, ввод цинских войск, строительство для них казарм, экономические меры, которые лишали тибетцев их традиционных источников дохода, политика китаизации тибетцев³⁶.

В феврале 1910 г. «местные буддийские настоятели и монахи обратились через министерство колоний с всеподданнейшим докладом, в котором, излагая положение дел в Тибете, они отмечали, что вследствие отсутствия суровой дисциплины в войсках (всего три тысячи), находящихся ныне в Тибете, солдаты позволяют себе разные бесчинства над местными жителями, кои страшно напуганы. Стрельба из ружей по мирному населению стала обычным явлением. Если эти войска не будут выведены из Тибета, то можно ожидать тяжелые осложнения в будущем»³⁷.

25 февраля 1910 г. от имени цинского императора был издан указ, перевод которого Коростовец прислал в МИД. В нем, в частности, говорилось, что Далай-лама «низлагается» за следующее: взял под контроль тибетское казначейство, в 1904 г. бежал из Тибета, побуждал население к сопротивлению, тайно бежал из Лхасы, как только туда вступили сычуаньские войска, уже неоднократно оставлял свой пост, показал себя неблагодарным к императору. «В настоящее

время отряды из Сычуаньской провинции вступили в Тибет исключительно в целях водворения спокойствия и охраны открытых для торговли пунктов». Повелевалось в наказание лишить Далай-ламу его звания. «Впоследствии, независимо от того, куда он бежал и вернется ли в Тибет, он будет считаться обыкновенным простолудином. Вместе с тем, повелеваю резидентам в Тибете как можно скорее отыскать нескольких обладающих чудодейственными признаками мальчиков, написать их имена, опустить их по обычаю в золотую урну и, вынув из нее имя того, кто явится затем истинным хубилганом (перерожденцем) Далай-лам прежних поколений, представить затем доклад о милостивом разрешении ему распространять учение по всему миру»³⁸.

Как видим, этот указ, изданный от имени малолетнего императора Пуи, нарушал отношения «наставник–покровитель» между Далай-ламой и Цинской династией и представлял профанацию религиозных традиций. Это был очередной шаг к превращению Тибета в цинскую провинцию. Кроме того, нетрудно было предсказать его отрицательные последствия для цинско-тибетских отношений. Даже Чжао Эрфэн понимал это. После бегства Далай-ламы он хотел поехать в Пекин для объяснений трону и «в виде снисхождения возвращения Далай-ламе его звания и должности. Это успокоит тибетское население, отнимет всякий предлог к нареканиям со стороны иностранцев»³⁹. Эти нарекания не замедлили появиться. Например, российский посланник в Пекине сделал представление цинскому правительству, в котором призвал его воздержаться от поспешных шагов в отношении буддизма и Далай-ламы, духовного лидера буддистов России⁴⁰.

Российский консул в Калькутте Б. К. Арсеньев отмечал 31 марта 1910 г.: «Обратив вассальный Тибет в китайскую

провинцию, он [Китай] одним искусным шагом уничтожил буфер, доселе существовавший между Индией и Китаем»⁴¹. Это было преувеличением: Тибет не стал китайской провинцией. Но цинские власти занимались подготовкой к этому. Например, в июле 1910 г. вышел императорский указ, чтобы государственный совет и министерство приняли меры к изготовлению законопроекта для внесения в Конституционную палату о планах реформ и преобразований, необходимых для Монголии и Тибета. Телеграмма об этом была разослана 20 высшим резидентам, генерал-губернаторам и другим чиновникам в «пограничные» страны – Монголию, Тибет и Синьцзян⁴². Не интересуясь мнением тибетцев, 3 августа цинский министр колоний князь Су на аудиенции у князя-регента ходатайствовал о поручении маньчжурским амбаням Улясутая и Кобдо (Монголия) принять участие в составлении проекта введения общеимперского административного порядка в Тибете. Регент отнесся к этому с сочувствием⁴³.

Вскоре на совещании между сановниками Цзай Тао, Юй Ланом, князем Су и Инь Чэном было признано необходимым ввести воинскую повинность в Монголии и Тибете. Это поручили канцелярии главного управления Генерального штаба⁴⁴. По инициативе амбаня Лян Юя уже в 1910 г. были открыты школы в Переднем и Заднем Тибете, Цзинси, Даме и др. «Главное внимание обращено на преподавание китайского языка в целях приучить инородцев пользоваться нашим просвещением». Предлагалось увеличить число учебных заведений. На учреждение школ амбань не тратил казенные суммы, а старался содержать их за счет местного населения. Он просил Министерство финансов отпускать на школы 10 тыс. лан ежегодно («Высочайшая резолюция: поступить согласно просьбе»)⁴⁵. Введение китайского образования было

важным инструментом китаизации «инородцев» – причем не только тибетцев.

Пекинское правительство предъявило на Тибет суверенные права: якобы стадия сюзеренитета уже прошла⁴⁶. Далай-лама и его министры отвергали эти притязания. На востоке и юге Тибета росло сопротивление.

В 1911 г. началась Синьхайская революция, которая привела к развалу империи Цин, отречению маньчжурской династии и провозглашению Китайской республики в 1912 г. В императорском указе от 12 февраля 1912 г., в частности, говорилось: «Ввиду того, что в настоящее время маньчжуры, монголы, мусульмане и тибетцы высказались за признание республиканского строя, им даются следующие права и привилегии: 1. Маньчжуры, монголы, тибетцы и мусульмане получают те же права, что китайцы»⁴⁷.

Этот указ вполне соответствовал «новой политике». Однако важно отметить, что тибетцы и монголы были против нее, против республиканского строя и вхождения в Китай, неправомерно предъявивший претензии на все территориальное «наследие» бывшей империи Цин.

28 марта 1912 г. китайский президент Юань Шикай отправил телеграммы Далай-ламе, Панчен-ламе и Богдо-гэгэну о том, что китайцы, тибетцы, монголы, маньчжуры и мусульмане – одна семья, просил повлиять их на свои народности «в духе восстановления прежней связи с Китаем»⁴⁸. Далай-лама и Богдо-гэгэн ответили ему, что собираются сами управлять своими странами. Ведь они не составляли с китайцами «одну семью» и были связаны не с Китаем, а с маньчжурской империей Цин. Далай-лама прислал в китайский Комитет по делам Монголии и Тибета письмо с просьбой к президенту республики отдать распоряжение

о надлежащих мерах по установлению порядка в Тибете. Правда, о том, что Тибет – часть Китая, он не писал. Тем не менее Юань Шикай в ответ издал декрет от 28 октября 1912 г., где сказано: «Бывший Далай-лама, движимый чувством искренней преданности, пожелал восстановить связь с Китаем, надлежит простить ему все совершенные им прежде промахи и восстановить его в высоком сане, дав ему почетное наименование “Чэн шунь цзань-хуа си-тянь да шань цзы-цзай фо” (“Искренний, покорный, содействующий просвещению, великий, добродетельный и блаженный тибетский перерожденец”))»⁴⁹.

Так в одностороннем порядке формулировалось подчинение Далай-ламы Китаю. Подобные трюки касались не только тибетцев, но и монголов. Так, 12 июля 1913 г. российский дипломатический агент во Внешней Монголии Миллер сообщал, что «распущенный пекинскими агентами слух о полном подчинении Тибета Китаю произвел здесь сильное впечатление», монгольское правительство под давлением внутренних монголов собиралось секретно командировать в Пекин депутацию с просьбой присоединиться к Китайской республике. На это министр иностранных дел С. Д. Сазонов ответил: «Слух о подчинении Тибета Китаю ложен. Английское правительство сделало китайскому заявление, сходное с нашим, клонящееся лишь к сохранению юридической связи между Тибетом и его сюзереном Китаем. Благоволите, пользуясь этими сведениями... в Ваших объяснениях с монголами, по возможности, реагировать против тех влияний, которые влекут монголов в сторону сближения с Китаем»⁵⁰. В тот период российская и английская стороны, признавая формальный сюзеренитет Китая над Тибетом (который не признавал сам Тибет), тем не менее, не считали Тибет подчиненным Китаю.

Китайские солдаты в Тибете, узнав о революции, деморализовались, превратившись в банду грабителей – так же, как это произошло в оккупированной Монголии в 1920 г. при власти группировки Аньфу в Пекине. По словам Доржиева, приехавшего из Тибета, «китайские отряды в Тибете... вели себя зверски. Они грабили, жгли, убивали, не щадили мальчиков, женщин и стариков. Началось это с наступлением весны, то есть с марта, и притом без всякого повода. Шествие китайских войск по Тибету сопровождалось огнем и мечом. Общая руководящая идея китайского правительства в Тибете была: уничтожить все тибетские власти и сделать из Тибета китайскую провинцию. Но китайцы ошиблись. Их нападения на мирных жителей и монастыри объединили всех тибетцев. И если до того в Тибете было две партии, то теперь сторонников Китая не осталось ни одного»⁵¹.

В 1911 г. Чжао Эрфэн был произведен в генерал-губернаторы провинции Сычуань. В следующем году его казнили взбунтовавшиеся солдаты-революционеры. В Лхасу стягивались деморализованные китайские солдаты из других гарнизонов в Тибете: революционеры предложили им вернуться на родину. Расширялось тибетское партизанское движение. Цинские гарнизоны из Гьянцзе и Шигацзе ушли в Индию. После вооруженного противостояния тибетцев и китайских солдат в Лхасе, при посредничестве непальского резидента, в августе 1912 г. было достигнуто соглашение, по которому китайцы должны сдать оружие и амуницию тибетцам, за что получали транспорт и продовольствие для ухода в Китай через Индию.

Эти события происходили на фоне попыток Китайской республики узаконить свои претензии на Тибет – ведь хань-

ские националисты приняли доктрину «республики пяти рас», в которую должны были войти, в том числе, тибетцы и монголы (хотя эта доктрина была разработана без их участия). 8 апреля 1912 г. временный президент Китая Юань Шикай издал декрет об отмене статуса Монголии, Тибета и Восточного Туркестана как вассальных территорий и превращении их в обычные китайские провинции⁵². Фактически, Юань следовал цинской «новой политике», из-за которой и началось национально-освободительное движение тибетцев. В начальный период Китайской республики это движение продолжалось, а у пекинского руководства были более актуальные задачи, чем реализация своей политики в Тибете.

23 января 1913 г. Далай-лама XIII вернулся в Лхасу. С тех пор и до самой кончины он осуществлял всю полноту власти над Тибетом, о независимости которого издал декларацию⁵³. Существуют многочисленные пропагандистские публикации о том, что это было время «крепостного рабства» тибетцев, которых угнетали их ламы и феодалы. Однако анализ фактических данных показал, что это неверно: теократический строй был историческим выбором тибетского народа⁵⁴. По свидетельствам современников, «Тибет – свободная страна и тибетцы свободно дышат чистым воздухом своих гор. В Тибете нет деспотов-правителей и не существует никаких тиранических законов. Население Тибета могущественное, храброе и свободолюбивое. <...> Они наслаждаются такой свободой, какую пользуются немногие нации мира. Они не обременены никакими королевскими законами. Тибетцы не имеют какого-нибудь прихотливого правительства, которое нарушало бы течение их спокойной, счастливой жизни. Они свободны от высокомерных властей, которые могли бы только

портить их чисто романтическое существование. Тибетцы в полном смысле слова живут и в то же время позволяют жить другим»⁵⁵.

С тех пор до 1950-х годов Тибет оставался независимым государством.

Итак, хотя Тибет был отдельным от Цинской империи государством, он находился под ее сильным влиянием. Тибето-цинские отношения не были суверенитетом или сюзеренитетом Китая или империи Цин над Тибетом. Это были отношения «наставник–покровитель» между Далай-ламой и императором. Цинское вмешательство в тибетские дела может трактоваться как помощь покровителя наставнику в делах управления и безопасности. В период коллапса империи Цин ее «новая политика» привела к нарушению этих отношений. Российские архивные материалы, хотя и не дают исчерпывающей информации по состоянию тибето-цинских отношений в тот период, убедительно показывают неприятие тибетцами «новой политики». Последняя привела к прекращению традиционных связей цинских и тибетских монархов, поскольку означала прекращение отношений «наставник–покровитель» последними цинскими императорами (точнее, правившими от их имени регентами). Китай, восстановивший свою независимость после краха империи Цин, не возобновлял отношений «наставник–покровитель» с Далай-ламой, а необоснованно объявил свои суверенные права на Тибет. Присоединение Тибета к КНР было проведено силовым путем против воли тибетского народа. С тех пор Тибет остается оккупированным государством. В исторической ретроспективе китайская политика там является развитием цинской «новой политики»⁵⁶.

Источники и литература

1. АВПРИ – Архив внешней политики Российской Империи, Москва.
2. Дмитриев С. В., Кузьмин С. Л. Империя Цин как Китай: анатомия исторического мифа // Восток. 2014. № 1.
3. Кузьмин С. Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. С.-Петербург, 2010.
4. Кузьмин С. Л. Отношения «наставник–покровитель» и проблема статуса Тибета // Наука и буддизм. Улан-Удэ, 2012.
5. Кузьмин С. Л. Государственность Тибета // Государственность народов Внутренней Азии / ред. К. Б.-М. Митупов. Прага, 2014.
6. Кузьмин С. Л. Вассалитет на Западе и Востоке: проблема отношений империи Цин с Монголией и Тибетом // Восток. 2019а. № 1.
7. Кузьмин С. Л. Материалы Ф. И. Щербатского о причинах бегства Далай-ламы XIII в Индию в 1910 г. // Тибетология и буддология на стыке науки и религии – 2018 (Труды Института востоковедения РАН. Вып. 23). М., 2019б.
8. Кузьмин С. Л. Далай-лама XIII о статусе Тибета // Oriental Studies // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Т. 13. 2020. № 2.
9. Новости жизни. Харбин.
10. Россия и Тибет: сб. русских архивных документов, 1900–1914 / ред. Е. А. Белов. М.: Восточная литература, 2005.
11. Харбинский вестник. Харбин.
12. Шакабпа В. Д. Тибет: политическая история. СПб.: Нартанг, 2003.
13. Шаумян Т. Л. Россия, Великобритания и Тибет в «Большой игре». М.: КМК, 2017.
14. Bell Ch. Tibet: Past and Present. New Delhi–Madras: Asian Education Services, [1924]. 1992.

15. Shaumian T. Tibet: the Great Game and Tsarist Russia. New Delhi: Oxford University Press, 2000.

16. Sperling E. The Chinese venture in K'am, 1904–11, and the role of Chao Erh-Feng // The History of Tibet. Vol. 3 / ed. A. McKay. London–New York, 2003.

Примечания

¹ Россия и Тибет, 2005; Шаумян, 2017; Shaumian, 2000.

² Sperling, 2003. P. 70.

³ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 407–413; Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 78, 79 и др.

⁴ Дмитриев, Кузьмин, 2014. С. 5–17.

⁵ Кузьмин, 2019а. С. 39–54.

⁶ Кузьмин, 2012. С. 261–273; 2014. С. 140–161.

⁷ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 78. Л. 172–174 (машинописная копия); Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 413. Л. 224–226 (машинописный 1-й экз.).

⁸ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине, 1906. Оп. 761. Д. 409. Л. 310–315а.

⁹ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 1457. Л. 9.

¹⁰ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 78. Л. 244–246.

¹¹ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 79. Л. 85–85об.

¹² Sperling, 2003. P. 73–75.

¹³ Шакабпа, 2003. С. 237.

¹⁴ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 409. Л. 184–199а.

¹⁵ Шакабпа, 2003. С. 238–239.

¹⁶ Шакабпа, 2003. С. 238.

¹⁷ Шуньянь шибао, 19.09.1908 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 410. Л. 103–104.

¹⁸ Шуньянь шибао, 08.10.1908 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 410. Л. 161.

¹⁹ Шуньянь шибао, 21.10.1908 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 410. Л. 201.

²⁰ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 410. Л. 116–119, 125–126, 131, 158–158об., 173.

²¹ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 410. Л. 4–4об.

²² АВПРИ. Ф. МП. Оп. 761. Д. 410. Л. 221.

²³ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 410. Л. 300об.–301.

²⁴ Шакабпа, 2003. С. 239–240.

²⁵ Шаумян, 2017. С. 159.

²⁶ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 411. Л. 343–348.

²⁷ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 1458. Л. 4–5 – публикация: Кузьмин, 2019б. С. 142–166.

- ²⁸ Гобао, 06–07.03.1909 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 410. Л. 337–339об.
- ²⁹ Диго шибао, 1-го числа 3 луны 2 года Сюань-тун // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 411. Л. 26–29.
- ³⁰ Шуньтянь шибао (содержание), 14 февраля 1910 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 411. Л. 37.
- ³¹ Подробнее см.: Кузьмин, 2020. С. 252–268.
- ³² АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 1458. Л. 27.
- ³³ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 1458. Л. 226.
- ³⁴ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 1458. Дубликаты. Л. 1.
- ³⁵ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 411. Л. 136–137об.
- ³⁶ Подробнее см.: Кузьмин, 2019б. С. 142–166.
- ³⁷ Шуньтянь шибао, 10.02.1910 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 411. Л. 11.
- ³⁸ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 1458. Л. 50–53.
- ³⁹ Донесение в МИД из Русской миссии в Пекине // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 411. Л. 343.
- ⁴⁰ Россия и Тибет, 2005. С. 143.
- ⁴¹ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 1458. Л. 81об.
- ⁴² Шуньтянь шибао, 20.07.1910 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 313. Л. 5.
- ⁴³ Чжэнбао, 06.08.1911 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 313. Л. 17.
- ⁴⁴ Чжэнбао, 23.08.1911 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 313. Л. 21.
- ⁴⁵ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 411. Л. 221–225.
- ⁴⁶ Bell, 1992. P. 114.
- ⁴⁷ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 1285. Л. 20–33.
- ⁴⁸ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 646. Л. 78.
- ⁴⁹ АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 412. Л. 44–45; Харбинский вестник, 26.10.1912.
- ⁵⁰ АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 654. Л. 88, 89.
- ⁵¹ Новое время, 14.02.1913 // АВПРИ. Ф. Миссия в Пекине. Оп. 761. Д. 376. Л. 64.
- ⁵² Перевод в кн.: Россия и Тибет, 2005. С. 178–179.
- ⁵³ Перевод в кн.: Шакаба, 2003. С. 260–262.
- ⁵⁴ Кузьмин, 2010. С. 285 etc.
- ⁵⁵ Новости жизни, 25.01.1915.
- ⁵⁶ Подробнее см.: Кузьмин, 2019б. С. 163–164.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-214-239

Буддизм и современная Монголия: Богдо Джебцзундамба-хутухта IX О. Батсайхан

*Институт международных отношений АН Монголии.
Улан-Батор, Монголия.*

Аннотация. Существует тысячелетняя буддийская традиция идентифицировать реинкарнацию тулку (Мо. хувилгаан) после его смерти. Соответственно, монгольские ламы пытались идентифицировать девятую реинкарнацию Богдо-гэгэна с 1925 г. Принятое в 1929 г. решение монгольского государства о том, что реинкарнация Богдо Джебцзундамба-хутухты не должна быть идентифицирована, нарушило существующее законодательство, а именно: Закон о разделении государства и религии. С тех пор вопрос об идентификации реинкарнации Богдо не поднимался до демократической революции 1990 г. Эта статья проливает свет на решение проблемы за годы демократии с учетом того, что вышеупомянутое решение противоречило мировым буддийским обычаям и традициям. В Законе, дополняющем Конституцию Монголии, принятом в 1992 г., говорится следующее: «Законы, правовые акты и их положения, противоречащие настоящей Конституции, считаются недействительными со дня вступления Конституции в силу». Соответственно, решения о запрете идентификации реинкарнации Богдо и других хутухт и хувилгаанов утратили силу. Его Святейшество Далай-лама XIV публично признал Богдо Джебцзундамба-хутухту IX 20 сентября 1991 г., что соответствовало чаяниям и мыслям многих монголов, исповедующих буддизм. В этой статье я описываю процесс признания Богдо Джебцзундамбы IX монголами после 70 лет запрета института Джебцзундамбы в Монголии.

Ключевые слова: Буддизм, реинкарнация, тулку, хутухта, Закон о разделении государства и религии, Конституция Монголии, Далай-лама XIV, Богдо-гэгэн Джебцзундамба-хутухта.

Buddhism and contemporary Mongolia: the 9th Bogd Javzandamba Khutuktu.

O. Batsaikhan

Abstract. It is a thousand-year Buddhist tradition to identify reincarnation of a tulku (Mo. khuvilgaan) after he passed away. Accordingly, Mongolian lamas attempted to identify the ninth reincarnation of the Bogd Khutuktu since 1925. The decision of the Mongolian state, made in 1929 to the effect that the reincarnation of the Bogd Javzandamba Khutuktu should not be identified, violated the existed legislation, namely the law on the separation of the state and religion. Since then, the issue of identifying the Bogd reincarnation was not raised until the democratic revolution of 1990. This paper sheds a light on its correction during the years of democracy with regard to the fact that the abovementioned decision contradicted to the world Buddhist customs and traditions. The following was stated in the Law Supplementary to the Constitution of Mongolia adopted in 1992: «Laws, legal acts and their provisions contradicting to this Constitution shall be considered invalid from the day of the Constitution's entry into force». Accordingly, the decisions banning the identification of the reincarnation of the Bogdo and other khutuktus and khuvilgaans became invalid. His Holiness the 14th Dalai Lama publicly recognized the 9th Bogd Javzandamba khutuktu in September 20, 1991, which met the aspirations and thoughts of many Mongols who professed Buddhism. In this paper I describe process of recognition of 9th Bogd Javzandamba by Mongols after 70 years dismissing the Javzandamba institution in Mongolia. Key Words: Buddhism, reincarnation, tulku, Khutuktu, the law on the separation of the state and religion, Constitution of Mongolia, 14th Dalai Lama, Bogd Javzandamba.

После смерти в 1924 г. Богдо-хана Монголии – Богдо-гэгэна Джебцзундамба-хутухты VIII – вопрос о его реинкарнации широко обсуждался среди лам и верующих монголов. В молитве о его скором возвращении говорилось о приходе тяжелого времени. Действительно, его многочисленные ученики, верующие монголы переживали тяжелые времена. Но смерть Богдо-хана для правившей тогда Монгольской народной партии (МНП, позже Монгольская народно-революционная партия – МНРП)

и правительства стала хорошим поводом для превращения Монголии в республику. Чувствуя необратимость республиканского процесса, монахи неоднократно призывали выявить реинкарнацию Джебцзундамбы VIII среди монголов. Чтобы утешить и успокоить людей, МНРП и правительство применяли такую тактику: они заявляли, что реинкарнация по старой традиции будет выявлена через Далай-ламу, и этим, выигрывая время, откладывали вопрос на неопределенный срок, а затем, в 1929 г., выявление новых перевоплощений всех хутухт и хубилганов, включая перевоплощение Джебцзундамбы, в МНР запретили.

Многих представителей духовенства сделали мирскими людьми, закрыли и разрушили очень много монастырей. Большинство жертв политических репрессий 1930-х и 1940-х годов были монахами. Только в 1937–1940 гг. было убито 25 тыс. человек, из них 17 тыс. – представители духовенства. Говорят, что это составляло 20% взрослых мужчин Монголии.

С тех пор вопрос о реинкарнации Богда открыто в Монгольской Народной Республике не поднимался до демократической революции 1990 г.

Советы установили свое фактическое правление и расширили влияние в Монголии без Богдо-хутухты, в то время как китайцы и японцы считали новое воплощение монгольского Богдо Джебцзундамба-хутухты как подходящее решение для монголов-буддистов. Дилова-хутухта посетил Тибет для выявления Джебцзундамба-хутухты IX.

Поиски нового воплощения Богдо-гэгэна VIII и решение народного правительства

Вопрос о поиске нового воплощения Богдо-гэгэна VIII возник среди лам и верующих вскоре после его кончины,

в середине 1924 г., что связано с установившейся традицией поиска хубилганов. Однако для МНРП и правительства МНР, искавших повод для установления республиканского правления в Монголии, этот вопрос стал одним из самых трудных. III съезд МНРП и 1-й Государственный Хурал МНР на экстренном заседании законодательно утвердили форму государственного устройства. Однако для простого народа вопрос все еще ждал своего решения.

В то время как МНРП и правительство проводили III съезд МНРП с участием представителей ВКП(б) и Коминтерна с тем, чтобы создать условия для окончательного упразднения монархической формы правления, высшие ламы в конце июня – начале июля 1924 г. поставили вопрос о поисках нового воплощения Богдо-гэгэна. Они печатали и распространяли в стране агитационные листовки, брошюры и книги на монгольском и тибетском языках. Так, цорджи-лама Чойнзон из Их-хурэ и Рэнчиндорж вскоре после кончины Богдо-хана написали «Нюрждон солдеб» (молитву о скором возвращении). В ней, в частности, говорилось о «наступлении трудных времен»¹. Чойнзон написал также «Книгу о религии Дзанабазара» и «Жертвоприношение на почести Джебцзундамбы». Эти материалы читали в крупных храмах и монастырях Гандантэгченлин, Мурэн и Сан-бэйсэ, и с начала 1925 г. постоянно проводились специальные религиозные церемонии и молебны о скором пришествии нового воплощения Богдо-гэгэна. Кроме того, печаталось и распространялось множество буддийских книг, среди которых были широко известный труд Богдо-гэгэна «Записки на камне», написанный в конце XIX в., труд Панчен-ламы III Лобсанг Палден Еше «Молитва о рождении в северной Шамбале» и «Исследование

современности и проповедование истины хранителями небес». В дополнение к этим трудам издавались большими тиражами лундэны Богдо-гэгэна.

Джебцундамба-хутухта VIII прославлялся как возвышавший буддийскую религию в Монголии и как благодетель народа. В молитве «Нюрждон солдеб» содержалась идея, что существует «религия Богдо-ламы», «религия северного Джебцундамба-ламы», «Монголия – это центр Желтой религии в Центральной Азии»².

Ламы, ясно осозная взятый правительством курс на упразднение монархической формы правления и замены ее республиканской наряду с агитацией за определение нового перерожденца Джебцундамба-хутухты неоднократно предпринимали попытки найти его реинкарнацию среди монголов. В начале 1925 г. распространилась весть, что в юрте женщины Цэнджав, в местности Ялбиг аймака Богдо-хан-ула (ныне сомон Ёро Селенгинского аймака), родился перерожденец Богдо-гэгэна. Для определения этого к нему направились придворный лама Джебцундамба-хутухты VIII Ёндон и габджу Гочо из Их-хурэ. Ребенок признавал вещи Богдо-хутухты. Есть сведения, что на поклонение этому ребенку потянулись верующие. Вскоре после этого некоторые ламы Их-хурэ признали ребенка Цэнджав как перерожденца Джебцундамба-хутухты VIII и направили в правительство предложение считать его Богдо-гэгэном IX³. Постановление по данному вопросу было принято на заседании Президиума ЦК МНРП от 7 июля 1925 г. В нем говорится: «Поскольку нет документов, удостоверяющих его⁴ как перерожденца Джебцундамба-хутухты, отложить обсуждение данного вопроса до получения ответа специальной комиссии и получения ответа от Далай-ламы о подтверждении перерождения Джебцундамба-хутухты»⁵.

Это было попыткой со стороны партии и правительства отложить рассмотрение данного вопроса.

Монгольские ученые социалистического периода писали: «Одним из проявлений классовой борьбы церковных князей за свои утерянные политико-экономические привилегии в то время было их стремление определить реинкарнацию Богдо Джебцзундамбы VIII. С 1924 г. высшие ламы проводили вредную контрреволюционную политику, привлекая верующих на свою сторону посредством пропаганды за определение реинкарнации Богдо-гэгэна и возведения его на престол»⁶. «Высшие ламы Их-хурэ в 1926 г. развернули прямую политическую кампанию вокруг данного вопроса, напрямую обратившись к Народному правительству за разрешением определить Джебцзундамба-хутухту IX»⁷. «Народное государство, исходя из низкого политического и классового сознания народа и большого влияния религии на него, использовало такую тактику, чтобы выиграть время и отложить вопрос на неопределенное будущее, не принимая непосредственного решения за ширмой получения ответа от Далай-ламы, согласно установленной традиции, и в дальнейшем законодательно запретило поиски всех перерожденцев после Джебцзундамба-хутухты VIII»⁸.

13 мая 1924 г. на совместном совещании ЦК МНРП и правительства после обсуждения каждого пункта постановления ЦК МНРП было принято решение об учреждении республиканской системы. На прошедшем в августе 1924 г. III съезде МНРП была подтверждена республиканская линия, сторонники национального пути развития во главе с С. Данзаном были ликвидированы. 26 ноября 1924 г. на 1-м Великом Хурале МНР была утверждена Конституция, в которой была принята республиканская форма правления⁹. Это показало тщетность

усилий сохранить монархический строй и положительно решить вопрос о поисках реинкарнации Джебцзундамбы. Однако монахи Их-хурэ продолжали настаивать на своем. В ответ на это МНРП и правительство МНР приняли меры. В мае 1925 г. ЦК МНРП опубликовал брошюру «Основная политика и постановление МНРП в отношении религии и вероисповедания». На IV съезде МНРП 23 сентября 1925 г. была выдвинута задача «полного уничтожения пережитков светской и религиозной реакции». Вопрос о реинкарнации Богдо Джебцзундамбы при этом не обсуждался. В газете «үнэн» в 1925–1925 гг. публиковались заказные фельетоны «Большая ошибка», «Существует ли разница между ламами и светскими», «Смешно и стыдно», направленные против религии. Например, в передовице «Существует ли разница между ламами и светскими» в последнем номере газеты «үнэн» за 1925 г. сказано: «Каноны буддийской религии перестали соблюдаться, ламский обет нарушается, ламы наряжаются и ведут себя как женщины, размножилось число получающих имущество и скот, и по старой поговорке можно сказать, что в каждой юрте по ламе и в каждом овраге по монастырю»¹⁰.

Ламы Нийслэл-хурэ направили официальную просьбу правительству по вопросу о реинкарнации Богдо-гэгэна с тем, чтобы получить разрешение выявить Богдо-гэгэна IX¹¹. В 1926 г. была создана специальная комиссия по делам религии при ЦК МНРП. На V съезде МНРП (4–26 октября 1926 г.) Ц. Жамцарано и другие подняли вопрос о реинкарнации Богдо Джебцзундамбы. Один из главных представителей левого крыла партии У. Бадрах писал: «На V съезде в 16-м году [1926] правые ревизионисты преследовали три основные цели. В качестве первой цели под лозунгом обновления религии и достижения договоренности об определении следу-

ющего Богдо, исходя из корыстных побуждений, они смогли достичь утверждения предложения Жамцарано о получении мнения от Далай-ламы относительно следующего Богдо. Это предложение было принято после сильного сопротивления сторонников левого крыла партии, не согласных с ним»¹².

В законе МНР «Об отделении церкви от государства»¹³, утвержденном в сентябре 1926 г., указывалось: «Правительство ответственно за вопрос определения образа перерожденца»¹⁴. На 3-м Великом Хурале МНР, проходившем с 1 по 13 октября 1926 г., после докладов членов президиума Малого Хурала и правительства было принято постановление, где было сказано: «Хотя вопрос о следующей, девятой реинкарнации Богдо Джебцзундамбы не стоит в повестке, следует направить посланцев к Далай-ламе для того, чтобы спросить его мнение о дальнейшей судьбе данного вопроса»¹⁵.

В Тибет была направлена делегация во главе с Гомбо-Идшином¹⁶. Можно предположить, что целью монголов было получение мнения Далай-ламы XIII относительно вопроса реинкарнации Богдо-гэгэна. Кроме того, в 1922 и 1924 гг. правительство Монголии дважды направляло правительству Тибета официальное письмо для установления отношений. Несмотря на отсутствие ответа, правительство Монголии направило посла в Тибет, мотивируя это кончиной Богдо-гэгэна и необходимостью определиться с вопросом о его последующей инкарнации¹⁷. Однако есть и другие документы: целью было установить дипломатические отношения с Тибетом, причем в посольстве были граждане СССР, командированные для установления неофициальных отношений между СССР и Тибетом.

Эта миссия в Тибет направилась из МНР в сентябре 1926 г. в следующем составе: Гомбо-Идшин (посол МНР в Тибете)

те), советник Цэвэгдорж (калмык-торгут, русифицированная фамилия – А. Ч. Чапчаев), секретарь Амгалан, М. Бямба (калмык-торгут, М. Т. Бимбаев)¹⁸ и Пунцагбалжир.

3 мая 1927 г. Гомбо-Идшин и сопровождавшие его лица вручили официальное письмо теократическому монарху Тибета – Далай-ламе. Далай-лама оказал почести монгольским посланцам, выделил специальное помещение и охрану, назначил официальных лиц для переговоров. Как писал Гомбо-Идшин, делегация имела два конкретных поручения от монгольского правительства. Во-первых, установить дружественные отношения между Монголией и Тибетом и, во-вторых, провести религиозные обряды по случаю кончины Богдо Джебцзундамбы у Далай-ламы и в северных монастырях. Под этим, возможно, также подразумевалось якобы стремление монгольского правительства получить официальное благословение Далай-ламы по вопросу следующей реинкарнации Богдо.

Возможно, данный вопрос был поручен официальными лицами лично Гомбо-Идшину и Гэндэнсоному¹⁹, так как Гомбо-Идшин говорил, что одним из важных рабочих поручений было в связи с кончиной Богдо-хана проведение богослужений по поводу следующего Богдо-гэгэна, и эта работа была поручена ему и ламе Гэндэнсоному. В оригинале не сказано, кем конкретно поручена. «Перед выездом из Улан-Батора, помимо важных государственных дел, нам было оказано доверие соответствующих государственных организаций исполнить религиозные обряды и пожертвования, поскольку, по моему ничтожному мнению, некоторые из нас прибыли для посещения монастыря и встречи с высоким Сакья-панчен-ламой²⁰ по поводу будущего перерожденца почившего Богдо-гэгэна, а другие – чтобы совершить паломничество по здешним мо-

настырям и отслужить молебни за будущее монгольского народа»²¹.

Гэндэнсоном-лама, секретарь Гомбо-Идшина Амгалан и Пунцагбалжир достигли монастыря Дашлундэн в самой западной части Тибета и встретились с Сакья-панченом, далее направившись в Индию и Непал – место рождения учителя Шакьямуни.

Правительство Монголии выдало Гомбо-Идшину следующее официальное письмо: «От министерства иностранных дел МНР. Относительно цели поездки. Данная грамота выдана Гомбо-Идшину и 15 сопровождающим его лицам для того, чтобы они отслужили молебны по случаю кончины Богдо Джебцзундамбы. МИД просит официальные лица оказывать содействие и не причинять затруднений в пути данным лицам. Данная грамота действительна в течение 18 месяцев и по истечении этого срока будет изъята. Монголия, 6-го числа 9-го месяца 16-го года. Номер 870»²².

Гэндэнсоном-лама и Амгалан, выехав из Лхасы, встретились с Сакья-панченом²³, где отслужили молебны по усопшему Богдо-гэгэну VIII и обсудили вопрос о следующем перерожденце²⁴. Дилова-хутухта писал об этом путешествии в своих воспоминаниях: «Министр Гомбо-Идшин-гун, чиновник Ишдорж и Амгалан в сопровождении примерно 20 паломников – лам, светских и женщин – под предлогом установления дружественных отношений отправились в Тибет. Гомбо-Идшин и другие, указав ложную причину проведения – гонзог, беспрепятственно добрались до Западного храма [Лхасы]. Обряд гонзог выполнялся в прежние времена, когда Богдо-гэгэн Внешней Монголии умирал, и проводился в Лхасе. Добравшись же до Лхасы, они не проводили никаких таких ритуалов, так что у тибетцев возникли подозрения,

и они открыто и тайно следили за ними и не позволяли встречаться с большим количеством людей. Им позволили остаться в течение нескольких месяцев как гостям, а затем отправили домой. Даже простые люди в Тибете принимали их за красных и не подпускали близко к себе, поэтому они были вынуждены вернуться, не солоно хлебавши. Гомбо-Идшин втайне от других поговорил с Далай-ламой о своем тайном деле, утаив это от своих товарищей. Говорили, что среди них находится представитель Коминтерна Ишдорж с заданием распространить идеи красных в Тибете»²⁵.

После долгого ожидания, 1 октября 1927 г., Гомбо-Идшину пришло официальное письмо от МИД Тибета, адресованное в МИД Монголии. В нем говорилось: «Мы обсудили с министром Гомбо-Идшином, советником Цэвэгдоржем и секретарем Амгаланом вопрос об отсутствии ответа на письмо об установлении дружественных отношений между Монголией и Тибетом, присланное в 1922 г. Поскольку в протоколах правительства нашей страны письмо не было зарегистрировано, не было возможности ответить на него, это не зависит от удаленности наших стран и трудностей в пути, которые бы могли нанести вред нашим отношениям. Имеются опасения, что если две страны обменяются официальными посланниками, то и другие страны, возможно, захотят предпринять подобное». Далее говорится, что Монголию и Тибет объединяют дружеские отношения, основанные на религиозной близости. В особенности после визита Далай-ламы XIII на монгольскую землю монголо-тибетская дружба еще более укрепилась. В письме не упоминается Монголо-тибетский договор 1913 г., но указывается, что обе стороны будут поддерживать дружественные отношения на двусторонней основе²⁶. Таким образом, тибетское правительство выразило свою позицию

о том, что нет необходимости в обмене дипломатическими представителями.

Вскоре после этого, весной 1928 г., посланцы вернулись в Монголию. Сразу по приезде они представили отчет министру иностранных дел Дорлигжаву и вручили официальное письмо тибетского правительства от 1 октября 1927 г. Министр выразил благодарность Гомбо-Идшину и его спутникам «за успешную работу в Тибете, проделанную в трудных условиях». Лама Гэндэнсоном передал правительству письмо с печатью и сунтаг от Сакья-панчена относительно определения реинкарнации Богдо-гэгэна VIII²⁷.

Гомбо-Идшин сообщил следующее в правительство и ЦК МНРП: «Сопровождавший его в паломничестве Хандсоном по прибытии в монастырь Дашлхүмбэн²⁸ встречался с Сакья-панчен-ламой. В свою очередь, панчен-лама²⁹ сказал о том, что “в местности на северо-западе от Хурэ живет перерожденец Богдо, отвечающий его признакам”. Хандсоном сообщил, что в местности Ялбаг вблизи Селенги родился мальчик с особыми признаками, среди людей прошли слухи о новом хубилгане, и панчен-лама сказал, что, поскольку направление и место в большинстве признаков совпали, согласно этому тот мальчик является перерожденцем Богдо, но есть много препятствий для его возведения»³⁰.

В августе 1928 г. более 30 габджу, Гомбо-Идшин, Гэндэнсоном и другие, активно участвовавшие в поисках реинкарнации Богдо, были арестованы. Двое высших лам и Гэндэнсоном были приговорены к нескольким месяцам тюремного заключения, а остальные отпущены на свободу. Дилова-хутухта писал, что было запрещено говорить о перерожденце³¹. Причиной их ареста было то, что они получили сунтаг и санкцию Сакья-панчена, потом сообщили об этом сунтаге сначала

ламам Хурэ, а потом правительству и ЦК, тогда как ламам говорить было запрещено.

Гомбо-Идшин после его ареста управлением внутренних дел на допросе 2 сентября 1928 г. показал: «В сентябре 1926 г. правительство откомандировало меня послом в Тибет, вместе со своими служащими я отправился на повозке и по прибытии выполнял порученную мне работу. Сопровождавший меня Гэндэнсоном поехал дальше и, прибыв обратно после поклонения панчен-ламе, наедине сообщил, что лично от моего имени спросил у панчен-ламы, является ли ребенок³² реинкарнацией Богдо, и панчен-лама написал лундэн. Этот лундэн он передал мне, на что я ответил, что необходимо его уничтожить и не говорить никому об этом. Поскольку не было никого, кому показать это письмо, то по приезде в город я показал его ёнзон-хамбо, и тот сказал, что в письме написано, что мальчик северной женщины является реинкарнацией Богдо. Письмо забрали после того, как я сообщил об этом правительству»³³.

Управление внутренних дел обратилось в правительство 12 января 1929 г. с предложением о наказании Гомбо-Идшина и его спутников. На собрании Исполнительного комитета правительства, проведенном в тот же день, во втором пункте постановления 8 указывалось: «Постановляется завести уголовное расследование в отношении бывшего министра Гомбо-Идшина, ламы Гэндэнсонома и других, бывших в западных монастырях³⁴, по подозрению в совершении тяжкого уголовного преступления, заключавшегося в распространении слухов о письме с печатью от панчен-ламы об определении реинкарнации Богдо, создании смуты, получении денег от многих лам высшего ранга и встрече с представителем Манджушри-ламы»³⁵. По результатам судебного разбира-

тельства Гомбо-Идшин был приговорен к 1 году и 6 месяцам тюремного заключения и вскоре освобожден.

Продолжением спектакля, разыгранного УВД МНР, послужил визит Эрэгдэндагвы³⁶ к нему домой. Дело в том, что за день до отъезда делегации во главе с Гомбо-Идшином она была принята в посольстве СССР в МНР. Среди 15 членов делегации было несколько калмыков и представителей других национальностей. Эрэгдэндагва показал черновик секретного послания Панчен-ламе³⁷ и Китаю и предложил сотрудничество³⁸. В 1930 г. по «делу Эрэгдэндагвы», якобы написавшего письмо к Панчен-ламе с просьбой помощи, проходило 38 человек, в том числе Эрэгдэндагва, Гомбо-Идшин, Дилова-хутухта Джамсранжав, Манджушри-хутухта Цэрэндорж, Егузэр-хутухта Галсандаш, габджу Бувэй, чиновник дзайсан Чадрабал, Лодойжав и Ишлодон, которые, по мнению людей из МВД, возможно, были осведомлены о деятельности по выявлению реинкарнации Богдо. Дело было сфабриковано с целью их ликвидации.

МВД допросило Амгалана, который был вместе с Гомбо-Идшином, относительно его связи с Гомбо-Идшином и ламой Гэндэнсоном, о причине сокрытия факта передачи ламой Гэндэнсоном бывшему послу Гомбо-Идшину письма. Признание Гомбо-Идшина на судебных слушаниях, проходивших на Народном стадионе 29 сентября 1930 г., о том, что «желание выявления реинкарнации Богдо не является желанием всей Халхи, хотя многие этого желали бы», является как бы косвенным свидетельством вышесказанного³⁹. Семь человек во главе с Эрэгдэндагвой были приговорены к смертной казни, а остальные – к тюремным срокам. Одним из обвинений была доставка в Монголию письма о выявлении реинкарнации Богдо-гэгэна и распространение слухов об этом.

На самом деле после кончины Богдо-гэгэна VIII монголы чувствовали себя как в разрытом муравейнике. На их глазах началось уничтожение почитаемых ими традиций и религии, что послужило толчком к гражданской войне, которая называлась «восстанием 1932 г.».

В пункте 30 постановления 5-го Государственного Великого Хурала МНР, проходившего с 14 декабря 1928 г. по 14 января 1929 г., указано: «Помимо полного прекращения поисков перерожденцев Богдо и хутухт необходимо проводить разъяснительную работу среди населения»⁴⁰.

В пункте 9 постановления 24-го заседания Исполнительного комитета Правительства МНР от 15 февраля 1929 г. указывалось: «Поручить МВД исполнение пункта 30 постановления 5-го Государственного Великого Хурала МНР о правительственных мерах по прекращению деятельности по поиску и выявлению перерожденцев Богдо и хутухт и по проведению разъяснительной работы среди населения». Так было законодательно запрещено вести поиски не только перерожденцев Богдо-гэгэна, но и всех хутухт и хубилганов страны⁴¹. На VII съезде МНРП и 5-м Великом Хурале МНР также был закреплен запрет поисков реинкарнаций Богдо-гэгэна, всех хутухт и хубилганов.

Однако попытки выявить реинкарнацию Богдо-гэгэна даже после столь многих мер полностью не прекратились. Отношение верующих и простых людей к повзрослевшему сыну Цэнджав – Лувсандоржу, который проживал в Селенгинском аймаке, начало меняться. Простые люди и ламы стали приходить к нему как Богдо-гэгэну. Поэтому Лувсандоржа с его родителями перевезли в Улан-Батор. К сожалению, нет каких-либо сведений о месте его пребывания в Улан-Баторе. Из слов ученых Н. Наваанюндэна и З. Лонжида следует,

что были слухи о том, что Лувсандоржа призвали в армию и направили на войну на Халхин-Голе. Однако сведения о нем среди призванных в армию отсутствуют. Очевидно, дальнейшая судьба этого ребенка и его родителей была связана с МВД.

Это происходило уже в конце 1930-х годов. В начале 1940-х годов правительство МНР внесло дополнение в Уголовный кодекс МНР. В пункте 138 главы 5 Уголовного кодекса «Правонарушения против Закона об отделении государства от религии» указывается: «За предоставление отмененных законом церковных званий хутухты и хубилгана и объявление об этом назначается тюремный срок в пять лет с конфискацией имущества». Это дополнение в Уголовный кодекс датировалось 1942 г. С тех пор вплоть до демократической революции 1990 г. вопрос о реинкарнации Богдо-гэгэна в Монголии открыто не ставился.

Богдо-гэгэн Джебцундамба-хутухта IX

В Приложении к Конституции Монголии 1992 г. провозглашено, что «со дня [ее] вступления в силу все законы, противоречащие Конституции Монголии, объявляются недействительными». Таким образом, согласно этому решению, стали недействительными все правовые акты, запрещающие выявление реинкарнаций Богдо-гэгэна, хутухт и хубилганов⁴².

Исходя из сложившейся традиции, стало возможным обратиться к Далай-ламе по вопросу о реинкарнации Богдо-гэгэна. Калон (министр) по религии и культуре Центральной тибетской администрации (ЦТА) Калсанг Еше прибыл в Монголию с визитом в 1991 г. В беседе с ним президент Монголии П. Очирбат заявил: «Это была бы несравненная честь,

если бы определили реинкарнацию Богдо, когда Монголия вновь обрела свободу совести и вероисповедания». После этого, на основе тщательного изучения Министерством религии и культуры ЦТА документов, Далай-лама XIV издал лундэн: «Лама Джампел Намдол Чокьи Гьелцен является подлинной реинкарнацией Богдо Джебцундамбы в соответствии с тантрическими традициями выявления последующего перерождения. Благославляю дальнейшее распространение древних традиций религии в Монголии. Далай-лама. 20 сентября 1991 г.»⁴³. Так в 1991 г. Далай-лама официально выразил желания и мысли многих монголов-буддистов⁴⁴.

В результате демократической революции, произошедшей в 1990 г. в Монголии, монголы стали свободно исповедовать свою религию, ламы и монахи, которые прятались за удостоверением члена партии или союза молодежи, которые стали мирянами много лет назад и работали на черной работе, но продолжали тайно молиться, стали свободно дышать и со слезами на глазах стали посещать руины старых монастырей. Старики и верующие монголы стали чаще молиться в монастыре Гандан. Даже высшие представители власти стали посещать монастыри. Именно в это время, в 1991 г., министр религии и культуры Тибета Калсанг Еше посетил Монголию. Говорят, в 1979 г., когда Далай-лама в первый раз посетил Монголию, монгольские представители власти приходили к нему ночью, чтобы дотронуться до его руки, а днем избегали его.

По просьбе президента Монголии П. Очирбата Его Святейшество Далай-лама 20 сентября 1991 г. издал указ, подтверждающий выводы тибетского Министерства религии и культуры, где говорилось о подтверждении реинкарнации Халха Джебцундамбы. Так в 1991 г. началась новая история,

когда Далай-лама официально утвердил девятого Богдо, что отвечало чаяниям многих монголов-буддистов⁴⁵.

В 1999 г. 67-летний Богдо-гэгэн IX Жамбал-Намдол-Чойжи-Жанцан впервые посетил Монголию через Россию. Верующие заполнили двор монастыря Гандан, чтобы увидеть Богдо-хутухту, которого тщательно скрывали. В монастыре Эрдэнэ-Дзу ламы тайно провозгласили его главой буддистов. Вскоре представители власти Монголии, поглощенные красной идеей, выдворили его на основании того, что срок его визы кончился⁴⁶.

Ровно десять лет спустя, в 2009 г., Богдо-гэгэн Джебцзундамба-хутухта IX Жамбал-Намдол-Чойжи-Жанцан снова приехал в Монголию. На этот раз он прилетел через Южную Корею. В 2010 г., согласно указу президента Монголии, он принял монгольское гражданство. В 2011 г. Богдо-гэгэн IX был повторно интронизирован и возведен главой монгольских буддистов в монастыре Гандантэгченлин. 19 января 2012 г. президент Монголии Ц. Элбэгдорж своим указом утвердил его в качестве главы буддизма в Монголии. Богдо-гэгэн IX скончался 1 марта 2012 г., в восьмой день лунного нового года, в монастыре Гандантэгченлин в Улан-Баторе.

Очень интересна биография этого человека, прошедшего через испытания повседневной жизни в Тибете и Индии и проведшего последние несколько лет жизни в Монголии.

Путь Богдо-гэгэна Джебцзундамба-хутухты IX в Монголию

В 1933 г. умер Далай-лама XIII, а Панчен-лама IX задолго до этого покинул Тибет, попал под власть китайцев и скон-

чался в 1937 г. В связи с тем, что Далай-лама XIV еще не был выявлен, задача по выявлению Богдо-гэгэна Джебцзундамбахутухты IX была возложена на Ретинга-хутухту, держателя печати Далай-ламы. Настоящее имя Ретинга-хутухты – Джампел (монголизир. Жамбал) Тишэ Гьянцен. Из его имени взяли Жамбал и прибавили к имени Джебцзундамбахутухты IX. Его имя стало Джампел Намдол Чокьи Гьянцен (монголизир. Жамбал-Намдол-Чойжи-Жанцан).

Учитель Жидун, монах монастыря Гадан, который находился в индийском городе Дхарамсала, говорил: «Этот ринпоче⁴⁷ принимал появление Богдо-гэгэна... Этот человек действительно реинкарнация Богдо. Будьте тише. Потому что в России есть закон, согласно которому Джебцзундамбахутухта не может быть выявлен. Не надо говорить об этом. Но если вы отдадите его мне, я доставлю его в монастырь».

С семи лет Джебцзундамба IX учился в Гоман-дацане монастыря Дрепунг и в возрасте 14 лет изучал учение о Срединности. Рассказывали, что во время учебы в Гоман-дацане Джебцзундамбахутухте IX «преподавали 2 учителя: бурят и монгол – Тувдэням-геше и Дашжамц-геше». Под их руководством он успешно изучал священные сутры «Билиг баримид» и «Среднего видения»⁴⁸. В возрасте 20 лет он получил посвящения, передачу устных пророчеств и толкований Лхазуна Ринпоче. В это время он изучил все основы Чода. Он взял отпуск в Гоман-дацане, чтобы по совету учителей осуществить свое стремление медитировать и практиковать. Он провел практику Чумиг Жарза Нинба в местности 108 родников, где практиковал согласно посвящениям, полученным от своих учителей.

В детстве он дружил и рос вместе с Далай-ламой XIV. Его Святейшество Далай-лама XIV произнес проповедь перед

монголами в городе Дхарамсале, Индия, 2–3 декабря 2014 г.: «У бывшего Богдо Халха Джебцундамбы были особые отношения со мной. Когда мне было десять, Халха Богдо было около пятнадцати. Мы знали друг друга с этого времени. Он, после приезда в Индию, действительно хорошо исповедовал религию. Он создал то, о чем я думал. Он был хорошим слушателем моих слов и соблюдал обеты учителя и ученика в священном порядке».

В 1952 г. в возрасте 21 года Джебцундамба IX посетил монастырь Тактен Пунцоглинг по приглашению его монахов. Это монастырь Джецуна Таранатхи, традиция Джонанг. Джебцундамба IX стал настоятелем монастыря Тактен Пунцоглинг. Перед тем как прибыть в Индию, Джебцундамба примерно на год поселился в Валуне, на границе между Индией и Непалом.

В 1959 г., вскоре после ухода в Индию Далай-ламы XIV из-за ухудшения ситуации в Тибете, Джебцундамба IX тоже ушел в Индию. После его прибытия в Индию в 1960 г. несколько лам провели некоторое время в Дарджилинге и в нескольких монастырях в Южной Индии, пытаясь продолжить свою буддийскую деятельность.

С конца 1960-х по 1970-е годы Джебцундамба-хутухта работал редактором на индийском радио в Дарджилинге, затем переехал в Тибетский дом в Дели, где проработал более 10 лет. В 1981 г. он переехал в местечко Мэймпат, в Центральной Индии. Там некоторое время он занимался земледелием. В 1990 г. в Мэймпате, где живут тибетцы, состоялось их собрание, на котором присутствовал Далай-лама. Во время встречи Джебцундамба-хутухта IX посетил Далай-ламу. С 1950 г. он приезжал туда пять раз, на пятый раз произошло следующее. Далай-лама спросил: «Где твой дом, Халха Ринпоче?».

Хутухта ответил: «В 13 км отсюда». «Я приеду к тебе домой завтра», – сказал Далай-лама. «В программе Далай-ламы не было плана посещения дома хутухты. Но на следующий день он неожиданно поехал в Мэйнпат. Дорога была плохая, место далекое, дом был не очень удобным. Пройдя 13 км, к нему домой пришли Далай-лама, премьер-министр Тибета и министр образования», – рассказывал Чойнпэл, сын Богдо⁴⁹.

Чойнпэл рассказывал: «В доме были только одна кровать и книги, которые лама читал. Когда Далай-лама вошел в дом, он некоторое время посидел на кровати, попробовал коровье молоко и сказал: “Это не место для монаха. Не живете, как лама”. Затем он позвал своих министров и сказал им: “Послушайте, вам нужно знать. Вы знаете этого человека? Это Богдо Халха Ринпоче. Этот человек – мой друг, с которым я дружен с детства. Вы должны знать”. В то время тибетцы не считались с ним, так как он был монгольским ламой».

Итак, Далай-лама XIV публично заявил об утверждении Джебцундамбы IX в 1991 г.

Церемония интронизации Джебцундамба-хутухты IX в Дхарамсале

13 января 1992 г. во дворце Тегченчойлин Его Святейшества Далай-ламы в Дхарамсале, Индия, прошла церемония интронизации Джебцундамбы IX. В ней участвовали ламы всех традиций, хутухты, министр религии и культуры тибетского правительства в изгнании, многочисленные монахи и верующие. Итак, он был публично провозглашен в 1992 г., хотя был выявлен в 1930-х годах.

По указу Далай-ламы XIV в Дхарамсале была выделена земля для строительства дворца для Хутухты. Его дворец был

построен в начале 1990-х годов и переименован в дворец Тактен (монголизир. Дагдан). Джебцзундамба IX был приглашен в США и Канаду в 1995 и 1998 гг. В 1999 г. Богдо-лама был приглашен в Россию, где давал учения для буддистов Калмыкии и Бурятии. Во время своего пребывания в Москве он получил визу для посещения Монголии и впервые посетил ее с обычной туристической визой по приглашению многих монгольских монастырей и монахов.

Во время визитов Джебцзундамбы IX в Россию – в Москву и Калмыкию в 2000 и 2002 гг., а также в Калмыкию и Туву в 2003 г. – он дал учение Калачакры для тысяч верующих, что считается редкостным добрым делом в буддизме. В 2009 г., ровно через 10 лет после его визита в Монголию в 1999 г., Джебцзундамба IX был приглашен в Монголию. После его визита в Монголию все, кто баллотировался на пост президента Монголии, сказали Богдо-ламе: «Если я стану президентом, я первым приглашу Вас в Монголию. Самое главное, что я должен быть президентом». Но фактически Цахиагийн Элбэгдорж был единственным человеком, который привел Джебцзундамба-хутухту в Монголию. В 2009 г. с согласия президента Монголии Ц. Элбэгдоржа и по приглашению монастыря Гандантэгченлин его жизнь была в значительной степени поглощена Монголией, за исключением временного отъезда для продления визы и лечения.

В то время Джебцзундамба IX был уже пожилым человеком. Президент Монголии Ц. Элбэгдорж принял его заявление на получение гражданства Монголии и поручил решить вопрос в соответствии с законодательством Монголии. В результате, в рамках Конституции Монголии и других законов и установлений, 17 августа 2010 г. президент Монголии Ц. Элбэгдорж издал указ на основании запроса

и предложения Управления по делам иностранных граждан и национальностей, и Лувсанжамбал Жамбалнамдолу, 1932 г. рождения, было предоставлено монгольское гражданство. Таким образом, после того как Джубцундамба IX стал гражданином Монголии, ему больше не нужно было получать визу в Монголию. Теперь он мог свободно оставаться в Монголии, выезжать за ее пределы и путешествовать.

Богдо-лама жил в лавране Богдо-гэгэна в монастыре Гандантэгченлин в Улан-Баторе. Он продолжал посещать монгольские буддийские храмы, проповедовать и благословлять монахов и верующих. Богдо-ламу открыто и тайно посещали лидеры политических партий и правительственные чиновники, а также простые люди.

Джебцундамба-хутухта IX проделал большую работу в Монголии, включая создание статуи бодхисаттвы Ваджрапани (монг. *Очирваань*), являющегося божеством-охранителем Монголии. Эта статуя расположена по левую сторону статуи Мэгжид-Жанрайсэг – копии статуи, воздвигнутой 17 февраля 2011 г. в честь столетия оригинала этой статуи, воздвигнутой Богдо VIII по случаю национальной революции 1911 г. Под его покровительством также воздвигнута статуя бодхисаттвы Манджушри по правой стороне статуи Мэгжид-Жанрайсэг 29 сентября 2011 г. на пожертвования монахов, верующих и его собственные средства. Богдо-лама во время церемонии воздвижения статуи Ваджрапани в храме Мэгжид-Жанрайсэг сказал: «Спасибо, Будда Жанрайсэг. В следующей жизни я стану гелонгом и вернусь на это место».

2 ноября 2011 г., в 7-й день последнего осеннего месяца 17-го года Белого Кролика, в дацане Идгачойнзинлин монастыря Гандантэгченлин прошла церемония в честь Джебцундамбы IX как главы буддистов Монголии. Церемония

ознаменовала его инаугурацию в качестве главы буддистов Монголии после того, как он стал ее гражданином в 2010 г. Это сделало его более известным всем монгольским монахам и верующим.

19 января 2012 г. президент Монголии Ц. Элбэгдорж издал Указ № 15, утверждающий «назначение Джебцундамба-хутухты IX Жамбал-Намдол-Чойжи-Жанцанана главой монгольского буддизма на основе консенсуса монгольских буддийских монахов и храмов». 1 марта 2012 г., в 8-й день 1-го весеннего месяца 17-го года Водяного Дракона, Джебцундамбы-хутухта IX скончался. Были прочтены соответствующие молитвы.

Его Святейшество Джебцундамба IX не раз повторял: «Мое воплощение состарилось и устало. Что я могу сделать с высокой репутацией и печатью? Если все это хоть чуть-чуть поможет вашим страданиям – это самое главное». Не раз говорилось, что Джебцундамба-хутухта должен быть продолжением буддизма Монголии и началом его возрождения.

Подобно тому, как Джебцундамба-хутухта, прибывший в Монголию через несколько сот лет после монгольского Богдо Ундур-гэгэна Дзанабазара, внес большой вклад в монгольскую религию, национальные традиции и культуру, следующее воплощение Богдо Джебцундамбы IX появилось в Монголии как монгол. Пусть великое творение и свет Джамбудвипы сияют, как солнце религии.

Источники и литература

1. Улсын Үндэсний төв номын сан, Богд Жавзандамба хаан ширээн дор заларсаны нууц түүх, ялгуусаны хөвгүүний баясга-

лангийн хуримын далай хэмээгдэх оршвой, 126–196, Үндэсний төв архив. Ф. АЗ. Д. 1, х.н. 2. Х. 16.

2. Российский государственный исторический архив. Ф. 560. Оп.28. Ед.хр. 176. С. 1–6.

3. Батсайхан О. Монголын сүүлчийн эзэн хаан Богд Жавзандамба хутагт: Амьдрал ба домог. Улаанбаатар, 2011.

4. Батсайхан О. IX Богд Жавзандамба хутагт: Амьдрал ба цаг хугацаа. Улаанбаатар, 2015.

5. БНМАУ-ын түүх, 1968.

6. Дамдинсүрэн Ц. Өвгөн Жамбалын яриа. Улаанбаатар, 1959.

7. Дамдинсүрэн Ц. Бүрэн зохиол. Дэд боть. Улаанбаатар, 1998.

8. Магсаржав Н. Монгол Улсын шинэ түүх / ред. и подгот. к печати О. Батсайхан, З. Лонжид). Улаанбаатар, 1994.

9. Майский И. Современная Монголия. Иркутск, 1921.

10. Монголын түүхийн эх сурвалж [1911–1921] / сост. О. Батсайхан. Улаанбаатар, 2003.

11. Навааннамжил Г. Өвгөн бичээчийн өгүүлэл. Улаанбаатар, 1956.

12. Пүрэвжав С. Монгол дахь шарын шашны хураангуй түүх. Улаанбаатар, 1978.

13. Сандаг Ш. Монголын улс төрийн гадаад харилцаа, Тэргүүн дэвтэр. Улаанбаатар, 1971.

Примечания

¹ Монгол Улсын Үндэсний нийтийн номын сан, Чойнзон Нүржин сольдэв рэбарай лхүндүвма, Түвд.

² Монгол Улсын Үндэсний нийтийн номын сан. Чойнзон Нүржин сольдэв рэбарай лхүндүвма, түвд хэлээр буй ном, модон барын хэвлэл. 3 дугаар тал. Л. 3.

³ Засгийн газрын албан сэтгүүл, 1926, № 16.

⁴ То есть ребенка Цэнджав.

⁵ МАХН-ын тов архив. Ф. 4, З. Х.н. 3.

⁶ Пүрэвжав, Дашжамц, 1965. С. 99.

⁷ Засгийн газрын албан сэтгүүл. 1926, № 16.

- ⁸ Пүрэвжав, Дашжамц, 1965. С. 99.
- ⁹ Монгол Улсын Үндсэн хууль, 2004.
- ¹⁰ Үнэн, 13.12.1925.
- ¹¹ Засгийн газрын албан сэтгүүл. 1926, № 16.
- ¹² Бадрах, 2001. С. 201.
- ¹³ Тус улсын төр, шашны хэргийг..., 1926.
- ¹⁴ Тус улсын төр, шашны хэргийг..., 1926.
- ¹⁵ Улсын анхдугаар..., 1929. С. 231–232.
- ¹⁶ Гомбо-Идшин – чиновник МИД МНР, был назначен послом МНР в Тибет.
- ¹⁷ Сэсээр, 2005. С. 141–142.
- ¹⁸ Уламбаяр, 2009. С. 86–87.
- ¹⁹ По некоторым источникам, его звали Хандсоном.
- ²⁰ Монг. Саж ламтан Ванчин эрдэнэ.
- ²¹ Сэсээр, 2005. С. 141–142.
- ²² Сэсээр, 2005. С. 141–142.
- ²³ Сакья-панчен (Саж банчин) – это не Панчен-лама.
- ²⁴ Сэсээр, 2005. С. 153.
- ²⁵ Дилав хутагт, 1991. С. 50.
- ²⁶ Сэсээр, 2005. С. 177–178.
- ²⁷ Сэсээр, 2005. С. 185.
- ²⁸ Монастырь Ташилхунпо.
- ²⁹ Здесь и ниже имеется в виду Сакья-панчен.
- ³⁰ Сэсээр, 2005. С. 185.
- ³¹ Дилав хутагт, 1991. С. 50–51.
- ³² Речь идет о ребенке Цэнджав.
- ³³ Сэсээр, 2005. С. 188.
- ³⁴ То есть в Лхасе.
- ³⁵ Последним настоятелем монастыря Манджушри-хийд был видный религиозный философ Манджушри-хутухта С. Цэрэндорж, который был исполняющим обязанности премьер-министра Монголии в мае–июле 1921 г.
- ³⁶ Эрэгдэндагва-тайжи – феодал, у которого государство конфисковало все имущество.
- ³⁷ В то время Панчен-лама IX, бежавший из Тибета, находился в Китае.
- ³⁸ Сэсээр, 2005. С. 196–198.
- ³⁹ Сэсээр, 2005. С. 211.
- ⁴⁰ Улсын анхдугаар..., 1929. С. 34–35.
- ⁴¹ Пүрэвжав, Дашжамц, 1965. С. 99.
- ⁴² Улсын Их Хурлын архив. Ф. АИХ 1992. Оп. 1. Ед. хр. 231. Л. 96–101.
- ⁴³ Монголын IX Богд Жэвзундамба..., 2009. С. 9.
- ⁴⁴ Батсайхан, 2015.
- ⁴⁵ Батсайхан, 2015.
- ⁴⁶ Батсайхан, 2015.
- ⁴⁷ Имелся в виду Ретинг-хутухта.
- ⁴⁸ Очевидно, раздел о пустотности из Среднего Ламрима (прим. ред.).
- ⁴⁹ Батсайхан, 2015.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-240-254

Относительно санскритской надписи на печати VIII Богдо-гэгэна Монголии Б. Л. Митруев

*Калмыцкий научный центр РАН. Элиста,
Республика Калмыкия, Россия.*

Аннотация. 29 декабря 1911 года было объявлено о создании независимого Монгольского государства. Во время пышной церемонии Богдо-гэгэн Джебцзундамба-хутухта VIII (1869–1924) был возведен на трон в качестве теократического главы Монголии. Во время церемонии интронизации ему, среди прочего, были вручены три печати: золотая печать для управления религиозными делами, нефритовая и серебряная печати для управления светским государством. В данной статье исследуются надписи на печатях печатей Богдо-гэгэн, в частности, ранее нерасшифрованные санскритские надписи на нефритовых и серебряных государственных печатях.

Ключевые слова: Монгольское государство, Богдо-гэгэн Джебцзундамба-хутухта, интронизация, золотая печать, нефритовая и серебряная печати, санскритские надписи.

Concerning the Sanskrit inscription on the seal of the 8th Bogd Gegeen of Mongolia *B. L. Mitruiev*

Abstract. On December 29, 1911, the establishment of independent Mongolian State was announced. During the lavish ceremony the 8th Bogd Javzandamba (1869–1924) was enthroned as theocratic head of Mongolia. During the enthronement ceremony, among other things, three seals were presented to him: a golden seal for the administration of religious affairs, jade and silver seals for administration of secular state. This article examines the inscriptions on the seals of the Bogd Gegeen's seals, in particular, previously undeciphered Sanskrit inscription on the jade and silver state seals.

Key Words: Mongolian State, Bogd Javzandamba, enthronement, the golden seal, jade and silver seals, Sanskrit inscription.

29 декабря 1911 г. было объявлено о создании независимого Монгольского государства. Во время пышной церемонии Богдо Джебцундамба VIII Нгаванг Лобсанг Чойкьи Ньима Тензин Вангчуг (тиб. *ngag dbang blo bzang chos kyi nyi ta bstan 'dzin dbang phyug*, монг. *Агваанлувсанчойжиннямданзанванчуг*, 1869–1924) был возведен на трон как теократический глава Монголии, а 1911 г. был провозглашен первым годом его правления. Во время церемонии интронизации помимо других вещей ему были поднесены три печати: золотая печать для управления делами религии, нефритовая и серебряная печати для правления светским государством. Использование этих двух печатей для светского правления закреплено в первом пункте тридцатого тома свода законов Монголии: «Первое. Нефритовая печать Держащего вместе религию и государство, Солнечносветлого, чей возраст насчитывает десять тысяч лет, Богдо-хана – 1, серебряная печать – 1. Они должны быть использованы для обнародываемых указов, указов об амнистии, манифестов, поучений, жалованных грамот и грамот на желтом шелке»¹.

В ту же статью вошло положение о золотой печати Джебцундамбы, о которой сказано: «Возвышающему религию, доставляющему счастье живым существам, всеведущему покровителю, спасителю веры и надежды, высшему Чинтамани Очирдара Джебцундамба-ламе подносим одну золотую литую печать на тщательное, бережное и почтительное хранение»².

Хотя нам не удалось получить изображение золотой печати, поднесенной Богдо-гэгэну в 1911 г., в книге О. Батсайхана «Последний великий хан Монголии Богдо Джебцундамба-

хутухта VIII. Жизнь и легенды» сказано, что слова, подобные тем, что были выгравированы на печати 1911 г., были нанесены и на печать 1915 г.³ Из этого можно предположить, что по содержанию надписи на клише обе печати не имели различий. Золотая печать 1915 г. была поднесена Богдо-гэгэну вместе с золотым дипломом на золотых листах, на которые нанесены 15 страниц текста, написанного на монгольском и тибетском языках⁴.

Главное различие между печатями 1911 и 1915 гг. состояло в приказе о поднесении диплома и печати. В 1915 г. диплом вместе с печатью был поднесен Богдо-гэгэну как главе религии самим же Богдо-гэгэном в роли монарха и светского правителя Монголии⁵.

На клише золотой печати 1915 г.⁶ (илл. 1) в центре находится знак письма соёмбо, происходящий от санскритского *svayambhu* (тиб. *rang byung snang ba*), что значит «самопроявляющийся». Письмо соёмбо, или сойомбо, было создано первым Богдо Джебцзундамбой Дзанабазаром (1635–1723) в 1686 г.⁷ Слева от соёмбо находится надпись на тибетском:

bka' yis bsngags pa bstan pa spel zhing 'gro kun bde byed skyabs mgon thams cad mkhyen pa gtsug gi nor bu badzra dha ra rje btsun dam pa bla ma 'i tham ka/

Справа на монгольском:

jarliγ-iyar ergümjilegsen šašin-i manduyulqu amitan-i jirγayuluγči abural itegel qamuy-i ayiladuγči oroi-yin čindamani wačir dar-a jebcundamba blam-a-yin tamay-a

Обе надписи повторяют друг друга, их перевод следующий: «Печать Возведенного повелением, Распространяющего религию, Доставляющего счастье живым существам, Всеведущего, Покровителя и Защитника, Исполняющей желания драгоценности на темени, Ваджрадержца Джебцзундамбы».

Различия между надписями на этих двух языках минимальные. Обе надписи передают в соответствии со своей собственной традицией эпитет Богдо Джебцундамбы – Ваджрадхара (санскр. *vajradhara*), что значит «Ваджрадержец». Единственное различие – эпитет «Исполняющая желания драгоценность на темени». В тибетском тексте это *gtsug gi nor bu* «Драгоценность на темени», тогда как в монгольском *oroī-yin ċindamani* «Исполняющая желания драгоценность на темени».

Возникает вопрос: если в 1915 г., как гласит надпись на печати, Богдо-гэгэн был возведён на трон как глава религии повелением самого же Богдо-гэгэна в роли правителя государства, то о чем же повелении говорится на печати 1911 г., если предположение об идентичности надписей на обеих печатях верно?

В лундэне Богдо-гэгэна VIII сказано, что он спустился из Сукхвати (монг. *sukavaday-yin oron-aĉa bayuĵu irigsen*) по повелению Далай-ламы (монг. *Dalai blama-a-aĉa ĵarligy-tai*). В следующем абзаце лундэна сказано, что он пришел по приказу Богдо-эзэна (монг. *boydo ezen ĵarligy-tai*), под которым здесь, по всей видимости, подразумевается Чингис-хан, и воссел на трон Халхи (монг. *qalqa-yin sirigen-dü sayuysan*)⁸. Таким образом, здесь устанавливается преемственность от Далай-ламы и Чингис-хана.

На золотой печати 1915 г. есть и другие надписи, например *šašin maši tungyalay* «Совершенно чистая религия». Нам остается лишь предположить, что и в этом отношении печать 1915 г. не отличается от печати 1911 г. О надписях на верхней части и четырех сторонах на золотой печати 1911 г. О. Батсайхан пишет: «В верхней части и на четырех сторонах золотой и серебряной печатей Богдо-хана монгольскими бук-

вами было выгравировано»⁹. Из этого мы делаем вывод, что надписи на верхней части и на четырех сторонах золотой печати 1911 г. и серебряной печати идентичны. Они будут рассмотрены в разделе описания серебряной печати.

Вторая печать – это государственная печать из белого нефрита¹⁰ (илл. 2) размером 8,5 x 8,5 см, рукоять выполнена в форме чинтамани (санскр. *cintāmaṇi*) – драгоценности, исполняющей желания. Её вес составляет 5 кг¹¹. Мастером, изготовившим нефритовую печать, стал «Чернорукий» лама Лувсангомбо из аймака Вангай¹² монастыря Дзун-хурэ в столице Монголии Их-хурэ.

Третья печать – серебряная печать¹³ (илл. 3), размер которой на 1,5 см больше нефритовой печати. Её вес 5,890 кг¹⁴.

Надписи на клише нефритовой и серебряной печатей идентичны. Обе печати ныне хранятся в Монгольском государственном казначействе (Монгол Улсын Эрдэнэсийн сан).

Надписи на верхней части и четырех сторонах серебряной печати следующие (илл. 4). На левой боковой стороне печати расположена надпись *šasin masi tungalay* «Совершенно чистая религия», на правой стороне – *törü masi batu* «Совершенно крепкое государство» на классическом монгольском языке. На переднем торце печати выгравировано слово *tengri* «небо», на противоположной стороне – *delekei* «земля», которые указывают, где находится верхняя часть печати при оттиске. На верхней поверхности, спереди и сзади рукояти, рядом с этими словами написано *engke* «мир» и *töbsin* «спокойствие». Таким образом, эти слова составляли две наделенные глубоким смыслом фразы – «мирное небо» и «спокойная земля».

На верхней поверхности, слева и справа от ручки, выгравированы слова *čāgačin yaqai jil-du bügüdeger ergümjilen ergübei*

«В год Беловой Свиньи всеми возведен». Они указывают, когда печать была сделана и поднесена Богдо-хану, а также когда держатель печати был возведен на трон. Интересно, что эта надпись на печати «В год Беловой Свиньи всеми возведен» в сочетании со словами «мир» и «спокойствие» спереди и сзади от рукояти складываются в *čāgač'in yaqai jil-du bügüdeger ergümjilen ergübei*, что значит «В год Беловой Свиньи всеми возведены мир и спокойствие».

Так как надписи на клише нефритовой и серебряной печатей идентичны, мы рассмотрим их вместе.

Надписи расположены в виде трех вертикальных рядов. Первая слева надпись из двух столбцов сделана квадратным письмом Пагба-ламы (1235–1280) на тибетском языке: *bstan srid zung 'brel 'dzin byed nyi 'od can rje rgyal po 'i tham ka/*

За ней следует надпись из двух строк на вертикальном монгольском письме:

šašin törü-yi gooslan bariγči naran gerel-tü boγda qayan-u tamaγ-a.

На современном монгольском: «*Шашин төрийг хослон баригч наран гэрэлт богд хааны тамга*». Надпись на соёмбо повторяет надписи на монгольском и тибетском.

Смысл надписей на тибетском и монгольском идентичен: «Печать Держащего вместе религию и государство, Солнечносветлого Богдо-хана».

«Держащий вместе религию и государство» – титул Богдо-гэгэна после его интронизации в качестве Богдо-хана. Образцом для такой традиции объединения духовной и светской власти в руках одного теократического властителя, очевидно, служил Тибет, правителем которого являлся Далай-лама¹⁵.

«Солнечносветлый» – еще одна из титулатур Богдо-хана¹⁶. Титул «Богдо-хан» был получен маньчжурским императором

Хунтайджи (Абахаем) от монголов, таким образом, здесь он означает возвращение от маньчжуров преемственности власти монгольских великих ханов прошлого к Джебцзундамбе¹⁷.

Заметно, что на новых печатях были удалены китайские и маньчжурские титулатуры, тексты и слова, относящиеся к Цинской династии¹⁸.

Сам выбор видов письма и языков на печати неслучаен. Санскрит подразумевает индийские коннотации, на которые также указывает титул «Многими Возведенный» (монг. *Олноо өргөгдсөн*), являющийся переводом титула «Махасаммата» (санскр. *Mahāsammata*) – первого царя этого мира, от которого в буддийской историографии Тибета и Монголии выводили генеалогию тибетских царей и рода Чингис-хана¹⁹.

Письмо соёмбо было выбрано, чтобы показать, что после первого Богдо Ундур-гэгэна, во время его восьмого воплощения Монголия стала независимым государством²⁰.

Надпись квадратным письмом Пагба-ламы является воплощением великой силы древней династии Юань, а две строки, записанные этим письмом, являются символом того, что власть Джебцзундамбы ведет свою преемственность не только от цинских, но и от юаньских императоров – следовательно, от Чингис-хана.

Надпись на вертикальном монгольском письме является символом правления монгольских ханов, начиная от самого Чингис-хана. Так как Богдо-гэгэн VIII был воплощением чингисида Дзанабазара – сына Тушэту-хана Гомбодоржа, он имел права на монгольский престол²¹.

Теперь рассмотрим надпись на письме соёмбо. Она начинается со знака *бирга*, обозначающего начало надписи, и представляет собой восемь горизонтальных строк по три слога в каждой:

*ṣa sa na; bhū va na; rū gam sa; hi ta dha; ra tiḥ he; ti ri na;
ya ra ja; sya mu dra.*

Эти слоги складываются в следующие слова, которые будут представлены в следующем порядке: 1. Слоги печати; 2. Санскритское слово; 3. Тибетский эквивалент в круглых скобках; 4. Перевод на русский язык.

ṣa sa na – *śāsana* (*bstan*); учение Будды, религия.

bhū va na – *bhūvana* (*srid*); бытие, существование.

ru (yu?) gam – *yugaṃ* (*zung*); пара.

sa hi ta – *sahita* (*'brel*); связанный, сопутствующий, сопровождаемый.

dha ra – *dhara* (*'dzin*); держащий.

tiḥ – (*byed*) глагольное окончание третьего лица единственного числа.

he ti – *heti* (*nyi 'od can*); луч солнца, свет, сияние.

ri – (*can*); обладающий.

na ya – *nāya* (*rje*); владыка, предводитель, лидер, глава.

ra ja sra (*sya?*) – *rājasya* (*rgyal po 'i*) царя.

mu dra – *mudrā* (*tham ka*) печать.

Таким образом, на санскрите данная фраза выглядит так:
*śāsana-bhūtana-yugaṃ-sahita-dharatiḥ hetiri naya-rajasya
mudra*

Однако в этой надписи допущено несколько ошибок, возникших из-за того, что после того, как период переводов с санскрита на тибетский завершился, в Тибете, как и в Монголии, количество настоящих знатоков санскрита было невелико, при этом высокий статус этого языка сохранялся. По этой причине оригинальные тибетские тексты переводились, хотя часто и не совсем удачно, на санскрит.

Среди таких переводов на санскрит можно упомянуть строки посвящения, открывающие письмо Далай-ламы

V Нгаванг Лобсанг Гьяцо (тиб. *ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617–1682) к одному из тибетских иерархов, находящееся в сборнике «Собрание стихотворных посланий китайским, тибетским и монгольским людям высшего, среднего и низшего сословья, называемое Сладкозвучная лютня» (тиб. *rgya bod hor sog gi mchog dman bar pa rnams la 'phrin yig snyan ngag tu bkod pa rab snyan rgyud mang*). Попытки Далай-ламы писать стихи на санскрите были весьма несовершенны, и это очевидно любому, кто знает санскрит²².

Другим примером перевода с тибетского на санскрит может быть названо длинное восхваление Ваджрасаны, написанное четвертым иерархом Шамарпа Ченга Чойдраг Еше (*zhwa dmar pa spyuan snga chos grags ye shes*, 1453–1524).

Здесь автор столкнулся с теми же трудностями с флексиями, которые преследовали Великого Пятого. Чтобы привести лишь один типичный пример, мы находим в названии восхваления слово «Махабодхи» с окончанием родительного падежа единственного числа - *nya* – *Mahābodhisya*, что является ошибкой²³.

Тибетцы часто демонстрировали знакомство с большим и разнообразным запасом санскритских слов, но фактический выбор словарного запаса, как правило, менее удовлетворительно контролировался, а санскритские флексии, кажется, в основном ускользнули от тибетцев. Трудности в этой области являются отражением того, как санскрит преподавался в Тибете; поскольку фактическое чтение санскритских текстов было почти неизвестно, использование их могло быть освоено из контекста²⁴.

Таким образом, потенциальным тибетским санскритологам в основном оставалось лишь смешивать и сочетать

весь спектр лексических элементов и флективных окончаний санскрита, относясь к ним более или менее как к элементам конструктора Лего и в целом не обращая внимания на принципы, регулирующие допустимые из них комбинации²⁵.

Иногда даже перевод личного имени на санскрит мог получиться не очень удачно. Так, например, во время беседы ныне покойный бывший глава факультета тибетского языка в Институте высших тибетских исследований (Central Institute of Higher Tibetan Studies) Гё Пема Гьялцен (тиб. *'gos pad+ma rgyal mtshan*, 1956–2001) объяснял, каким образом имя учителя Карма Чагме (*karma chags med*, 1613–1678) из школы Карма Кагью было неверно переведено на санскрит. Так как первая часть имени «Карма» уже сама по себе являлась санскритским словом, оставалось перевести лишь тибетское слово *chags med* «Бесстрастный» на язык арьев²⁶. Но вместо того, чтобы поставить частицу отрицания «а-» перед отрицаемым словом, она была помещена за ним, а к концу слова было добавлено окончание именительного падежа единственного числа «-s». Впоследствии это окончание было интерпретировано другими как окончание генитива и превратилось в «-sya». В итоге вместо *Arāga*, его имя превратилось в *Rāgāsyā*²⁷.

Перевод традиционных для тибетских сочинений выражений поклонения и прочего осуществлялся механическим подбором санскритских слов. Эта традиция сохранилась в тибетских буддийских кругах и сейчас. В беседе с главой факультета тибетской медицины и астрологии того же института Каршо Рагдо Тулку Лобсанг Тендзином (тиб. *dkar shod rag rdo sprul sku blo bzang bstan 'dzin*, 1956–) он рассказал, что во время перевода с тибетского языка на санскрит вводных четверостиший ежегодного астрологического

альманаха Тибетского института медицины и астрологии (Tibetan Medical & Astrological Institute) он следовал этой традиции, механически подставляя вместо тибетских слов санскритские²⁸.

В данной надписи письмом соёмбо на печати Богдо-гэгэна VIII также присутствуют ошибки. Они могут быть подразделены на три группы:

1. Описки, допущенные во время изготовления печати.

В некоторых случаях вместо долгих гласных написаны краткие, например слово *śāsana* «учение Будды, религия» записано *śasana*; слово *mudrā* «печать» – *mudra*; слово *rājasya* «царя» – *rajasya*. Иногда неправильно записаны сами слоги. Например, в слове *yugaṃ* в первом слоге «yu» написан выглядящий очень схоже слог «tu». Вероятно, эти ошибки были допущены мастером, сделавшим печать.

2. Лексические несоответствия.

Скорее всего, для поиска эквивалентов был использован санскритско-тибетский словарь, такой как «Необходимые санскритские слова с тибетскими терминами, составленными в алфавитном порядке “Ожерелье из удивительных драгоценных камней”» (тиб. *nye bar mkho ba 'i legs sbyar gyi skad bod kyi brda kā li 'i 'phreng 'sgrigs ngo mtshar nor bu 'i do shal*)²⁹, составленный известным тибетским ученым и политическим деятелем Докхар Шабдрунг Церинг Вангьялом (тиб. *mdo mkhar zhabs drung tshe ring dbang rgyal*, 1697–1763).

Принимая во внимание санскритские эквиваленты некоторых тибетских слов в этом словаре, становится ясно, почему был сделан тот или иной выбор лексики для перевода. Например, в этом словаре есть присутствующее в надписи на печати санскритское слово *heti*, переведенное на тибетский *nyi ma 'i 'os zer* «лучи солнца».

Однако выбор некоторых санскритских слов для перевода тибетских в нескольких случаях не совсем удачен. Например, тибетское слово *srid* «светское правление» было неверно переведено санскритским *bhūvana*, значащим «бытие, существование», *zung 'brel* «союз» неудачно передано словами *yugam sahita*, слово *rje* «владыка» не совсем точно переведено словом *pāya*, основными значениями которого являются «предводитель, лидер».

3. Ошибочное использование окончаний и суффиксов.

При переводе титула «Держатель» к слову *dhara* присоединено окончание *-tiḥ*, которое представляет собой глагольное окончание настоящего времени третьего лица единственного числа *-ti* и окончание существительного третьего лица единственного числа *-ḥ*, соединенные вместе.

Также осталось неясным происхождение слова *-ri*, определённо являющееся переводом тибетского притяжательного аффикса *can* – «обладающий», которому соответствует монгольское «-tu». Вырванные из контекста слова часто не имеют собственного значения. Возможно, что *-ri* было вырвано из контекста именно таким образом.

Таким образом, можно сказать, что надпись на печати Богдо-хана выполнена письмом соёмбо с некоторыми ошибками. Перевод надписи на санскрит был сделан местами неверно, для перевода использован метод механистического подставления с использованием глоссария или словаря.

Как же могла бы выглядеть правильная надпись на санскрите? Конечно же, здесь возможна масса вариантов, так как этот язык славится своей полисемантической и богатством синонимов. Самым простым и буквальным вариантом надписи могло бы быть:

dharmarājyayugmadhara-sūryaprabhāvat-prabhurāja-mudrā

Пенпа Дордже, доцент Института высших тибетских исследований (Central Institute of Higher Tibetan Studies), предложил другой вариант перевода этой надписи на санскрит:

dharmarāṣṭrayugmadharamahārājasūryaprabhamudrā

Таким образом, возможно множество вариантов перевода этих строк.

Источники

1. Гё Пема Гьялцен. Личная беседа с Гё Пема Гьялценом (‘gos pad+ma rgyal mtshan), 2000.
2. Каршо Рагдо Тулку Лобсанг Тендзин. Личная беседа с Каршо Рагдо Тулку Лобсанг Тендзином (тиб. dkar shod rag rdo sprul sku blo bzang bstan ‘dzin), 2000.

Литература

1. Батсайхан О. Последний великий хан Монголии Богдо Джебцхундамба-хутухта VIII. Жизнь и легенды. М.: КМК, 2018.
2. Ванчикова Ц. П., Аюшеева М. В. Зуун хурээ и современный Дашчойлин хийд // Гуманитарный вектор. 2015. № 4 (44).
3. Докхар Шабдрунг Церинг Ванггьял. Необходимые санскритские слова с тибетскими терминами, составленными в алфавитном порядке «Ожерелье из удивительных драгоценных камней». Лхаса: Изд-во тибетского правительства в Шоле (mdo mkhar zhabs drung tshe ring dbang rgyal. nye bar mkho ba’i legs sbyar gyi skad bod kyi brda kā li’i ’phreng ’sgrigs ngo mtshar nor bu’i do shal. lha sa: bod gzhung zhol par khang), 1944.
4. Кузьмин С. Л. Богдо-гэгэн Джебцзундамба-хутухта VIII и преемственность великоханской власти в Монголии// Институт Бог-

до-гэгэна в истории Монголии (Труды Института востоковедения РАН. Вып. 25), 2019.

5. Нямдорж Д. Смысл и символика императорских печатей Богдо-хана = Богд хааны төрийн тамгадын утга бэлгэдэл // *Oriental Studies*. 2018. № 11(2).

6. Шагдарсүрэн Ц. Монголчуудын үсэг бичигийн товчоон (үсэгзүйн судлагаа) // *Bibliotheca Mongolica*. Улаанбаатар, 2001.

7. Kapstein M. Other people's philology: uses of Sanskrit in Tibet and China, 14th – 19th centuries // *L'espace du sens. Approches de la philologie indienne/The Space of Meaning. Approaches to Indian Philology*, 2018.

8. Sarkozi A. Political prophesies in Mongolia in the 17th-20th Centuries. Budapest, 1992.

Примечания

¹ Дагийраазайн, 2018. С. 15.

² Батсайхан, 2018. С. 142.

³ Батсайхан, 2018. С. 142.

⁴ Батсайхан, 2018. С. 153.

⁵ Батсайхан, 2018. С. 155.

⁶ Иллюстрация дана по Батсайхану, 2007.

⁷ Шагдарсүрэн, 2011. С. 129.

⁸ Sarkozi, 1992. P. 119.

⁹ Батсайхан, 2018. С. 142.

¹⁰ Иллюстрация дана по Батсайхану, 2007.

¹¹ Дагийраазайн, 2018. С. 14.

¹² Аймаками назывались землячества монахов, происходивших из той или иной местности Монголии | Ванчикова, Аюшеева, 2015. С. 138.

¹³ Иллюстрация дана по Батсайхану, 2018.

¹⁴ Дагийраазайн, 2018. С. 17.

¹⁵ Кузьмин 2019. С. 71.

¹⁶ Кузьмин 2019. С. 72.

¹⁷ Кузьмин 2019. С. 72.

¹⁸ Кузьмин 2019. С. 70.

¹⁹ Кузьмин 2019. С. 72.

²⁰ Дагийраазайн 2018. С. 17.

²¹ Кузьмин 2019. С. 69.

²² Kapstein, 2018. P. 465.

²³ Kapstein, 2018. P. 470.

²⁴ Kapstein, 2018, p. 466.

²⁵ Kapstein, 2018. P. 470.

²⁶ Другое название санскрита.

²⁷ Гё Пема Гьялцен, 2000.

²⁸ Каршо Рагдо Тулку, 2000.

²⁹ Докхар, 1944.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-255-266

О взаимоотношениях Дзанабазара с Панчен-ламой IV и Далай-ламой V (на основе изобразительных и письменных источников)

С.-Х.Д. Сыртыпова

Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.

Аннотация. Как свидетельствуют письменные источники, монгольский ребенок из высокородной семьи Тушэту-хана Гомбожава (1594–1655) за необычные свои качества и странные знамения, сопровождавшие его появление на свет, был признан воплощением известного тибетского ученого Кунга Нимбу Таранатхи (1575–1634), главы школы Джонанг, умершего за год до рождения мальчика. Это был будущий духовный и политический правитель Монголии Джебцзундамба-хутухта Ундэр-гэгэн Дзанабазар (1635–1723). Считается, что 1640 г. Далай-лама V Нгаван Гьяцо (1617–1682) признал его тулку (тиб. sprul sku) и отправил ачарью Намхай Соном Даву из монастыря Дрепунг для обучения мальчика текстам традиции Кадам. В 1649 г. юный Богдо-гэгэн прибывает в Тибет с целью получить буддийское образование в одном из монастырей Гелуг. Он становится учеником Панчен-ламы IV Лобсан Чойки Гьялцена (1570–1662), который уже по прошествии двух лет интенсивного обучения лет советует Дзанабазару вернуться на родину, построить монастырь в горах и заниматься распространением дхармы, просвещением и обучением своего народа, предсказав ему наибольшую реализацию при выборе именно такого пути. Дзанабазар следует наказу учителя, в 1651 г. возвращается в Халху, и в 1654 г. закладывает монастырский комплекс Рибо-гажэй-гандан-линг в горах Хэнтэя. Этот монастырь известен нам как Сарьдагийн-хийд; его эволюция и кочевая история привела, в конце концов, к формированию нынешней столицы Монголии г. Улан-Батора. За время пребывания в Тибете Дзанабазар получил множество посвящений разного уровня в тексты и практики Ваджраяны от тибетских учителей, особенно Панчен-ламы IV и Да-

лай-ламы V, совершил паломничество по святым местам, важнейшим монастырям и храмам Тибета.

Жизнеописания Дзанабазара свидетельствуют о создании им портретов учителей. Выявленные артефакты подтверждают показания биографов. Есть изображения иерархов Гелуг, иконография которых говорит об прижизненном исполнении. Среди них есть скульптурные и живописные портреты Панчен-ламы IV Лобсан Чойки Гьялцена и миниатюрные, живописные изображения Далай-ламы V Нгаван Гьяцо в композициях разных тангка. Созданные Дзанабазаром портреты Лобсан Чойки Гьялцена свидетельствуют не просто о почитании учителя. Благодаря мастерству скульптора мы можем ощутить теплоту и духовную близость их взаимоотношений.

Ключевые слова: Тибет, Халха-Монголия, Таранатха, Джонанг, Гелуг, буддийский монастырь, портрет, скульптура, тангка, намтар, Жамьян Чойгьял.

About Zanabazar's relationship with the 5th Dalai Lama and the 4th Panchen Lama (based on visual and written sources)

S.-Kh.D. Syrtypova

Abstract. According to written sources, a Mongolian child from the noble family of Tushetu Khan Gombojav (1594–1655), for his unusual qualities and strange signs that accompanied his birth, was recognized as the embodiment of the famous Tibetan scholar Kunga Nyingbo Taranatha (1575–1634), the head of the Jonang sect, who died a year before the boy's birth. He was the future spiritual and political ruler of Mongolia Javzandamba Khutagt Undur Gegeen Zanabazar (1635–1723). It is believed that in 1640, the 5th Dalai Lama Ngawang Gyatso (1617–1682) recognized him as a tulku (Tib. sprul sku) and sent the acharya Namkhai Son Davu from the Drepung Monastery to teach the boy the texts of the Kadam tradition. In 1649, the young Bogd Gegeen arrived in Tibet with the aim of receiving Buddhist education in one of the Gelug monasteries. He becomes a disciple of the 4th Panchen Lama Lobsan Choiky Gyaltsen (1570–1662), who, after two years of intensive training, advises Zanabazar to return to his homeland, build a monastery in the mountains and engage in the spread of dharma, enlightenment and training of his people, predicting his greatest realization when choosing just such a path. Zanabazar, following the instructions of the teacher, returned

to Khalkha in 1651 and in 1654 established the Ribo-gazhei-gandan-ling Monastery complex in the Khentei Mountains. This monastery is known to us as Sardagiin Hiid; its evolution and nomadic history eventually led to the formation of the present capital of Mongolia, Ulaanbaatar. During his stay in Tibet, Zanabazar received many initiations of various levels in the texts and practices of Vajrayana from Tibetan teachers, especially the 4th Panchen Lama and the 5th Dalai Lama, made a pilgrimage to holy places, the most important monasteries and temples of Tibet.

The biographies of Zanabazar testify that he created many portraits of his teachers. Revealed artifacts confirm the testimony of biographers. There are images of the Gelug hierarchs, whose iconography of indicate their lifetime performance. Among them, there are sculptural and pictorial portraits of the 4th Panchen Lama Lobsan Choiky Gyaltsen and miniature, pictorial images of the 5th Dalai Lama Ngawang Gyatso in compositions of various thangkas. The portraits of Lobsan Choiky Gyaltsen, created by Zanabazar, testify not only to the reverence of the teacher. Thanks to the skill of the sculptor, we can feel the warmth and spiritual closeness of their relationship.

Key words. Tibet, Khakha Mongolia, Taranatha, Jonang, Gelug, Buddhist monastery, portrait, sculpture, thangka, namtar, Jamyang Choigyel.

Как свидетельствуют письменные источники, монгольский ребенок из высокородной семьи Тушэту-хана Гомбожава (1594–1655) за необычные свои качества и странные знаменья, сопровождавшие его появление на свет, был признан воплощением известного тибетского ученого Гунга Ньинбо Таранатхи (1575–1634), главы школы джонанг, умершего за год до рождения мальчика. Это был будущий духовный и политический правитель Монголии Джебцзундамба-хутухта Ундур-гэгэн Дзанабазар (1635–1723). В 1640 г. Далай-лама V Нгаванг Гьяцо (1617–1682) признал его тулку (тиб. *sprul sku*) и отправил ачарью Намхай Соном Даву из монастыря Дрепунг для обучения мальчика текстам традиции Ккадам. В 1649 г. юный Богдо-гэгэн прибывает в Тибет с целью получить буддийское образование в одном из монастырей Гелуг. Он становится учеником Панчен-ламы IV Лобсан Чой-

ки Гьялцена (1570–1662), который уже по прошествии двух лет интенсивного обучения советует Дзанабазару вернуться на родину, построить монастырь в горах и заниматься распространением дхармы, просвещением и обучением своего народа, предсказав ему наибольшую реализацию при выборе именно такого пути. Дзанабазар следует наказу учителя, в 1651 г. возвращается в Халху и в 1654 г. закладывает монастырский комплекс Рибо-гажэй-гандан-линг (*ri bo dge rgyas gling*) в горах Хэнтэя. Этот монастырь известен многим как Сарьдагийн-хийд, его эволюция и кочевая история привела в конце концов к формированию нынешней столицы Монголии г. Улан-Батора.

За время пребывания в Тибете Дзанабазар получил множество посвящений разного уровня в тексты и практики Ваджраяны от тибетских учителей, особенно Панчен-ламы IV и Далай-ламы V, совершил паломничество по святым местам, важнейшим монастырям и храмам Тибета.

Жизнеописания Дзанабазара свидетельствуют о создании им портретов учителей. Выявленные артефакты подтверждают показания биографов. Есть образы иерархов Гелуг, иконография которых говорит о прижизненном изготовлении изображений. Среди них есть скульптурные и живописные портреты Панчен-ламы IV Лобсан Чойки Гьялцена и миниатюрные, живописные изображения Далай-ламы V Нгаванг Гьяцо в композициях разных тханка. Созданные Дзанабазаром портреты Лобсан Чойки Гьялцена свидетельствуют не просто о почитании учителя. Благодаря мастерству скульптора мы можем ощутить теплоту и духовную близость их взаимоотношений, чего нельзя сказать об отношениях с Далай-ламой.

Панчен-лама IV Лобсан Чойки Гьялцен (*blo bzang chos kyi rgyal mtshan* 1567–1662) – чрезвычайно важный буддийский

ученый и гуру своего времени. Он был настоятелем крупнейших монастырских университетов, постоянным резидентом монастыря Ташилхунпо, великим мастером Ваджраяны, автором многих текстов, некоторые из которых ежедневно читают все монахи Гелуг. Он был коренным учителем для многих очень важных исторических лиц XVII–XVIII вв., таких как Далай-лама IV (1589–1616), Далай-лама V (1617–1682), Тулку Драгпа Гьялцен (1619–1656), Дзанабазар (1635–1723), ойратский Зая-пандита (1599–1662) и халхаский Зая-пандита (1642–1715), Галдан-Бошогту (1644–1697) и многие другие. Панчен-лама имел большое религиозное влияние в Монголии еще до того, как Далай-лама V взял на себя политическую власть. Он сформировал хорошие отношения с монголами и маньчжурами и способствовал процветанию традиции Гелуг, оказал влияние на Гуши-хана (1582–1655), известного монгольского деятеля для распространения традиции Гелуг у монголов, что заложило основу политического успеха Далай-ламы V. Панчен-лама стал коренным учителем Дзанабазара. В монгольских жизнеописаниях Ундэр-гэгэна есть эпизод, характеризующий его особую взаимосвязь с Панчен-ламой.

Осенью 1655 г. (Дерева, Овцы) Дзанабазар тайно посетил Центральный Тибет, провинции Уй и Цанг, совершил подношения и пространный ритуал «укрепления стоп» учителя Панчен-эрдэни. Панчен-лама дарует ему большую серию учений: абхишеку Ямантаки, наставления по иконографическому своду Нартанг джаца, сочинению Цзонкапы «Ламрим», Жедрим Ямантаки, «Гуру-паньчашике» и посвящения других божеств созерцания¹. Затем посещает монастырь Дрепунг и получает множество учений от Далай-ламы, относящихся к традиции Кадам.

Монгольские намтары более красочно описывают этот визит Ундур-гэгэна в Тибет. Получив весть о том, что учитель Панчен-лама скончался, Дзанабазар совершает специальный ритуал на горе Шибегету, и в сопровождении шести человек охраны и слуг кратчайшим путем, на лошадях за семь дней группа семи всадников достигает Тибета. Широко известная легенда гласит, что семеро всадников превращались в семерых птиц-огарей (монг. *ангир шувуу*), летящих в сторону Тибета. Когда они достигли места, оказалось, что Дзанабазару не оставили его долю рашияны от последнего благословения учителя. Богдо-гэгэн, глубоко оскорбленный, трижды подносит мандалу ушедшему учителю. Панчен-лама вернулся [к жизни] и дал еще много наставлений преданному и настойчивому ученику, в частности дал Дзанабазару наставление дополнительно совершать ритуал Лхасурунг нимбу самбулинг². Говорится, что после этого Панчен-лама прожил в Тибете еще много лет. В некоторых вариантах утверждается, что он жил до 120-летнего возраста³.

Созданные Дзанабазаром портеты Лобсан Чойкьи Гьялцена свидетельствуют не просто о почитании учителя. Благодаря мастерству скульптора мы можем ощутить теплоту и духовную близость их взаимоотношений. В последние годы мне удалось выявить два портрета Панчен-ламы IV работы Дзанабазара. Один из них был обнаружен в монгольской юрте пожилой монгольской четы (илл. 1а-б). Скульптура была бережно укутана желтым хадаком, так что виднелось лишь лицо божества, и хозяева знали, что это тибетский учитель их великого монгольского правителя Ундэр-гэгэна Дзанабазара его же работы. Скульптура, отлитая из латуни, высотой 17 см, покрыта позолотой. Лама изображен в традиционном одеянии тибетского монаха, сидит в ваджрной позе (ваджрапьянка

асана), правая рука в жесте свидетельства о просветлении (бхумиспарша мудра), касания кончиком пальца земли, левая в жесте медитации, ладони чаша для подаяний. Пьедестал полукруглой формы сдвоенного лотоса, перетянутого нитью, с характерными лепестками, напоминающими чешуйки кедровой шишки (монг. *самар бадам*). Панчен-лама узнаваем по характерной, прекрасно переданной вытянутой форме черепа, с выступом на макушке и выдающимся затылком. Узкое лицо с заостренным подбородком и высоким, орлиным носом, удивительно фактурные, удлиненные уши, легкая, мягкая улыбка, точно такая, как у божеств Дзанабазара. Скульптор изобразил учителя как Будду в земном воплощении в теле конкретного учителя (нирманакая). Она, очевидно, более поздняя по времени изготовления, об этом говорит тип изображения – Будда, достигший просветления, но при этом учитель выглядит молодым человеком, это не тот добрый, живой и уютный дедушка, которого мы видим в следующей скульптуре (илл. 2а-б). Здесь портрет более схематичен, больше идеализирован, как проявление нирманакаи Будды. Тем не менее индивидуальные портретные черты Панчен-ламы Лобсан Чойкьи Гьялцена сохранились и узнаваемы при первом взгляде.

Второй портрет находился в частной коллекции в Великобритании и был опубликован без атрибуции к Дзанабазару, хотя датирован этим периодом. В альбом частной коллекции Шмидта «Портреты мастеров» включены два скульптурных портрета Панчен-ламы. В аннотации к предметам дана датировка – XVII в., но нет указаний на скульптора⁴. Однако относительно одной из них (иллюстрации 89), не вызывает особых сомнений, что это работа монгольского скульптора Дзанабазара. Скульптура выполнена из медного сплава,

литьем из двух частей, позолочена. Высота 27,5 см., ширина 22,5, глубина 20 см.

Лама изображен в монашеском одеянии, с традиционной тибетской безрукавкой под тричиварой, без головного убора. Сидит в ваджрной позе с укрытыми ногами (гуптасана). Правая рука опущена у колена ладонью вниз в жесте, похожем на бхумиспарша мудру, однако пальцы его не касаются поверхности трона, а остаются на складках одеяния. Левая рука лежит на коленях в жесте созерцания (дхьяна мудры). На плечи накинута мантия, ее края слегка прикрывают руки до локтей и укутывают ноги. Складки у ворота мантии создают очень характерную драпировку ткани, волны и линии которой осязаемо передают плотность и многослойность мантии. Просторный круглый лотосовый пьедестал сдвоенный, нижняя часть с нисходящими сдвоенными лепестками, верхняя – с восходящими сдвоенными. Верхний край окантован так называемой жемчужной нитью.

Скрытые ноги говорят о том, что портрет был выполнен при жизни Панчен-ламы IV. И определенно, этот талантливый скульптор прекрасно его знал, изображение исполнено искрящегося света, доброты, мудрости, некоторого лукавства, почти домашнего уюта. Несравненный почерк Дзанабазара выдают специфическая лепка зацепов мантии, эти мягкие волны одеяния и пластическое решение спины ламы, слегка оседающей к низу от длительного сидения в одной позе. Дзанабазар настолько своеобразно лепил спины лам, покрытые мантией, что его скульптуры узнаваемы уже с одного заднего ракурса. Также очень своеобразна форма лотосовых лепестков, напоминающих чешуйки кедровой шишки с орешками (монг. самар бадам). В худощавом лице учителя переданы индивидуальные особенности – крупный, крючковатый нос,

высокие скулы, смеющиеся глаза, фактурный рот, крупные, буддийские уши изящной S-образной формы, макушка с пирамидальным выступом. Стоит также отметить круговую обработку скульптуры, свойственную работам Дзанабазара.

Еще одна особенность скульптуры, которая указывает на Дзанабазара – это то, как изображена правая рука. Это неканоническое решение, когда кончики пальцев в жесте, похожем на жест Будды, призывающего в свидетели Землю о своем просветлении, все же не достигают земли и остаются чуть выше, чем требует правило иконографии. При том мастерстве, как вылеплена вся композиция, исключено предполагать ошибку мастера. Это намеренное и очень смелое решение, в монастырской ситуации похожее на шутку, которая позволительна лишь по отношению к очень близкому человеку мастером, которого не связывали жесткие обязательства. Едва ли тибетский ремесленник мог решиться на такое нарушение в каноническом изображении почтенного наставника, учителя самого Далай-ламы, Великого Пятого. Но мог это сделать монгольский юноша Дзанабазар, который прибыл на обучение, но все же являлся высокородным гостем.

Еще одно изображение Панчен-ламы находится на Западе во владении частного коллекционера и участвовало на выставке «Сокровища из Монголии. Буддийская скульптура школы Дзанабазара», организованной галереей Росси в Нью-Йорке в 2004 г. Скульптура отлита из медного сплава, высота 22 см, относится к школе Дзанабазара. Панчен-лама Лобсан Чойкьи Гьялцен изображен сидящим в ваджрной позе со скрытыми ногами, в полном ламском одеянии, мантии, накинутой на плечи и со специфическим «панчен-ламским» головным убором с высокой тульей. Правая рука поднята на уровне сердца в жесте проповеди (витарка мудра), в левой

руке, лежащей на коленях в жесте медитации (дхьяна мудра), держит пагру – монашескую чашу для подаяний. Постлительная обработка, очевидно, выполнялась учениками, но рука Дзанабазара узнаваема в неповторимой моделировке лица в легкой улыбке и очень тонком ощущении композиционного баланса (илл. За-б).

Что касается отношений с Великим Пятым, то они были не столь однозначными, как с Панчен-ламой. Монгольские историографы пишут, что сына одного из крупнейших халхаских князей, Тушэту-хана, в пятилетнем возрасте (1639 г.) за его необыкновенные качества именно Далай-лама признал как воплощение Таранатхи⁵. И только в 1650 г., уже после определенного периода обучения перед тем, как он вернется на родину, Панчен-лама подтверждает Дзанабазару, что он есть воплощение Таранатхи, что Богдо-гэгэн воспринимает с большой ответственностью⁶.

Кармей, тибетский ученый, живущий на Западе, перевел автобиографическое произведение Далай-ламы V⁷. Как сказано в предисловии к английскому изданию, «в 1650 году Жамьян-тулку (1635–1723), также известный под именем Дзанабазар, молодой монгольский князь из Халхи, прибыл в Лхасу. Его раннее имя было Еши-Дорже (Джнянаваджра), от которого и происходит имя Дзанабазар. От считался тулку Таранатхи. Поэтому монастырь Дрепунг поначалу не хотел его принимать». Тем не менее, так как сам Таранатха считался тулку Жамьян Чогьяла, то Дзанабазар был в конце концов церемониально допущен в Дрепунг как воплощение Жамьян-тулку, основателя Дрепунга. Затем он получал буддийское учение от Лобсанга Гьяцо. Кармей выражает сомнение в том, что именно Лобсанг Гьяцо изначально, еще в детстве, признал его тулку Таранатхи, так как об этом не говорится в авто-

биографии, тем не менее отмечает, что отношения в форме «наставник–ученик», возникшие между Лобсангом Гьяцо и Дзанабазаром, «имели далеко идущие последствия»⁸.

Как бы то ни было, Дзанабазар оставил в своем художественном наследии, несомненно, одни из самых реалистичных портретов этих двух великих тибетских учителей. Скульптурное изображение Далай-ламы V, опубликованное Кармеем в качестве иллюстрации к его автобиографии, имеет некоторые явные технологические и художественные сходства по исполнению с портретом Панчен-ламы IV, тибетские авторы ничего не говорят об авторстве изображения, но, думаю, имеет смысл рассматривать Дзанабазара как автора работы. Во всяком случае, данный скульптурный образ Лобсанга Гьяцо чрезвычайно похож на его миниатюрный портрет с тханка работы Дзанабазара (илл. 4). Это фрагмент тханка «Кришна Ямари мандала», описание которой было опубликовано в монографии «Zanabazar's style of Buddhist Art»⁹.

Литература

1. Зая-пандита (м) – Зая бандит Лувсанпринлэй. Живзундамба Лувсанчойжичалцанбогийн ердийн товч намтар. Бэлдэгч Ш. Бира. Улаанбаатар, 1995. – 47 х. – Зая-пандита Лувсан Прилай. [Краткое обыденное жизнеописание Джебзундамба-хутухты] namtar 1. – Öндөр gegen-ü namtar orusibai 1 (рукопись из коллекции А. Алтангэрэла. Монголия. 63 л.).

2. namtar 2 – öндөр gegeen-u namtar 2 (рукопись из коллекции Б. Амгалана. Монголия. 77 л.).

3. Beaguin G. Treasures from Mongolia – Buddhist Sculpture from the School of Zanabazar. Rossi & Rossi. NY, 2005.

4. [Karmey]. *The Illusive Play: The Autobiography of the Fifth Dalai-Lama* (translated from Tibetan by Samteng G. Karmay). Chicago: Serindia Publ, 2014

5. *Portraits of the Masters. Bronze sculptures of the Tibetan Buddhist Lineages.* / ed. Donald Dinwiddie. London: Serindia Publ, 2003.

6. Syrtypova S.-Kh. *Zanabazar's style in Buddhist Art. Using the examples from collection of A. Altangerel.* Ulaanbaatar: Admon XXX, 2019. 374 p.

Примечания

¹ Зая-пандита (м), 10.

² Тиб. lha bsrung rnyam po gling.

³ namtar 1, 15; namtar 2, 11.

⁴ *Portraits of the Masters.* P. 316, ill. 89; P. 321, ill. 90.

⁵ Зая-пандита (м), 8.

⁶ Зая-пандита (м), 9.

⁷ Перевод на английский язык был осуществлен с переизданного в Лхасе в 1989 году, в 3 томах, тибетского сочинения Нгаван Лобсан Гьяцо «Игра иллюзий» (тиб.: Dukula za hor gyi ban dhe ngag dbang blo bzang rgyal mtso'i 'di snang 'khrul ba'i rol rtсед rtogs brjod kyи tshul du bkod pa dukula'i gos bzang). Далай-лама называл свои дневниковые записки не намтаром, а аваданой (тиб. rtogs brjod rol rtсед zhes bya ba) – букв. воспроизведение схваченного, так называемая игра иллюзий. Оно представляет собой записи всех происходивших событий в хронологическом порядке, иногда ежедневные.

⁸ Karmey, 2014. P. 9–10.

⁹ Syrtypova, 2019. P. 194–200.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-267-281

Роль титулов, дарованных Далай-ламой, в развитии калмыцкой государственности

Б. У. Китинов

Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.

Аннотация. Автор исследует период с 1640-х по 1690-е годы, когда главными правителями калмыков считались тайши Дайчин, Мончак и Аюка. Все они получили ханский титул от Далай-лам (Пятый и Шестой), титул от Далай-ламы перешел к Мончаку от его отца Дайчина («Шукур-Дайчин-хан»). Особенности политической ситуации 1640–1660-х годов обусловили некоторую скрытность Дайчина и Мончака в обладании этим титулом, но Аюка, руководивший калмыками в 1669 г., четко обозначил в своей деятельности взаимодействие религии и политики. Он встретился с Далай-ламой V в 1682 году, получил определенный титул от дипа Сангье Гьяцо в 1690–1691 годах, а ханские регалии (титул «Дайчин Аюка Хан») от Далай-ламы VI в 1698 году. Автор исследует особенности формирования Калмыцкого ханства в контексте традиций ойратской государственности (особенности политической организации и управления), значение обмена пожертвованиями и подарками между калмыцкими правителями и тибетскими вождями (письмо Далай-ламы VII наследнику Аюки рассматривается также), роль чуждой религиозной среды, взаимодействие религии и политики у калмыков и т. д. Делается вывод, что получение этими правителями ханских титулов от Далай-ламы способствовало дальнейшему развитию государственности у калмыков. В частности, это повлияло на замену традиционного титула тайша на титул хана, который присваивал религиозный иерарх.

Ключевые слова: калмыки, тайши Дайчин, Мончак, Аюка, Далай-лама V, Калмыцкое ханство, ойратская государственность, религиозный иерарх.

The role of the titles, bestowed by the Dalai Lama, in the development of Kalmyk statehood

B. U. Kitinov

Abstract. The author studies the period from 1640s to 1690s, when *taishas* Daichin, Monchak and Ayuka were considered the main rulers of the Kalmyks. All of them received the *khan* title from the Dalai Lamas (Fifth and Sixth), the title from Dalai Lama passed to Monchak from his father, Daichin («Shukur-Daichin-khan»). Features of the political situation in the 1640s-1660s caused some secrecy of Daichin and Monchak in the possession of this title, but Ayuka, who led the Kalmyks in 1669, clearly marked the interaction of religion and politics in his activities. He met with the 5th Dalai Lama in 1682, received a certain title from *dipa* Sangye Gyatso in 1690–1691, and *khan* regalia (the title “Daichin Ayuka Khan”) from the 6th Dalai Lama in 1698. The author studies the features of forming of the Kalmyk Khanate in the context of the traditions of the Oirats statehood (features of political organization and governance), the meaning of the exchange of donations and gifts between Kalmyk rulers and Tibetan leaders (a letter from the 7th Dalai Lama to Ayuka’s heir was considered, too), the role of the alien religious environment, interaction between religion and politics among the Kalmyks etc. It is concluded that the receipt of the *khan* titles from the Dalai Lama by these rulers contributed to further development of statehood among the Kalmyks, in particular, it influenced the replacement of the traditional title of *taisha* with the title of *khan*, which was awarded by the religious hierarch.

Key Words: Kalmyks, *taishas* Daichin, Monchak and Ayuka, 5th Dalai Lama, Kalmyk Khanate, Oirats statehood, the religious hierarch.

Многие вопросы формирования калмыцкой государственности и Калмыцкого ханства уже получили необходимую интерпретацию и объяснение, но еще остается немало неизвестного или недостаточно изученного. Основные этапы, события первых исторически значимых контактов между калмыками и русскими властями общеизвестны: официальной датой вхождения калмыков в состав России считают 20 августа 1609 г., когда отдельные лидеры кочевавших в Южной Сибири калмыков подали грамоту на имя воеводы

г. Тары И. В. Мосальского о подданстве, но лишь в 1650-х годах они согласились дать шерть русским властям, «учинят, чего искони веку от них николи не бывало – оне ево Мончак и внук его родной Манжик тайши, сами... великим государем шартовать станут»¹, после чего в 1664 г. Мончак получил символы власти. Однако и до Мончака, и после него шли процессы развития государственности калмыков, которые продолжали те, что были у ойратов и ранее, и особенно их потенциал проявился в ходе составления законов 1640 г.

Основной костяк зарождавшегося ханства составили ойраты-торгуты, к которым также присоединились другие ойраты – дербеты, хошуты и другие, что имело следствием усиление власти лидирующего правителя, кем был торгутский Хо-Урлюк-тайша (погиб в январе 1644 г.). Формирование ойратских государств в Центральной Азии (Джунгарского и Хошутского) имело место в один период – в 1630-х годах, и шло в условиях трений и борьбы внутри этих государств, но при разрешении территориального вопроса. Несколько позднее сложение калмыцкого государственного образования было во многом обусловлено поисками подходящего для кочевий места и формированием взаимодействия с новым политическим, культурным и иным окружением. Иначе говоря, нельзя относить более задержку формирования Калмыцкого ханства к недостатку опыта государственности; причина была, в частности, в конкретных региональных условиях.

В новых условиях нужен был не только сильный лидер, но также требовалась единая религия, способная сплотить общество в условиях постоянных перемещений; такое учение предоставила школа Гелук. Свою важную роль в тех ранних процессах сыграл лама Энса-тулку, с которым был тесно связан Дайчин, сын Хо-Урлюка.

Большую роль для роста авторитета Дайчина сыграло налаживание контакта с Далай-ламой, с которым он встречался в начале 1643 г. Согласно «Автобиографии» Далай-ламы V, к нему «прибыли Энса-тулку и торгутский Дайчин, во главе множества паломников. Торгутский Дайчин пришел впервые и подарил сотню оседланных лошадей вместе с церемониальным шарфом»². Он с окружением провел в Тибете около года.

После Дайчина калмыками недолго правил Пунцог, и около 1669 г. этих ойратов возглавил Аюка – старший сын Пунцога. Именно с правлением Аюки специалисты связывают образование Калмыцкого ханства. Согласно М. Л. Кичикову, оно появилось в 1650-х годах, когда решился территориальный вопрос и начался процесс централизации власти торгутского правителя³. Авторы трехтомной «Истории Калмыкии» выделяют значение шертей 1655 г., 1657 г. и других годов, которые повлияли на формирование ханства, хотя торгутский правитель остальными калмыцкими лидерами признавался в целом не более чем *primus inter pares*. Таким образом, в настоящей статье охватывается период правления трех первых калмыцких правителей, получивших ханский титул от Далай-ламы, – это Дайчин, Мончак и Аюка.

В рассматриваемое время калмыки состояли из нескольких крупных этнополитических объединений: кроме торгутов, также дербетов, хошутов, джунгаров, которые, формируя отдельные улусы, обладали суверенитетом, своим войском, управлением и т. п. Иначе говоря, среди калмыков сохранялась традиционная для ойратов (ойратской конфедерации) система автономного управления. Такая структура власти гарантировала перманентное обострение вражды и соперничества как между владельцами улусов, так и внутри правившего дома, тем более что не было никаких регламентов в вопросе переда-

чи власти. По И. Я. Златкину, власть в Джунгарии была более крепка и централизована, нежели у калмыков, причинами он видит «мощь ханского домена и относительное превосходство его военных сил», а также умелую внутреннюю и внешнюю политику и удачные войны⁴.

Хотя в целом такое положение дел сохранялось и в последующем, тем не менее, существовала важная институция, которая, фактически, в единственном числе связывала и объединяла калмыков.

Для нового регионального общества (то есть калмыков) именно буддийский фактор, в частности в виде титулов, дарованных Далай-ламой, оказался центростремительной силой в сохранении культурной и цивилизационной идентичности и, как следствие, в формировании Калмыцкого ханства.

Дайчин, вероятно, как никто другой из калмыцких лидеров понимал значение ханского титула от Далай-ламы; до него подобного титула удостоился только Гуши-хан. Согласно калмыцким источникам, когда тибетский первоиерарх прислал ему «грамоту и печать на ханское достоинство», он отказался, аргументируя тем, что «подобных ему много имеется»⁵. Можно предположить, что это случилось после второго визита Дайчина в Тибет в начале 1650-х годов, когда, вероятно, он не встретил Далай-ламу, поскольку тот отправился в Пекин на встречу с императором Шуньчжи; таким образом, титул был выслан вослед.

Хотя Дайчин и отказался от титула, тем не менее, согласно маньчжурскому источнику, он все же был передан Пунцогу (Мончаку) – отцу Аюки, и это было не просто звание хана, но именно личный титул – «Шукур-Дайчин-хан». Ханские регалии не переходили по наследству, поэтому каждый последующий правитель должен был получить свой личный

титул. Так, Аюка получил титул «Дайчин Аюка-хан», который был выслан ему не ранее 25 октября 1697 г., когда состоялась церемония интронизации Цаньяна Гьяцо, Далай-ламы VI, в Потале, где присутствовал и представитель Аюки. Вероятно, титул был доставлен Аюке в начале следующего, 1698 г.⁶

Надо заметить, что общение на Востоке – это прежде всего обмен дарами, которые были важны не столько материальной ценностью, сколько способностью переводить обмен в «отношения психологической зависимости»⁷. Дары обладали и сакральным характером. Как отмечает известный французский философ Ж. Батай, обмен дарами предполагает не только обмен «сакральностями» для «общей экономики», но более того – «дарение должно превращаться в приобретение власти»⁸. Именно это происходило и при общении кочевников с императорами, и в отношениях ойратов с Далай-ламой. Богатые подношения ойратских правителей тибетским монастырям и видным ламам были подарками особого, сакрального, плана, поскольку сам факт передачи воспроизводил, конструировал и позиционировал дуализм «религиозный лидер» – «светский правитель», под которыми следует понимать Далай-ламу (или другого высокопоставленного монаха) и ойратского правителя. Таким образом, первый приобщался к мирским процессам, положение же второго благодаря подношениям сакрализовалось.

Аюка впервые преподнес свои дары в Лхасе еще в январе 1682 г., когда встречался с предшественником Шестого, Далай-ламой V. О прибытии калмыцкого правителя сообщается в «Биографии Далай-ламы V»: 10 января 1682 г. Далай-лама присутствовал на ряде служб, проведенных молодыми монахами монастыря Намгьял для его долголетия, по окончании которых дал благословение и аудиенцию ряду «особых» лиц,

среди которых были упомянуты торгот (Thor-khod, торгут) Аюки (А-уо-khi, Аюка), два посла от Бошогу-хана, безымянный дербетский тайджи и другие, а также около 300 рядовых ойратов⁹. Эта поездка Аюки в Тибет неизвестна специалистам, изучающим становление Калмыцкого ханства, однако именно она позволяет верно интерпретировать и понять важные последующие события в истории народа.

Итак, Калмыцкое ханство возникло не потому, что Аюка получил формальные регалии ведущего правителя от Далай-ламы, но поскольку разрешился ряд крайне важных вопросов: к 1680-м годам определилась в целом территория для кочевок и места для экономического взаимодействия (торга), выстроилась структура управления (соподчинения) и внешних сношений, то же произошло в религиозной сфере. У Аюки был и главный лама – Дондуб Гьяцо, сыгравший видную роль в истории тибетского буддизма.

Получение Аюкой ханских регалий стало окончательным доводом в пользу признания его главным правителем, тем самым возникла вертикаль соподчинения знати власти Аюки. Таким образом, можно говорить о процессе складывания ханства в период, начиная с 1640-х годов, когда Дайчин, дед Аюки, показал свои управленческие, боевые и властные возможности, за что был удостоен аудиенции у Далай-ламы, и до второй половины 1690-х годов, когда Аюка получил звание и печать хана из Тибета. Напомним, что и Дайчин получил то же самое.

Наличие в титуле слова «дайчин» имело особое значение – правитель получал звание «Великий Правитель/хан [ойратов]»¹⁰. Перед Аюкой подобным титулом «хан [ойратов]» владел Очирту Цэцэн-хан, и по кончине последнего в 1678 г. (то есть почти 20 лет) он никому не вручался.

Буддийский фактор, представленный школой Гелук, способствовал усложнению политической системы ойратов.

Если сопоставить политическую организацию и управление у ойратов (не обладавшее сложной таксономией уровней власти) и тех же маньчжуров эпохи империи, становится очевидным, что у первых оно было достаточно эффективно. Вот что заметил известный нomaдолог А. М. Хазанов: «В целом, политическая централизация в соответствующих кочевых обществах выражена слабее, чем в оседлых. Тем не менее, различия не качественные, а количественные, не столько структурные, сколько функциональные»¹¹. Аналогичное отмечается и известным специалистом по истории кочевников Н. Н. Крадиным: «Процессы политогенеза в обществах нomaдов, в целом, несколько опережали развитие социальной стратификации»¹².

Иначе говоря, на достаточно простую социальную структуру у ойратов была наложена более сложная политическая, вобравшая в себя политические традиции прежде всего кочевников, то есть предшествовавших объединений. Тесный контакт с империями (в Китае и России) повлиял на формирование тех или иных институций и функций у ойратов, причем отличных, например, у джунгаров и калмыков. Если затрагивать высшие управленческие институты, то можно сказать, что если у ойратов (джунгаров и хошутов) сохранялся титул «хунтайджи», то есть сохранялось влияние светских правил (включая Ясу Чингис-хана и требования цинского двора), то у калмыков довольно скоро возобладал именно религиозный инструментарий в управлении, вернее, возросла роль религиозного фактора (титул «тайша» был заменен на титул «хан»). Здесь причинами видятся и пребывание в инорелигиозном окружении, и необходимость адаптации в новых

условиях межгосударственных отношений, и имеющиеся ресурсы и т.д., что нужно понимать как этап в дальнейшем развитии ойратской государственности.

В. А. Моисеев, сравнивая степени развития государственности среди кочевников (казахов и джунгаров), писал: «Уровень ее в государстве западных монголов был значительно выше, действовала она более эффективно, опираясь на разветвленный и сравнительно многочисленный аппарат, имея в своем распоряжении необходимые материальные и людские ресурсы»¹³. Также надо указать, что свое значение имел и опыт конфедеративного управления, составлявший сильную сторону государственности ойратов. Буквально начиная с первой конфедерации ойратов (1430-е гг. – конец XV в.), религия, а именно буддизм, стала играть важную роль в объединении этих западных монголов. Таким образом, в период существования Поздней конфедерации (1635–1756) на примере калмыков буддизм поддержал «государственные» (государствообразующие) тенденции значением (требованием) получения ханских регалий от Далай-ламы и определением роли главного ламы. Получение грамоты на ханский титул от Далай-ламы рассматривалось калмыцким обществом как необходимое условие легитимации правителя: «Понеже калмыцкой народ ханство калмыцким владелцам наивяще узаконяют от Далай ламы»¹⁴.

Одним из немногих, кто уделил специальное внимание политическим (иначе говоря, государствообразующим) традициям ойратов и калмыков и влиянию на них буддизма (отдельно выделяя роль письменности), был известный русский православный деятель архимандрит Гурий. Он оценивал политическое развитие народа с точки зрения миссионера, и сделанные им выводы ценны для понимания многоаспектной

роли буддийского фактора у западных монголов. Заметив, что калмыки – народ «политически особый»¹⁵, Гурий писал, что им присуще «... с одной стороны, стремление... к особому политическому существованию, усердно поддерживаемая их вождями, с другой стороны, развитие и утверждение... ламаизма, проповедуемого влиятельными лицами и упрочаемого письменными произведениями...»¹⁶. Политический и религиозный уклады жизни калмыков взаимодействовали и поддерживали друг друга¹⁷, при этом политическая организация (политическая обособленность) калмыков была «соединена» с энтузиазмом к своей вере¹⁸. На наш взгляд, выводы Гурия вполне применимы к оценке роли буддийского фактора в политическом развитии и у других ойратских государств – у джунгаров и хошутов, недаром он отмечал, что калмыки были «такими же стойкими и ревностными в новой вере, какими были их джунгарские и монгольские собратья»¹⁹. Ну, а то, что он специально отметил связь между влиянием религии и чтением особых письменных произведений, под которыми следует понимать сутры и тантрические работы, заслуживает отдельного изучения.

Таким образом, нельзя выделять лишь значение самих титулов, важными своего рода дополнениями к ним были сопутствующие условия и обстоятельства: начиная от аудиенции самого лидера либо его представителей у Далай-ламы и до обмена посланиями и отправкой сакральных текстов. С этой точки зрения несомненный интерес представляет письмо от Далай-ламы к Церен-Дондуку, сыну Аюки, и от Церен-Дондука к императору. Поскольку письмо было написано в связи с передачей Церен-Дондуку ханского титула, то можно предположить, что аналогичное могло быть и в случае предшествовавших вручений таких титулов калмыцким лидерам –

по крайней мере, подобное отмечалось Далай-ламой V при даровании ханского титула хошутскому Гуши-хану.

Далай-лама указал на религиозные заслуги за деяния, со-творенные Церен-Дондуком в прошлых жизнях, благодаря которым он смог возглавить калмыков: «силою благочестия», «силою издревле собранных благих дел», «являя свою постоянность, и твердое и непоколебимое содержание двух законов»²⁰. В нынешней же жизни он продолжает почитать и служить «Гурбан Эрдэни» (Трем Драгоценностям буддизма) и следовать добрым поступкам своего деда и отца, за что, как пишет Далай-лама, «поручаем тебя над бодиями совершеннейшему, дабы он тебя от заслуженных дел не разлучал»²¹. Калмыцкому правителю он напоминает, что «всякаго одушевленного живот и покой зависят в делах владетелевых. И того ради надлежит вам, яко щедроподатливу государю, также и протчим всем в вере последовать отцу и деду вашему, и между себя содержать истинную и непременную дружбу, и гурбан эрдени почитать и повиноваться, и духовную власть в мысли содержать, и от десяти грехов отдаляться, и памятуя нынешнюю и будущую жизни, десяти добрым и заслужительным делам с благоговением последовать»²². Далай-лама, как и Великий Пятый, дает советы по управлению народом и поддержанию необходимых тенденций: «Надобно способы употреблять к содержанию здоровья и покоя торгоутскаго государства, владельцев и знатных и всего подлаго народа», для чего следует «в каждом месяце по три раза поститься, и весма потребно весь народ приводить к тому, дабы для получения благополучия всякий человек кто какия умеет, читал молитвы, и когда сие исполнят, то еное весма может служить в нынешнем и будущем веке»²³. Последнее замечание ценно тем, что являет собой экстраполирование (расширение) действия

буддийского мировоззрения (закона кармы) на общество (социальная сфера и ее институты), когда от заслуг и добродетели отдельного (каждого) человека зависит судьба всего народа и государства (ханства). Сказанное было особенно актуально в условиях перманентной дискретности религиозной сферы, религиозного развития ойратов.

К упомянутому выше «чтению молитв» «всяким человеком» следует отнести и регулярное прочтение важных праздничных сутр, о чем уже говорилось выше. К наиболее важным из них следует отнести три: «Сутра сердца» («Хридая»), «Алмазная сутра» («Ваджрачхеддика») и «Сутра золотистого блеска» («Суварна-прабхаса»). Эти сутры были наиболее почитаемы калмыками и всеми ойратами, и важность их прочтения в очередной раз была актуализирована в законах Тогтол, принятых при Дондук-Даши в 1750-х годах.

Таким образом, мощные школы и институты тибетского буддизма, веками поддерживаемые индийскими традициями, конституировали и легитимизировали идейные ориентации и механизмы социально-политического управления у ойратов, их политику. Иначе говоря, такие принципиальные основания, как единая идентичность, показатели государственности и узаконивания (решений) власти, в полной мере обеспечивались тибетской буддийской традицией. Поэтому титулы от Далай-ламы становились особой ценностью и даже идеологией, что было обусловлено особыми условиями становления Калмыцкого ханства. Титул перестраивал традиционные ценности, прежде всего – управления и власти, и он оказался актуализирован именно благодаря сформировавшимся интересам, направлений интересов лидеров складывавшегося государства.

Поэтому связи с Тибетом понимались калмыцкими лидерами как жизненная необходимость в условиях постоянной борьбы за сохранение своей идентичности, особенно если это касалось знаков власти и влияния, а также символов религии. У калмыков главенствующая позиция принадлежала лицу, получавшему ханскую инвеституру от Далай-ламы, в противном случае его легитимность подвергалась сомнению. Титулы, врученные от Далай-ламы таким калмыцким лидерам, как Дайчин, Пунцог (Мончак) и Аюка, сыграли важную роль в формировании Калмыцкого ханства, в развитии калмыцкой (ойратской) государственности.

Источники и литература

1. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Москва.
2. Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006.
3. Габан Ш. Сказание об ойратах // Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003.
4. Гурий Архимандрит. Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Казань: Центральная типография, 1915. Т. 1: Калмыки, ч. 2: Распространение христианства среди калмыков.
5. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. 1635–1758. М.: Наука, 1983.
6. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Элиста: ИД «Герел», 2009. Т. 1.
7. Кичиков М. Л. Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов. Образование Калмыцкого государства в составе России. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1966.

8. Крадин Н. Н. Комплексные общества номадов в кросс-культурной перспективе // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.

9. Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Империя Чингис-хана. М.: Восточная литература, 2006.

10. Моисеев В. А. Джунгарское ханство и казахи (XVII–XVIII вв.). Алма-Ата: Гылым, 1991.

11. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М.: Наука, 1967.

12. Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. Алматы: Дайк-Пресс, 2002.

13. Grupper S. M. Manchu patronage and Tibetan Buddhism during the first half of the Ch'ing Dynasty // Journal of Tibet Society. 1984. № 4.

14. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho mdzad. Rgyal dbang lnga pa ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i rnam thar du ku la'i gos bzang [Обернутое в превосходный шелк жизнеописание Далай-ламы V Нгаванга Лобсан Гьяцо – Автобиография Далай-ламы V]. 2012. Vol. 1: Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

15. Sangs rgyas rgya mtsho. Life of the Fifth Dalai lama. Aditya Prakashan. 1999. Vol. IV / transl. by Zahiruddin Ahmad.

Примечания

¹ Очерки..., 1967. С. 116.

² Ngag dbang, 2012. Т. 1. Р. 219.

³ Кичиков, 1966. С. 121–122.

⁴ Златкин, 1983. С. 268–269.

⁵ Габан, 2003. С. 92.

⁶ Прежде этих регалий, в 1690 г., Аюка получил некий титул, обычно определяемый в литературе как «ханский». Очевидно, что Далай-лама не мог прислать тогда этот титул, и, скорее всего, это сделал дипа Сангье Гьяцо в курсе своей политики по отношению к цинскому двору (заодно решая задачи по спасению Галдана Бошогту-хана от окончательного разгрома и скрывая смерть Далай-ламы V).

⁷ Крадин, Скрынникова, 2006. С. 294.

⁸ Батай, 2006. С. 149.

⁹ Sangs gnyas, 1999. P. 298.

¹⁰ О значении слова дайчин с точки зрения буддийского учения см.: Grupper, 1984. P. 70. Возможны и иные варианты толкования, исходящие из монгольского слова «дячи (ойр., калм.) – «воитель», «воинственный», тем самым подчеркивался такой немаловажный аспект кочевой жизни, как постоянная боеготовность (в самом широком диапазоне: от проведения военной кампании до защитных действий).

¹¹ Хазанов, 2002. С. 281.

¹² Крадин, 2004. С. 41.

¹³ Мойсеев, 1991. С. 43.

¹⁴ АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 14, 1752. Л. 31об.

¹⁵ Гурий, 1915. С. 14.

¹⁶ Гурий, 1915. С. 31.

¹⁷ Гурий, 1915. С. 47.

¹⁸ Гурий, 1915. С. 50.

¹⁹ Гурий, 1915. С. 19.

²⁰ АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33, 1737. Л. 6.

²¹ АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33, 1737. Л. 6об., 7.

²² АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33, 1737. Л. 8.

²³ АВПРИ. Ф. 119. Оп. 119/1. Д. 33, 1737. Л. 8об.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-282-293

Значение тибетской буддийской культуры для развития религиозной традиции

КАЛМЫКОВ

Ю. Ю. Эрендженова

Калмыцкий государственный университет

им. Б.Б. Городовикова.

Элиста, Республика Калмыкия,

Россия.

Аннотация. В статье представлен анализ возможного влияния тибетской буддийской культуры на калмыцкую религиозную традицию в настоящее время. Философско-герменевтическая методология (П. Рикёр) позволяет обратиться к «археологии» калмыко-тибетского культурного диалога, чтобы увидеть его дальнейшие перспективы. Автор предполагает, что ведущим намерением предков калмыков при обращении в тибетский буддизм был поиск ответов на жизненно важные вопросы и решения их актуальных проблем. Было обнаружено, что тибетская буддийская культура, основанная на альтруизме, связанном со знанием реальности (единство метода и мудрости), а также на логической основе буддийской теории и практики, все еще может иметь значение для современной калмыцкой религиозной традиции. Тибетские учителя, руководствуясь намерением бодхичитты, способствуют развитию религиозного сознания и религиозной терпимости калмыков. Это, в свою очередь, влияет на духовный рост калмыков и их конструктивный подход к межконфессиональному диалогу.

Ключевые слова: тибетская буддийская культура, калмыцкая религиозная традиция, альтруизм, бодхичитта, религиозная терпимость, межконфессиональный диалог.

The significance of Tibetan Buddhist culture for the development of the Kalmyk religious tradition

Yu. Yu. Erendzhenova

Abstract. The report presents an analysis of the probable influence of the Tibetan Buddhist culture on the Kalmyk religious tradition at present. Philosophical and hermeneutical methodology (P. Ricoeur) allows applying to the "archeology" of the Kalmyk-Tibetan cultural dialogue in order to see its further perspectives. The author suggests that the leading intention of ancestors of the Kalmyks while converting to Tibetan Buddhism was the search for answers to life-meaning questions and solutions to their actual problems. It was found that the Tibetan Buddhist culture, based on altruism connected with the knowledge of reality (the unity of method and wisdom), as well as on the logical foundation of Buddhist theory and practice, can still be significant for the contemporary Kalmyk religious tradition. Tibetan teachers, guided by the intention of Bodhicitta, promote the development of religious consciousness and religious tolerance of the Kalmyks. This, in turn, affects the spiritual growth of Kalmyks and their constructive approach to interfaith dialogue.

Key Words: Tibetan Buddhist culture, the Kalmyk religious tradition, altruism, Bodhicitta, religious tolerance, interfaith dialogue.

В настоящее время отмечается активный процесс возрождения традиционной калмыцкой культуры, важнейшим фактором которой является буддийская религия. При этом при восстановлении и развитии своей религиозной традиции калмыки во многом полагаются на тибетских буддийских наставников. Сегодня в Калмыкии насчитываются десятки буддийских храмов и более сотни культовых сооружений, возведенных в соответствии с тибетскими канонами и освященных тибетскими учителями. В связи с этим приобретают актуальность вопросы о том, почему калмыки полагаются на тибетскую буддийскую культуру и каким образом она

способствует развитию калмыцкой религиозной традиции на современном этапе.

В работах исследователей отмечается, что тибетская буддийская культура во многом определила религиозную традицию калмыков¹. Ойраты (предки калмыков) много лет назад были знакомы с тибетским буддизмом (с XIII в.), а в середине XVII в. официально приняли его в качестве государственной религии. Ойратская духовная культура (законодательство, устное народное творчество, образование, искусство) наполнилась идеями в соответствии с буддийскими представлениями. Впоследствии в силу исторических событий долгое время с середины XVIII в. вплоть до конца XX в. калмыцко-тибетские религиозные связи носили эпизодический характер. Несмотря на это, с конца 1980-х годов калмыки возобновили религиозные отношения с тибетцами, на постоянной основе приглашают их для наставлений в теории и практике, а калмыцкая молодежь отправляется на учебу в тибетские буддийские монастыри и институты². Данный эмпирический материал дает возможность для философской рефлексии о значении тибетской буддийской культуры для развития религиозной традиции калмыков. Для достижения поставленной цели необходимо рассмотреть особенности первоначального религиозного обращения предков калмыков в тибетский буддизм, что позволит определить значение тибетской буддийской культуры для современных калмыков.

Акцент на ретроспективном анализе обосновывается методологией философской герменевтики Поля Рикёра, который применял регрессивно-прогрессивный метод для диалектического осмысления феноменов в единстве их трех временных измерений: прошлого, настоящего и будущего. Рикёр видел необходимость высвечивания «археологии» субъекта для

нахождения доступа к его телеологии, движению в будущее. В качестве герменевтических процедур философ предложил комплексное применение методов феноменологии, структурализма и психоанализа³. Важным дополнением в философско-востоковедном исследовании считаем принцип «когнитивной скромности» для учета теоретических и методологических разработок самих буддистов.

«Археология» калмыцко-тибетского диалога культур напрямую связана с массовым религиозным обращением ойратов в тибетский буддизм. Современные трактовки процесса обращения предполагают, что оно происходит тогда, когда человек постепенно или внезапно изменяет свою экзистенциальную ориентацию: становится верующим, переходит в другую религию либо актуализирует утраченную ранее религиозность.

Психологи Льюис Р. Рамбо и Чарльз И. Фарадян разработали семиэтапную модель религиозного обращения⁴. По их мнению, на первом этапе важное значение имеет контекст, включающий такие сферы, как политические и экономические системы, местные религиозные институты, образ жизни людей, их ближайшее окружение и др. Собственно сам момент обращения должен предвдвять некий кризис, вызванный взаимодействием внешних и внутренних сил, который и становится катализатором для изменений. Кризис подталкивает к поиску «спасения», что является третьей стадией процесса обращения. В этот момент происходит контакт с приверженцем определенной религии, имеющим собственные устоявшиеся взгляды и интенции для их распространения. За этим следует активное взаимодействие с представителями «новой» религии, в ходе которого неопиты получают сведения об учении, образе жизни и идеалах религиозной общины. Новообращенные принимают участие в ритуалах, что дает им

возможность обрести религиозный опыт, выходящий за пределы интеллектуального уровня. Рецитация молитв, пение, ритуальные действия объединяют людей, внушая им более глубокое чувство «принадлежности». В некоторых религиях на данном этапе от конвертитов требуется высказать решение взять на себя обязательства. Все это способствует тому, что на следующей стадии происходит принятие взглядов «новой» религиозной традиции, что, как правило, должно быть публично продемонстрировано. Вследствие этого неопиты изменяют свой образ жизни в соответствии с предписаниями и запретами религиозной общины.

Таким образом, непосредственным катализатором религиозного обращения считается кризис, переживаемый человеком либо группой, под влиянием которого начинается поиск спасения, а заканчивается этот процесс обязательной трансформацией экзистенциальной ориентации и образа жизни.

Как полагают исследователи, тибетский буддизм имел некоторое влияние на ойратскую элиту еще с XIII в. Однако, в соответствии с приведенной моделью, массовому обращению ойратов в тибетский буддизм должен был предшествовать мощный социальный кризис. В ойратской истории есть упоминание о так называемой «полосе упадка», «темном периоде» на рубеже XV–XVI вв., когда ойраты уступили военное превосходство восточным монголам, а их собственная конфедерация распалась. По мнению Б. У. Китинова, на данном этапе важнейшее значение приобрело сохранение этнической и религиозной идентичности. Предположим, что тибетский буддизм стал таким «спасением» для ойратов, дал им ответы на смысложизненные вопросы и определил дальнейшее изменение их образа жизни. В итоге, как гласит история, ойраты вновь объединились, создали три государ-

ства (Хошутское ханство, Джунгарское ханство, Калмыцкое ханство), наладили экономические и политические отношения в Центральном-Азиатском регионе, открыто заявили о своей вере в буддизм, соотнесли обычное право и законы с буддийскими этическими принципами.

Так каковыми могли быть интенции ойратов, равно как и самих тибетцев, при установлении и развитии религиозных отношений, основанных на вере? Что именно в учении и практике тибетского буддизма могло способствовать преодолению кризиса ойратами? Ответы, на наш взгляд, стоит искать в специфике тибетской буддийской культуры.

Семантический анализ базовых текстов⁵ тибетского буддизма, а также комментариев современных авторов⁶ позволяет сделать вывод, что тибетская буддийская культура имеет сущностные особенности, выражаемые в ее категориях: тантрическая практика как самый действенный способ духовной трансформации, единство метода и мудрости в качестве теоретико-методологического обоснования духовного пути, учитель как необходимый медиатор в процессе обретения религиозного опыта.

Необходимо указать и на рациональный подход к религиозной вере и доктрине, распространенный в тибетском сообществе. Известно, что тибетцы выбрали индийскую форму буддизма, которая опирается на логическое обоснование всех религиозных положений. Тибетцы утверждают, что этот принцип был завещан самим Буддой Шакьямуни, который просил не принимать его слова на веру, а проверять их, словно золото при его покупке. В соответствии с этим в тибетском буддизме сложилось учение о четырех печатях, которые в определенной степени устраняют противоречия в буддийской теории и практике⁷. Несомненно, такой под-

ход способствует не только укреплению религиозной веры, но и в целом духовному развитию, раскрытию личностного потенциала, выработке осознанности.

Так, каждая из выделенных категорий тибетской буддийской культуры имеет четкое логическое обоснование. Под единством метода и мудрости в тибетском буддизме понимается целостное восприятие теории пустотности и реализации бодхичитты. Постигание пустотности бытия подразумевает осознание взаимозависимости всех явлений и соответственной пустотности их самобытия вне каких-либо причин и условий. Под бодхичиттой понимается устремление к просветлению, основанное на развитии безусловных чувств любви и сострадания, спонтанно возникающих в сознании индивида, и совершении практик для накопления религиозных заслуг. Эти доктрины были известны в ойратской, а затем и калмыцкой среде посредством распространения буддийских текстов, этико-дидактических сочинений и устных наставлений монахов.

Суть тантрической практики заключается в особой методике преодоления двойственного субъект-объектного восприятия посредством йогической психопрактики с опорой на бодхичитту и понимание пустотности. Считается, что достижение просветления в рамках дискурсивного подхода требует довольно длительного времени (с учетом теории реинкарнации, многие жизни), тогда как тантрическая практика дает более быстрые результаты. Тантрическая практика в тибетском буддизме выражена в ритуальной деятельности с применением эзотерических методов (поклонение мирным и гневным божествам с их ежедневной визуализацией, ритмичная рецитация молитв, игра на специфических музыкальных инструментах, использование благовоний

и особых одеяний). Все это способствует приобщению большого количества верующих, которые переживают состояние благоговения и трепета от божественного присутствия (нуминозности в терминологии Р. Отто). Согласимся с мнением исследователей, что именно тантра является «одним из главных факторов популярности тибетского буддизма»⁸. Особенное значение тантра приобретает в связи с тем, что деструктивные эмоции (гнев, ярость, привязанность и др.) не отбрасываются, как в сутре, а в какой-то степени используются на духовном пути. Так, ярость ойратских воинов могла быть оправдана защитой буддийского учения и тех, кто его сохраняет, – тибетских учителей. Однако в отсутствие интенции бодхичитты такая интерпретация могла привести к искаженному пониманию сути тантрической практики и, как следствие, неверному поведению с точки зрения буддийской этики.

В настоящее время калмыки обращаются к тибетской буддийской культуре так же, как и раньше, пытаются решить проблемы жизненного цикла, переоценки ценностей, поиска ответов на смысложизненные вопросы. Буддийские организации (хурулы и дхарма-центры) ежегодно проводят большое количество мероприятий, во время которых приглашенные тибетские учителя совершают ритуалы, благословения и инициации, разъясняют теории пустотности и бодхичитты. Рациональный подход тибетского буддизма к обоснованию религиозных идей все больше привлекает современных калмыков, имеющих образование, сформированное в рамках научной парадигмы, что в целом сказывается на развитии их религиозного сознания.

Следует отметить, что осознание взаимозависимости и пустотности самобытия несет в себе психотерапевтический

эффект. К примеру, психологи-исследователи В. Ф. Петренко и В. В. Кучеренко пришли к выводу, что буддийская интерпретация онтологии, декатегоризация «я» и понимание тождественности всех феноменов снимают стереотипы привычных форм осознания собственной персоны, тем самым решают проблему личного страдания индивида и заменяют ее состраданием ко всем существам⁹. Опора на буддийские идеи дает калмыкам возможность познавать взаимозависимость и взаимообусловленность бытия, духовно развиваться за счет альтруистической интенции.

Важно отметить, что и сами тибетцы считают необходимым поддерживать тесные религиозные отношения с калмыками. Вероятной причиной этого может быть та же идея бодхичитты. Руководствуясь интенцией бодхичитты, тибетские буддисты совершают различные практики, среди которых есть особые средства обращения, способствующие духовному совершенствованию других (даяние, добрые слова, помощь, соответствие между словами и делом). К примеру, современные тибетские учителя – Его Святейшество Далай-лама XIV, Кунделинг Тацак Джецун Ринпоче, Еше Лодой Ринпоче – считаются реализованными личностями с особым религиозным опытом. На основе бодхичитты они стремятся распространять буддийское понимание взаимозависимости бытия, идеалы сострадания и ненасилия ко всем живым существам. В то же время «соответствие между словами и делом» у тибетских наставников, во-первых, способствует укреплению их авторитета, а во-вторых, положительным образом влияет на то, как их последователи – калмыцкие буддисты – формируют свои собственные коммуникационные стратегии в обществе. Одним из видов коммуникации, где калмыки могут применить буддийские

идеи сострадания, ненасилия, взаимозависимости, являются религиозные отношения с представителями иных религий и конфессий. То есть тибетские учителя могут опосредованно оказывать влияние на развитие религиозной толерантности калмыков.

Таким образом, краткий анализ показал, что тибетская буддийская культура в течение нескольких веков имеет важнейшее значение для калмыков как источник духовного развития. Когда-то ойраты массово обратились в тибетский буддизм, поскольку с помощью этой традиции обрели смысл своей жизни и нашли решения для актуальных проблем. Тибетская буддийская культура, опирающаяся на альтруизм вкупе с познанием реальности (единство метода и мудрости), а также на логическое обоснование буддийской теории и практики, и сегодня имеет большое значение для калмыцкой религиозной традиции. Тибетские учителя, руководствующиеся интенцией бодхичитты, способствуют развитию религиозного сознания и религиозной толерантности калмыков. Это, в свою очередь, влияет на духовный рост калмыков и их конструктивный подход к межконфессиональному взаимодействию.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения» (проект № 19–18–00118).

Литература

1. Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского ун-та, 2016.

2. История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1999 гг. Элиста: Министерство образования, культуры и науки Республики Калмыкия, 2011.

3. Китинов Б. У. Буддийский фактор в политической и этнической истории ойратов (середина XV в.–1771 г.): дис. ... д-ра ист. наук. Москва, 2020.

4. Петренко В. Ф., Кучеренко В. В. Медитация как форма неопосредствованного познания // Вопросы философии. 2008. № 8.

5. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / пер. с фр. М.: КАНОН-пресс-Ц – Кучково поле, 2002.

6. Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН? 2016.

7. Jinpa Thupten. Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's Quest for the Middle Way. London: Routledge Curzon, 2002.

8. Rambo L. R., Farhadian Ch. E. Converting: stages of religious change // Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies / Ch. Lamb, M. D. Bryant eds. Ld.–NY: Cassell, 1999.

Примечания

¹ Трансграничная культура, 2016; Китинов, 2020.

² История буддизма, 2011. С. 68–105.

³ Рикёр, 2002.

⁴ Rambo, Farhadian, 1999. P. 23–34.

⁵ mNyam-med bka'a-brgyud lugs-kyi phyag-rgya chen-po-dang 'brel-ba'i chos-skor («Цикл учений о великой печати несравненной традиции кагью»). 2008. New Delhi: Institute of Tibetan Classics; dPal sa-skyu-pa'i lam-'bras-kyi chos-skor gces-btus («Цикл избранных учений о пути и результате святой [традиции] сакьяпы»). New Delhi: Institute of Tibetan Classics, 2004; Лонгчен Рабджам. Драгоценная сокровищница Дхармадхату. Гимн пробужденного ума. М.: Открытый мир, 2007; Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам пути пробуждения. В 2 т. СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2007.

⁶ Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Обзор его философии и практики. СПб.: Нартанг; Цокныи ринпоче, 2002; Бесстрашие простоты. М.: «Издательство Ганга», 2012; Калу Ринпоче. Углубленный буддизм. От Хинаяны к Ваджраяне. М.: Ориенталия; Sakya Trichen Rinpoche, 2015; Freeing the Heart and Mind. Part Three: Teachings of the Sakya Path. Boston: Wisdom Publications, 2020.

⁷ См.: Jinpa, 2002.

⁸ Буддизм, 2016. С. 376–387.

⁹ Петренко, Кучеренко, 2008. С. 92–93.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-294-303

История тувинского буддийского паломничества: проблема источников

Ч. К. Ламажаа

*Калмыцкий государственный университет
им. Б.Б. Городовикова. Элиста,
Республика Калмыкия, Россия.*

А. В. Монгуш

*Тувинский институт гуманитарных и прикладных
социально-экономических исследований
при Правительстве Республики Тыва.
Республика Тыва, Кызыл, Россия.*

У. П. Бичелдей

*Тувинский институт гуманитарных
и прикладных социально-экономических исследований
при Правительстве Республики Тыва.
Республика Тыва, Кызыл, Россия.*

Аннотация. История тувинского паломничества (как внутреннего, так и зарубежного) еще не изучена. Чтобы восстановить историю паломничества тувинских буддистов, мы разделили источники на четыре группы. Первая – группа научных статей по истории буддизма в Туве; вторая – архивные документы из архивов Тувы и Монголии; третья – литература, произведения тувинских писателей; четвертая – публицистика, биографические произведения. Работа с каждой группой источников имеет свою специфику и сложности. В имеющихся научных трудах по истории буддизма Тувы имеются лишь краткие ссылки. Монгольские архивы в настоящее время недоступны для команды. Литература доступна как на русском, так и на тувинском языках.

Ключевые слова: тувинское паломничество, тувинские буддисты, Монголия, произведения тувинских писателей, монгольские архивы.

History of the Tuvan buddhist pilgrimage: the problem of sources

*Ch. K. Lamazhaa, A. V. Mongush,
U. P. Bicheldey*

Abstract. The history of the Tuvan pilgrimage (both internal and foreign) has not yet been studied. In order to restore the history of the Tuvan Buddhist pilgrimage, we divided the sources into four groups. The first group of scientific papers on the history of the Buddhism in Tuva; the second – archive documents from the archives of Tuva and Mongolia; the third – literature, works of Tuvan writers; fourth – journalism, biographical writings. Working with each group of sources has some specificity and difficulties. There are only brief references in the available scientific works on the history of the Buddhism of Tuva. Mongolian archives are currently unavailable to the team. Literature is available in both Russian and Tuvan languages.

Key Words: Tuvan pilgrimage, Tuvan Buddhist, Mongolia, works of Tuvan writers, Mongolian archives.

История тувинского паломничества (как внутреннего, так и зарубежного) с XVIII в. до конца 1920-х годов (до времени борьбы с буддизмом в Туве) пока не изучена, и главные причины здесь две. Во-первых, тувинский вариант буддизма окончательно сформировался в XVIII в. как региональный вариант тибетского буддизма школы Гэлуг, долгое время развиваясь в формате пассивно принимающей буддизм стороны. Главным образом речь идет об «импорте» религии. Во-вторых, информации и об образовательном паломничестве, и об индивидуальных поездках и паломничествах небольших групп тувинцев с целью обучения крайне мало, поскольку образованных людей в XVIII – первой половине XIX в. в Урянхай-

ском крае (Туве) было также мало, а архивные дела, связанные с ламами, были в 1930–1950-е годы или уничтожены, или засекречены.

Из устных сообщений старых тувинцев известно о первых тувинских ламах, которые выезжали в Тибет на обучение и проезжали через Монголию. В Тибет и Монголию ездили также для подношения даров Далай-ламе XIII, Богдо-гэгэнам VIII и IX и другим иерархам буддизма и получения от них благословения. Тувинцы также совершали в Монголию паломничества, помимо поклонения святым, также и для совершения пожертвований монастырям и строительства дуганов на территории больших монастырей Урги (ныне Улан-Батор).

Для того чтобы восстановить историю тувинского буддийского паломничества мы собрали ряд источников и сгруппировали их.

Первая группа – научные труды по истории буддизма Тувы; вторая – архивные документы из архивов Тувы, Монголии, КНР и Тайваня; третья – художественная литература (произведения тувинских писателей); четвертая – публицистика, биографические труды и воспоминания. Работа с каждой группой источников имеет определенную специфику и сложности. В научных трудах по истории буддизма в Туве есть лишь краткие упоминания. На текущий год нашему коллективу были недоступны для работы архивы Монголии и других названных стран (из-за пандемии); художественная литература имеет корпуса как на русском, так и на тувинском языке (информацию второй группы необходимо переводить на русский язык).

Первая группа источников. Разрозненная информация о паломничествах тувинских буддистов, прежде всего в Монголию, содержится в ряде публикаций исследователей

XIX – начала XX в. и некоторых сохранившихся архивных документах, что отразилось в информации издания «Буддизм: Словарь» (М., 1992). В статье «Ламаизм в Туве», написанной Н. Л. Жуковской, содержится обобщение о поездках тувинцев в Монголию для поклонения святым, для совершения практик, для поклонения Богдо-гэгэну Джебцзундамба-хутухте VIII, которого тувинцы и монголы почитали божеством¹. В дальнейшем история буддизма Тувы была более подробно изучена учеником Н. Л. Жуковской – М. В. Монгуш. У нее вышел ряд работ, в том числе монографий².

В них можно найти упоминания по интересующей нас теме. Например, она пишет о первых тувинских ламах, которые уже выезжали в Тибет на обучение и проезжали через Монголию в результате деятельности амбын-нойна Х Улзей-Очура (из династии первого амбын-нойна Тувы Дажы-Оюна) в 1870–1880-е годы³. Активным организатором отправки в монастыри Монголии и Тибета тувинских юношей стал также в эти годы угерда Хемчикского Даа-хошуна Хайдып⁴. Более того, в 1906 г. он отправил в Тибет группу тувинских чиновников для подношения даров Далай-ламе XIII и получения от него благословения⁵.

У М. В. Монгуш есть упоминание о паломниках, связанное с именем сына Хайдыпа – следующего угерды Хемчикского хошуна Буяна-Бадыргы: летом 1909 г. он обращается с официальной просьбой к улясутайскому цзяньцзюню беспрепятственно пропустить через границу верующих аратов из Тувы, которые едут в Ургу – на поклонение. Причем в числе паломников была и его мать⁶. Помимо этого, она приводит свидетельство человека, который помнит о популярности паломничества тувинцев в Ургу на поклонение хутухте, видимо, в 1920-е годы⁷.

Еще один исследователь буддизма в Туве – О. М. Хомушку – также затрагивает в своих работах вопросы отправки учеников из Тувы в Монголию. Она пишет о системе образования в буддийских монастырях Тувы⁸.

Вторая группа источников – архивные документы. Упомянутые авторы, разумеется, опирались на архивные документы, однако в саму тему паломничества не углублялись, поэтому мы обратились к вопросу об архивных документах. Мы полагаем, что интересующие нас документы содержатся в архивах Тувы, Монголии, КНР и Тайваня.

В Национальном архиве Республики Тыва (бывшем Государственном архиве РТ, далее – НА РТ), например, в фонде 115 (документы Управления амбын-нойона Танну-Урянхая) содержится ряд документов, которые могут нам дать определенную информацию. Это следующие документы:

«Книга доходов и расходов ламского хуре Хемчик Даа хошууна» (НА РТ. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 192. На 185 л.). Здесь упоминается список «расходованных» вещей равителей хошуна во время поездки в Тибет молиться Далай-ламе в марте 1906 г.;

В документе «Материалы по религиозным вопросам» (НА РТ. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 142. Л. 15–16) содержится цитата с просьбой, поступившей от гуна Бандана и ламы Арья, где они просят «разрешение для выезда в Дорбетский дацан Чин Вана, где в настоящее время присутствует Гэгэн башкы. Нам очень хочется помолиться высочайшему Гэгэну и получить от него исцеление». Чангы Ёзуту, временно исполнявший обязанности управляющего при главном управлении делами хошуна Хемчик урянхаев, сделал заключение: «Из этого нам стало ясно, что люди, которые просят разрешение, действительно хотят освятить себя для будущего счастья.

Удовлетворяя их просьбу, выдаем дорожную грамоту в одном экземпляре и просим официальных лиц, ознакомившись с ней, не препятствовать ихнему передвижению, всячески помогая им. Им необходимо при завершении поездки, т. е. при возвращении обратно домой, сдать настоящую грамоту в наше управление»;

В письме Камбы-ламы Тувы «Хамбы ламаның бижий» (НА РТ. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 192. Л. 23) сообщается о гелонге Лопсан-Балдане из сумона Ишкин Ондаров, который отличался глубокой религиозностью и неоднократно ездил с жертвоприношениями к Его Святейшеству Богдо-гэгэну в Монголию;

«Письмо Ухири-таа найона Очура – Амбын найону, о просьбе выслать грамотного ламу для обучения детей-хуураков и переписка по поводу религиозных праздников» (НА РТ. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 24. На 46 л.);

«Список о расходовании вещей верховным правителем Хемчикского хошуна во время поездки в Тибет молиться к Далай-ламе (священному ламе) на 3 луны 32 года БТ (IV-1906 г.)» (НА РТ. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 142. Л. 117). Документ на старомонгольском языке, не переведен. Краткую аннотацию к документу на русский язык перевел С. Танов 23 ноября 1965 г.;

«Запись о поездке в Монголию для поклонения Манчын-ламе в 1898 г.» в «Материалах по религиозным делам» (НА РТ. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 142. Л. 8). Краткая аннотация документа на русский язык переведена С. Тановым и Артына 5 июля 1964 г.;

«О пожертвованиях народа для хурээ бога Суме Ламы-Гегэна в 1903 г.» в «Материалах по религиозным делам» (НА РТ. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 142. Л. 17). Краткая аннотация

документа на русский язык переведена С. Тановым и Артына 20 декабря 1963 г.;

«Распоряжение об отправке детей на учебу» (НА РТ. Ф. 115. Оп. 1. Д. 167/1). Документ не переведен, но информация о нем опубликована⁹.

В рукописном фонде архива Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований также найден интересный документ – рукопись гелонга Межегейского монастыря Тандынского хошуна О. Ч. Люндупа «Воспоминания о ламской церкви в Туве». В них гелонг Люндуп пишет: «Кыдаттар Моолду эжелеп турганы 1919 чылда мен, Моолдуң улуг хүрээзинге (Гандан. – *Авт.*) турган мен» (перевод: «В 1919 г. во время оккупации Монголии Китаем я находился в большом монастыре (Гандан) Монголии») (НА ТИГПИ. Д. 596. С. 49). В конце, в своей автобиографии, он также указывает: «1918 чылдан эгелээш 1921 чылга чедир Моолдуң улуг хүрээзинге (амгы Улаан-Бадырга) үш чыл өөрөнгөн мен» (перевод: «С 1918 по 1921 г. обучался в большом монастыре [т.е. в Гандане, в нынешнем Улан-Баторе. – *Авт.*] в течение трех лет») (НА ТИГПИ. Д. 596. С. 98).

По нашей теме непременно могут быть сведения в архиве монастыря Гандан в Улан-Баторе, в архивах приграничных с Тувой аймаков Завхан и Увс Монголии. Мы также предполагаем, что информация может быть найдена в архивах администрации Маньжурской империи в Пекине и, возможно, в архивах Тайваня.

Третья группа источников – художественная литература. В произведениях тувинских писателей содержатся воспоминания о реальных событиях из жизни семей авторов, их детства, а также описания о жизни их героев – на основе своих воспоминаний. Поэтому мы также включаем эти тексты в круг наших исторических источников, разумеется отводя

им особое место и рассматривая как свидетельства очевидцев (с возможными художественными приемами, например метафорами, гиперболами и пр.).

Так, в автобиографической повести известного тувинского писателя Кызыл-Эника Кудажы «Самдар Намдар» («Оборванец Намдар») автор пишет о своем дяде (со стороны матери) – весьма образованном Намбырал-ламе, который получил свое образование в Лхасе. Он начал свое обучение там с 9 лет и проучился 20 лет. Вернувшись из Тибета, Намбырал-лама стал верховным ламой Хендерге-хурээ (территория нынешнего Чеди-Хольского кожууна). Здесь он служил также с другими ламами. Они давали начальное образование хууракам; проводили богослужения, принимали население.

В повести Ондара Сегленмея «Тын дээш демисел» («Воля к жизни») описывается учеба трех тувинских хуураков (учеников-послушников) Шойдана, Чанзана и Чымба из Бай-Тайгинского района в одном из самых крупных буддийских храмов Тувы – Үстүү-Хүрээ близ Чадаана. Сама жизнь маленьких учеников в храме была тяжелой, так как ламы не давали им спуска, много нагружали физической работой по уборке, мытью, гоняли их по разным поручениям.

В автобиографическом произведении народного писателя Тувы Степана Агбаановича Сарыг-оола «Повесть Ангыр-оола» имеются факты о том, как тувинцы ездили с целью помолиться в Их-Хурээ, а также в монастырь Гандан в Урге (ныне Улан-Батор) и в Улангом (ныне центр аймака Увс Монголии). Как утверждает автор, помимо Монголии тувинцы в те времена часто осуществляли поездки в монастыри, находившиеся внутри страны – Хендерге, Чадаана и Самагалдай. В повести автор подробно рассказывает, как он впервые, будучи маленьким мальчиком, в качестве наездника побывал на празднике

круговращения Майдари, проводимом в кыргызском хурээ, располагавшемся в Эрзине.

Четвертая группа источников – публицистика, биографические труды и воспоминания. В числе публикаций этих источников – издания не писателей. Они также рассматриваются нами как свидетельства очевидцев.

Так, в книге воспоминаний жителей села Самагалдай, которая была издана в 1996 г. в честь 220-летнего юбилея «Самагалдай. Первая столица Тувы» (Кызыл, 1996), мы находим воспоминания учителя, ветерана труда Алексея Дамдына. В детстве он с отцом приезжал из чабанской стоянки в СамагалТай, в котором располагался большой храмовый комплекс, к которому приезжало много тувинцев. Он вспоминает, как впервые увидел золотые крыши храмов и поражался их красоте, величию, сверканию золота, которое было и во внутреннем убранстве. В его память врезались богатые ковры, на которых сидели ламы и молились.

Разрозненная информация в представленных группах источников на этом этапе обработки позволяет нам говорить практически обо всех формах и видах паломничества. Так, мы видим два важных направления паломничества буддистов: зарубежное (в Монголию и Тибет) и внутреннее (к святым местам, храмам в пределах самой Тувы). Мы также можем говорить о таких видах паломничества, как образовательное (поездки на учебу в буддийские монастыри), а также паломничества для поклонения, которое различалось по географии в зависимости от достатка паломников. Состоятельные тувинцы могли выезжать в Монголию, и даже Тибет, тогда как простым людям из народа были доступны лишь поездки в храмы самой Тувы.

По каждой из выделенных нами групп источников мы продолжаем сбор информации и надеемся в ближайшее время

подвести очередные итоги наших поисков и систематизации. Мы также планируем сравнить результаты исследований по буддизму Калмыкии и Бурятии.

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения» (грант № 19–18–00118).

Литература

1. Жуковская Н. Л. Ламаизм в Туве // Буддизм: Словарь. М., 1992.
2. Монгуш М. В. Ламаизм в Туве: историко-этнографическое исследование. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1997.
3. Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001.
4. Тувагийн туухэнд холбогдох архивын баримдын эмхэтгэл. Боть I (1738–1911) = Тыванын тоогунге хамааржыр шыгжамырлар бижимелдеринин чыындызы. 1-ги том (1738–1911) / ред. С. Чулуун, А. К. Бичелдей. Уланбаатар – Кызыл, 2011.
5. Хомушку О. М. Религия в истории культуры тувинцев. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1998.

Примечания

- ¹ Жуковская, 1992. С. 167.
- ² Монгуш, 1997, 2001.
- ³ Монгуш, 2001. С. 45.
- ⁴ Монгуш, 2001. С. 47.
- ⁵ Монгуш, 2001. С. 48.
- ⁶ Монгуш, 2001. С. 50.
- ⁷ Монгуш, 2001. С. 51.
- ⁸ Хомушку, 1998.
- ⁹ Тувагийн туухэнд..., 2011. С. 423.

Тибетские монахи и бурятская идентичность на рубеже XIX–XX вв.: фото буддийских учителей

А. А. Базаров

*Институт монголоведения, буддологии
и тибетологии Сибирского отделения РАН,
Бурятский государственный университет.
Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия.*

Аннотация. Статья посвящена проблеме визуальных образов в повседневной ритуальной практике простых буддистов Бурятии. Актуальность изучения редких буддийских фотографий как историко-культурного источника очень высока. Данная работа направлена на изучение некоторых неизвестных аспектов в формировании бурятской идентичности и роли буддизма в этом процессе. Материалом для исследования послужила коллекция редких фотографий, хранящихся в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, собранная в ходе экспедиций 1950–1970-х годов. В ходе предварительной работы была разработана методика описания буддийских фотоизображений для выяснения механизма актуализации этого материала в буддизме: механизм выбора изображений; культурный контекст; ритуальные и социальные цели; характер материалов; регистрация реакций верующих на зрительные образы. Автор показывает тесную связь местной визуальной практики буддистов с формированием бурятской идентичности с конца XIX до начала XX века. После сравнительной реконструкции структуры визуальных образов в коллекциях автор утверждает, что повседневная ритуальная практика молитв с использованием этих фотографий является важным аспектом формирования местной идентичности. Наиболее интересным открытием является то, что дореволюционные изображения тибетских монахов занимают центральное место в культуре фотовизуальных практик бурятских буддистов. Проведенный анализ подтвердил, что коренное

изменение трансляции буддийской традиции в Бурятии, социальные изменения и экономическая ситуация привели к изменению развития традиционной буддийской культуры бурят, приоритетом которой является сохранение ее этнической идентичности. Изображения тибетских монахов сыграли центральную роль в этом процессе.

Ключевые слова: ритуальная практика, буддисты Бурятии, фотографии, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, актуализация, визуальная практика, буддийская культура бурят, этническая идентичность.

Tibetan monks and Buryat identity in the late 19th – early 20th centuries: photos of Buddhist teachers

A. A. Bazarov

Abstract. The paper is devoted to the problem of visual images in the everyday ritual practice of ordinary Buddhists in Buryatia. Relevance of studying of the rare Buddhist photographs as a historical and cultural source is very high. This work aims at studying of some unknown aspects in the formation of Buryat identity and the role of Buddhism in this process. Material for this study was the collection of rare photographs stored in the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, collected during expeditions in 1950s-1970s. The method of describing of the Buddhist photo images was developed in the course of preliminary work to clarify the mechanism of actualization of this material in Buddhism: the mechanism of image selection; cultural context; ritual and social goals; nature of materials; registration of believers' reactions to visual images. The author shows a close relationship between the local visual practice of Buddhists and the formation of Buryat identity from the end of the 19th Century to the beginning of the 20th Century. After comparative reconstruction of the structures in collections, the author argues that the everyday ritual practice of praying with the use of these photos is an important aspect of the formation of local identity. The most interesting finding is that pre-revolutionary images of Tibetan monks are central in the culture of the photo-visual practices of Buryat Buddhists. The analysis confirmed that fundamental change in the transmission of the Buddhist tradition in

Buryatia, social changes, and the economic situation led to a change in the development of traditional Buddhist culture of the Buryats, the priority of which is preservation of its ethnic identity. The images of Tibetan monks played a central role in this process.

Key words: ritual practice, Buddhists in Buryatia., photographs, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, actualization, visual practices, traditional Buddhist culture of the Buryats, ethnic identity.

Визуальные образы в буддизме играют основополагающую роль в повседневных религиозных ритуалах, психосоматической (йогической) практике, а также в распространении ряда конфессиональных представлений. Активная социальная роль буддийской сангхи в Бурятии во все времена формировалась за счет актуализации конкретных образов благодаря картинам (танка, цагли). Начиная с конца XIX в. большую роль в этих действиях начинают играть фотографии тибетских монахов, сыгравших значительную роль в формировании буддийской и этнической идентичности бурят на рубеже веков. Актуальность изучения раритетных фотографий тибетских монахов в качестве исторического и культурологического источника не вызывает сомнений, поскольку данная научная проблема обращена как к анализу специфических историко-социальных изменений в развитии идентичности бурят на рубеже веков, так и к особенностям использования визуального ряда в современных историко-антропологических исследованиях.

Материалом для исследования послужила коллекция редких фотографий с буддийским сюжетом (далее КФС) – монахи, святые места и предметы (250 ед. хр.), хранящаяся в фондах Центра восточных рукописей и киелографов ИМБТ СО РАН (КФС ИМБТ). Необходимо отметить, что ФС в традиционной буддийской культуре региона хранились на северной, «святой», стороне дома (бур. *хоймор*) верующих

буддистов региона в специальном ящике-локусе (бур. *гунгурба*)¹ и становились частью комплекса «хоймор-гунгурба».

Каков характер материалов? Что касается КФБС ИМБТ, то ее происхождение, вероятно, связано с экспедиционными работами института в 1950–1970 гг.² Данное утверждение основывается на том, что в ней представлены фотографии как дореволюционного периода, так и конца 1960-х годов фотографий с буддийским сюжетом (ФБС) (средний размер экземпляров от 6 x 9 см до 9 x 14 см – традиционный размер буддийских миниатюр «цагли») были созданы в фотоателье «Cabinet portreit», «Photographie Borel, St. Petersburg, Nevsky 54», «Н. А. Чесноковъ, Санкт-Петербургъ», «Т. А. Урсу, Верхенудинскъ», «Souvenir», «Т-во А. Ф. Второва съ С-ми. Отделение въ Верхнеудинске», «Г. С. Сибирская фотография въ Чите», «Yu Chang, Peking» и др. и представляют собой предмет религиозного ежедневного почитания учителей в буддизме (бур. *лама тахиха зан үйлэ*)³.

В связи с современными тенденциями в гуманитарном знании при анализе подобных визуальных собраний востребован исторический⁴ и социально-антропологический подходы⁵. Предлагаемая в данном исследовании методика основывается на системном анализе культур прошлого и настоящего, которые в каждую историческую эпоху проявляют себя на трех взаимосвязанных уровнях: 1) на уровне повседневности (ежедневная активность, всевозможные типы регламентации); 2) на уровне идеологии (система символов, отношений и культурно-значимых примеров, через которую формулируются ценности культуры); 3) на уровне социальной организации (внутренние иерархические связи и т.п.). В ходе предварительных работ был разработан метаязык описания визуальных образов – с целью выяснения механизма актуа-

лизации данного материала в буддизме в виде следующих пунктов:

- механизм отбора образов и отношение к ним;
- всестороннее изучение культурного контекста, в котором эти образы проявляются;
- ритуально-психосоматические цели тех, кто представляет и кто использует образы;
- характер материалов: старые-новые, картины-фото;
- учет реакции потенциальных категорий верующих, визуализирующих образы.

Также для данного исследования был использован метод сравнительного анализа с привлечением инструментов конкретного описания фото коллекций с религиозным содержанием.

Анализ ФБС из фондов ИМБТ СО РАН позволил проследить специфику структурной композиции в повседневной визуально-ритуальной культуре буддистов-бурят. Какова структурная композиция данного собрания? Анализ показал, что здесь зафиксирована ярко выраженная визуальная иерархия, характерная для исторических ситуаций конца XIX – начала XX в., имеющих продолжение вплоть до середины XX в. благодаря специфическим социальным изменениям, произошедшим в России в прошлом столетии.

Во главе иерархии представлен прежде всего образ Далай-ламы. В КФБС ИМБТ – это образ Далай-ламы XIII Нгаванг Лобсанг Тубтен Гьяцо (тиб. *thub bstan rgya mtsho*, 1876–1933)⁶. Данный образ представлен в трех возрастных категориях: молодость (наиболее популярный) (3 экз.), зрелость и старость. Поскольку в КФБС этот образ наиболее представительный (38 экз.), делается вывод, что данные фотографии занимали центральное положение в визуальных

практиках среди буддистов-бурят с конца XIX в. вплоть до 1980-х годов. Несмотря на долгое функционирование фото Далай-ламы XIII в бурятской среде, этот фотообраз в период с 1960-х до конца 1980-х годов постепенно заменяется фотообразом Далай-ламы XIV Нгагванг Лобсанг Тензина Гьяцо (*ngag dbang blo bzang bstan 'dzin rgya mtsho*, род. 6 июля 1935). Экспедиционные материалы последних лет показали, что данная фотовизуализация фиксируется и сейчас, она активна до сих пор.

Вторым по значимости является образ Панчен-ламы. В КФБС ИМБТ это прежде всего образ Панчен-ламы IX Тубтен Чокьи Ньима (*thub bstan chos kyi nyi ma*, 1883–1937), представленный в двух возрастных категориях: молодость (5 экз.) и зрелость (2 экз.). Подобно примеру с образом Далай-ламы XIII фотографии Панчен-ламы IX начинают постепенно вытесняться фотообразами Панчен-ламы X Лобсанг Тринле Лхундруп Чокьи Гьялцена (*blo bzang phirn las lhun grub chos kyi rgyal mtshan*, 1938–1989) начиная с 1960-х годов⁷.

Следующий образ в визуальной иерархии буддистов региона связан с Богдо-гэгэнами. В КФБС ИМБТ обнаружены фото Богдо-гэгэна VIII Нгаванг Лобсанг Чокьи Ньима Тензин Вангчуга (монг. *Агваанлувсанчойжиннямданзанванчүг*, тиб. *ngag dbang blo bzang chos kyi nyi ma bstan 'dzin dbang phyug*, 1869–1924)⁸. Его образ зафиксирован в нескольких вариантах: в молодом возрасте (11 экз.) и в зрелом (2 экз.). Фотографии в зрелом возрасте являются парными, Богдо-гэгэн VIII сфотографирован с женой Цэндийн Дондогдулам (монг. Улсын эх дагина – Мать-дакини государства, 1876–1923). На двух фотографиях его супруга изображена в одиночестве. На одном экземпляре обнаружена подпись «Белая тара» на бурятском языке⁹. Этот образ встречается до сих пор.

Следующая группа фотографий в визуальной иерархии бурятского буддизма представляет тибетских учителей из Амдо. В КФБС ИМБТ хранятся фото знаменитых представителей буддийских монастырей Тибета, посетивших Бурятию на рубеже XIX–XX вв. или имевших духовную связь с бурятами в этот период. Это представители монастыря Лавран Ташичил: Гунчен-жамьян-шепа IV Келсанг Тубден Ванчуг (тиб. *'jam dbyangs bzhad pa skal bzang thub bstan dbang phyug*, 1856–1916) в детстве (1 экз.) и молодости (1 экз.); Гунчен-жамьян-шепа V Лобсанг Жамьян Еше Тенпе Келсанг (*blo bzang 'jam dbyangs ye shes bstan pa 'i rgyal mtshan*, 1916–1947) в детстве (1 экз.).

Представитель монастыря Лавран Ташичил Гунтан V Жамьян Танпи Нима (тиб. *gung thang 'jam dbyangs bstan pa 'i nyi ma*, 1860–1925) в пожилом возрасте (2 экз.).

Представитель другого тибетского монастыря Гумбум, Гумбум-тичен LXIX (тиб. *sku 'bum khri chen*) Джаягсы-гэгэн Келсанг Цултим Тан Нима (*rgya yag mkhan chen skal bzang tshul khrim bstan nyi ma*, 1858–1913) в молодости (2 экз.) и в зрелости (7 экз.).

В КФБС ИМБТ хранятся многочисленные фотографии тибетских монахов, которых не удалось идентифицировать. Например, Милагшин-гэгэн, Лобсанг Жампа Зангпо (монастырь Лавран Ташичил, 1899), Акпа-лама (учитель Богдо-гэгэнов VII и VIII).

Анализ базы данных (КФБС ИМБТ) позволил проследить интересные изменения, происходящие в визуальной практике буддистов-бурят и обнаружить связь бурятской идентичности с образами тибетских монахов на рубеже XIX–XX вв.

Исследование показало, что на рубеже веков в буддизме Внутренней Азии произошел плавный переход от традиционных изображений (тханка, цагли) к фотографиям учителей.

Данная плавность обусловлена давней традицией изображать на танках и цагли буддийских монахов с их портретными особенностями¹⁰. В распространенных среди бурят текстах, посвященных визуализации образа учителя, не присутствуют конкретные портретные описания¹¹. Институт перерожденцев способствует размыванию в сознании простых буддистов особенностей конкретного лица. Однако все это не означает, что в сознании буддистов определенная историческая личность визуально абсолютно нивелируется. В данном случае присутствует явление трансформации в восприятии образа учителя в ежедневной визуальной практике буддистов от образа конкретного исторического лица к собирательному образу линии преемственности перерожденцев.

В ходе изучения структуры КФС выяснилось, что изображения Далай-лам устойчиво занимают центральное место в визуальной иерархии буддистов региона на протяжении всего периода. Необходимо отметить, что вплоть до 1970–1980-х годов данный образ был в основном связан с фотографией Далай-ламы XIII, жившего до 1933 г. Такая продолжительность данного образа объясняется фактическим отсутствием связи бурятских буддистов с Далай-ламой XIV до конца 1980-х годов. Что касается образов Панчен-лам и Богдо-гэгэнов, то их судьба во многом похожа. Данные образы были авторитетны на рубеже XIX–XX вв. Если до 1970–1980-х годов фотографии этих исторических личностей еще присутствуют в ритуальной практике буддистов Бурятии, то после 1990-х они резко исчезают. Характерно, что изображение Богдо-гэгэна VIII в виде 1 экз. фотографии было найдено в ходе экспедиционных исследований 2006–2014 гг. Тем не менее можно утверждать, что данный образ фактически исчез. Исчезновение этих обра-

зов объясняется запутанностью религиозно-политической ситуации относительно признания перерожденцев данных линий преемственности в последнее время. Относительно вышеуказанных представителей монастырей Лавран Ташичил и Гумбум, их образы также отсутствуют в ежедневной визуальной практике современных буддистов Бурятии.

На фотографиях из КФБС ИМБТ представлены конкретные исторические личности, имевшие духовную связь с бурятским обществом. Далай-лама XIII был тесно связан с отдельными бурятскими монахами, через них со всеми буддистами Бурятии¹². Панчен-лама IX был значительным лицом в тибето-монгольском буддизме в начале XX в., его статус сильно возрос в результате ряда исторических событий¹³. Среди бурят-буддистов он был признанным авторитетом в качестве «великого ученого». Политическая роль Богдо-гэгэна VIII в объединении монголоязычных народов была настолько высока, что в повседневной визуальной практике буддистов-бурят на рубеже XIX–XX вв. его образ в определенной степени конкурирует с образом Далай-ламы XIII¹⁴. Образ, олицетворяющий линию перерождений Гунчен-жамьян-шепы, в среде бурятских буддистов связан прежде всего с Гунчен-жамьян-шепой I Нгагванг Цзондуем (тиб. *'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus*, 1648–1721/2), основателем буддийской образовательной системы Гоманг-Лавран. Данная образовательная система была основной для монахов Бурятии. Что касается перерождений линии преемственности Гунтан-ламы, вероятно, схоластические тексты Гунтана III Тенпе Доме (тиб. *gung thang bstan pa'i sgron me*, 1762–1823) были настолько популярны в среде бурятского монашества, что все последующие его перерождения связывались с большой ученостью. Религиозная деятельность Джаягсы-гэгэна Келсанг Цултим

Тан Нимы в Бурятии предопределила балагатское движение Лубсан-Сандана Цыденова (1841–1922), оставившее глубокий след в бурятской истории.

Обращаясь к проблеме идентичности, необходимо подчеркнуть, что буряты-буддисты в период с конца XIX в. до начала XX в. строили свою общину (в Российской империи) в весьма сложных условиях административного и земельного реформирования, усиления миссионерской деятельности¹⁵. Они осознавали свое маргинальное положение в стране, свою культурную инаковость и чуждость основному идеологическому направлению. Несомненно, в этих условиях ординарное буддийское население рассматривало фото тибетских монахов не только как образы буддийских учителей, распространяющих учение¹⁶ и объектов для ежедневной ритуальной практики, но и как основу своей собственной религиозной и этнической идентичности. Несомненно, этот фактор, когда вопрос о бурятской идентичности в конце XIX в. стал острым, повлиял на массовое распространение данных фото. Также необходимо заметить, что царский запрет на проповедническую деятельность иностранных религиозных деятелей на территориях Восточной Сибири руководством бурятской буддийской общины, несмотря на его полную политическую лояльность власти, фактически игнорировался с конца XIX в. Исходя из материалов этого периода, приглашенные бурятами тибетские монахи тайно переходили границу и распространяли буддийское учение, становясь на долгие годы объектом визуальной практики местных буддистов, вплоть до 1970–1980-х годов. Необходимо отметить активную роль руководителей местной буддийской общины как в организации вышеуказанных действий, так и в формировании структуры повседневных визуальных практик буддистов региона.

Социально-политические и экономические изменения, произошедшие на рубеже двух столетий, заставили бурят ради сохранения собственной идентичности находить такие образы, которые бы сделали возможным объединить этнос, преодолеть трайбализм, сопротивляться унификации. Буддийская визуальная практика на образы тибетских монахов в повседневных ритуалах ординарных буддистов являлась важнейшим аспектом в формировании местной идентичности в тех условиях. Анализ собрания фотообразов подтвердил тот факт, что кардинальное изменение механизма передачи буддийской традиции в Бурятии, социальные сдвиги, экономическая ситуация на рубеже XIX–XX вв. привели к трансформации вектора развития традиционной буддийской культуры бурят, приоритетом которого становится борьба за свою этническую и религиозную специфику.

Необходимо подчеркнуть, что данное рассмотрение интереснейших фотографий коллекции из фондов ИМБТ СО РАН на основе методов сравнительно-исторического анализа позволяет исследовать не только ранее неизвестные исторические факты, выявить специфику историко-социальных изменений, но и оценить возможности использования визуального ряда в современных историко-антропологических исследованиях.

(Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–09–00068 А.)

Литература

1. Бакаева Э. П. Буддизм калмыков и ойратов: обряды подношений предкам и духам хозяевам территорий (некоторые аспекты) // Труды института востоковедения РАН. Вып. 23. М., 2019.

2. Богословский В. А. Политика XIII Далай-ламы в Тибете. М.: ИВ РАН, 2002.

3. Гурьева М. М. Повседневная фотография как объект научного исследования // Вестник ЛГУ. Сер. философия. 2009. № 3 (2).

4. Кузьмин С. Л., Оюунчимэг Ж. Богдо-гэгэн VIII – великий хан Монголии // Азия и Африка сегодня. 2009. № 1.

5. Магидов В. М. Кинофотофонодокументы в контексте исторического знания. М.: РГГУ, 2005.

6. Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Ч. I / введ., пер. и прим. Г. Р. Галдановой. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995.

7. Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии. Ч. II. / предисл., пер., прим. и глоссарий Г. Р. Галдановой. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1998.

8. Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя: бурятская буддийская община в России (XVIII – начало XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013.

9. From Tibet confidentially. Secret correspondence of the Thirteenth Dalai Lama to Agvan Dorzhiev, 1911–1925 / Intr., transl. and comm. by Jampa Samten and Nikolay Tsyrempilov. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2011.

10. Goldstein M. C. A History of Modern Tibet, 1913–1951: the Demise of the Lamaist State. Berkeley: University of California Press, 1989.

Примечания

¹ Данные фотографии широко используются бурятами-буддистами в ежедневной религиозной практике для ритуала почитания учителя, прочтения «прибежища», многочисленных заклинаний и подношений и т. п.

² Это предполагается, поскольку никаких архивных документов о происхождении данной коллекции не было найдено.

³ В буддийской культуре монгольских народов существуют различные объекты почитания (Бакаева, 2019). Учитель является одним из главнейших.

⁴ Магидов, 2005.

⁵ Гурьева, 2009.

⁶ О значении образа Далай-ламы XIII в истории монгольских народов см.: Богословский, 2002.

⁷ В КФБС ИМБТ были обнаружены фотографии Панчен-ламы X в молодом возрасте (4 экз.), не считая 7 экз. совместно с Далай-ламой XIV.

⁸ О роли Богдо-гэгэна VIII в формировании монгольской этнической идентичности см.: Кузьмин, Оюунчимэг, 2009.

⁹ Возможно, буряты любую правительницу рассматривали в качестве Белой Тары, не только правительниц России. В результате значение олицетворения российской царской власти с образом Белой Тары для бурятской культуры не следует преувеличивать.

¹⁰ В фондах ИМБТ СО РАН хранятся многочисленные портреты Далай-ламы V, выполненные ксилографическим способом.

¹¹ В популярных ритуальных текстах почитания учителя «bla ma mchod pa'i cho ga», состоящих из множества частей, в том числе из части о перечислении визуальных признаков учителя.

¹² From Tibet confidentially, 2011.

¹³ Goldstein, 1989.

¹⁴ В настоящее время данный аспект отмечается в отношении образов Пандито хамбо-ламы XII Даши Доржо Итигэлова (1852–1927) и Далай-ламы XIII.

¹⁵ О проблеме взаимодействия царской власти и буддийской общины Бурятии в Российской империи на рубеже XIX–XX вв. см.: Цыремпилов, 2013.

¹⁶ Нацов, 1995, 1998.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-317-334

«Десять эпитетов Будды»: особенности их перевода с санскрита на китайский, тибетский и монгольские языки

Г. Б. Корнеев

Центр по развитию калмыцкого языка.

Элиста, Республика Калмыкия.

А. Х. Корнеева

Калмыцкий государственный университет

им. Б.Б. Городовикова. Элиста,

Республика Калмыкия, Россия.

Аннотация. В статье рассматриваются основные эпитеты Будды Шакьямуни на пали и санскрите, а также их переводы на китайский, тибетский и монгольский языки. Сравнение эпитетов позволяет выявить разницу между списками пали (тхеравада) и санскрита (махаяна), а также их переводами в китайской, тибетской и монгольской традициях. В статье анализируются приемы перевода, используемые буддистами Китая, Тибета и Монголии для перевода на свои языки неэквивалентных санскритских эпитетов.

Ключевые слова: Будда Шакьямуни, пали, санскрит, тхеравада, махаяна, китайская, тибетская, монгольская традиции, перевод, эпитеты.

Ten epithets of the Buddha: features of translation into Chinese, Tibetan and Mongolian languages

G. B. Korneev, A. H. Korneeva

Abstract. The article considers the main epithets of the Buddha Shakyamuni in Pali and Sanskrit, as well as their translations into Chinese, Tibetan and

Mongolian languages. Comparison of epithets allows us identifying the difference between the Pali (Theravāda) and Sanskrit (Mahāyāna) lists, as well as their translations in the Chinese, Tibetan and Mongol traditions. The article analyses translation techniques used by the Chinese, Tibetan and Mongolian Buddhists to translate non-equivalent Sanskrit epithets into their languages. **Key Words:** Buddha Shakyamuni, Pali, Sanskrit, Theravāda, Mahāyāna, Chinese, Tibetan and Mongol traditions, translation, epithets.

С самого момента возникновения учения Будды и первой монашеской общины появились эпитеты, описывающие особые качества создателя буддизма. Какими-то он называл себя сам, а другими его почтительно величали ученики и последователи. Через несколько столетий после смерти Будды, в 80 г. I в. до н.э., его наставления впервые получили письменную фиксацию и были названы Типитакой (пали. *Tipiṭaka*) или «Тремя корзинами учений». Это собрание священных текстов было записано на одном из праkritов, языке пали, и послужило основой для дальнейшего развития буддизма в Индии и за ее пределами. Позже палийская Типитака была пополнена новыми текстами и переведена на санскрит – язык классической индийской культуры. Санскритский буддийский канон имел отличия от палийского и получил название Трипитака (санскр. *Tripitaka*) – «Три корзины учений». На рубеже нашей эры в буддийском сообществе произошел раскол, в результате которого появились две большие группы буддистов, давшие начало двум главным направлениям современного буддизма, Тхераваде и Махаяне¹. В настоящее время традиция Тхеравады основывается на текстах палийского канона, а последователи Махаяны главным считают санскритский канон, который, к сожалению, не сохранился до наших дней и известен только в переводах на китайский (кит. 三藏; пин. *sān zàng*) и тибетский (тиб. བཀའ་འགྱུར་; вайли. *bka' 'gyur*) языки. Таким образом, в настоящее время существует три варианта

Трипитаки: палийская, китайская и тибетская². В XVII в. тибетская версия Трипитаки была полностью переведена на монгольский язык³.

Несмотря на множество различий, существующих в текстах палийской, китайской и тибетской Трипитаки, эпитеты Будды, упоминаемые в них, практически не отличаются. В традиции Тхеравады и в традиции Махаяны существует особый перечень эпитетов, обозначающих главные достоинства Будды. Перечень этот состоит из девяти (в Тхераваде) или десяти (в Махаяне) прозваний создателя буддизма. Наличие практически идентичного списка главных эпитетов Будды в обеих традициях свидетельствует о том, что он был распространен среди верующих еще до буддийского раскола. В настоящее время в традиции Тхеравады монахи и миряне ежедневно выполняют особую практику «Памятования о девяти основных качествах Будды» – «Будда анусатти» (пали. *Buddhānusatti*). Она заключается в рецитации девяти эпитетов Будды и размышлениях о его качествах. В традиционных комментариях говорится, что эти эпитеты были утверждены на одном из первых буддийских соборов и в неизменном виде передавались от учителя к ученику (Саяджи). Тхеравадинские эпитеты таковы: *Araham* – «Тот, кто достоин поклонения»; «Тот, кто разбил колесо перерождений»; «Тот, кто повергает врагов – омрачения ума» и «Тот, у кого нет секретов». *Sammā-sambuddho*, он означает «Будду (пали. *buddho*), достигшего полного просветления (*sammā-sam*)». *Vijjā-carana Sampanno* обозначает такое качество Будды, как «совершенство (пали. *sampanno*) ведения (пали. *vijjā*) и поведения (пали. *carana*)». *Sugato* имеет значение «Прошедший (пали. *gata*) во благе (пали. *Su*)». *Lokavidū* можно перевести как «Знаток (пали. *vidū*) мира (пали. *loka*)». *Anuttaro Purisa-damma-sārathi* переводится

как «Непревзойденный (пали. *anuttaro*) проводник, возница (пали. *sārathi*) людей (пали. *purisa*) к укрощению (пали. *damma*)». *Satthā deva-manussānam* это «Учитель (пали. *satthā*) богов (пали. *deva*) и людей (пали. *manussānam*)». *Buddho* традиционно переводят как «Просветленный / Пробужденный», и эквивалентом последнего эпитета *Bhagavā ti* в русском языке является «Благостный», «Благословенный»⁴.

Все перечисленные палийские эпитеты имеют санскритские эквиваленты, однако оригинальный санскритский список их утерян, и о нем мы можем судить только по китайскому и тибетскому переводам. В Китае перечень десяти эпитетов называют 佛十號 (пин. *fó shí hào*) – «Десять эпитетов Будды», а в Тибете མཚན་བུ་བུ་ (тиб. *mtshan bcu*) – «Десять имен / эпитетов». В текстах махаянской Трипитаки, известных как в Китае, так и в Тибете, перечень основных эпитетов Будды приводится в «Сутре белого лотоса высшего учения» (санскр. *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*; кит. 妙法蓮華經; пин. *miào fǎ lián huá jīng*; тиб. དམ་ཚུལ་པད་མ་དཀར་པོའི་མཚན་, вайли. *dam chos pad-ma dkar po'i mdo*). Кроме этого, «Десять эпитетов» встречаются в таком тексте китайской Трипитаки, как «Большая Сукхавативьюха сутра»⁵. Являясь важным понятием китайского буддизма, эти эпитеты упоминаются и в Словаре китайских буддийских терминов⁶. Важное значение имеет рецитация этих прозваний в школе китайского буддизма Тяньтай (кит. 天台宗; пин. *tiān tāi zōng*). Как и в традиции Тхеравады, китайские монахи и верующие миряне ежедневно, утром и вечером, произносят эти эпитеты во время поклонения Будде⁷.

В Тибете «Десяти эпитетам Будды» не уделяется столь большого внимания, как в традициях юго-восточного и дальневосточного буддизма. Вместе с тем, с них начинается «Тройная непрестанная молитва» (тиб. *rgyun chags gsum pa*), чтение

которой предваряет любые буддийские практики⁸. Список «Десяти эпитетов Будды» как важное буддийское понятие указывается в Большом тибетском толковом словаре⁹, а также в тибетском терминологическом сборнике «Перечень Дхарм» (тиб. *chos kyi rnam grangs*)¹⁰. Что касается «Десяти эпитетов Будды» у монгольских народов, то они в целом представляют собой кальки с тибетских вариантов, а практическое их применение не выходит за рамки тибетской традиции, из которой они появились у монголов. Вместе с тем каждый региональный перевод, будь то китайский, тибетский или монгольский, обладает своими особенностями, изучение которых позволяет понять принципы буддийского терминотворчества у разных народов. Рассмотрим особенности перевода «Десяти эпитетов Будды», указывая сначала санскритский оригинал, а затем китайские, тибетские и монгольские эквиваленты, с указанием их сходства и различий.

Первый эпитет из санскритского перечня – Татхагата (санскр. *tathāgataḥ*). Нужно отметить, что в палийском перечне этот эпитет отсутствует, так как считается, что сам Будда называл себя этим эпитетом, а потому он не обозначает никаких качеств¹¹. О нем Е. А. Торчинов писал так: «Если слово *tathāgataḥ* интерпретируется как *tathā+gataḥ*, то оно будет означать “Так Пришедший”, а если как “*tatha agataḥ*”, то это будет означать “Так Ушедший”. Поскольку такая семантическая игра возможна только на санскрите, то на другие языки слово “Татхагата” переводилось то как “Так Ушедший” (тиб.), то как “Так Пришедший” (кит.)»¹². Таким образом, переводы этого эпитета более конкретизированы. Китайский его эквивалент – 如來 (пин. *rú lái*) – «Так Пришедший»¹³. Здесь глагол 來 (пин. *lái*) имеет значение «приходить, приезжать, прибывать»¹⁴. Тибетский вариант эпитета དེ་བཞིན་གཤེགས་པ། (тиб.

de bzhin gshegs pa). Слово *de bzhin* на русский язык переводится как «так, таково, таким образом», а глагол *gshegs pa* – «уходить, умирать»¹⁵. Таким образом, тибетский перевод конкретизирует другое значение санскритского оригинала, он переводится как «Так Ушедший». Монгольские эквиваленты также отражают разные взгляды переводчиков. У монголов существуют варианты *tegünčilen iregsen* («Таким образом Пришедший»), *tegünčilen odugsan* («Таким образом Ушедший») и *tegünčilen ajiragsan* («Таким образом Пребывающий»), а у западных монголов-ойратов – и вовсе *tögünčilen boluqsan* («Таким образом Ставший»)¹⁶. Очевидно, монгольские переводчики стремились вслед за своими китайскими и тибетскими предшественниками конкретизировать эпитет, выбрав одно из его значений: либо «пришедший» (п.-монг. *iregsen*) либо «ушедший» (п.-монг. *odugsan*). Что касается ойратского эквивалента, то Зая-пандита, создатель ойратской традиции перевода, предпринял попытку возможностями родного языка как можно точнее отразить семантику санскритского оригинала. В монгольских языках глагол *bolxu* («становиться», «делаться кем-либо») в сочетании с наречием *ögedе* (совр. монг. *өөд*), имеющим значение «вверх, наверх, выше», создает устойчивое сочетание *өөд болх* – «шествовать» (независимо от того, «приходить» или «уходить»), «пребывать», «садиться на почетное место», «скончаться», «умереть»¹⁷. Таким образом, переводя с тибетского языка эпитет དེ་བཞིན་གཤེགས་པ། (тиб. *de bzhin gshegs pa*), Зая-пандита генерализировал его значение, подобрав лексическое соответствие, более близкое к санскритскому оригиналу.

Второй эпитет перечня – Архант (санскр. *arhant*). Этот эпитет не имеет эквивалентов и даже в индийской буддийской культуре интерпретируется четырьмя способами. Как отме-

чалось выше, «Арахант» это: «Тот, кто достоин поклонения»; «Тот, кто разбил колесо перерождений»; «Тот, кто повергает врагов – омрачения ума» и «Тот, у кого нет секретов»¹⁸. А. Я. Сыркин объясняет его этимологию от санскритской основы «arh», имеющей значение «достойный», «заслуживающий»¹⁹. В связи с невозможностью подобрать лексическое соответствие этому термину китайские и тибетские переводчики выбрали более конкретные эквиваленты. В китайском языке эпитет «Архант» передается словами 應供 (пин. *yīng gōng*), что значит «Достойный поклонения»²⁰, Достойный подношений»²¹. Тибетские буддисты перевели эпитет как དཀར་བཙུག་པོ། (вайли. *dgra bcom pa*) – «Победивший врагов», где *dgra* – это «враг», а *bcom pa* – «победивший». В ранних переводах буддийских текстов на монгольский язык используется транскрипция санскритского оригинала *arqad*, а в поздних переводах эпитет представляет собой кальку с тибетского варианта *dayini daruṣan / dayini daruqsan* – «Победивший врагов»²². Из представленных вариантов перевода видно, что китайские буддисты попытались передать семантику эпитета, а тибетские и монгольские переводчики подобрали описательный эквивалент, исходя из традиции комментариев к этому прозвищу Будды.

Третий эпитет – Самьяксамбудда (санскр. *samyaksambuddhaḥ*), что значит «Полностью пробужденный Будда». В разных словарях буддийской терминологии приводятся разные китайские варианты этого эпитета. Так, например, в словаре «翻譯名義大集» Самьяксамбудда переводится как 正等覺 (пин. *zhèng děng jué*) – «Обретший истинное равное просветление»²³ или «Все истинно знающий»²⁴. В словаре китайской буддийской терминологии У. Э. Сутилла и Л. Ходоуса указывается эпитет 正徧知 (пин. *zhèng biàn zhī*) –

«Истинно совершенно знающий»²⁵. Тибетский эквивалент Самьяksamбудды – ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱལ (вайли. *yang dag par rdzogs pa 'i sangs rgyas*) – «Истинный совершенный Будда»²⁶. В переводе этого эпитета монгольские переводчики не имеют единогласия. Восточные и южные монголы, как правило, переводят этот эпитет как *üner toγoluγsan burqan* – «Истинно преодолевший [все] Будда»²⁷, а западные – *sayitur dousuqsan burxan* – «Превосходно завершивший [все] Будда»²⁸. Из приведенных примеров видно, что два китайских эквивалента семантически близки, а монгольские – представляют собой термины разных переводческих традиций.

Четвертый эпитет – это Видьячарана сампанна (санскр. *vidyācaraṇa saṃpannaḥ*), или «Совершенный в ведении и образе действий». Китайский его эквивалент 明行足 (пин. *míng xíng zú*), что может быть переведено как «Знание – подвиг – совершенство», «Мудро шествующий»²⁹. или «Идущий Светлым Путем»³⁰. Здесь санскритское слово *vidyā* – «ведение, ясное знание» китайские переводчики перевели словом 明 (пин. *míng*) – «ясность, зоркость, мудрость». Слово *caraṇa* – «поведение, образ действия» было переведено словом 行 (пин. *xíng*) – «деятельность, поведение, карма». Санскритское причастие страдательного залога прошедшего времени *saṃpannaḥ* – «превосходный, совершенный, обладающий, одаренный» китайцы перевели как 足 (пин. *zú*) «нога» или «обладание». В связи с этим эпитет можно перевести как «Обладающий ясным [постижением] и [совершенным] образом действий». Тибетские переводчики перевели его как རིག་པ་དང་ཞབས་སུ་ལྷན་པ། (вайли. *rig pa dang zhabs su ldan pa*), то есть «Обладающий ведением и ступнями». У санскритского слова *caraṇa* существует четыре основных значения: 1) нога, стопа; 2) хождение, ходьба; 3) путь, дорога; 4) образ жизни, пове-

дение; 5) действие, деятельность³¹. Тибетские переводчики, очевидно, истолковали это слово по его первому значению, переведя слово сагаṇа тибетским *zhabs* – ступня (на наш взгляд, лучше было бы использовать слово *spyod-pa* – «поступок, практика, образ действия»). В таком виде эпитет утвердился в тибетской буддийской культуре, а позже был переведен на монгольские языки. В Восточной и Южной Монголии его эквивалентом преимущественно является *uqayan kiged ölmyi batu* – «Устойчивый в веденьи и ступнях»³², а в Западной Монголии, у ойратов, как *uxa:n kige:d ölmyi-dü tögüs* – «Совершенный в веденьи и ступнях»³³. Этот эпитет Будды по своей структуре сложный, а потому все переводчики постарались калькировать его на свои языки. Из-за ошибочного истолкования санскритского слова сагаṇа, тибетские, а следом за ними и монгольские переводчики допустили некоторую неточность при переводе эпитета.

Пятый эпитет – это Сугата (санскр. *sugataḥ*), «Прошедший во благе». В традиции палийских комментариев существуют две интерпретации этого термина: «В буквальном смысле “Сугато” – это тот, кто добился блага, в смысле, дошел до конца своего пути»³⁴. Кроме того, комментаторы отмечают, что «у слова “Сугато” есть и другое значение. На пали “суга-да” означает “благая речь”. На деле частицу “да” изменили на “та”, поэтому “Сугата” можно также перевести как “благая речь”»³⁵. Китайские переводчики истолковали этот термин как 善逝 (пин. *shàn shì*) – «Спокойно ушедший»³⁶, «Правильно ушедший»³⁷, «В доброте уходящий»³⁸. Тибетцы перевели его как བདེ་བར་གཤེགས་པ། (вайли. *bde bar gshegs pa*) – «Счастливо ушедший», «Радостно ушедший»³⁹. Монгольские переводчики перевели этот термин как *sayibar oduγsan / sayibe: r oduqsan* – «Хорошо ушедший», «Прекрасно ушедший»⁴⁰. Таким образом,

при переводе эпитета «Сугата» на китайский и тибетский языки переводчики передали комбинаторный состав термина, калькировали его. Что касается монгольских переводов, то они повторяют тибетский вариант. Примечательно, что тибетское слово *bde-ba* – «благо, счастье, радость, удовольствие» на монгольский язык традиционно переводится как *amuyulang* (покой, умиротворение) или *jiryalang* (счастье, блаженство), а в случае с переводом эпитета *bde bar gshegs pa* использовано монгольское наречие *sayibar* – «счастливо, благополучно». Таким образом, переводы эпитета «Сугата» на китайский, тибетский и монгольские языки представляют собой кальку с санскритского оригинала.

Шестой эпитет Будды – Локавид (санскр. *lokavid*) – «Знающий мир, людей»⁴¹. Китайские переводчики переводят этот эпитет как 世間解 (пин. *shì jiān jiě*) – «Освободившийся от мира»⁴², «Знающий мир»⁴³, «Познавший Мир», «Разум мира»⁴⁴. Тибетские буддисты перевели его как འཇིག་རྟེན་མཁྱེན་པ། (вайли. *'jig rten mkhyen pa*) – «Знаток мира». В монгольских языках этот эпитет был переведен как *yirtinčü medegči / yirtinčü ayiladugči* – «Знаток Мира» у восточных и южных монголов и *yertöncü medeqči* – у западных. Переводы этого эпитета – калька с санскритского оригинала.

Седьмой эпитет нередко сокращается до одного слова – Ануттара (санскр. *anuttaraḥ*), однако в полном виде он звучит как Анаттара пуруша дамьясаратхи (санскр. *anuttaraḥ puruṣa damyasārathih*). На русский язык он переводится как «Непревзойденный проводник (возница) людей к укрощению». Китайские переводчики приняли этот эпитет как два разных эпитета, а потому в дальневосточном варианте перечня он разделен. В Китае первая его часть известна как 無上士 (пин. *wú shàng shì*) – «Наивысший муж»⁴⁵, «Наидостойнейший муж»⁴⁶,

«Наивысший», «Выше никого не знающий»⁴⁷. Вторая часть выступает как другой эпитет: 調御丈夫 (пин. *diào yù zhàng fū*) – «Укротитель мужей»⁴⁸, «Все Достоин Устраивающий»⁴⁹, «Муж, подавляющий страсти»⁵⁰. Китайский вариант эпитета представлен кальками с санскрита. Тибетский вариант перевода རྗེས་བྱ་འདུལ་བའི་ཁ་ལོ་སྐྱུར་བ་བླ་ན་མེད་པ། (вайли. *skye bu 'dul ba 'i kha lo sgyur ba bla na med pa*) также представлен калькой с санскритского оригинала – «Непревзойденный проводник (возница) людей к укрощению». Монгольские переводчики, четко следовавшие за своими тибетскими учителями, перевели этот эпитет как *törölkitüni nomoyadqaquy-a uduriduqçi boluysan deger-e ügei* или у ойратов: *törölkitüni nomoyodxohuidu uduriduqçi boluqsan de: re ügei*. Монгольские варианты также представлены кальками с тибетского эквивалента эпитета. Ввиду того, что китайские переводчики ошибочно приняли один эпитет за два разных эпитета, с этого момента китайский и тибетский перечни будут иметь отличия в численном порядке.

Восьмой эпитет это – Шаста дева манушьянам (санскр. *śāstā deva-manuṣyāṇaṃ*), или «Наставник богов и людей». В китайском списке на его месте указывается вторая часть предыдущего эпитета – 調御丈夫 (пин. *diào yù zhàng fū*). Перевод с санскрита этого эпитета Будды занимает девятую строчку. Китайцы перевели его как 天人師 (пин. *tiān rén shī*) – «Наставник богов [и] людей»⁵¹, «Учитель богов и людей»⁵². Перевод на китайский язык этого эпитета также является калькой с санскритского оригинала. На тибетском языке этот эпитет звучит как ལྷ་དང་མི་རྣམས་ཀྱི་སྐོན་པ། (вайли. *lha dang mi rnam kyi ston pa*) – «Наставник богов и людей». Грамматика тибетского языка требует дополнительных слов, и потому в тибетском варианте добавлен соединительный союз *dang*,

а также показатель множественности *rnam*s, отсутствующие в санскритском оригинале, но поясняющие смысл этого эпитета. Однако при необходимости эти дополнения могут и не указываться. В таком случае этот эпитет будет записан как ལྷ་མིའི་སྣོན་པ། (вайли. *lha mi'i ston pa*). Монгольские переводчики перевели его как *tngrī kümün-ü bayši / tenggeri kümüni baqši* – «Учитель богов и людей»⁵³, причем в монгольских вариантах эпитета показатель множественности отсутствует. Это прозвание Будды всеми переводчиками переведено методом калькирования.

Отличаются перечни эпитетов Будды у китайских и тибетских буддистов относительно девятого и десятого эпитетов. В палийском и тибетском перечне девятый эпитет – Будда (санскр. *buddhah*), и он рассматривается как отдельный. В китайской традиции 佛 (пин. *fó*) – Будда объединен с последним эпитетом из десяти – Бхагаван 世尊 (пин. *shì zūn*) и представляет собой одно целое – 佛世尊 (пин. *fó shì zūn*) – «Будда, Почитаемый Миром». Очевидно, китайские переводчики объединили два этих эпитета потому, что прежде разделили седьмой эпитет на два, ведь в противном случае у них получилось бы не десять, а одиннадцать эпитетов. Китайский термин 佛 (пин. *fó*) является транслитерацией санскритского термина «*buddhah*», который подвергся фонетической ассимиляции в соответствии с китайским произношением. Тибетский эквивалент слову Будда – སངས་རྒྱལ། (вайли. *sangs rgyas*) – представляет собой пример экспликации, когда к безэквивалентному санскритскому понятию было подобрано словосочетание, раскрывающее смысл оригинала. Тибетское слово སངས་རྒྱལ། (вайли. *sangs*) переводится как «очищенный», «чистый», а རྒྱལ། (вайли. *rgyas*) – «обширный». То есть санскритское понятие «Будда» на тибетском языке передается сочетанием «Обшир-

ный очищенный», «Полностью очищенный». В монгольских языках этому эпитету соответствует слово *burqan / burxan*, этимология которого до конца неясна.

Последний эпитет перечня – Бхагаван (санскр. *Bhagavānt*). Этот эпитет «восходит к ведам и достаточно емок по значению: “владычествующий”, “обладающий” (корень bhaj-; ср. русское “Бог”), “счастливый”, “Благодворящий” (в частности, как несущий истинное знание) и т.д...»⁵⁴. На русский язык этот эпитет обычно переводят как «Благословенный» или «Благостный»⁵⁵. Так как он относится к безэквивалентной лексике, китайские и тибетские переводчики постарались перевести его описательным методом. Китайский эквивалент Бхагавана – 世尊 (пин. *shì zūn*) – «Почитаемый Миром»⁵⁶, «Почитаемый в мирах»⁵⁷. Однако исследователи отмечают, что этот китайский вариант больше соответствует другим санскритским эпитетам Будды: Локаджьештха (санскр. *lokajyeṣṭha*) – «Наилучший в Мире», «Превосходнейший в Мире» или Локанатха (санскр. *lokanātha*) – «Покровитель Мира», «Защитник Мира»⁵⁸. Тибетские переводчики переводят «Бхагавана» еще более образно – བཅོམ་ལྷན་འདས། (вайли. *bcom ldan 'das*), что значит «Победивший, Совершенный, Ушедший». В тибетских комментариях к этому эпитету говорится: «Победивший» он потому, что победил заблуждения своего ума (санскр. *kleśa*; тиб. *nyon mongs*; монг. *nisvanis*), «Совершенный» в двух накоплениях (санскр. *divisambhāra*; тиб. *tshogs gnyis*; монг. *qoyar čiyulyan*) и «Ушедший» из мира страданий (санскр. *bhava*; тиб. *'khor-ba*; монг. *oročilang*)⁵⁹. Монгольские переводчики просто скалькировали этот эпитет с тибетского варианта: у монголов он зафиксирован в форме *ilaju tegüs nögčigsen* – «Победив, совершенно ушедший», а у ойратов –

ilayun tögüsün üleqsen – «Победив, завершив, превзошедший». Описательный перевод этого эпитета китайскими, тибетскими и монгольскими переводчиками связан с тем, что в языках перевода точная замена или подбор наиболее подходящего эквивалента оказались невозможными.

Мы сравнили два перечня главных эпитетов Будды – палийский, содержащийся в текстах последователей традиции Тхеравады, и санскритский, сохранившийся в переводах махаянских сутр на китайском и тибетском языках. Палийский перечень эпитетов содержит девять прозваний, а санскритский – на одно больше, десять. Эпитеты Будды в китайском и тибетском буддизме имеют некоторые разночтения. Они связаны с ошибками в толковании санскритских оригиналов китайскими переводчиками. Монгольские переводы этих эпитетов выполнены с тибетского языка, однако в отдельных случаях прослеживаются попытки монгольских переводчиков передать семантические особенности санскритского оригинала. Основной способ их перевода – калькирование, однако безэквивалентные эпитеты переведены приемом экспликации. В переводах некоторых эпитетов имеются неточности, связанные с неверным истолкованием и китайскими, и тибетскими переводчиками санскритских понятий. Вместе с тем в настоящее время в буддийской культуре китайцев, тибетцев и монгольских народов перечисленные эквиваленты «Десяти эпитетов Будды» являются устоявшимися и традиционными, а изучение особенностей их перевода позволяет раскрыть принципы создания лексики, объясняющие важнейшие понятия буддизма на разных языках.

Литература

1. Анандамайтрея Махатеро. Путь к нирване / пер. с англ. К. В. Мазаник, С. В. Сычевская, А. С. Кузнецова, В. С. Устенко. М.: Ганга, 2013.
2. Ашвагхоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания учителя (Гурупанчашика) / пер. с англ. А. И. Бреславеца. М.: Ясный свет, 1995.
3. Большой академический монгольско-русский словарь. М.: Academia, 2001. Т. 3.
4. Большой китайско-русский словарь: электронный словарь. <https://bkrs.info/> (дата обращения: 20.08.2020. 21:37).
5. Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи, комм. и прил. А. Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2020.
6. Избранные сутры китайского буддизма / пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб.: Наука, 2000.
7. Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. М.: Филология, 1996.
8. Монгольские переводы Манджушри-нама-сангити. / сост. А. Г. Сазыкин. Университет Киото, 2006.
9. Ойратский словарь поэтических выражений / факсимиле рукописи, транслитерация, введение, пер. с ойратского, словарь с комментариями, прил. Н. С. Яхонтовой. М.: Восточная литература, 2010.
10. Өдр болһна бүтэлин хураңһу. Сборник для ежедневных практик / переложение с тодо бичик, ред., комм., пер. с тиб. Г. Б. Корнеева. Элиста: НПП Джангар, 2012.
11. Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 4. М.: Наука, 1985.

12. Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 8. М.: Наука, 1986.
13. Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 9. М.: Наука, 1987.
14. Саяджи У Чжо Тху. Девять качеств Будды. URL: <https://dhamma.ru/lib/authors/misc/attributes.html> (дата обращения: 23.08.2020, 11:23).
15. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы / подгот. А. Н. Игнатович, В. В. Северская). М.: Ладомир, 2007.
16. Тексты для ежедневных практик / сост., пер., комм. Тенгон. Б.м., 2015.
17. Торчинов Е. А. Введение в буддизм: курс лекций. СПб.: ТИД Амфора, 2005.
18. Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Новосибирск: Наука, 1991. Т. 2.
19. Шүтэн барилдлагын магтаал Сайн номлолын зүрхэн хэмээх оршвой. Улаанбаатар: МБШТөв Гандантэгчэнлин хийд, 2006.
20. Chos-kyi nam grangs bzhugs so. Mtso-sngon mi rigs dpe skrun khang, 2004.
21. Soothill W. E., Hodous L. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. Digital Edition. URL: <https://tere bess.hu/zen/Soothill-Buddhist-Dictionary-of-Chinese-Terms.pdf>
22. Tshig mdzod chen mo. Delhi: Publ. Sherig Parkhang, Tibetan Cultural and Religious Publication Centre, 2006. Т. 2.
23. 佛教年通集 (赵朴初题字) 出版社: 上海佛学书局 1991年.

Примечания

- ¹ Торчинов, 2005. С. 62.
- ² Торчинов, 2005. С. 22.
- ³ Цыбиков, 1991. С. 32.
- ⁴ Анандамайтрея, 2013. С. 48.
- ⁵ Избранные сутры... 2000. С. 215.

- ⁶ Soothill..., P. 52.
- ⁷ 佛敎年通集, 1991. P. 12.
- ⁸ Тексты для ежедневных практик. 2015. С. 13.
- ⁹ Tshig mdzod chen mo. 2006. P. 1723.
- ¹⁰ Chos kyi rnam grangs. 2004. P. 138.
- ¹¹ Дигха-никая. 2020. С. 756.
- ¹² Торчинов. 2005. С. 17.
- ¹³ Избранные сутры... 2000. С. 215.
- ¹⁴ НКРС. 2008. С. 258.
- ¹⁵ Рерих. 1987. С. 282.
- ¹⁶ Ойратский словарь... 2010. С. 101.
- ¹⁷ Большой академический... 2001. С. 31.
- ¹⁸ Анандамайтрея. 2013. С. 48.
- ¹⁹ Дигха-никая. 2020. С. 756.
- ²⁰ Избранные сутры... 2020. С. 215.
- ²¹ Сутра о Цветке Лотоса... 2007. С. 275.
- ²² Монгольские переводы... 2001. С. 104.
- ²³ Избранные сутры... 202. С. 215.
- ²⁴ Сутра о цветке лотоса... 2007. С. 475.
- ²⁵ Soothill... P. 52.
- ²⁶ Рерих. 1986. С. 232.
- ²⁷ Шүтэн барилдлагын... 2006. С. 9.
- ²⁸ Ойратский словарь... 2010. С. 97.
- ²⁹ Избранные сутры... 2000. С. 215.
- ³⁰ Сутра о Цветке Лотоса... 2007. С. 475.
- ³¹ Кочергина, 1996. С. 207.
- ³² Шүтэн барилдлагын... 2006. С. 9.
- ³³ Одр болһна... 2012. С. 10.
- ³⁴ Анандамайтрея 2013. С. 60.
- ³⁵ Анандамайтрея 2013. С. 61.
- ³⁶ Большой китайско-русский словарь...
- ³⁷ Избранные сутры... 2000. С. 215.
- ³⁸ Сутра о Цветке Лотоса... 2007. С. 475.
- ³⁹ Рерих 1985. С. 266.
- ⁴⁰ Ойратский словарь... 2010. С. 101.
- ⁴¹ Кочергина. 1996. С. 557.
- ⁴² Избранные сутры... 2015. С. 215.
- ⁴³ Сутра о Цветке Лотоса... 2007. С. 275.
- ⁴⁴ Большой китайско-русский словарь...
- ⁴⁵ Избранные сутры... 2000. С. 215.
- ⁴⁶ Сутра о Цветке Лотоса... 2007. С. 275.
- ⁴⁷ Большой китайско-русский словарь...
- ⁴⁸ Избранные сутры... 2000. С. 215.
- ⁴⁹ Сутра о Цветке Лотоса... 2007. С. 275.
- ⁵⁰ Большой китайско-русский словарь...
- ⁵¹ Избранные сутры... 2000. С. 215.
- ⁵² Сутра о Цветке Лотоса... 2007, с. 475.

⁵³ Ойратский словарь..., 2010. С. 101.

⁵⁴ Дигха-никая. 2020. С. 755.

⁵⁵ Дигха-никая. 2020. С. 755.

⁵⁶ Избранные сутры... 2000. С. 215.

⁵⁷ Сутра о Цветке Лотоса... 2007. С. 475.

⁵⁸ Soothill... P. 52.

⁵⁹ Ашвагхоша 1995. С. 4.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-335-349

**Еще одна интерпретация буддийского
«номинализма»?
Размышления о статье Sonam Thakchoe
«Prāsaṅgika's Semantic Nominalism:
Reality is Linguistic Concept»**

А. А. Терентьев
С.-Петербург, Россия.

Аннотация. Одна из основных и наиболее сложных идей для понимания онтологии мадхьямаки – это утверждение, что вещи являются «просто именами» (санскр. nāmatātram; тиб. ming tsam). Это утверждение составляет суть мировоззрения в прасангике, особенно в наиболее влиятельной школе Гелуг. Поэтому важно попытаться разобраться в этом глубоком вопросе, который имеет широкий спектр важных последствий, особенно сейчас, в нынешнем диалоге буддизма и современной науки. В этой статье мы обсуждаем интерпретацию, предложенную несколько лет назад тибетским ученым Сономом Такчо.

Ключевые слова: Онтология Мадхьямаки, прасангика, Гелуг, буддизм и современная наука, Сонам Такчо.

Те, кто идет по именам, кто идет по понятиям ...

... подвластны власти смерти.

Samyuttanikāya I.20

Another interpretation of Buddhist «nominalism»?

Some reflections on Sonam Thakchoe's article «Prāsaṅgika's Semantic Nominalism: Reality is Linguistic Concept»

A. A. Terentyev

Abstract. One of the main and most difficult ideas for understanding the ontology of Madhyamaka is the proposition that things are “just names” (Skt. *nāmamātram*; Tib. *ming tsam*). This statement is the core of the worldview in Prāsaṅgika, especially in the most influential Gelug sect. Therefore, it is important to try to understand this profound question, which has a wide range of important consequences, especially now, in the current dialogue of the Buddhism and modern science. In this paper, we discuss an interpretation proposed few years ago by the Tibetan scholar Dr. Sonam Thakchoe.

Key Words: the ontology of Madhyamaka, Prāsaṅgika, Gelug, the Buddhism and modern science, Dr. Sonam Thakchoe.

Одним из главных и наиболее трудных для понимания онтологии мадхьямака-прасангики является абсурдное на первый взгляд положение о том, что все вещи – это «все-го лишь имена» (санскр. *nāmamātram*; тиб. *ming tsam*). Это положение – существенный момент представлений о мире в мадхьямака-прасангике, философской школе, считающейся высшей у большинства тибетских буддистов, и особенно в наиболее влиятельной школе тибетского буддизма Гелуг, широко распространенной и в РФ. Поэтому необходимо разобраться в этом глубоком вопросе, имеющем целый веер важных мировоззренческих следствий. Это особенно важно сейчас, когда ведется интенсивный диалог буддизма и современной науки и буддийское видение мира вызывает большой интерес физиков своим сходством с квантово-механическими моделями реальности.

Основанное на фразе «всего лишь имена» мнение, что с точки зрения прасангики «реальность – лингвистическое понятие», вызывает ряд возражений. Мнение это в научной литературе было подробно обосновано несколько лет назад современным тибетским ученым Сономом Такчо. Доктор Сонам Такчо, работающий в Университете Тасмании, – автор прекрасной книги¹ и ряда статей о теории «двух истин» в мадхьямаке, поэтому я с интересом взялся читать его новую для меня статью с таким интригующим названием². Действительно ли такой эрудированный автор решил, что реальность с точки зрения «семантического номинализма» мадхьямака-прасангики является «лингвистическим понятием»?

Часто люди, использующие термин «номинализм» применительно к буддийской философии, придают этому понятию неодинаковые значения, поэтому начнем со стандартного определения: «Номинализм (лат. *nominalis* – относящийся к именам, именной, от *nomen* – имя) – одно из основных философских направлений в решении проблемы универсалий, и исторически первая форма материализма... Согласно номинализму, предметный мир вне мышления и сознания – это всецело эмпирический мир. Поэтому вне чувственного опыта нет никакой объективной реальности. Только конкретные вещи – индивиды – существуют в физическом смысле этого слова... Что же касается абстрактных объектов (абстрактных сущностей, универсалий), которые в чувственном опыте не даны, то они “сами по себе” (вне мышления и речи) не существуют. Своим действительным существованием и значением они обязаны их материальному носителю – языку. И поскольку существование абстрактных объектов чисто словесное, их включение в онтологию недопустимо»³.

Буддийский «номинализм», однако, своеобразен, поэтому применительно к буддийской философии я предпочитаю брать это слово в кавычки, хотя все буддийские школы до мадхьямака-прасангики являются номиналистами именно в вышеуказанном смысле этого слова. Но сторонников этих школ Сонам Такчо называет «семантическими реалистами»: «Буддийские семантические реалисты признают, что реальность всегда не-лингвистична и находится за рамками дискурсивного мышления. Они считают, что все рассудочное и лингвистическое не может быть реальным и поэтому не может реально функционировать»⁴.

Однако позиция прасангики, состоящая, по мнению Сонама Такчо, в том, что «реальность – лингвистическое понятие», прямо противоположна, поскольку говорит как раз об обратном – о том, что все вещи это «просто названия» или «лишь обозначения» (тиб. *ming tsam*): «Однако прасангика отрицает реалистическую теорию и считает, что все реалии (тиб. *yod pa* – то есть единичные вещи и понятия. – *A.T.*) чисто лингвистичны – лишь имена и понятия – и что только лингвистическая реальность способна иметь какую-либо причинную функцию»⁵.

Попробуем уточнить смысл предложенной Сонамом Такчо формулы «реальность – лингвистическое понятие». Это необходимо сделать уже потому, что само слово «реальность» может пониматься очень по-разному: в буддизме реальность рассматривается на двух уровнях, именуемых «истинами» – относительном («относительная истина») и абсолютном («подлинная истина»). В первом случае речь идет о профанических обманчивых видимостях отдельных, как бы независимых, явлений, а во втором – о той реальности, которая стоит за видимостями – «подлинной реальности».

В приведенной выше цитате имеется в виду первое: тибетское *yod pa* буквально и означает «сущее» – как оно представляется нашему чувственному восприятию. Однако далее автор использует слово *reality* и в других значениях: как перевод тибетского *yang dag* (истинное, настоящее, подлинное – как оно есть «на самом деле»)⁶, как синоним существования⁷ и как относящееся к уровню высшей истины: «А как насчёт нирваны, или высшей истины (*tattva; de nyid*)? Можно ли говорить, что они существуют лишь как имена и понятия?» И отвечает на этот вопрос: «Да, прасангика считает, что и нирвана, и высшая истина – лингвистические понятия»⁸, приводя в доказательство следующий фрагмент из комментария Чандракирти на Юктишаштику Нагарджуны:

«Является ли нирвана относительной истиной? Это именно так! Поскольку сансара тоже понятие (*rtog pa*) – и нирвана должна быть понятием (*rtog*), ибо и то и другое существует как мирские лингвистические условности (*loka-vyavahāra / jig rten gyi tha snyad*)»⁹.

Но в приведенной цитате обсуждение идет на уровне относительной истины: когда мы обозначаем нирвану словом (а на уровне абсолютной истины и слов и ничего «лингвистического» просто нет), тогда она является просто понятием. Следовательно, этот фрагмент никак не может служить подтверждением идеи автора, что высшая истина – всего лишь лингвистическое понятие, не имеющее денотата.

Странно, что С. Такчо, приведя в завершение этой цитаты из Юктишаштика-вритти слова Чандракирти о том, что даже нирвана в понятии должна быть относительной истиной, следующий абзац начинает словами: «Здесь Чандракирти в защиту тезиса, что высшая истина и нирвана являются лингвистическими понятиями ...» – ведь в приведенной цитате

даже намека на отождествление относительной реальности с «лингвистическими понятиями» не было.

Но Такчо, разумеется, прав в том, что, когда мы начинаем говорить о высшей истине, мы неизбежно делаем это только на уровне относительной истины, что подробно объясняет и Цонкапа¹⁰. Цонкапа, правда, в этом ключевом месте своего «Среднего Ламрима», как можно видеть, говорит прямо противоположное пониманию Сонома Такчо: подлинная абсолютная реальность недискурсивна и, следовательно, никак не может быть названа «лингвистическим понятием».

Таким образом, нужно констатировать, что предложенное Сономом Такчо понимание тезиса прасангики о том, что все вещи «только обозначения» утверждения, что и относительная реальность, и абсолютная (высшая) реальность это всего лишь «лингвистические понятия», – неверно, по крайней мере относительно подлинной, невербальной, высшей реальности. Это прямо противоречит и приведенному в цитате из Среднего Ламрима мнению Цонкапы, да и простой логике: недискурсивная реальность не может быть «лингвистической»; лингвистическим является только ее обозначение в языке.

Рассмотрим теперь, можно ли тезис «реальность – лингвистическое понятие» отнести к относительной реальности и как вообще следует в прасангике понимать тезис о том, что вещи – это «всего лишь имена (обозначения)» (санскр. *nāmatāmātram*; тиб. *ming tsam*).

Такчо говорит, что его аргументация опирается прежде всего на тексты Нагарджуны и Чандракирти и их интерпретацию Цонкапой: «Цонкапа утверждает, что прасангика устанавливает все реалии в силу языковых соглашений (*tha snyad*): язык и онтология (*rnam gzhang*) понимаются как вза-

имно проникающие друг в друга, так что реалии (*yod pa*) оказываются просто (*tsam*) именами (*ming*), терминами (*brda*) и языковыми соглашениями»¹¹.

Давайте вначале разберемся с тем, что С. Такчо называет языковыми соглашениями «linguistic conventions» (тиб. *tha snyad*). Онлайн Тибето-санскрито-английский словарь Хопкинса (наиболее серьезный с философской точки зрения ресурс) предлагает следующие значения для этого термина:

«*tha snyad* [Sansk. *vyavahāra*]

[translation-eng] {Hopkins} *convention; conventionality; verbal convention*

[translation-eng] *designation; conventional expression; business; conventional practices*»

Далее указывается членение этого понятия на «применимое к словам, уму и телу»¹².

Уже из этого самого краткого пояснения видим, что словарное значение слова *tha snyad* гораздо шире «языковых соглашений», о которых пишет С. Такчо – оно включает в себя также действия тела, ума и всю обыденную деятельность. И если посмотреть, в каком смысле применяли это слово Нагарджуна и Чандракирти, то увидим, что современные переводчики термин *вьявахара* понимают по-разному: или как всю относительную реальность, или как обыденный язык. Нагарджуна: «Без опоры на обыденное/обыденный язык высшему не учат»¹³. Чандракирти: «... Или же “относительное” (*saṃvṛtiḥ*) – условное мирское/обыденный язык (*lokavyavahāra*)»¹⁴. Другие переводчики Нагарджуны, например С. Ф. Чин, предпочитают понимать это слово как «языковую условность» – как это делает и Сонам Такчо.

Я считаю, что сужать понимание санскритского термина *вьявахара* (тиб. *tha snyad*) до только одного или только друго-

го значения нет оснований, и основоположники мадхьямаки никогда не отмечали, что этот термин используется только в одном из двух его основных значений по той простой причине, что обыденный язык неразрывно связан с обыденной реальностью. Ни у Нагарджуны, ни у Бхавивеки, ни у Буддапалиты, ни у Чандракирти, ни у Цонкапы не было позывов оторвать язык от обыденной действительности и подменить анализ действительности анализом языка – ведь все они признавали в относительной реальности существование внешних объектов, а не только сознания или рассудочного мышления¹⁵.

Учитывая эту широту значений термина *tha snyad*, представляется правильным мнение Цонкапы, приводимое Сонамом Такчо, переводить не так как он предлагает: «...прасангика устанавливает все реалии в силу языковых соглашений (*tha snyad*)», а как «...прасангика устанавливает все реалии в силу обыденности и обыденного условного языка (*tha snyad*)» – такое толкование уже не дает возможности свести относительную реальность к «лингвистическому понятию».

Далее наш автор говорит, что прасангика утверждает, что «...реальность – фундаментально лингвистическая сущность и отрицает всякую внелингвистическую реальность»¹⁶. Но такого мнения я нигде не видел ни у Нагарджуны, ни у Чандракирти, ни у Цонкапы, ведь оно прямо противоречит отмеченному выше общепризнанному и в буддийской традиции, и в буддологии факту, что прасангика как раз признаёт существование объектов, внешних сознанию, и уж никак не «лингвистических».

Странно, что сам С. Такчо в подтверждение своего понимания воспроизводит решающе важную цитату из Цонкапы, как будто не замечая, что она имеет прямо противоположный его тезису смысл: «... [вещи] лишь номинальны, семиотичны

и условны... Выражение “лишь номинальны”, как указывалось, означает, что посредством [высшего] анализа условных выражений нельзя обнаружить что-либо [самосушее], но не значит, что названия существуют, а вещи – нет, или что не существует ничего, что не являлось бы названием»¹⁷.

Такчо выделенный мной полужирным шрифтом фрагмент переводит следующим образом: «... And this [1] does not mean that [only] names exist while categories do not (*ming yod cing don med pa'am*), [2] nor does it mean that there is nothing which is not name (*ming ma yin pa'i do med pa ma yin*)».

То есть его перевод текста от русской версии не отличается, за исключением слова *don*, которое он почему-то перевел как «категории», а я – стандартно – как «вещи». Поэтому я не понимаю, как эта цитата может подтвердить его мнение, что «прасангика... отрицает всякую внелингвистическую реальность»: ни индийские основоположники мадхьямака-прасангики, ни Цонкапа так не думали.

И последнее: главный тезис автора статьи «...все реалии чисто лингвистичны – лишь имена и понятия...», характеризующий позицию прасангики, выглядит противоречивым уже по той причине, что «имена и понятия», которые он рассматривает как неразделимую пару и считает «чисто лингвистическими»¹⁸, совершенно разные вещи: слова *обозначают* понятия, но не являются ими. Поэтому объединить и то и другое выражением «лингвистическая реальность» – непозволительная для философа ошибка. Язык и мышление – связанные вещи, но далеко не тождественные онтологически. Слово – вещественный, материальный знак, в то время как понятие, обозначаемое этим знаком, и относится к субъективной, идеальной сфере –

сфере сознания. Будучи тесно связанными, эти термины, тем не менее, принадлежат к сферам разных наук: слово изучается языкознанием, лингвистикой, семиотикой и т. п., а понятие – философией и психологией. И «в одну телегу впрячь не можно коня и трепетную лань».

Это прекрасно понимали и в буддийской канонической методологии «четырех опор» (санскр.: *pratisaraṇa*; тиб.: *rton pa*) правильного познания¹⁹, где первая из «опор», «опора на значение» (*arthapratisaraṇa*), как раз и требует «опираться на смысл, а не на буквы»²⁰, четко разделяя знаки (слова) и их значения.

В буддийской традиции различие между ними иногда иллюстрируют как различие между пальцем, указывающим на Луну, и Луной.

Но удивительны заключительные выводы С. Такчо. На протяжении всей статьи, начиная с названия, он повторял, что, согласно традиции Нагарджуны – Чандракирти – Цонкапы, «Reality is Linguistic Concept»; «[Прасангика] ...denies any extra-linguistic reality»; «all entities are linguistic concepts»; «there is **no reality** that is not linguistic postulates» и т. д.

В конце же статьи, без какого-либо перехода, он неожиданно поворачивает на 180 градусов и, вдруг отказываясь от отрицания «внелингвистической реальности», говорит, что язык и реальность (которая, стало быть, все-таки существует отдельно от языка!) не одно и то же, а всего лишь тесно взаимосвязаны: «...собрание аргументов, которое я здесь рассматривал, демонстрируют, что язык и реальность взаимно проникают друг в друга» и «позиция прасангики не включает отрицания реальности...»²¹.

Но это – стандартная, наиболее распространенная трактовка «номинализма» прасангики – прямо противоположная

заглавию и пафосу данной статьи, и становится непонятно, что все-таки хотел автор сказать хлестким названием своей статьи: «Реальность – лингвистическое понятие»?

В действительности мадхьямака-прасангика вовсе не связывает наличие внешней реальности с языком: исходя из доктрины «двух истин», внешние вещи считаются условно существующими на уровне относительной истины (но не самосуще, а лишь во взаимозависимости с другими факторами, включая воспринимающее сознание) и не существуют абсолютно, отдельно, независимо на уровне абсолютной истины, что в последние десятилетия часто сравнивают с представлениями квантовой механики о способе существования микрочастиц²².

И когда в текстах прасангики говорится, что внешние объекты «подобны иллюзии»²³ или есть «просто названия» (тиб.: *ming tsam*), то речь идет лишь о формировании образа внешней вещи в нашем восприятии. Это не означает, что вещи существуют лишь постольку, поскольку они названы, а если мы не дали им имя, вообще отсутствуют. Именами вещи устанавливаются лишь для нас в процессе нашего распознавания восприятий и накладывания обозначения, имени – на «основу обозначения» (тиб. *gdags gzhi*), которая не была обозначена словом (существовала как не-лингвистическая реалья). Положение «просто обозначения» не значит, что слова магически извлекают несуществовавшие ранее вещи из сферы небытия, как можно подумать, если понимать такие высказывания в прасангике буквально и внеконтекстуально.

Поэтому ни в каком смысле нельзя сказать, что «реальность есть лингвистическое понятие», как это делает С. Такчо. При этом и его неожиданный, противоречащий названию и содержанию статьи заключительный вывод о том, что

«язык и реальность взаимно проникают друг в друга», имеет не онтологический смысл, он справедлив только в контексте процесса нашего восприятия, имея в виду, что проникают они друг в друга в процессе формирования наших представлений, и не иначе. В этом плане точнее было бы сказать, подобно Шопенгауэру, что воспринимаемый мир есть представление.

Литература

1. МА – Чандракирти. *Madhyamakāvātāra* (Dbu ma 'a 201b-219a). Sde dge edition of the Bstan 'gyur. Dharmasala: Paljor Press, 1998.

2. МАБ – Чандракирти. *Madhyamakāvātārabhāṣya* (Dbu ma 'a 220b-348a). Sde dge edition of the Bstan 'gyur. Dharmasala: Paljor Press, 1998.

3. Рус. пер. обоих вышеуказанных текстов: Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб. А. М. Донца. СПб.: Евразия, 2004.

4. ММК – Нагарджуна. Муламадхьямака-карика: *Nagārjuna: grajñā-nāma-mūla-madhyamaka-karikā*, dbu ma rtsa ba'i tshig leu byas pa zhes bya ba D3824.

5. Рус. пер.: Андросов В. П. Коренные строфы о срединности. Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды. М.: Наука – Восточная литература, 2018. Т. 2: Учение Нагарджуны о срединности. С. 209–502.

6. Англ. пер.: Siderits M., Shōryū Katsura *Nāgārjuna's Middle Way. Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications, 2013.

7. Новая философская энциклопедия: электронная библиотека ИФ РАН. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH051294543f9329dd472a05> (дата обращения: 30.08.2020).

8. Терентьев А. Вопросы А. Парибка и буддийский «номинализм» // Буддизм России. 2002. № 34.
9. Терентьев А. А. Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта–Менского // *Oriental Studies* (Элиста). 2019. № 3.
10. Цонкапа, Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / пер. с тиб. А. Кутявичуса. 7-е изд., испр. СПб.: Изд-во А. Терентьева, 2020. Т. 1; 2.
11. Цонкапа, Чже. Средний Ламрим / пер. с тиб. А. Кутявичуса. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015.
12. Hopkins J. Tibetan-Sanskrit-English Dictionary. URL: https://umati-tibet.org/pdf/greatbooks/UMA_Dictionary_May2016.pdf
13. Ligeia L. Meaning without words: the contrast between Artha and Ruta in Mahāyāna Sūtras // *Buddhist Studies Review*. 27.2. 2010.
14. Thakchoe S. The Two Truths Debate. Tsonkhapa and Gorampa on the Middle Way. Boston: Wisdom Publications, 2007.
15. Thakchoe S. 2012. Prāsaṅgika's Semantic Nominalism: Reality is Linguistic Concept // *J. Indian Philos.* DOI 10.1007/s10781-012-9160-5. ©Springer Science+Business Media B. V. 2012.
16. The Laṅkāvatāra Sūtra. Kyōto: Ōtani University Press, 1923.

Примечания

¹ Thakchoe, 2007.

² Thakchoe, 2012 (я использовал интернет-издание, где не указаны номера страниц).

³ Новая философская энциклопедия... Как можно видеть, выражение «реальность – лингвистическое понятие» в действительности является прямой противоположностью термина «номинализм» в его общепринятом значении.

⁴ «Buddhist semantic realists assert that reality is always non-linguistic, beyond the domain of conceptual thought. Anything that is conceptual and linguistic, they maintain, cannot be reality and therefore cannot function as reality» (Thakchoe, 2012).

⁵ «The Prāsaṅgika however rejects the realist theory and argues that all realities are purely linguistic—just names and concepts—and that only linguistic reality can have any causal function» (Thakchoe, 2012).

⁶ Nāgārjuna makes this point: «The Buddha says ‘due to the power of linguistic conventions, not on the power of reality (yang dag gis min), are things ‘produced,’ ‘destroyed’...» (Thakchoe, 2012).

⁷ «... that the existence (reality) of all entities...» (Thakchoe, 2012).

⁸ «The Prāsaṅgika maintains that both nirvāna and ultimate truth are linguistic concepts» (Thakchoe, 2012).

⁹ «It is just so! Since samsāra is also a concept (rtog), nirvāna too must be a concept (rtog pa), for they both exist as mundane linguistic conventions (loka-vyavahāra / ‘jig rten gyi tha snyad). – Dbu ma ya 7b: ci mya ngan las ‘das pa yang kun rdzob kyi bden pa yin nam, de de bzhin te, ‘khor bar yongs su rtog pa yod na mya ngan las ‘das par yongs su rtog ste, de gnyi ga yang ‘jig rten gyi tha snyad yin pa’i phyir ro» (Thakchoe, 2012).

¹⁰ «а) Пустота объектов, истинно познанная недискурсивным путем, является подлинным абсолютным, незатемненным обоими измышлениями.

б) [Пустота объектов], истинно познанная дискурсивным способом, затемнена лишь одним измышлением [т.е. представлением об истинности. – А.Т.], поэтому НЕ является подлинным абсолютным, незатемненным обоими измышлениями (т.е. представлением об истинности (тиб. bden ‘dzin) и двойственным видением [тиб. gnyis snang – А.Т.], но в общем не называется «нереальной» абсолютной истиной» (Цонкапа, 2015, с. 528 и далее).

¹¹ «... Tsongkhapa claims that the Prāsaṅgika posits all realities through the force of linguistic convention: language and ontology (rnam gzhag) are understood to be mutually embedded within each other, such that “realities are merely names (ming), terms and linguistic conventions.” thal ‘gyur bas ni ... yod pa rnam kyang ming dang brda dang tha snyad tsam du lan mang por bshad pa’i phyir ro. – Tsongkhapa, Gsung ‘bum 67b, DNLS (1997, 199–201–2)» (Thakchoe, 2012).

¹² 1 ngag gi tha snyad/ 2 blo’i tha snyad/ 3 lus kyi tha snyad. URL: https://uma-tibet.org/pdf/greatbooks/UMA_Dictionary_May2016.pdf

¹³ vyavahāramanāśrītya paramārtho na deśyate – ММК 24.10а. В переводе ММК В. П. Андросова – «обыденное значение». Сидерич и Кацура в своём переводе ММК передают это слово, на мой взгляд, еще точнее (шире) – ‘customary practice’: «10. The ultimate [truth] is not taught independently of customary practice». И комментируют: «The ‘customary practice’ (vyavahāra) referred to here is the everyday practices of ordinary people, what we think of as ‘common sense’. These represent ways of getting around in the world that have proven useful, in that they generally lead to success in meeting people’s goals. As the basis of our common-sense beliefs, they can be equated with conventional truth. So v.10ab is asserting that ultimate truth cannot be taught without reliance on conventional truth. Candrakīrti likens conventional truth to the cup that a thirsty person must use in order to satisfy their need for water». Обыденный язык, «языковые соглашения» являются лишь одним, хотя и важным, компонентом значения термина «вьявахара».

¹⁴ «athavā saṁvṛtīḥ saṅketo lokavyavahāra ity arthaḥ» Прасаннапада, 24.8. В. П. Андросов переводит это слово во фразе Чандракирти как «поведение» или «образ действия»: «Или ещё смысл в том, что образ действий (поведение – вьявахара) в мире (обществе) основан на соглашении...» (Андросов, 2018. Т. 2. С. 496).

¹⁵ См., напр.: Чандракирти, МА 6.24 комм., 6.48–55 и далее. В частности, в авторском комментарии МАБ к 6.71 Чандракирти говорит: «Следовательно, для того чтобы это отрицание внешнего объекта апасмараграхой – вызывающим забвение

демоном признания реальности виджняны, не вызвало падения в пропасть [признания] сущности Я, [оно] должно быть принято после подавления [этого демона] силой, переданной сострадательными арьями “тайной мантры” – Слова [Будды] и логических доказательств» / пер. А. Донца, слегка отредактированный. См.: А. Донец ... С. 154.

¹⁶ «...argues that reality is fundamentally a linguistic entity and denies any extra-linguistic reality» (Thakchoe, 2012).

¹⁷ Je Tsong kha pa. Drang pa dang nges pa'i don mnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po. Sera-May Computer Project Center. Bylakuppe (India) n. d., p. 173: “...ming dang brda dang tha snyad tsam du...|| ming tsam gyi don ni sngar ltar tha snyad kyi don btsal ba na mi rnyed pa la byed kyi|| ming yod cing don med pa'm ming ma yin pa'i don med pa ni ma yin no||. Русский перевод цитируется по: Терентьев, 2002. С. 65.

¹⁸ Напомню, что слово «лингвистическое» имеет два значения: относящееся к науке лингвистике и просто к языку. С. Такчо, конечно же, имеет в виду только второе значение, иначе его утверждения выглядели бы совсем уж странно.

¹⁹ Подробнее см., напр.: Цонкапа, 2020. С. 1345, прим. 427.

²⁰ arthapratiśaraṇena bhavitavyaṃ... na vyañjanapratiśaraṇena – это говорят многие сутры, например, Ланкааватара (The Laṅkāvatāra Sūtra, 1923. P. 194). Цит. по: Ligeia, 2010. P. 142. Автор статьи приводит десятки цитат из авторитетных махаянских сутр, где слова противопоставляются их значению, и в частности утверждение из Ланкааватары (P. 154–156) и Самдхинирмочана сутры (mdo sde, Ca, 48b1–2), что попытки выявить значения, исходя из слов, приводят к глубокому непониманию и дурным перерождениям (Ligeia, 2010. P. 142).

²¹ «...the arguments I have considered here collectively demonstrate that language and reality are already mutually embedded within one another... The Prāsaṅgika's account does not entail the denial of reality...» (Thakchoe, 2012).

²² Подробнее см., напр.: Терентьев, 2019. С. 423–440.

²³ Чандракирти в МАБ 6.170. говорит: «...все вещи недействительны, порождаются приписыванием, подобны иллюзии...» (...dngos po rnamts log par kun brtags pas bskyed pa nyid kyis sgyu ma ltar...).

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-350-362

Майопамавада в Мадхьямаке и ее связи с Виджнянавадой

С. Ю. Лепехов

*Институт монголоведения, буддологии
и тибетологии Сибирского отделения РАН. Улан-Удэ,
Республика Бурятия, Россия.*

Аннотация. В этой статье обсуждаются различные классификации основных философских школ Мадхьямаки и, в частности, индийские классификации Мадхьямаки о Майопамадвайяваде (тиб. *Sgyu ma rigs grub pa*) и Апратиштханаваде (тиб. *Rab tu mi gnas pa*). Сравниваются позиции различных подшкол в отношении основных философских категорий махаяны, ее сходств и различий. В заключение, развитие полемики между подшколами могло способствовать синтезу йогачары и мадхьямаки.

Ключевые слова: Классификация, философские школы Мадхьямаки, категории Махаяны, синтез Йогачары и Мадхьямаки.

Māyopamavāda in Madhyamaka and its connection with Vijñānavāda

S. Yu. Lepikhov

Abstract. This article discusses various classifications of the basic philosophical schools of Madhyamaka and, in particular, Indian classifications of Madhyamaka about Māyopamādvayavāda (Tib. *sgyu ma rigs grub pa*) and Apratisthānavāda (Tib. *rab tu mi gnas pa*). The positions of various sub-schools are compared with regard to the basic philosophical categories of Mahayana and its similarities and distinctions. In conclusion, the development of polemics between the sub-schools could contribute to the synthesis of Yogācāra and Madhyamaka.

Key Words: Classifications, philosophical schools, Madhyamaka, categories of Mahayana, the synthesis of Yogācāra and Madhyamaka.

В философии буддизма Махаяну считают одним из важных направлений, разработавших ряд концепций, повлиявших в дальнейшем на многие стороны жизни северных стран буддийского ареала.

Известные основные философские школы Махаяны (Мадхьямака и Йогачара) также подразделялись в различных источниках на различные ряды подшколы. В Тибете, например, со временем устоялось подразделение Мадхьямаки на Сватантрику-Мадхьямаку и Прасангику-Мадхьямаку. Но это уже позднейшая классификация, а в период раннего распространения буддизма в Тибете существовала и другая – на Саутрантику-Мадхьямаку и Йогачару-Мадхьямаку. Существовало, что подобные классификации возникли в Тибете, а в Индии они не были известны. Здесь более употребительна была классификация, подразделяющая Йогачару на Сакараваду и Ниракараваду, а Мадхьямаку – на Майопамаваду и Апратиштханаваду¹.

Например, кашмирец Чандрахарипада насчитывает в своем трактате «Ратнамала» семь буддийских философских школ: Вайбхашика, Саутрантика, Пратьекабудда, Сакаравада, Ниракаравада, Майопамавада и Апратиштханавада². Полное название подшкол Мадхьямаки: Майопамаадвайавада (тиб. *sgyu ma lta bu gnyis su med par smra ba*, или *sgyu ma rigs grub pa*), «школа (букв.: “нить”), которая видит (реальность) недуально и подобную иллюзии», и соответственно: Сарвадхармаапратиштханавада (тиб. *chos thams cadrab tu mi gnas par 'adod pa*, или *rab tu mi gnas pa*), «школа, которая поддерживает утверждение, что все дхармы не имеют какого-либо субстрата».

Уподобление реальности иллюзии довольно часто встречается в буддийских текстах. Например, в заключительной гатхе известного праджняпарамитского текста – «Алмазной Сутры» («Ваджраччхедики») встречается упоминание, что «все обусловленное», то есть реальность, как мы ее воспринимаем, следует рассматривать в том числе и как «иллюзию» (*māyā*)³. Множество упоминаний иллюзии, иллюзорных объектов и их свойств содержится в «Ратнагунасамчаягатхе», XXVI глава которой так и называется – «*māyurama*» («Подобное иллюзии»). В XX главе этого текста содержится рассуждение о том, что хотя бодхисаттва обладает способностью создавать иллюзорные существа, сам он неотличен от созданных им иллюзорных созданий. Далее в этой главе следует важный вывод: так же как созданные иллюзией существа «не могут быть названы каким-либо именем, так и Бодхисаттва, практикующий “двери освобождения”, не может быть назван каким-либо именем»⁴. В сущности, «Ратнагунасамчаягата» исходила из весьма распространенной в древнеиндийской философии концепции о наличии вечной связи между словом и обозначаемым, когда не признавала существование референции для иллюзорных объектов. Интересно, что в современной логике также отрицается возможность существования денотата вне его соотношения с именем⁵.

Представители Майопамавады расходились как с Сакаравадой, утверждавшей существование истинных образов объектов, так и с Ниракаравадой, отвергавшей существование образов, приводя тот аргумент, что в данном случае неправильно говорить ни об истинных образах, ни об их отсутствии, поскольку образы подобны иллюзии и подобны любым другим явлениям – непостоянны, сиюминутны, но при этом непрерывны (*skad cig gis mi rtag la rgyun du gnas*) в том виде,

в каком они внешне воспринимаются. Поэтому, с точки зрения майопамавадинов, на уровне абсолютной истины образы при анализе невыразимы, но иллюзии следует считать реальными, ведь если бы это было не так, то переживание страданий или счастья было бы фиктивным (*brdzun*), и стремиться к достижению состояния Будды стало бы бессмысленно. Также в этом случае нельзя было бы говорить о существовании четырех тел Будды⁶.

Против позиции Сакаравады (которую иногда именуют и Сатъякаравадой) выступали также и представители Аликакаравады, утверждавшие, что в действительности не существует ни внешних явлений, ни их восприятий в умах отражающих их. Тем не менее на этом пункте они не останавливаются и соглашаются с тем, что существует только изначальное целостное сознание (*ye shes, jñāna*), проявляющееся (и описываемое) как самопознание (*rang rig, svasamvedana / svasamvitti*) или, более точно, как индивидуальное самопознание изначального сознания (*so so(r) rang gis rig pa'i ye shes*). Майопамавадины критикуют аликакаравадинов на том основании, что для познания «самопознания» потребуется еще дополнительное «познание», а для этого, в свою очередь, свое дополнительное, и так до бесконечности. Эта трудность, по их мнению, снимается указанием на то, что образы (формы или «признаки») являются «подобными иллюзии».

В сущности, между позициями Майопамавады и Аликакаравады были не такие уж большие отличия, если учесть, что «иллюзии» майопамавадинов тоже ведь имеют происхождение, а именно: они являются порождением сознания. Таким образом, позиции этих двух подшкол сближаются с точкой зрения Читтаматры, и, можно сказать, что майопамавадины в какой-то степени предвосхитили их.

Интересно проследить, каким образом классификация на Майопамаваду и Апраштиханаваду соотносилась с другой более поздней классификацией на Сватантрику-Мадхьямаку и Прасангику-Мадхьямаку. На этот предмет точки зрения различных авторов расходились. Согласно классификации Лонченпы (*Klong chen pa*, 1308–1364), обе школы (Майопамавада и Апраштиханавада) считались разновидностями Сватантрики-Мадхьямаки, причем между собой они соотносились как «Низшая Сватантрика» («Майопамавада») и «Высшая Сватантрика» («Апраштиханавада»)⁷.

Ми пам (*Mi pham rNam rgyal rgya mtsho*, 1846–1912) полагает, что Апраштиханавада, а точнее, одна из ее разновидностей – *Zung 'jug rab tu mi gnas pa* («Сосредоточение на полном непробывании»), соответствует Прасангике-Мадхьямаке⁸. Кедруб Дже (*mKhas grub rje*, 1385–1438) считал, что Майопамавада была школой Шантаракшиты и Харибхадры и является фактически Иогачарой-Мадхьямакой, а Апраштиханавада, в свою очередь, – школой Чандракирти (то есть Прасангикой-Мадхьямакой)⁹. Действительно, отождествление Кедруба Дже Майопамавады с Иогачарой-Мадхьямакой не случайно и совершенно оправданно, если учесть, что фактически сознание выступает единственным источником познания.

Апраштиханавадины критиковали представителей Майопамавады прежде всего по логико-эпистемологическим основаниям, поскольку позиция последних, предполагающая фиксацию истинной реальности с помощью позитивных утверждений, оставляет лазейку для признания существования субстрата, что является с точки зрения Апраштиханавады недопустимым. Отсылку к иллюзиям апраштиханавадины относят к уровню только относительной истины, для уровня абсолютной истины, выразителями которой они себя считают,

не существует положительных или отрицательных определений и каких-либо субстратов.

Дэвид Хиггинс, касаясь полемики, которую вел Кармапа VIII Микьё Дордже (*Mi bskyod rdo rje*, 1507–1554) с Шакья Чогдэном (*Shākya mchog ldan*, 1423–1507) относительно взглядов представителей различных подшкол и, соответственно, возможных классификаций, отмечает три пункта, характеризующих взгляд Ми кьё дордже на традицию Аликакары Читтаматры и различия в философских ориентациях оппонентов.

Во-первых, Микьё Дордже сомневается в правомерности отнесения Аликакары к системе Мадхьямаки, указывая на то, что различия между Сатякарой и Аликакарой следует рассматривать как различия внутри традиции Читтаматры¹⁰. Что же касается Мадхьямаки, то, по мнению Микьё Дордже, есть один общий определяющий и объединяющий принцип традиций Мадхьямаки, заключающийся в полном отказе от всех видов реализма, от субстанции онтологии до субъективного идеализма, – принцип, воплощенный в выражении «свобода от крайностей существования и небытия» (*yod med mtha' bral*)¹¹. Для истинного мадхьямика, утверждает Микьё Дордже, неприемлемы любые утверждения, допускающие существования реальности в какой-либо форме.

Во-вторых, отмечает Микьё Дордже, принципы Аликакары и Сатякары не только традиционно идентифицировались как Читтаматра и только как Читтаматра, но и были решительно опровергнуты и преодолены Мадхьямакой, прежде всего Апатишаханавада-Мадхьямака-Махамудрой Майтрипы и его последователей, которые объединили Мадхьямаку Нагарджуны с инструкциями Махамудры Сарахи и его последователей¹².

В-третьих, Кармапа VIII адресует последователям Читтаматры упрек в том, что они, по сути дела, размывали различие между обычным сознанием и мудростью и, более того, в некоторых случаях возвышали первое до статуса второго. Это в конечном счете приводило к противоречиям в философских выводах¹³.

Следует иметь в виду, что понятие «философская школа» мы неосознанно связываем с неизбежными современными коннотациями, а в Индии под тем, что ему соответствовало, понимали обычно позицию, занятую в той или иной дискуссии по вполне определенному конкретному вопросу. Могло случиться так, что автор, занимавший данную позицию, в дальнейшем мог изменить свою точку зрения или заинтересоваться совершенно другой темой и участвовать в других дискуссиях. В этом случае он мог причисляться к различным школам. Так случалось, когда последователь брахманизма или, например, джайнизма переходил в буддизм или, будучи последователем тхеравады, переходил в махаяну и т. д.

В Тибете под «школой» стали понимать нечто более долговременное и фундаментальное. Если в Индии, а впоследствии и в Китае, и в Японии в одном монастыре могли жить приверженцы различных школ, то в Тибете такое было большой редкостью. Так случилось, что в Тибете стали придавать большее значение расхождениям между школами, чем это было в Индии, и те различия, которые могли со временем быть сглажены и устранены, здесь оказались надолго «законсервированными». Хотя, справедливости ради, следует отметить, что и в Тибете не все были согласны с таким положением и попытки к сближению и интеграции также предпринимались.

Школа Шантаракшиты и Камалашилы, получившая название «Йогачара-Мадхьямака», не случайно была последней по времени философской буддийской школой в Индии до прихода туда ислама. В определенной степени она, возможно, символизирует тот вектор развития, по которому могло пойти развитие школ в направлении интеграции, но по ряду внешних обстоятельств этого не случилось. Тем не менее в современной буддологической литературе такая возможность продолжает активно обсуждаться. Так, Эвиатар Шульман считает, что учение Майопамавады можно интерпретировать как умеренную мадхьямаковскую позицию¹⁴. Хотя утверждения Мадхьямаки не содержат признания онтологического субстрата, из них еще не следует с необходимостью скептический отказ от всех утверждений. Майопамавадины, в сущности, утверждают, что в той степени, в какой нам вообще доступно познание вещей (а нам доступно знать вещи только «условно»), – на этом уровне феномены фактически подобны иллюзии. Здесь нет ничего, что имеет «свабхаву» или субстрат, но, более того, нет ничего, что вообще может иметь «свабхаву» или субстрат, что, по мнению Шульмана, ведет к такой форме недуализма, в которой нет любого онтологического различия между мыслью и миром, мыслью и опытом, а также между сознанием и реальностью. Такой подход, как он считает, позволяет Мадхьямаке остаться свободной от любых следов реализма и нигилизма «и не претворяться быть скептицизмом»¹⁵. Далее он ссылается на нагарджуновские тексты (Ратна-авали, Юктишаштику, Шуньятасаптати и др.), в которых разъясняется, как показывает Шульман, что «быть подобным иллюзии» фактически равносильно признанию обусловленности реальности сознанием. Реальность есть не более чем невежественное понимание.

В этой связи Шульман приходит к выводу о том, что Нагарджуна и Васубандху как мыслители придерживались одинаковых метафизических взглядов: оба отвергают объективную реальность и принимают «условность» утверждений, оба делают акцент на пустотности. Каким же образом можно идентифицировать качественную разницу между позициями двух мыслителей в этом вопросе? Шульман считает, что «бескомпромиссная аналитичность» Нагарджуны отличается от прагматичных утверждений Васубандху, не опасавшихся позитивных определений, но это различие, тем не менее, не носит принципиального характера, поскольку в онтологии и метафизике сходство более существенно, а различие, если оно действительно существует, имеет отношение к их сотериологиям. В целом, как считает Шульман, это различие в философском языке, в темпераменте мыслителей¹⁶.

Андрей Анатольевич Терентьев, рецензируя книгу Ярослава Комаровского о Шакья Чогдене, отмечает мнение Кармапы VII Чодрака Гьяцо (1454–1506), считавшего, что идеи, идущие от Майтреи-Асанги и от Нагарджуны, вполне согласуются. Их различие состоит в том, что «в первом случае к проблеме реальности подходят со стороны психологии (тиб. *sems phyogs*), а во втором – со стороны философии пустоты (тиб. *stong phyogs*)». Эта важная мысль представляется Андрею Анатольевичу очень верной¹⁷. И Э. Шульман, и А. А. Терентьев согласны, по-видимому, в том, что сходство взглядов основателей философских школ Махаяны, с определенной точки зрения, важнее отмечаемых различий.

Э. Шульман задается вопросом: существует ли такой «средний путь» между реализмом и антиреализмом, который может быть пригодным для позитивного изложения философий Нагарджуны и Васубандху?¹⁸

В качестве такого «среднего пути», с точки зрения Шульмана, можно было бы использовать учение Майопамавады, в основе которого лежит утверждение, что «мир подобен иллюзии». Шульман уточняет, что именно «подобен иллюзии», а не является вообще иллюзией, то есть «подобие» следует понимать в том смысле, что он лишен любых истинно объективных аспектов, или, на худой конец, они минимизированы и маргинализированы до той степени, что не могут быть полностью независимо реальными. Именно это обстоятельство, по его мнению, объединяет в чем-то Нагарджуну и Васубандху: оба они наиболее очевидно согласны в том, что мир является типом иллюзии, сна или фантазии.

«Средний путь» Майопамавады заключается в том, что он позволяет говорить не столько о том, что существует, сколько о том, как вещи существуют. Причем в таком «среднем пути» задействованы не только когнитивные, но и, что очень важно, конативные моменты, то есть здесь выражена та мысль, что вещи не действуют независимо от личностей, что они не могут функционировать объективно, то есть независимо от наблюдателя. Именно поэтому вещи и могут быть помыслены как пустые, поскольку они никогда не вызываются причинами, не имеющими отношения к субъекту, переживающему их. В высшем смысле о них нельзя говорить как о возникающих или обусловленных; условно – они связаны с сознанием.

Как полагает Э. Шульман, достоинство рассмотренного выше типа махаянистской онтологии, делающей акцент на том, как вещи существуют или ведут себя, заключается в том, что она связывает главные темы буддийской философии и сотериологии. Мир является субъектом для анализа и вообще интересен буддийскому практику главным образом потому, что является предметом и частью усилий по преоб-

разованию человеческого сердца (сознания). Системы мысли Мадхьямаки и Йогачары согласны в том смысле, что «все имеет отношение к каким-либо действиям и восприятиям». Поэтому мир неизбежно должен рассматриваться в русле концепции кармы, которая в этом контексте означает не что иное, как субъективную обусловленность. Не имея собственной природы (свабхавы), когда все есть только кажущееся, только представлением (вижняптиматрой), все это относится к содеянному (к карме); и в этом отношении, резюмирует Э. Шульман, «вещи, возможно, не что иное, как раз, чем пустота»¹⁹.

В завершение хотелось бы привести еще одну цитату из Андрея Анатольевича Терентьева, который, в свою очередь, ссылаясь на современного физика М. Б. Менского, показал, что как с тибетской мадхьямической, так и с точки зрения современной квантовой механики «картина единственной классической реальности – это лишь иллюзия, возникающая в сознании наблюдателя»²⁰.

Таким образом, можно заключить, что учение Майопамавады – это действительно *madhyamā pratipad* (средний путь), соединение *prajñā* (мудрости) и *upāya* (метода), гармоничное сочетание онтологии и сотериологии, удачный компромисс концепций Мадхьямаки и Йогачары.

Литература

1. Кравец А. С. Жесткий десигнатор // Вестник Воронежского гос. ун-та. Сер. 1. Гуманитарные науки. 2001. № 2.
2. Терентьев А. А. О книге Я. Комаровского «Видение единства. Новая интерпретация йогачары и мадхьямаки ‘золотым пандитом’ Шакья Чокденом» // История философии. 2015. Т. 20. № 2.

3. Терентьев А. А. Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского // *Oriental Studies* (Элиста). 2019. № 3.
4. Almogì O. «Māyopamādvayavāda versus Sarvadharmapratisthanavada: A Late Indian subclassification of Madhyamaka and its reception in Tibet» // *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*. 2010. Vol. 14.
5. Higgins D. How is consciousness (rnam shes) related to wisdom (ye shes)? The Eighth Karma pa on Buddhist differentiation and unity models of reality (part II) // *Studia Religiosa*. 2016. № 4 (49).
6. Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-samcaya-gāthā / Sanskrit and Tibetan text ed. by E. Obermiller. Photomechanic reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by E. Conze. The Hague: Indo-Iranian Reprints. 1960. V.
7. Ruegg D. S. The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India / *A History of Indian Literature* 7, ed. Jan Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
8. Ruegg D. S. Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy: Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part 1. WSTB 50. Vienna: Arbeitskreis fuer tibetische und buddhistische Studien Universitat Wien, 2000.
9. Shulman E. Chapter 8. Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and AntiRealism // *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* / ed. by Jay L. Garfield, Jan Westerhoff. Oxford – NY: Oxford University Press, 2015.
10. Vajracchedikā prajñāpāramitā-sūtra / ed. E. Conze // *Serie Orientale Roma*. 1957. Vol. 13.

Примечания

¹ Ruegg, 2000. P. 34.

² Almogì, 2010. P. 143.

³ Vajracchedikā prajñāpāramitā-sūtra (32a). 1957. P. 62.

⁴ RGS XX, 20, Prajñā-pāramitā-ratna-guna-samcaya-gāthā, 1960. P. 78.

⁵ Кравец, 2001. P. 96.

⁶ Almogī, 2010. P. 147.

⁷ Almogī, 2010. P. 172.

⁸ Almogī, 2010. P. 173.

⁹ Ruegg, 1981. N 174. P. 58–59.

¹⁰ Higgins, 2016. P. 310.

¹¹ Higgins, 2016. P. 312.

¹² Higgins, 2016. P. 312.

¹³ Higgins, 2016. P. 314.

¹⁴ Shulman, 2015. P. 195.

¹⁵ Shulman, 2015. P. 196.

¹⁶ Shulman, 2015. P. 207.

¹⁷ Терентьев, 2015. P. 169.

¹⁸ Shulman, 2015. P. 208.

¹⁹ Shulman, 2015. P. 209.

²⁰ Терентьев, 2019: 437.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-363-378

Философия школы Тэндай в интерпретации Ямады Этая (1895–1994) **Е. С. Лепехова** *Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.*

Аннотация. Эта статья посвящена жизни и деятельности Ямады Этая, 253-го главного жреца (дзасу) Тэндай. Был проведен глубокий анализ понимания Ямадой Сутры Лотоса, особенно в том, что касается межконфессионального диалога и усилий Ямады по изменению современного буддизма Тендай. Его ориентация на милосердное служение рассматривается в свете его усилий по установлению широких международных межконфессиональных контактов.

Ключевые слова: Ямада Этая, жрец (дзасу) Тэндай, Сутра Лотоса, межконфессиональный диалог, милосердное служение.

The Philosophy of Tendai school in interpretation of Yamada Etai (1895–1994) **E. S. Lepekhova**

Abstract. This paper is devoted to the life and activity of Yamada Etai, the 253rd head priest (*zasu*) of the Tendai. A deep analysis of Yamada's understanding of the Lotus Sutra, especially as it relates to interfaith dialogue and Yamada's efforts to reshape contemporary Tendai Buddhism was conducted. His focus on compassionate service is examined in light of his efforts to put on large international interfaith contacts.

Key Word: Yamada Etai, priest (*zasu*) of the Tendai, Lotus Sutra, interfaith dialogue, compassionate service.

Межконфессиональный диалог в период новейшей истории был и остается одним из важнейших элементов развития современного буддизма. Это справедливо ныне в отношении

всех стран Центральной, Юго-Восточной и Восточной Азии, а также нашей страны. Особого внимания в этом отношении заслуживает Япония, поскольку в этой стране история буддизма, несмотря на некоторые общие с сопредельными азиатскими странами (Китай, Корея) тенденции развития, все же имела собственную специфику, проявлявшуюся как в формировании самого буддизма, так и в тех социокультурных и политических сферах, с которыми он соприкасался. Не стала исключением и история буддийского межконфессионального диалога, которому посвящено данное исследование.

В самой Японии сама возможность межконфессионального диалога появилась только после Второй мировой войны, когда возникла Японская Ассоциация религиозных организаций («Нихон сьюкё рэнмэй»), куда входили: Кёха Синто Рэнгокай (Ассоциация Синто), Дзэн Нихон Буккёкай (Японская Буддийская федерация), Нихон Киристокё Рэнгокай (Японская Ассоциация Христианских организаций), Синто Хонтё (Ассоциация синтоистских святилищ). В 1951 г. была основана Ассоциация Новых религиозных движений Японии (Син Нихон Сьюкёдантай Рэнгокай), которая через год была включена в Японскую Ассоциацию религиозных организаций. В 1970 г. в Киото была проведена первая Всемирная конференция по религии и миру (Сэкай Сьюкёся Хэйва Кайги). В последующее десятилетие ситуация с межрелигиозным взаимодействием в Японии продолжала оставаться благоприятной, о чем свидетельствует конференция, проведённая совместно Японией и Ватиканом в 1976 г. (Нихон-Батикан Сьюкё Кайги). В 1979 г. представители религиозных конфессий Японии были среди молящихся на горе Синай, когда там был устроен общий для всех верующих молебен за прекращение военных конфликтов на Ближнем Востоке. И наконец, в 1981 г.

в Японии был проведен первый Всемирный Конгресс по религиозной этике¹.

В этой связи особого внимания заслуживает деятельность традиционных японских буддийских школ, поскольку некоторые из них проявили себя очень активно в процессе организации конференций по межрелигиозному взаимодействию в Японии. В данном случае речь пойдет о школе Тэндай и одном из ее послевоенных лидеров – Ямада Этай (1895–1994), благодаря усилиям которого состоялся межрелигиозный саммит в обители этой школы на горе Хиэй в 1974 г. Во многом это стало возможным посредством тех усилий, которые Ямада предпринимал для модернизации традиционного японского буддизма и интерпретации его философии в соответствии с требованиями нового времени.

Ямада Этай родился в 1895 г. в префектуре Хёго. В 1904 г. он принял сан священника, прошел обучение в высшей школе и университете Сэйбу, принадлежавших школе Тэндай. После окончания университета в 1915 г. он был призван на военную службу. Через два года, в 1918 г., Ямада был назначен первосвященником храма Кайдзёин в Энрякудзи на горе Хиэй. В 1931 г. он получил должность *ринбана* (храмового смотрителя) небольшого храма Гандзан Дайсидо. В 1930-е годы, когда Япония начала военные действия в Китае и на Тихом океане, многие храмовые священники Тэндай были призваны на военную службу. Поскольку Ямада уже не подлежал призыву, то с 1942 по 1943 г. он был назначен главным администратором Энрякудзи сигё. После войны Ямада Этай предпринимал активные действия, чтобы защитить храмовый комплекс Энрякудзи от размещения там военной базы оккупационных властей, и, судя по его дальнейшей карьере, его усилия были должным образом оценены тэндайским ду-

ховенством. С 1950 по 1972 г. он получал назначения на ведущие административные должности и соответствующие духовные саны. Наконец, в 1974 г., в возрасте 79 лет, он стал верховным первосвященником дзасу и руководителем всей школы Тэндай².

Исследователь С. Ковелл отмечает, что в этот период Тэндай под управлением Ямады Этая вышла на новый уровень – установление международных отношений с другими конфессиями. Сам Ямада предпринял четыре путешествия в Китай, чтобы установить контакты с китайскими буддистами, много раз бывал в США, на Гавайях, где содействовал распространению местных храмов Тэндай (*бэцуин*). В 1976 г. он принял участие в Азиатской конференции за мир в Сингапуре, через 10 лет, в 1986 г., посетил Ассизи (Италия), где проходил Всемирный молебен за мир с участием представителей большинства религиозных конфессий³.

Помимо этого, Ямада Этая стремился возродить интерес к учению Тэндай в самой Японии и популяризировать традиционный буддизм. Он правильно осознал, что это станет возможным только при условии активной вовлеченности буддистов в современные социополитические процессы, поэтому в 1969 г. школа Тэндай организовала собственное социорелигиозное движение *Итигу во тэрасу* (一隅を照らす), (букв. «Освети свой угол»), которое ныне превратилось в одно из крупнейших социорелигиозных движений не только в Японии, но и в странах Юго-Восточной Азии. При этом сам Ямада пытался переосмыслить доктрины ключевого трактата школы Тэндай «Лотосовой сутры» в рамках той действительности, в которой находились Япония и весь мир во второй половине XX в. Помимо этого, как писал сам Ямада Этая в своей книге «Дэнгё-дайси то Хоккэкё» («Дэнгё-дайси и «Лотосовая

сутра») (1974 г.), вдохновение для своих идей он во многом почерпнул из трудов Сайтё (Дэнгё-дайси) (767–822) – основателя и первого патриарха школы Тэндай в Японии.

По мнению Ямады Этая, содержание «Лотосовой сутры» превосходит все остальные буддийские сочинения, и поэтому только она в полной мере может раскрыть всему человечеству истинный смысл *сатори*. Поэтому свое предназначение он видел в распространении «Лотосовой сутры» во всем мире⁴. По этой же причине он отдавал предпочтение Сайтё перед китайским патриархом школы Тэндай (Тяньтай) Чжи (538–597), поскольку последний проповедовал учение этой сутры только для посвященных монахов, в то время как Сайтё стремился сделать его доступным для простых людей.

Что касается самой школы Тяньтай, возникшей в VI в., то ее основные доктрины были зафиксированы в сочинениях основателя школы Чжи. Однако главным каноническим текстом школы являлась «Сутра Лотоса Благого Закона», или «Лотосовая сутра» (санскр. *Саддхарма-пундарика-сутра*; яп. *Мёхо рэнгэ кё* или *Хоккэ кё*). Хотя в ранний период японского буддизма эта сутра и не причислялась к основным каноническим текстам, но в учениях шести основных школ периода Нара (710–794) ей отводилось определенное место. Так, в школе Санрон одна из важнейших категорий «восемь «не» (яп. *ханну*) прямо называлась сутью «Лотосовой сутры», которая в типологии буддийских учений Санрон считалась основной («стволом») для тех, кто уже освоил значение побочных сутр («ветвей»), то есть шраваков⁵, но еще не постиг смысла «корней», то есть «Аватамсака-сутру», которую Будда проповедовал для Бодхисаттв⁶. Значительный вклад в распространение «Лотосовой сутры» в Японии внесли китайские монахи

Даосюань (яп. Досэн) и Цзяньчен (яп. Гандзин), проповедовавшие основы Винаи (кит. *Люй*, яп. *Риссю*). Они и их ученики привезли в Японию большое количество трактатов школы Тяньтай, посвященных учению «Лотосовой сутры». Один из последователей Даосюаня – монах Гёхе (722–797) – впоследствии стал наставником Сайтё, с именем которого связан новый этап в истории распространения «Лотосовой сутры» в Японии в IX в. Как известно из его жизнеописания, во время своего длительного затворничества на горе Хиэй Сайтё досконально изучил основные сутры Махаяны, в том числе и труды Чжии. Вскоре благодаря знакомству с Дзюко, одним из десяти придворных священников (*найгубу*), он стал *дзэндзи* – учителем медитации и начал активно проповедовать «Лотосовую сутру». Уже в конце 798 г. он выступил с десятью лекциями по этой сутре⁷. Выступления Сайтё имели успех и привлекли внимание самого императора Камму (737–806). Вскоре он был послан в Китай, где около года обучался в храме Сючаньсы на горе Тяньтай, а также собрал большое количество буддийских сочинений. Вернувшись из Китая, Сайтё привез с собой 461 свиток сутр и трактатов. Благодаря покровительству императора Камму в 805 г. им была основана на горе Хиэй новая японская школа Тэндай, в основу учения которой легла «Лотосовая сутра». Следует отметить, что основанная Сайтё школа не была точным воспроизведением Тяньтай, поскольку, согласно замыслу Сайтё, ее учение должно было включать в себя не только «Лотосовую сутру», труды Чжии и других мыслителей Тяньтай, но также и учения Ваджраяны, дополненные теориями и практиками медитации (*дзэн*), совмещенными с буддийскими заповедями (*кай*). Как отмечает Хадзама Дзико, Сайтё при этом придерживался мнения,

что все учения Будды в итоге дополняют друг друга и могут быть объединены во всеобъемлющую и совершенную систему⁸.

Теоретической основой для его взглядов, несомненно, было представление о тождестве сансары и нирваны, являвшееся основополагающей концепцией «Лотосовой сутры». Суть ее заключается в том, что каждое живое существо изначально несет в себе «природу Будды», чаще всего даже не подозревая об этом. Это означает, что все живые существа способны стать Буддами, находясь в феноменальном мире, как например, Девадатта, двоюродный брат Будды, ненавидевший его, и дочь царя драконов (ранее считалось, что женщина не может достичь спасения). Еще одно новаторское утверждение состоит в том, что Будда Шакьямуни (главный объект поклонения в Тэндай) стал бессмертным с момента своего просветления, а его предполагаемая смерть была лишь «уловкой», предназначенной создать у его последователей ощущение драматизма ситуации и тем самым подтолкнуть их к осознанию истины. Природа («тело») Будды охватывает не только всех Будд прошлого, настоящего и будущего, но и каждое живое существо и даже объекты неживой природы.

В первой части «Лотосовой сутры» – *сякумон* (вступительных проповедях) Будда Шакьямуни, пребывая на горе Гридхракута, возвестил о том, что теперь настал для него момент поведать своим ученикам истинное знание (Дхарму), предназначенное только для Бодхисаттв. Прежде он проповедовал с помощью «уловок» (яп. *хобэн*), так как не все способны воспринять проповеди о пути «Единой Колесницы» подобно тому, как отец обещал своим детям подарить игрушечные колесницы, чтобы спасти их из горящего дома. Взамен он

подарил каждому по настоящей колеснице, запряженной белым быком. Согласно «Лотосовой сутре», просветление возможно посредством «Единой колесницы», вбирающей в себя все остальные пути, которые символизируют в притче «три повозки» («три колесницы»). Поскольку все три – части целого, то каким бы путем ни шел адепт буддийского учения к просветлению, он обязательно его достигнет⁹. Поэтому один из важнейших аспектов буддизма, по мнению Ямады Этая, состоит в его способности учитывать уровень интеллектуального развития адепта. Эта особенность наиболее заметно проявляется в содержании «Лотосовой сутры», где упоминаются как простые и доступные истины, так и доктрины, требующие глубокого понимания. К последним относится концепция *сёхо дзиссо*, чья суть, выраженная вкратце, состоит в том, что все виды дхарм десяти миров буддийской вселенной являются проявлением одной истины, или тела Будды. Ямада добавляет от себя, что на практике *сёхо дзиссо* может выражаться следующим образом: не имеет значения, что ты делаешь или какой работой ты занимаешься, поскольку это на самом деле является путем Будды. В «Сутре бесчисленных значений» сказано, что различные учения на самом деле являются уловками, подготавливающими к восприятию подлинной истины «Лотосовой сутры». В этой связи, по мнению Ямады Этая, межрелигиозный диалог следует рассматривать не как прыжок в неизвестность, но скорее как практику осознания различных путей, в которых проявляется истина. Все живые существа имеют природу Будды и способны в равной мере достичь просветления, и в качестве подтверждения Ямада ссылается на упомянутые выше притчи «Лотосовой сутры» о Девадатте, дочери царя дракона, и спасении детей из горящего дома¹⁰.

Последняя у Ямады Этая получает трактовку, согласно которой все человечество является частью семьи Будды, а сам Будда выступает как любящий родитель, заботящийся о своих детях. Поэтому все религиозные люди должны помогать страдающим и нуждающимся, поскольку так проявляется заложенная в них природа Будды. Мир на самом деле не означает окончания войны, но стремление к всеобщему равенству, гармонии и счастью, которое возникает изначально на индивидуальном уровне. В этом и состоит, по словам Ямады, суть тэндайского движения *Итигу во тэрасу*: «Пробуждать в каждом природу Будды и способствовать созданию мира Будды в повседневной реальности». Соответственно, осознание собственной природы Будды ведет к отбрасыванию идеи «ложного я», пониманию аналогичной природы других живых существ и связанной с этим идеи причины и следствия. Представление о себе и других как о существах, изначально обладающих просветленной сущностью, выражается в концепции «забыть о себе и [быть] полезным другим» (яп. *мокорита*). Впервые этот принцип был упомянут в молитвенном обращении японского патриарха Тэндай Сайтё Гаммон: «Добродетели, которые приобретаю в среднем из трех времен, не присвою только себе одному, а буду одаривать ими всех, имеющих сознание, и буду стараться, чтобы все полностью достигли наивысшего просветления»¹¹.

Впоследствии Ямада Этая превратил это высказывание Сайтё в одно из ключевых лозунгов движения *Итигу во тэрасу*. Сам Ямада также любил цитировать в связи с этим другие слова Сайтё: «Можно найти одежду и пищу в просветлении, но просветления нет в одежде и пище». По мнению Ямады, это подразумевает, что в современном мире материальные ценности (одежда и еда) и культура потребления не прино-

сят постоянного счастья (просветления), однако в поисках истинного смысла жизни можно обрести и материальное благоденствие. Поэтому ныне активный член общества должен прежде всего осознавать, что на самом деле он неотделим от всего человечества, и следовать принципу бескорыстного служения людям, выраженном в *моко рита*. Как продолжает утверждать Ямада, применение этого принципа на практике поможет устранить все религиозные, национальные и этнические разногласия, поскольку суть любой религии должна заключаться в том, чтобы помочь индивиду обрести личное счастье и уже на основе этого выстраивать отношения с обществом и государством¹².

Стремясь привить школе Тэндай соответствие между ее морально-этическими постулатами, изначально заданными Сайтё, и практической деятельностью, Ямада Этай не раз открыто критиковал современный японский храмовый буддизм за чрезмерную приверженность традициям, противодействие нововведениям, заикленность на индивидуальной практике спасения и приверженность материальным благам. Экономический рост в Японии 1970–1980 гг. на практике привел к тому, что общество стало все больше стремиться к материализму и постепенно утрачивать свои традиционные духовные ценности. Духовность или религия, по мнению Ямады Этая, является основой любой морали. Как он считает, именно слабой моралью объясняется низкая вовлеченность Японии в дела мирового сообщества. Между тем такая страна, как Япония, имеющая столь древние традиции кросс-культурного взаимодействия и религиозного синкретизма, могла бы стать для всего мира моделью для создания гармоничного общества. Ведь нынешний век, по сути, ничем не отличается от времени, когда жил Сайтё, утверждает Ямада Этай. Сайтё создал храм

на горе Хиэй не только ради монахов школы Тэндай, но и ради блага всей страны. Так и японская культура не должна ограничиваться своими рамками, но распространяться во всем мире, а основой для этого должна стать объединенная деятельность всех буддийских направлений Японии¹³.

В этой связи становится понятным, почему Всемирный религиозный саммит на горе Хиэй был приурочен к 1200-летней годовщине основания там Сайтё храма Энрякудзи. В нем приняли участие лидеры различных направлений христианства, ислама, иудаизма, индуизма, сикхизма и т. д. наряду с многочисленными представителями японских религиозных объединений. Это событие получило поддержку со стороны японского правительства и широко освещалось в прессе.

По словам самого Ямады Этая, одним из стимулов, вдохновивших его на организацию и проведение этого саммита, стал визит папы Иоанна Павла II в 1981 г. в Японию. Во время своего посещения папа произнес речь о мире и религии, в которой процитировал слова Сайтё о самоотречении и стремлении к благу других. Речь Иоанна Павла II Ямада воспринял как подтверждение своей убежденности в универсальности доктрин Тэндай и их необходимости для современного мира. Он сравнил этот момент с притчей из главы восьмой «Лотосовой сутры» о нищем, который не знал, что в его одеждах был спрятан драгоценный камень, и продолжал бедствовать. Также и школа Тэндай, по мнению Ямады Этая, до сих пор не осознавала истинный потенциал своих священных текстов и ритуалов. Теперь же настал момент проявить его в полной мере и поделиться им со всем миром¹⁴.

Поэтому саммит 1987 г. для самого Ямады означал не только воплощение его замыслов по межконфессиональному сотрудничеству во имя мира, но и сделал явным его стремление

сделать школу Тэндай лидирующим направлением японского буддизма. Однако реализация последнего, как указывал Ямада, невозможна без полной трансформации японского духовенства, которому необходимо отказаться от приверженности старой храмовой системе и вместо этого активно участвовать в социальных программах. При этом он вовсе не призывал отказываться от традиционных буддийских ценностей, напротив, постоянно указывал на то, что доктрины основателей буддийских школ изначально имеют универсальный потенциал, необходимый для предотвращения межрелигиозных, межнациональных и межэтнических конфликтов в современном мире. По замыслу Ямады Этая буддизм может успешно существовать и развиваться в условиях современного общества, сохраняя свою сущность, что доказывает пример созданного им движения *Итигу во тэрасу*.

Даже краткий анализ философских взглядов Ямады Этая позволяет заметить некоторое их сходство с воззрениями двух выдающихся японских философов первой половины XX в. – Киёдзава Манси (1863–1903) и Сэно Гиро (1890–1961).

С Киёдзавой Манси Ямаду Этая сближают общие представления о духовности и религии как главенствующих во всех сферах бытия. Согласно Киёдзаве Манси, истинная суть религиозной веры заключается не в том, чтобы являться достойным членом общества, но в стремлении к осознанию своей истинной сущности, которая неотделима от социума. Таким образом, трансформация общества происходит не только благодаря внешним социальным реформам, но и посредством духовного перерождения его субъектов. В этом отношении как священники, так и миряне оказываются в равном положении, поскольку фокус религиозной веры должен быть направлен не на обретение благ в загробной жизни, а на развитие духов-

ности в настоящей реальности¹⁵. Все это очень напоминает призывы Ямады Этая к японским буддистам не ограничиваться практиками индивидуального спасения, но воплощать духовные идеалы в повседневной жизни.

Что касается Сэно Гиро, то он, подобно Ямаде Этаю, создал собственное движение, целью которого было реформировать упадочные буддийские институты того времени и создать форму буддизма, более подходящую для XX в., которая также прекратила бы конфликты между буддийскими школами. При этом Сэно Гиро стремился разработать собственное оригинальное философское учение, соединив комплекс буддийских доктрин и основные положения социализма, который был популярен в Японии в период Тайсё (1912–1925). Он полагал, что предназначение философа-буддиста не состоит в том, чтобы строить умозрительные картины общего благосостояния, пребывая в комфорте. Буддизм, реорганизованный на основе современной западной философии, может стать решением острых социальных проблем. При этом, отмечает Сэно Гиро, буддизм должен сохранять свои основные этические ценности – сострадание и безусловную любовь, – отменяя все устаревшие религиозные догматы и суеверия. В буддийском понимании любовь (*ai* 愛) «не является концепцией и иллюзией» (*тан нару каннэн я гэнсо дэ ва нау* 単なる觀念や幻想では無く), но практикой (*дзиссэн* 実践), и вместе с объективной критикой (*кяккантэки хихан* 客観的批判) позволяет решать проблемы повседневной жизни¹⁶. Истинная мудрость невозможна без сострадания и бескорыстного служения, которое проявляется в самоотречении *муга* 無我¹⁷. Эти утверждения Сэно Гиро совпадают с вышеупомянутой концепцией *моко рита*, которой Ямада Этай придавал большое значение как

сути морального кредо современного японского буддиста. Он так же, как и Сэно Гиро, указывал на необходимость для современных буддийских школ присоединяться к социальным движениям, но, в отличие от последнего, не стремился преобразовать традиционный буддизм за счет популярных западных идей. Напротив, как представляется автору, целью Ямады Этая был скорее постепенный симбиоз западных и восточных культур посредством учения «Лотосовой сутры».

И наконец, последнее, что связывало всех троих: критика положения дел в традиционных буддийских школах Японии первой половины XX в. Как утверждали и Киёдзава Манси, и Сэно Гиро, и Ямада Этая, консерватизм буддийских школ и их полная зависимость от государства привели к моральной деградации священнослужителей и отвратили их от истинных духовных потребностей общества. При этом в качестве показательного примера, какой должна стать трансформация традиционного буддизма, все трое применяли различные методы. Киёдзава Манси избегал призывов к радикальным методам борьбы, делая акцент на индивидуальном самосовершенствовании. Сэно Гиро создал радикальное буддийское движение «Синко Буккё Сэйнэн Домэй» («Молодежная лига возрождения буддизма»), однако его тесная связь с левыми кругами и открытая антиправительственная направленность в конце концов привели к аресту Сэно Гиро и запрету его движения. Что касается Ямады Этая, то созданное по его инициативе социальное движение Тэндай *Итигу во тэрасу* во многом ориентировалось на опыт новых религиозных объединений Японии, имевших социальную направленность и избегавших открытой конфронтации с правительством, что во многом определило его успех и существование по сей день.

Литература

1. Буддизм в Японии / ред. Т. П. Григорьева. М.: Наука, 1993.
2. Сутра о цветке Лотоса чудесной Дхармы. М.: Ладомир, 1998.
3. Трубникова Н. Н. «Заповеди бодхисаттвы» и буддийская община в учении Сайтё (к публикации трактата «Кэнкайрон») // Историко-философский ежегодник. М., 2006.
4. Ama T. Towards a Shin Buddhist social ethics // Eastern Buddhist. 2001. Vol. 33, № 2.
5. Covell S. G. Interfaith dialogue and a Lotus practitioner Yamada Etai, the Lotus Sutra, and the Religious summit meeting on Mt. Hiei // Japanese Journal of Religious Studies. 2014. Vol. 41, № 1.
6. Hazama Jiko. The characteristics of Japanese Tendai // Japanese Journal of Religious Studies. 1987. Vol. 14, № 2–3.
7. Lai W. Seno'o Girō and the dilemma of modern Buddhism: leftist prophet of the Lotus Sutra // Japanese Journal of Religious Studies. 1984. № 11.
8. Matsunaga D. & A. Foundation of Japanese Buddhism. Tokyo, 1987. Vol. 1.
9. Shields J. M. A blueprint for Buddhist revolution. The radical Buddhism of Seno'o Girō (1889–1961) and the Youth League for Revitalizing Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies. 2012. Vol. 39, № 2.

Примечания

¹ Covell, 2014. P. 203.

² Covell, 2014. P. 205.

³ Covell, 2014. P. 196.

⁴ Covell, 2014. P. 197–198.

⁵ Шправаками (или «слушающими голос») называли учеников исторического Будды Шакьямуни, затем слушателей буддийских наставников. В Махаяне шправаки считались последователями хинаянистских учений.

- ⁶ Matsunaga D.&A., 1987. P. 76.
⁷ Буддизм в Японии, 1993. С. 90.
⁸ Hazama Jiko, 1987. P. 101–112 (цит. по: Трубникова, 2006).
⁹ Сутра..., 1998. Гл. 3. С. 121–122.
¹⁰ Covell, 2014. P. 201–206.
¹¹ Буддизм в Японии, 1993. С. 434.
¹² Covell, 2014. P. 200–202.
¹³ Covell, 2014. P. 200–202.
¹⁴ Covell, 2014. P. 201–206.
¹⁵ Ama, 2001, p. 43.
¹⁶ Shields J. M., 2012. P. 347.
¹⁷ Lai W., 1984. P. 24.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-379-393

Идея и миссия буддийского университета (по материалам интервью с преподавателями Международного буддийского института Кармапы)

В. Н. Бадмаев

*Калмыцкий государственный университет.
Элиста, Республика Калмыкия, Россия.*

О. А. Максимова

*Калмыцкий государственный университет.
Элиста, Республика Калмыкия, Россия.*

Аннотация. Буддизм и буддийская философия характеризуются как целостное учение о мире и человеке, их глубинная взаимосвязь. На всех этапах исторической и культурной эволюции буддийские ценности передавались, прежде всего, через образовательные учреждения, поддерживающие уникальную образовательную традицию. Традиция восприятия буддизма как образовательной системы продолжилась, и буддийские монастыри превратились в образовательные центры в Древней Индии. Позже такая же модель образования была воспроизведена в Тибете, Монголии и России (Бурятия, Калмыкия и Тува). В этом контексте мы рассматриваем буддизм не только как религию, но также как образовательную систему и философию образования. Буддийская образовательная традиция представляет собой единство направлений, основ, содержания и методов обучения. Системы и методы буддийской образовательной традиции коррелируют с научными и теоретическими подходами, обычно используемыми в современной западной философии образования, и имеют эвристическое значение для разработки комбинированных образовательных систем, основанных на диалоге между Западом и Востоком, наукой и религией, верой и знанием. В научный оборот вводится новая эмпирическая информация. Она основана на интервью с директором,

деканом и учителями Международного буддийского института Кармапы и раскрывает социальное и философское значение предметов, представленных в его учебной программе, его образовательной концепции и миссии.

Ключевые слова: буддийская философия, образовательная традиция, Древняя Индия, Бурятия, Калмыкия, Тува, эвристическое значение, Запад, Восток, институт Кармапы.

The idea and mission of Buddhist University (based on interviews with teachers of the Karmapa International Buddhist Institute)

V. N. Badmaev, O. A. Maksimova

Abstract. Buddhism and Buddhist philosophy are characterized as the holistic doctrine of the world and human, their underlying interconnection. During all stages of their historical and cultural evolution, Buddhist values were conveyed first of all through educational institutions nourishing the unique educational tradition. The tradition of apprehending Buddhism as an educational system continued, and Buddhist monasteries took shape of educational centers in Ancient India. Later, the same model of education was replicated in Tibet, Mongolia and Russia (Buryatia, Kalmykia and Tuva). In this context, we consider Buddhism not only a religion, but also an educational system and philosophy of education. Buddhist educational tradition represents the unity of destinations, bases, content and methods of instruction. The systems and methods of the Buddhist educational tradition are correlated with scientific and theoretical approaches generally used in modern Western philosophy of education, and have heuristic value for the development of combined educational systems based on the dialogue between the West and the East, science and religion, confession and knowledge. New empiric information is introduced into scientific use. It is based on interviewing the director, dean and teachers of the Karmapa International Buddhist Institute and reveals social and philosophical meaning of the subjects presented in its curriculum, its educational concept and mission.

Key Words: compassionate service, educational tradition., Ancient India., Buryatia, Kalmykia and Tuva, heuristic value, the West and the East, Karmapa International Buddhist.

Новые, глобальные по своим масштабам, вызовы современному обществу (экономические кризисы и глобальная безопасность, миграция, пандемия COVID-19 и др.) актуализируют современный научный дискурс и форсайт-исследования относительно перспектив развития образования, дискуссии о кардинальном изменении миссии университета в современном мире, который характеризуется неустойчивостью, неопределенностью, нелинейностью. То есть речь в первую очередь идет о кризисе прежней идеи университета. Что университет сегодня собой являет, как он себя идентифицирует в ситуации, когда современная эпоха характеризуется кризисом идентичности? Вероятно, речь идет прежде всего о кризисе наших представлений об университете и образовании в целом. Точнее, об исчерпании прежней и формировании новой идеи университета в новых условиях, когда университет в качестве своей основной задачи видит подготовку личности к жизни в условиях глобальной неопределенности. В этой ситуации необходимо рефлексивное осмысление вопроса о современном университете и всего его социокультурного контекста.

Вряд ли на все эти вопросы можно найти легкие ответы, если не обратиться к самой фундаментальной проблеме современного университета – его идентичности, его самоопределения, его проектирования своей миссии. Определение миссии университета всегда входило в круг важнейших эпистемологических задач философии науки и образования. Среди тех, кто заложил в своих трудах традиции формирования и изучения идеи университета, были кардинал Джон Генри Ньюмен, первый ректор Ирландского католического университета («Идея университета», 1873), основатель Берлинского университета В. Гумбольдт («О внутренней и внешней организации высших

научных заведений в Берлине», 1809–1810), М. Вебер («Наука как призвание и профессия», 1918), Х. Ортега-и-Гассет («Миссия университета», 1930), К. Ясперс («Идея университета», 1949) и многие другие. Здесь также следует отметить и «Спор факультетов» (1798) И. Канта, «О назначении ученого» (1794) И. Г. Фихте и др.

Можно предположить, что именно современные обстоятельства кризиса идеи университета стали основанием для достаточно жесткого вывода, который делает профессор Института образования Лондонского университета Рональд Барнетт: «Западный университет умер»¹. В этой ситуации актуализируются дискуссии об «азиатских ценностях», об образовательных и интеллектуальных традициях Востока, диалоге Востока и Запада, в том числе и в сфере образования и науки.

Все это дает основания для рассуждений об идеях и миссии буддийского университета.

Буддизм, буддийская философия характеризуются целостным учением о мире и человеке, их глубинной взаимосвязи. На всех этапах своего историко-культурного развития ценности и истины буддизма транслировались прежде всего через образовательные институты, формируя уникальную образовательную традицию. Образовательная традиция как базовая составляющая буддийской культуры является одним из основных механизмов трансляции философского учения буддизма. Традиция понимания буддизма как образования сохранялась, и в Древней Индии сформировался тип буддийских монастырей как образовательных центров (Наланда, Валабхи, Викрамашила, Джагаддала, Одантапури, Сомapura). Та же образовательная модель была воспроизведена затем в Тибете, а позднее – в Монголии, в России (Бурятия, Калмыкия, Тува) и др.

В данном контексте буддизм важно рассматривать не только как религию, но и как систему образования, философию образования. Такой взгляд на буддизм в аспекте философии образования будет способствовать лучшему пониманию ценностей буддизма.

В рамках избранной проблематики нами были разработаны вопросы для экспертного интервью с преподавателями Международного буддийского института Кармапы (Karmapa International Buddhist Institute – KIBI, Индия). По результатам интервью был получен эмпирический материал, который, на наш взгляд, поможет понять образовательную концепцию и миссию KIBI.

Прежде чем перейти к результатам экспертного интервью, приведем краткую информацию о KIBI и реализуемой им буддийской образовательной программе. Международный буддийский институт Кармапы (Karmapa International Buddhist Institute) был основан Его Святейшеством Кармапой XVI Рангджунгом Ригпе Дордже в 1979 г. в Дели, Индия. Во время церемонии присутствовал тогда 6-й президент Индии Нилам Санджива Редди. После ухода Его Святейшества из жизни в 1981 г. активность, связанную со строительством и организацией института, осуществлял Благотворительный фонд Кармапы (Karmapa Charitable Trust).

В 1990 г. состоялось торжественное открытие KIBI Кюнзигом Шамаром Ринпоче XIV Мипам Чокья Лодрë, а также 8-м президентом Индии Рамасвами Венкатараманом. В том же году Шамар Ринпоче был назначен председателем KIBI, и под его руководством ученый совет разработал учебный план. С того времени институт активно функционирует, обучая буддизму, языкам и т. д. студентов, приезжающих из разных стран. Институт предоставляет широкие возможности для

изучения канонических текстов, сохраненных традицией Кагью; многие люди после обучения стали впоследствии успешными учеными университетов по всему миру.

Пожелание того, чтобы Институт имел аккредитацию вуза, и студенты получали квалификационный диплом, исходило от Шамара Ринпоче. В 2006 г. он назначил директором учебной части профессора Университета в Сарнатхе – Семпа Дордже, старшего исследователя в области тибетского буддизма (Central University for Higher Tibetan Studies, Sarnath), а в 2013 г. по его просьбе Лара Брайштейн, профессор индо-тибетского буддизма из Университета Мак-Гилл, Канада (McGill University, Montreal, Canada), стала деканом /директором академической программы. На сегодняшний день КИВИ является азиатской резиденцией Кармапы Тринле Тхае Дордже. Здание построено в тибетском архитектурном стиле.

Программа бакалавриата тибетских буддийских наук (Bachelor of Arts in Buddhist Studies) профункционировала в КИВИ в течение 5 лет (2013–2018) благодаря соглашению о сотрудничестве с Университетом Мевар, Раджастхан (Mewar University, Rajasthan). В результате с 2016 по 2018 г. дипломированными бакалаврами (Bachelor of Arts) стали 16 человек, из них пятеро представителей монашеской общины, трое россиян, а также студенты из таких стран, как Болгария, Венгрия, Германия, Канада, Малайзия, Мексика, Франция.

Программа обучения составляет три года, то есть шесть семестров. Осенний семестр – с сентября по декабрь, весенний – с января по апрель. По окончании семестра студенты сдают экзамен по каждому предмету, то есть шесть экзаменов. Оценивание происходит по 100-балльной шкале. Язык обучения – английский.

Преподавательский состав включает ученых-буддологов, языковедов западных (McGill University, Montreal, Canada; School of Humanities at Canterbury Christ Church University, United Kingdom; University of Vienna, Austria; Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris; The University of Utah, USA и др.) и индийских университетов (University of Pune, India; University of Delhi, India), а также ученых/преподавателей традиционных тибетских буддийских монашеских институтов. Рассмотрим перечень и содержание основных учебных дисциплин, входящих в учебный план.

Программа обучения: **Языки**. На протяжении всего курса обучения изучается тибетский язык: 2 семестра – разговорный и 4 семестра – классический.

Введение в разговорный тибетский язык I и II (Introduction to colloquial Tibetan I and II), а также языковой практикум: данный курс охватывает тибетское письмо, базовые: синтаксис, грамматику и словарный запас.

Введение в классический тибетский I и II (Introduction to Classical Tibetan I and II) включает изучение грамматики классического, письменного тибетского языка, понимание структуры сложного предложения, расширение буддийского терминологического запаса.

Классический тибетский III и IV: введение в теорию о Природе Будды (Classical Tibetan III and IV: introduction to the Buddha Nature doctrine) предполагает продвинутый уровень знания языка, практикум письменного перевода с тибетского на английский язык. В качестве текстов для перевода студентам предлагается текст учения о Природе Будды или Татхагатагарбха (Махаяна Уттаратантра Шастра) с комментариями тибетских ученых. Объяснения основаны на комментариях Джамгона Конгтрула I Лодрё Тхае.

Курс Введение в Хинди I и II (Introduction to Hindi I and II) начинается с освоения алфавита деванагари – базового для хинди и санскрита, а также основ грамматики, семантики и начального лексического запаса. Студентов учат читать, писать, а также изъясняться в повседневной жизни.

Курс Введение в классический санскрит I и II (Introduction to Classical Sanskrit I and II) посвящен обзору основных грамматических явлений санскрита.

Кроме того, в учебный план также входит *курс английского языка – Введение в академическое письмо (Introduction to English Academic Writing)*, направленный на ознакомление с различными видами современного академического письма и приобретение соответствующих навыков написания письменных работ, эссе. Студентам предлагается регулярное написание коротких эссе на различные заданные темы в виде домашнего задания.

Программа обучения: **История**. Программа включает следующие дисциплины:

История буддизма в Индии I и II (History of Buddhism in India I and II). Во время курса предлагается детальное рассмотрение истории буддизма в Индии на основе комбинации канонических, научных и традиционных текстов.

История буддизма в Тибете I и II (History of Buddhism in Tibet I and II). Курс предлагает детальное рассмотрение истории буддизма в Тибете на основе текстов «Синяя Летопись» Гой-лоцавы Шоннупэла и «Ознакомление с тибетским буддизмом» Джоффри Сэмюэла. Первый источник представляет собой традиционный текст, рассматривающий раннее и последующее распространение буддизма в Тибете, а также развитие различных буддийских школ и традиций. Второй – современный научный взгляд на религию и историю Тибета.

Программа обучения: **Религия**. Данная программа предполагает изучение следующих дисциплин:

Драгоценное украшение освобождения I, II, III, IV (Jewel Ornament of Liberation I, II, III, IV)/ Курс основывается на изучении традиционного текста, представляющего жанр «ламрим» (поэтапный путь). Это сочинение, объединяющее традицию Атиши – Кадампа с традицией Марпы – Махамудра, дает детальное разъяснение буддийской религиозной практики.

Бодхичарья-аватара Шантидевы I и II (Santideva's Bodhicaryavatara I and II). Курс посвящен изучению великого творения VIII в. «Путь Бодхисаттвы», поэтическому шедевру, описывающему становление на путь бодхисаттвы.

Программа обучения: **Философия**.

Введение в буддийскую философию I и II (Introduction to Buddhist Philosophy I and II). Курс охватывает базовые философские концепции: скандхи (совокупности), дхату (элементы), аятаны (источники чувств) и пратитья-самутпада (взаимозависимость).

Буддийская Философия III и IV (Buddhist Philosophy III and IV). Курс охватывает различные философские понятия в контексте обширной темы «Четыре Благородные Истины».

Введение в Четыре Доктрины I и II (Introduction to the Four Siddhantas I and II). Данный курс представляет собой введение в доксографический подход к буддийским философским школам Индии. В течение первых двух семестров рассматриваются системы/школы Вайбхашика и Саутрантика на основе современной тибетской научной работы. Базовым текстом являются главы из книги профессора Семпа Дордже – учебник *mKhas dbang sems dpa' rdo rje. Grub mtha'snying po kun las btus pa lung rigs snye ma* (Kalimpong: Shri Diwakar Publication, 2010).

Четыре доктрины III, IV, V, VI (The Four Siddhantas III, IV, V, VI). В течение третьего и четвертого семестров рассматривается система Читтаматра, а в течение пятого и шестого семестров рассматриваются системы Сватантра-Мадхьямака и Прасанга-Мадхьямака на основе соответствующих глав книги профессора Семпа Дордже.

Взаимозависимое возникновение I и II (Dependent origination I and II). Это серия лекций, предлагающая студентам фундаментальную тему буддийской философии – взаимозависимое возникновение. Текстом для изучения является знаменитая «Сутра о рисовом ростке», в которой детально представлены 12 звеньев взаимозависимого возникновения.

Кроме указанных дисциплин в учебный план также входят научные семинары, проводимые западными учеными: тибетские и буддийские исследования (Tibetan and Buddhist studies); специализация (Specialized Studies); четыре дхармы Гампопы (The Four Dhatmas of Gampopa); Природа Будды (Buddha Nature). Семинары знакомят студентов с современными исследованиями по тибетологии и буддологии. Помимо понимания истории тибетологии и буддологии, их базовой терминологии, понятийно-категориального аппарата, методов исследования студенты получают необходимые профессиональные навыки для последующего написания научных статей, осуществления научного поиска, использования библиографической информации и системы ссылок. Студенты учатся критическому подходу и методам верификации при проведении исследований.

Для того чтобы институт оставался релевантным учебным заведением с целью помочь получить современное светское образование монахам Гималайского региона и заинтересованным иностранцам, программа, по мнению преподавателей

КИВИ, должна представлять собой комбинацию традиционных тибетских подходов к обучению и современной светской образовательной академической системы.

Теперь обратимся к материалам, полученным во время нашего интервьюирования.

Профессор Лара Брайтштейн определила следующую цель буддийского университета: «Информировать людей об истории буддизма, о его различных доктринах, о том, как различные культуры были затронуты буддизмом, помочь людям понять, что буддизм очень обширен и внес большой вклад в человеческую историю». Как человек, обладающий опытом преподавания в западных светских и восточных буддийских университетах, она обратила внимание на различия в методиках преподавания: «В традиционном тибетском стиле мы изучаем текст, учитель в основном читает вам текст, могут быть пара вопросов, но это похоже на то, что учитель как бы вливает информацию в учеников, как один кувшин в другой. В университетах Северной Америки образование – это больше интерактивный процесс, заставляющий студентов гораздо больше участвовать в производстве знаний, делать презентации и взаимодействовать с преподавателем».

Кхенпо Джампал Цульtrim (преподает с 25 лет, в Тибете преподавал в четырех буддийских монастырях; сейчас ему 62 года) так охарактеризовал цель буддийского образования: «Основная цель – либо достичь освобождения, либо полного просветления, а затем принести пользу чувствующим существам... И эта цель одинакова как для монахов, так и для мирян».

Кхенпо Цульtrim Гурунг (генеральный секретарь администрации КИВИ) так определил миссию университета: «Целью КИВИ является распространение буддизма; это такая общая

цель, или миссия: мы предоставляем буддийское или духовное образование для того, чтобы человек мог содействовать распространению буддизма в очень широком смысле».

По его мнению, «методика преподавания в KIVI основывается на текстологических исследованиях – изучение, интерпретация, комментирование изучаемых текстов. Вместе с тем к традиционному обучению мы добавили некоторые современные элементы. Например, предмет “История буддизма” основан не на традиционных текстах, а скорее на книгах современных авторов, таким образом мы объединили и традиционные и современные подходы. Это то, как мы спроектировали учебный план. В образовательном процессе в KIVI учитель – это авторитетная личность, он подобен владельцу знания, и он дает/дарует вам знания, поэтому вы должны быть более уважительными, более послушными, таким образом вы получаете знание. Современные западные учителя в науке – это наемные работники».

Кхенпо Церинг Самдуп (Khenpo Tsering Samdup, Shri Nalanda Institute in Rumtek Monastery, India), рассуждая о миссии буддийского университета, отметил, что «для преподавателей буддийского университета важно, чтобы студенты обрели духовное наполнение. Допустим, обычное образовательное учреждение действительно содействует с точки зрения материального мира. Но оно никогда не поможет с точки зрения духовности. Единственное, что действительно может вас поддержать, – это духовность, то, что касается всего, связанного с умом, эмоциями, чувствами, – это самая важная часть жизни. Деньги в этой сфере не очень помогают. Духовность – это не религия. Вам действительно не нужно проводить линию, это светское, а это нет. В Дхарме нет разделения. Ганди и мать Тереза осуществляли миротворческую деятельность по до-

броте сердца, они следовали духовному пути не потому, что были религиозными людьми».

«Любой институт – это место, где можно многому научиться, получить развитие в любой области знаний. В целом существуют только две вещи, которые нужно изучить: одна – духовная часть нашей жизни, другая – сама жизнь или образ жизни. Вот чему мы учимся. В любом институте вы учитесь этим двум вещам. Но с точки зрения буддизма это, конечно, несколько по-другому. Мы не оставляем без внимания общую систему образования, общая система образования действительно вносит большой вклад в духовное понимание, или понимание Дхармы. Но с точки зрения приоритетного направления, то наш приоритет в духовности. Но дело не в том, что мы вообще не придаем значения обычному образованию, но мы смотрим на это с точки зрения просветления, освобождения. Цель обычного образования эгоцентрична, направлена на самодостаточность человека, тогда как цель духовного пути связана с самоотверженностью, щедростью, размышлениями о прогрессе общества, а не о моем собственном росте. Так что эти две цели разные. Цель буддийского образования – просветление, стать бодхисаттвой, стать архатом. Но в общей образовательной системе цель – это стать ученым, инженером, архитектором, что больше нацелено на обретение мирской пользы. В этом их огромная разница».

Профессор Семпа Дордже, отвечая на вопрос о цели буддийского образования, размышляя, отметил, что «буддизм – это не религия в традиционном ее понимании, так как в нем нет Бога, который все сотворил, и чьему желанию все подчиняется. Буддизм пытается найти истинную природу реальности/явлений. И найдя ее, мы понимаем, что нам нужно применять/делать, и от каких действий нам нужно

воздержаться. Поэтому мы применяем это на практике. И эта практика никем не выдумана. Эта практика не создана ни богами, ни мной, ни кем бы то ни было, она не создана никем, это просто реальность вещей, явлений».

«Есть разница между образованием, которое получают монахи, и образованием, которое получают в КИВИ. Основное различие между ними заключается в том, что монашеское образование в основном ориентировано или сфокусировано на практику. То, как каждый монах проводит день, регламентировано ламой или высшим административным советом и зависит от места, ситуации и самого человека. Например, если это Виная, тогда он должен следовать поведению Винаи, а также есть правила поведения в сообществе, которым необходимо следовать. Главное – это то, что все это ориентировано на практику. Но в университете все не так. Студенты здесь могут говорить о практике, но они там не практикуют. Нет ориентировки на практику. В университете не делают практику соджонг, не делают ретрит в сезон дождей. А в монастырском учреждении делают соджонг, ретрит и другие практики. Одни больше ориентированы на образование, а другие – на духовную практику».

Следующий респондент – Владислав Ермолин, работавший переводчиком в филиале КИВИ в Элисте. Он отметил, что «это была такая уникальная образовательная платформа, где не только Карма Кагью, но и представители других буддийских традиций получали образование. Таким образом, это было таким объединяющим моментом, когда традиция Карма Кагью смогла организовать такую доступную для всех возможность получить образование».

Таким образом, цель буддийского образования остается неизменной по сей день – духовное, нравственное, интеллек-

туальное совершенствование человека, ведущее к Пробуждению; содействие распространению идей буддизма во всем мире.

Системы и методы буддийской образовательной традиции коррелируют с научно-теоретическими подходами, принятыми в современной западной науке и образовании, имеют эвристическую ценность для создания совместных образовательных программ на основе диалога Запада и Востока, науки и религии, веры и знания.

Буддийские университеты выполняют еще одну важнейшую миссию – являясь центрами получения сокровенного знания, подготовки буддийских священнослужителей, объектами религиозного паломничества, они выступают особыми каналами связи, медиаторами между буддийским миром и другими регионами мира, формируя пространство межгосударственного и межкультурного диалога Востока и Запада.

(Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 19–18–00118 «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения».)

Примечания

¹ Barnett R. Realizing the university. London: Institute of Education, University of London, 1997.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-394-398

Применение буддийской научно- философской мысли в системе современного образования **М. К. Аубакиров**

*Частная общеобразовательная школа
с философским уклоном. Уральск, Казахстан.*

Аннотация. В статье исследуется возможность применения буддийских научных и философских концепций и методов обучения, используемых в буддийских монастырях, в системе современного образования. Подтверждена актуальность использования данных концепций и методов в системе современного образования, поскольку они являются эффективным инструментом трансформации и развития человеческого сознания.

Ключевые слова: Буддийские концепции, монастыри, современное образование, трансформация человеческого сознания.

Application of scientific and philosophical thought in the system of modern education

M. K. Aubakirov

Abstract. The article examines the possibility of applying Buddhist scientific and philosophical concepts and teaching methods used in Buddhist monasteries to the system of modern education. The relevance of the use of these concepts and methods in the system of modern education is affirmed, since they are an effective tool for the transformation and development of human consciousness.

Key Words: Buddhist scientific and philosophical concepts, monasteries, modern education, transformation and development of human consciousness.

Буддийская научно-философская мысль формировалась тысячелетиями. И главной нитью, связывающей эти тыся-

челетия, было и остается освобождение от страданий путем придания смысла человеческому существованию.

Концепции, формирующие категориально-понятийный аппарат, являлись основанием для широкого и глубокого изучения раскрывающего закономерности сознания (Четыре Благородные Истины, карма, сознание, реинкарнация, пустота). Предметы, изучавшиеся в буддийских университетах – Праджняпарамита, логика и теория познания, Виная, Мадхьямика, – являлись путеводителями для более глубокого и детального усвоения вышеназванных концепций. Это описание имеется, например, в работе С. Нестеркина «Образование в буддийских монастырях Тибета»¹.

Переходя к вопросу о системе современного образования, следует обратить внимание на определение, данное Его Святейшеством Далай-ламой XIV: «Образование – это необходимый инструмент для процветания и созидания благополучия человека и справедливого, мирного общества. Образование должно развивать в людях целостный взгляд на вещи, при котором вы не делите мир на себя и других. Мудрость заключается во всестороннем понимании истинного положения вещей. Главная задача образования – сократить разницу между кажущимися явлениями и истинно реальными»².

Это, по сути, емкое определение, затрагивающее все стороны жизни человека – физиологические и ментальные, направляет к мысли о необходимости развития философского мышления в системе образования – сегодняшнего и будущего.

Говоря об образовании, необходимо сказать о двух направлениях: изучение внутреннего мира – воззрение, сознание, чувства, эмоции; и изучение внешнего мира – естественные и гуманитарные науки. В системе современного образования совершенно отсутствует взгляд на развитие философского

мышления как необходимую меру развития индивидуальной человеческой мысли.

Буддийская научно-философская мысль, содержащая в себе отказ от неблагих действий, непричинение вреда живым существам, сострадание, постижение истинной природы реальности, являет собой понимание природы страдания и пути ухода от страданий.

Подготовка к подведению понимания философской мысли сопряжена с развитием таких качеств, как слушание, размышление и освоение. Эти необходимые качества очень важны на пути исследования как опора для развития научно-философской мысли, вводящей в осознание изучаемых объектов.

Разъяснения того, что является результатом слушания, размышления, освоения, какова польза развития этих качеств и какой вред от отказа развития этих качеств. В дальнейшем на основе этой триады – развитие воспринимающих способностей. Методы, используемые в буддийской системе образования, также необходимо вводить в систему современного образования с изучением понятий нравственности, добродетели и знания. Введение изучения предмета «логика и теория познания» не противоречит развитию логического мышления вне зависимости от статуса учебного заведения.

Упомянутые воспринимающие способности – вера, усердие, памятование, сосредоточение, понимание – описаны в тексте «Украшение из постижений» следующим образом: «Вера – это первый “инструмент”, благодаря которому вообще возможно продвижение по пути. Памятуя о том, что подводимый по “Украшению из постижений” уже до вступления на путь постиг пустоту и обладает “пониманием, в котором имеется постижение пустоты”, мы связываем

веру с таким пониманием. Тем самым мы получаем ответ на вопрос о том, можно ли породить и развивать веру, считая, что ничего не существует. Если считать, что ничего не существует, породить и развивать веру невозможно. Поэтому так необходимы способность и умение устанавливать вещи существующими.

Усердие здесь объясняется как усердие в осуществлении совершенств, начиная с совершенства даяния и т. д.

Что собой представляет памятование? Это памятование пути Махаяны вместе с результатами. Незабывание, то есть памятование всего пути махаяны вместе с результатами, есть инструмент движения по пути, инструмент прохождения пути.

Сосредоточение здесь требуется на тех объектах пути, которые относятся к пути Махаяны вместе с результатами. Это – однонаправленное сосредоточение.

Понимание присутствует в виде понимания истинно не существующими всех дхарм, начиная со зримого и далее»³.

Все, связанное с воспринимающими способностями, их развитием, также необходимо актуализировать в системе общего современного образования. Вера – доверие, возникающее при взаимодействии учителя и ученика в продолжительном его периоде, – проявляется как способность ученика к слушанию, размышлению и освоению, что формирует и усиливает мыслительные процессы и способствует лучшему пониманию, вводящему в сферу глубоких философских концепций.

Подобное определение можно отнести и к усердию. Памятование, сосредоточение, понимание также требуются и в системе современного образования и требуют иного подхода к существующей системе образования и изменению взгляда на жизненные ценности. Это является очень важным для полноценного психического развития обучающихся, управления

эмоциями, осознания пагубности отрицательных эмоций в виде гнева, страсти, заблуждения.

Применение методов развития сознания, разработанных в буддийской философской системе образования, проявляющей великую заботу о живом существе, являет собой высшую науку о преобразовании человеческого сознания.

Литература

1. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Об уверенности и целостной картине мира. URL: <https://youtu.be/Dh84QsH-y9I> (дата обращения: 01.11.2020).

2. Крапивина Р. Н. Украшение из постижений (IV глава). Изучение пути Махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. СПб.: Нестор-История, 2020.

3. Нестеркин С. Образование в буддийских монастырях Тибета // Общество и государство в Китае: материалы XXXIX научной конференции, Институт востоковедения РАН. Вып. 1. М., 2009.

Примечания

¹ Нестеркин, 2009. С. 327–339.

² Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Об уверенности и целостной картине мира...

³ Крапивина, 2020. С. 589.

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-399-406

Буддийский принцип естественного развития в практике школьного образования **О. П. Гуттенлохер**

*Частная общеобразовательная школа
с философским уклоном. Уральск, Казахстан.*

Аннотация. В статье говорится о принципе естественного развития, который является фундаментальным принципом буддийской доктрины, цель которой – развитие сознания человеческой личности. Буддийская педагогическая традиция, не будучи лишь теоретическим изобретением, имеет отношение к реализации естественных потребностей личности и базируется на законах ее сознания, что делает обращение к буддийским методам эффективным и для системы светского образования.

Ключевые слова: естественное развитие, буддийская педагогическая традиция, потребности личности, светское образование.

Buddhist principle of natural development in the practice of school education

O. P. Guttenlokher

Abstract. The article talks about the principle of natural development, which is the fundamental principle of the Buddhist doctrine, aimed at developing the consciousness of a human person. The Buddhist pedagogical tradition, while not being a theoretical invention, corresponds to the realization of a person's natural needs and is based on the laws of his consciousness, which makes the application of Buddhist methods effective in the system of secular education.

Key Words: natural development, The Buddhist pedagogical tradition, person's natural needs, secular education.

Уникальность буддизма как мировой религии заключается в том, что в составе буддийского учения равноправно присутствуют религия, философия и наука. Кроме того, а может быть, и благодаря этому, буддизм – это религия с открытыми канонами. Это качество заложено самим Буддой в его известном наставлении своим последователям не принимать на веру его слова из почтения к нему, а анализировать, исследовать их, и только убедившись в их истинности, принять для применения.

Примером выполнения этого наставления является деятельность Его Святейшества Далай-ламы XIV, который отвергает буддийские постулаты, не выдерживающие логического исследования или практического опыта, и утверждает необходимость более критичного подхода даже к основным буддийским текстам, таким, например, как «Абхидхармакоша» («Сокровищница знаний»), утверждающая о существовании в центре плоской Земли горы Меру. Его Святейшество говорит: «Подобные утверждения – стыд и позор. Сейчас мы убедились в том, что это совершенно неверно. В научной космологии были сделаны все необходимые вычисления, измерения и расчеты. Эти факты очевидны для всех. Все, что противоречит эмпирическим исследованиям, должно быть отброшено»¹.

Таким образом, научные теории, при должном их обосновании, обладают для буддистов приоритетом. Потому диалог буддизма с наукой, ведущийся уже более 30 лет, взаимно полезен и плодотворен.

Более семидесяти лет назад В. Гейзенберг писал: «В истории человеческого мышления наиболее плодотворными оказывались те направления, где встречались два различных способа мышления... Если они действительно встречаются,

если, по крайней мере, они так соотносятся друг с другом, что между ними устанавливается взаимодействие, то можно надеяться, что последуют новые интересные открытия»². И действительно, такое сотрудничество и продуктивно, и перспективно.

Современная наука имеет для изучения реального, как нам кажется, мира множество технических средств, вплоть до большого андронного коллайдера. С помощью этой техники ученые ведут исследование строения материи, но в итоге выясняют, что материя относительна. Квантовая физика утверждает, что в конечном итоге мы имеем дело не с частицами, а только с некими вероятностями. Ученые утверждают: «Атомы или элементарные частицы сами по себе не совсем реальны; они скорее образуют мир потенциальных возможностей и вероятностей, а не вещей и фактов»³.

Будда Шакьямуни пришел к постижению реальности, к состоянию всеведения без каких-либо искусственно созданных средств, исключительно с помощью своего собственного ума. Именно поэтому все его учение основано на личном опыте естественного развития собственного сознания, и излагает этот опыт как путь, доступный для всех живых существ. Результатом этого *пути* является полная реализация потенций живого существа – пробуждение. Состояние пробуждения – это состояние всезнания, находящееся за пределами человеческого интеллекта, но посредством этого интеллекта достигнутое.

В «Укращении из постижений» говорится: «Всезнание Будды отсутствует у существ»⁴. При этом сама буддийская доктрина была изложена исключительно для блага живых существ, для реализации их счастливого существования. Поэтому учение Будды предлагает программу развития человека

с опорой на природу его сознания: «Буддийская методология соответствует в первую очередь естественному рационально-рефлексивному сознанию человека»⁵, а следовательно, не имеет временных границ.

Осознает это человек или нет, но все люди, как и все живые существа, хотят счастья и не желают страдать. Это желание есть движитель, объединяющий все человечество, но при этом каждый человек имеет о счастье собственное представление.

Согласно буддийскому учению, подлинное счастье характеризуется полным спокойствием ума, который не зависит от внешних объектов и явлений. Отсюда вывод: чтобы избавиться от страданий, необходимо научиться управлять своим умом, то есть уметь наблюдать за когнитивными процессами в собственном уме, понять их и полностью перестроить, разрушив аффективные и познавательные препятствия. Буддизм уникален еще и тем, что, сказав, что надо делать, буддийское учение дает подробнейшую инструкцию, как это сделать.

Буддийская педагогическая традиция владеет наиболее эффективными и научно обоснованными методами, которые не только обеспечивают естественное развитие интеллектуальных способностей человека, но и формируют в нем толерантность и морально-нравственную основу жизни, что делает возможным применение этих методов в системе светского образования. Его Святейшество Далай-лама XIV давно и постоянно призывает к этому.

И практика применения буддийских методов в школьном образовании действительно дает ощутимые положительные результаты. Но такая деятельность требует изменений в системе образования, и начинается она с подготовки учителей, которой нужно уделить особое внимание.

Учитель реализуется в учениках – это особенность его профессии. Как образно говорят буддийские учителя, он должен быть открытым источником света и тепла, то есть любви и сострадания к ученику. В строгости учителя должно быть сострадание. Его можно уподобить светильнику или горячей свече. Огонь может зажечь других, имеющих потенциал горения. Без этого огня невозможно добиться доверия и отзывчивости, которые необходимы для успешного обучения. Под дисциплиной понимается поведение, не причиняющее вреда другим. Об этом учитель должен помнить сам и обучать такому поведению своих учеников. Термин «сострадание» – не из школьного лексикона; о любви и сострадании, как о неотъемлемой части развития сознания, говорят буддийские тексты. Сам учитель должен учиться непрерывно – континуум его познаний поддерживает стремление к знаниям его учеников.

Учитывая, что «невозможно научить других тому, что сам как следует не познал»⁶, учителя прежде всего сами изучают буддийские тексты, обращая особое внимание на изложенные в них методы буддийской педагогики, адаптируя и применяя эти методы в собственной практике. Основой буддийской методики преподавания является триада «слушание, размышление, освоение». В «Украшении из постижений» об этом говорится: «Ёмкое выражение «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 ... и многих других видов разнообразной деятельности, направленной на развитие сознания человеческой формы существования»⁷.

В условиях сегодняшней поурочно-классной системы уроки, чередуясь, продолжаются по 40 минут, и в таком калейдоскопе практически невозможно применение этих методов. В таком случае возможен метод «один урок целый день», при котором предметы не меняются поурочно, а несколько уроков длится один предмет. В этих условиях ученики имеют возможность более качественно подготовиться к уроку, а учитель, имея запас времени, дает им возможность сосредоточиться и поразмышлять над заданной темой. Такой метод позволяет глубже, шире и более связно преподать предмет.

Второй, не менее перспективный, метод называется «открытый урок». Его проводят учителя-предметники для всех учеников и учителей одновременно. В этом уроке учитель не ограничен программой и проявляет свое творчество и креативность мышления, связывая тему предмета с морально-этическими проблемами людей. Ученики узнают о клепах, о 10 неблагих действиях, о 51 ментальном состоянии ума, постоянно слышат о гигиене эмоций и, главное, учатся применять эти знания в повседневной жизни. Открытый урок – это зародыш будущей системы образования, формирующей сознание учеников на основе общечеловеческих ценностей.

С первого класса на уроках философии ученики узнают об основных характеристиках жизни – непостоянстве, невечности и взаимозависимости, о драгоценности человеческой жизни, а также о явлениях, проявленных и частично или полностью скрытых. Учителя учат их применять эти знания в жизненных ситуациях, учат логическому мышлению, наблюдению за собственным умом и умению делать выводы из этих наблюдений. Естественно, что при этом учитываются индивидуальные и возрастные характеристики учеников. Главное этическое кредо, принятое в школе: «Помогай живым

существам. Если не можешь помочь – не вреди им». Поэтому каждый учебный год по традиции начинается и заканчивается дарованием жизни живым существам.

Используя урок «Светскость и основы религиоведения», мы преподаем сравнительное религиоведение с обзором мировых и национальных религий. Как показывает опыт, вопросы по этой теме ученики начинают задавать уже во втором – третьем классах. И получая исчерпывающие и компетентные ответы, они имеют возможность самостоятельно сравнивать, анализировать и делать какие-то выводы. Их выбор ничем не ограничен, но главное качество, достигаемое при таком подходе – религиозная толерантность – закладывается естественным путем.

Принцип естественного развития заложен в основу концепции школы. И реализуется он не только с помощью философии, но и медицины тоже. Этот предмет преподается с первого класса и в нем нет запретных тем; поэтому вопросы полового воспитания, семейных взаимоотношений, личной гигиены и другие, подобные им, не вызывают особых затруднений ни у учеников, ни у их родителей.

Нашей сегодняшней системе образования явно не хватает научного подхода и приоритета моральных ценностей. Его Святейшество Далай-лама XIV неустанно говорит об этом: «В настоящее время наша система образования неадекватна, поскольку склонна принимать в расчет только материальные задачи, направленные на удовлетворение органов чувств. Людей отличают от других животных именно ментальные переживания, однако ум можно использовать и в дурных целях»⁸.

Чтобы изменить ситуацию, необходимо реформировать систему образования, изменив систему ценностей и методы

преподавания. Знания современной науки и опыт буддийской педагогики могут решить эту непростую задачу.

Литература

1. Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Наука, 1989.
2. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Исследование природы реальности. Новосибирск: Изд. Дже Цонкапа, 2015.
3. Далай-лама и российские ученые. Диалоги о понимании мира. Сессия 2. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rrtTvQkiG2s> (дата обращения: 01.11.2020).
4. Крапивина Р. Н. Украшение из постижений. СПб.: Наука, 2010. Гл. I–III. Изучение пути Махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун.
5. Крапивина Р. Н. Украшение из постижений (VIII глава): Изучение пути Махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. СПб.: Бранко, 2015.
6. Кумар М. Квант. Эйнштейн, Бор и великий спор о природе реальности. М.: Cogrus, 2013.
7. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. СПб.: Нартанг, 1994. Т. 1.

Примечания

- ¹ Далай-лама, 2015. С. 95.
- ² Гейзенберг, 1989. С. 132.
- ³ Кумар, 2013. С. 63.
- ⁴ Крапивина, 2010. С. 418.
- ⁵ Крапивина, 2015. С. 7.
- ⁶ Чже Цонкапа, 1994. С. 23.
- ⁷ Крапивина, 2015. С. 7.
- ⁸ Далай-лама и российские ученые...

DOI: 10.31696/2587-9502-2021-31-407-435

Источники сведений о религии и культуре Тибета в «Письмах махатм» С. Ю. Куваев

*Координатор учебной группы ФПМТ «Лама Цонкапа»,
экспозиционер МБУ «Музейно-выставочный комплекс
г. Лесной», Россия.*

Аннотация. За столетие, прошедшее с момента первой публикации «Писем махатм», найденные в них сведения о религии и культуре Тибета неоднократно становились предметом внимания исследователей. Это внимание, однако, чаще всего носило эпизодический и несистемный характер, и комплексная работа по выявлению источников этой информации не проводилась. На основе исчерпывающего определения источников заимствования всей присутствующей в письмах тибетской лексики, цитат из буддийской литературы и отсылок к элементам народной культуры тибетцев раскрывается также характер и обстоятельства их включения в текст писем. Это, в свою очередь, позволяет прояснить истинное отношение автора писем (Е. П. Блаватской) к тибето-буддийскому наследию и пересмотреть ее роль в популяризации тибетского буддизма на Западе.

Ключевые слова: письма махатм, Тибет, комплексная работа, тибетская лексика, буддийская литература, Е. П. Блаватская, тибето-буддийское наследие, популяризация.

Sources of information about the religion and culture of Tibet in «The Mahatma Letters» S. Y. Kuvayev

Abstract. Over the century that has passed since the first publication of «The Mahatma Letters», information about the religion and culture of Tibet found

in them has repeatedly become the subject of attention of researchers. This attention, however, was most often episodic and non-systemic, and complex work to identify the sources of this information was not carried out. Based on an exhaustive definition of the sources of borrowing of all the Tibetan vocabulary present in the letters, quotations from Buddhist literature and references to elements of the popular culture of Tibetans, the article also reveals the nature and circumstances of their inclusion in the letters' text. This, in turn, makes it possible to clarify the true attitude of the author of the letters (H. P. Blavatsky) to the Tibeto-Buddhist heritage and reconsider her role in the popularization of Tibetan Buddhism in the West.

Key Words: The Mahatma Letters, Tibet, complex work, the Tibetan vocabulary, Buddhist literature, H. P. Blavatsky, the Tibeto-Buddhist heritage, popularization.

В истории распространения буддизма на Западе своеобразным «родимым пятном» продолжает оставаться феномен деятельности Е. П. Блаватской. Несмотря на многочисленные критические исследования ее деятельности и письменного наследия, начавшиеся еще при ее жизни, неизменно дававшие результаты, отказывающие в достоверности популяризованному ею мифу о «тибетском эзотерическом братстве» и персонах, с ним связанных, так называемых «махатмах», вплоть до последних лет исследователями производятся попытки если и не подтвердить существование «махатм» ровно таких, как они описаны Блаватской, то, по крайней мере, разглядеть в этих персонажах персонификации неких реальных людей, которые были ей знакомы.

Одной из таких попыток является опыт «лингвистического исследования», произведенный в 2013 г. филологом Б. С. Гречиним, который, сконцентрировавшись на тибетской компоненте «Писем махатм», попытался доказать, что без реального общения с некими тибетскими ламами все те тибетские слова и понятия, что упоминаются в этих письмах, появиться там не могли. До появления его работы тибетские

термины и фразы в «Письмах» попадали в поле зрения исследователей лишь эпизодически и никогда не рассматривались в комплексе. Тем не менее недостаточный охват тибетской лексики «Писем», малая источниковая база и несколько изначально неверных тезисов, на которых строилось его исследование, не позволили Б. С. Гречину прийти к корректным выводам. Между тем, представляется, что потенциал комплексного анализа тибетской лексики «Писем» шире, чем возможность выяснения реальности личностей «махатм» или лиц, послуживших для них прототипами. В частности, характер использования Блаватской тибетского материала при написании «Писем» мог бы сделать более явным ее собственное отношение к тибетскому буддизму в целом и, как следствие, конкретизировать ее роль в процессе его популяризации в Европе на рубеже XIX–XX вв.

Первое, и самое неудачное, предположение Гречина об источниках тибетской лексики в «Письмах», заставившее все его исследование пойти по неверному пути, заключалось в том, что, если «махатм» Блаватская «создала своей фантазией, если ни разу в жизни она не общалась с живым тибетцем, единственным источником этих слов в письмах могли быть словари. К 1881 г. было издано только два тибетско-английских словаря, и никаких других словарей тибетского языка в западном мире не существовало»¹. Словари, которые он имеет в виду – это словари Кёрёши (1834) и Йешке (1881). Следует отметить, что кроме них было еще как минимум три общеизвестных словаря, которыми могла бы пользоваться Блаватская – тибетско-русский и тибетско-немецкий, созданные Шмидтом на основе словаря Кёрёши, а также тибетско-немецкий словарь Йешке. Однако сам тезис о том, что автор писем мог черпать тибетскую лексику исключительно

из словарей и ниоткуда более, представляется совершенно неверным, так как к началу 1880-х годов – времени появления «Писем» на английском и других европейских языках, в том числе и русском, уже был опубликован значительный объем литературы, посвященной языку, истории и религии Тибета; издавались путевые заметки и воспоминания путешественников в Тибет. Во всех этих книгах можно было отыскать массу терминов, связанных с религией и бытом тибетцев. Наконец, какой-то набор тибетской лексики, в основном предположительно – титулы и имена, можно было почерпнуть из индийской колониальной прессы: Тибет всё-таки был северным соседом Британской Индии. Поэтому автору «историко-лингвистического аргумента» следовало бы искать источники тибетской лексики в письмах «махатм» за пределами двух указанных им словарей.

Так, не найдя в упомянутых им словарях Кёрёши и Йешке таких слов, как *Deva-Chan* и *Cho-Khan*, Гречин приходит к выводу, что автор писем мог почерпнуть их только из общения с живыми тибетцами в процессе обучения у них. Что касается первого слова, то и название, и описание Дэвачена (*bde ba can*) встречается, в частности, в книге Шлагинтвейта «Буддизм в Тибете» (1863)², знакомство с которой Блаватская обнаружила в одной из своих статей³.

Идентификация слова *Cho-Nan*, которое тоже встречается в письмах «махатм» не раз, долгое время не давала покоя исследователям истории теософского движения. Его трактовали и как искаженное *chos kyong* – «дхармапала», «страж Дхармы», и как «владыка Дхармы», «дхармараджа», точнее – «хан Дхармы». С последней версией солидарен и Б. Гречин. С единодушной трактовкой элемента «Cho» как *chos*, «дхарма», можно согласиться, однако отождест-

вление элемента «khan» или «han» с монгольским титулом «хан» следует отвергнуть. Хотя в тибетский язык после контактов с монголами и ойратами и вошел ряд монгольских слов, обозначающих по преимуществу административные термины и феодальные титулы, однако буддийский термин «дхармараджа» традиционно переводится на тибетский как *chos kyi rgyal po*⁴.

Книгой, которая позволила Блаватской сконструировать этот термин, следует признать «Ламаистскую иерархию и церковь» К. Ф. Кёппена, которая впервые вышла в Берлине в 1859 г. Будучи книгой, написанной на немецком языке, она ускользала от внимания исследователей источников мифологии, излагаемой в «Письмах махатм». В книге Кёппена вторая часть этого термина встречается в форме *mKhan po* и переводится как «учитель, наставник, настоятель» («*der Lehrer, Meister, Abt*»)⁵. В письме Блаватской, в котором слово «Cho-han» появляется в первый раз, она объясняет его предельно схоже: «духовный руководитель, наставник, глава тибетского монастыря» («*spiritual instructor, master and the Chief of a Tibetan Monastery*»)⁶.

Что же касается первого элемента, «Cho», то и он, скорее всего, обязан своим появлением книге Кёппена. На той же странице, где впервые в книге упомянут термин *mKhan po*, мы видим это слово в титуле «Tschhoss rDsche» (Уайли: *chos rje*), а на следующей находим его транскрипцию (Tschoidsche) и перевод: «владыка Закона» (Gesetzesfürst), отдельно же слово «Tschoss (Dharma)» переведено как «закон, учение, религия»⁷. Похоже, что в целом термин «Cho-han» изначально задумывался Блаватской как перевод на тибетский выражения «духовный наставник», что прекрасно соответствует контексту, в котором он был впервые ею употреблен.

В упомянутом письме имеются и другие свидетельства того, что при его написании Блаватская пользовалась книгой Кёппена. Так, далее в том же письме Блаватская употребляет гибридный санскрито-тибетский термин «*Dyan-Cho-han*» (позже в «Тайной доктрине» передаваемый ею как «*Dhyan-Chohan*»). У Кёппена приставку *Dhyâni-* мы видим в терминах «*Dhyâni-Bodhisattva*» и «*Dhyâni-Buddha*»⁸. «*Toong-ting, reliquary*» из того же письма Блаватской – это *gDung rTen* (Reliquien- oder Knochenbewahrer)⁹. Скорее всего, из этой же книги она почерпнула и представления о «шаммарах» [*zhwa dmar*] и «дугпах» [*'brug pa*] как о злых колдунах, извратителях буддизма и непримиримых противниках учения Цонкапы, встречающиеся в «Письмах», равно как и сами эти слова¹⁰.

Нужно сказать об одном из приводимых Гречиным примеров того, как Блаватская, якобы воспринимая на слух тибетские слова, записывала их потом «как бог на душу положит» в отсутствие общеупотребимой системы транскрибирования. В качестве примеров Гречин приводит вариации слова *byang chub* из письма № 20¹¹ «махатмы Кут-Хуми»: «*Tchang-chub*» и «*Byang-tzyoob*». Однако обе эти формы отнюдь не произвольны, а заимствованы из отчета капутцинского миссионера Франческо делла Пенны, который был опубликован в английском переводе в качестве приложения к книге «*Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet, and the Journey of Tomas Manning to Lhasa*», вышедшей в Лондоне в 1881 г. Точно известно, что Блаватская была знакома с этой книгой, так как она сама обильно цитировала ее в одной из своих статей¹².

Из текста делла Пенны явствует, что «чанг-чубами» он называет бодхисаттв. То же понимание демонстрируют и Блаватская в своих статьях, и «махатма Кут-Хуми» в своих письмах,

уверенно употребляя свои транскрипции тибетского *byang chub* в качестве синонима слову «бодхисаттва». Между тем *byang chub* – это отнюдь не «бодхисаттва» (что по-тибетски будет *byang chub sems 'dpa*), а «Бодхи», «Пробуждение» – состояние, к которому бодхисаттва стремится. Тибетцы никогда не сокращают *byang chub sems 'dpa do byang chub*. Если того требуют стихотворный размер и количество слогов в строфе, сокращают его всегда до *byang sems*.

Несмотря на это, Блаватская в «Письмах» без тени сомнения воспроизводит неточность, допущенную делла Пенной в своей работе. Возможно, впрочем, что уверенность автора писем в неточном переводе слова *byang chub* была подкреплена и другой английской книгой, вышедшей четырьмя годами ранее, с которой, как будет показано ниже, автор писем тоже был знаком и активно ею пользовался. Речь идет о самоучителе тибетского языка Т. Левина, вышедшем в Калькутте в 1877 г. Казалось бы, в словарики, который прилагается к этому самоучителю, слово *Saint* переводится на тибетский как *chang-chhub sem-ra*, то есть вполне корректно. Однако части этого словосочетания, *chang-chhub* и *sem-ra*, размещены на разных строках одно над другим, кроме того, после *chang-chhub* к тому же стоит точка¹³. Подобная верстка вполне могла натолкнуть автора писем на мысль, что перед ним – не две части целого, а два синонимичных друг другу слова, что только укрепило его в неверном словоупотреблении.

Это предположение покажется вполне достоверным в свете описания ситуации, в которой именно особенности верстки учебника Левина явились тем фактором, который невольно обнажил незнание автором «Писем махатм» тибетского языка, одновременно прекрасно продемонстрировав «творческий метод», использовавшийся при их написании.

«С учебником на коленях»

В письме № 54 излагается следующая история: махатма Кут-Хуми, находясь в Пари-дзонге («Pari Jong») в храме («gun-ра») своего друга, шел по двору, слушая телепатическую речь ламы Дондуба Гьяцо («Ton-dhup Gyatcho»). Тут ему вручили письмо, но он по невнимательности сунул его мимо сумки. Услышав крик юного монаха («young gyloong»), он очнулся, но письмо это уже почти полностью съел козёл. Кут-Хуми хотел «рематериализовать» важное письмо магическим образом, несмотря на запрет проделывать такое с вещами чужеземцев, но тут ему явился образ Чохана, который, сказав: «Зачем нарушать правила? Я сам это сделаю», восстановил письмо в нетронutom виде. При этом автор приводит тибетскую речь «Чохана»: «Kam mi ts'har – I'll do it».

В 2009 г. А. Гойос обнаружил фразу «Kam mi ts'har» в учебнике тибетского языка Т. Левина. Она стоит напротив фразы на английском «I can complete the task», однако оба выражения – части более длинных предложений. Автор письма счел, что первое – это перевод второго, однако три тибетских слова в конце полного предложения значат не «Я сделаю это», как могло показаться из-за фразы на английском, стоящей напротив нее, а «Или не завершу»¹⁴. Гойос, а вслед за ним и Гречин справедливо полагают, что человек, хотя бы в первом приближении знакомый с тибетским языком, никогда не допустил бы подобной ошибки. Гречин, однако, допускает возможность, что вопиющая безграмотность и невнимательность, продемонстрированные в письме, могли принадлежать не автору письма, а «тому, кто его записывал» – как известно, Блаватская утверждала, что «махатмы» могли телепатически надиктовывать свои

письма ученикам, которые их записывали на бумагу и затем отправляли адресату.

Между тем тщательный сравнительный анализ текста письма и содержания самоучителя Левина позволяет объяснить содержащиеся в них совпадения, не исчерпывающиеся указанным случаем, и без привлечения гипотез о телепатии. Скорее всего, обстоятельства написания письма были таковы: Блаватская задумала впечатлить Синнета некой историей, которая бы показала, что сам Чохан ценит важность его писем к Кут-Хуми – якобы сам Чохан «феноменальным» образом восстановил внезапно утраченное письмо от него. Для пущего эффекта ей захотелось присовокупить к описанию фразу по-тибетски. Зная, что в учебнике Левина имеется англо-тибетский словарь с указанием упражнений, в которых указанные в словаре слова встречаются в первый раз, Блаватская нашла в этом словаре некое слово со значением «сделать» (либо же просто просматривала его, на ходу оценивая употребимость слов для своего замысла). Подходящее слово – complete (совершать) – обнаружилось ею в начале словаря. Словарь предлагает несколько переводов его на тибетский, указывая при этом, что глаголом из них является только одно – «tshar», и оно употребляется во фразе из упражнения № 16. Обратившись к этому упражнению, Блаватская внимательно прочитала английские фразы, ища в них complete, однако его в них не было – слово «tshar» тут стоит в тибетской фразе, которая на английский переведена как «We have sold our bull to the friend of our uncle». Между тем на этой же 15-й странице ей попадает на глаза слово «goat» (козёл). Не найдя искомого complete на страницах 14 и 15, она листает учебник дальше, думая, что упражнение продолжается на странице 16. Однако на ней начинается уже новое, № 17, в английской

части которого ей попадается имя Тондуб (Tondub), причем указано, что имя это мужское.

Что ж, возможно, удастся найти слово «complete» где-то дальше, раз уж оно указано в словаре? Пролистав два десятка страниц, Блаватская находит его на с. 43 в подходящем сочетании: «I can complete the task» (которое, как уже отмечалось, является частью более длинного предложения). Слово «tshar» в транскрипции имеется – итак, материал для истории найден, заодно с неожиданно подвернувшимися подробностями: козлом и ламой Тондубом. Транскрипцию Tondub из учебника Блаватская видоизменила на Ton-dhub и добавила к нему последнюю часть имени ламы-консультанта автора учебника, Япы Угьена Гьяцо (Yapa Ugyen Gyatsho), которое указано на титульном листе. Его она тоже привычным образом слегка искажила, записав как Gyatcho.

Здесь же, в учебнике Левина, мы видим и использованное автором этого письма слово «gun-ра». В словаре оно транскрибировано как gōn-ра и переведено как temple. Что же касается слова «gyloong», то оно – из уже упоминавшейся книги о путешествиях в Тибет Богля и Мэннинга, знакомой Блаватской. В указателе к ней мы находим и gylong, и даже в подрубрике, – «young gylong». В этой же книге используется и транскрипция Paṅi-jong, воспроизведенная в письме как Paṅi Jong. Б. С. Гречин пытался идентифицировать этот топоним как усеченное [*gnyan*] *pa ri rdzong* – «Ньенпа Ридзонг, известный монастырь у горы Кайлаш». Пари-дзонг (*phag ri rdzong*), однако же, – это поселок на тибето-бутанской границе.

Гойос приводит и другой вопиющий случай, иллюстрирующий то, что «махатмы» Блаватской очень слабо разбирались в тибетском, а в случае нужды написать что-либо по-тибетски обращались именно к учебнику Левина. На конверте одного

из писем «махатмы Мории» имеется цитата из «Ратнаготравихаги», записанная тибетским письмом и сопровождаемая латинской транскрипцией с переводом на английский. И тибетский текст, и транскрипция, и перевод до буквы заимствованы из того же учебника Левина. Мало того, тибетская надпись на конверте воспроизводит все дефекты печати, имеющиеся в книге. Там, где в учебнике расплылись чернила – и на конверте нарисовано нечто неразборчивое. Там, где в учебнике буква пропечаталась более-менее четко – относительно четко она нарисована и на конверте. Внешний вид кое-как скопированных графем и их сочетаний с предельной ясностью свидетельствует о том, что копировавший их «махатма Мория» не имел даже начального представления о письменном тибетском языке и в случае нужды изъясниться по-тибетски делал это, по меткому выражению Б. С. Гречина, «с учебником тибетского языка на коленях»¹⁵.

Искаженные транскрипции

Как уже упоминалось, одним из аргументов, выдвинутым Б. С. Гречиным в пользу того, что Блаватская все-таки общалась с некими ламами-тибетцами, было присутствие в «Письмах махатм» тибетских слов, «которые не то чтобы неверны, а неточны». То есть «махатмы» якобы транскрибировали тибетские слова на слух, как придется, в то время как единой системы латинской транслитерации тибетского языка, вроде системы Уайли, еще не было разработано.

Между тем, определив источник заимствований тех тибетских слов, что фигурируют в письмах, несложно выявить механизм появления всех тех «неточностей», о которых говорит Гречин. Решая использовать найденное в книге сло-

во в письме «махатмы», Блаватская чаще всего намеренно искажала имеющуюся транскрипцию, чтобы заимствование было менее очевидным. Это искажение происходило по незамысловатой схеме: буква «d» в оригинале могла меняться на «t» (и наоборот), «t» – на «th», «k» – на «kh», «d» – на «dh», «u» – на «oo», «e» – на «i», а «tsh» – на «ch». Последняя пара показывает, что Блаватская не знала, как в действительности должна была читаться графема, записываемая по системе Уайли как *tsha*. Очевидно, ей казалось, что она должна была звучать как «тша» (согласно правилам английской фонетики), что действительно несколько напоминает «ча» (*cha*), но никак не «цха», как она должна озвучиваться в действительности.

Весьма симптоматично, что аналогичная некорректная трактовка латинских транскрипций тибетских слов встречается и в письмах идейной наследницы Блаватской и переводчицы ее «Гайной доктрины» на русский язык Е. И. Рерих, которая по-русски передавала неологизм *Cho-han* как «Коган». По всей видимости, Рерих решила, что сочетание букв «ch» в этом слове должно читаться как «к» по образцу английских слов греческого происхождения вроде *chaos*, *chimera*, *technic* и т. п.

Цитаты из буддийской литературы

Помимо отдельных буддийских терминов в «Письмах» встречаются упоминания отдельных буддийских сутр и шастр, а также целые цитаты из буддийских источников. Демонстрируют ли «махатмы» Блаватской выдающееся знание буддийской литературы, превосходящее таковое у европейских буддологов? Отнюдь: все труды, названия которых упоминаются

в письмах «махатм», что с цитатами из них, что без, до того уже фигурировали в буддологической и тибетологической литературе на английском языке, изданной к началу 1880-х годов.

Например, в письме № 16 «махатма» цитирует слова Будды, приведенные в некоем труде «Shan-Mun-yi-Tung». Его цитата – не что иное, как неточное и сокращенное переложение перевода, сделанного С. Билом и включенного им в книгу «A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese»¹⁶, на что вслед за Д. Макдэвидом обратил внимание Д. Рейгл¹⁷. Название «Shan-Mun-yi-Tung» взято оттуда же, причем, что характерно, это – не китайский перевод названия буддийской сутры или шастры, как можно было бы подумать. Это – название китайского молитвослова, из которого Бил извлек фрагмент Амитабха-сутры (она же Сукхавативьюха-сутра), впервые переведенный и опубликованный им еще в 1866 г.¹⁸ В издании 1866 г. подлинное название сутры указано, а в издании 1871 г. – нет, только ссылка на упомянутый сборник молитв. Вот и «махатме» приходится указывать источником именно этот сборник вместо того, чтобы дать точное название сутры.

В том же письме № 16 упоминается также Аватамсака-сутра, а в ней – описание посмертных состояний, «территории сомнений». В той же книге Била мы читаем и об Аватамсака-сутре, и об описанных в ней разновидностях посмертий¹⁹. Там же упомянута «Lau-Tan Sutra», она же «Pinda-dhana Sutra». Оба названия, китайское и санскритское, вместе с цитатами из нее опять же заимствованы у Била²⁰.

Активное использование автором писем цитат из книги Била было отмечено еще в 1895 г. У. Коулмэном в очерке «Источники мадам Блаватской»²¹. Однако Блаватская почерпнула из нее не только выдержки из сутр. Так, автор письма

№ 92 сообщает Синнету, собравшемуся в Лондон, что там его будут пытаться смутить злые колдуны и духи при помощи подметных писем. И если в полученном письме не будет трех кодовых слов: «Kiu-t-an», «Na-lan-da» и «Dha-ra-ni» – значит, оно не от махатмы. Все эти три слова легко отыскиваются в тематическом и именном указателях к монографии Била: «Kiu-t'an, Gotama, a name of Buddha», «Nalanda, convent of» и «Dharani, magic formulae».

Источник обширной цитаты из письма № 10 (1882) также удалось установить. Это – не что иное, как не слишком далекий от оригинала парафраз начала Махавагги, перевод которой был опубликован в 1881 г. в трехтомнике «Тексты Винаи» Рис-Дэвидсом и Ольденбургом²².

В письме № 54 (1882) приводятся слова Татхагаты еще из одного неназванного источника: «Подчинивший свое Я более велик, чем одолевший тысячи в битве». В этих словах без труда опознается строфа из «Дхаммапады», переведенной и опубликованной М. Мюллером годом ранее²³. В письме № 64 имеется и другое высказывание, приписываемое автором Будде: «Что правильно в тебе – то основание, что дурно – то проклятие» («The right in thee is base, the wrong a curse»), которое и вовсе оказывается дословной цитатой из поэмы «Свет Азии» Э. Арнольда, опубликованной в Лондоне в 1879 г.

Весьма показательно, что «члены тибетского тайного братства» не процитировали в своих письмах ни одной сутры, тантры или шастры, которая была бы характерна именно для тибетской традиции. Почти не приводила переводов с тибетского Блаватская и в статьях, написанных от своего имени, а то, что цитировала – опять же бралось ею из западной литературы. Такова, например, цитата из Кангьюра в статье «Тибетские

учения», дословно переписанная ею из лондонского издания Уданаварги²⁴ опять-таки без указания источника.

Отдельный случай составляет так называемая книга «Kiu-te» и ее составная часть – «Book of Dzyan». Идентификация этих сочинений долгое время представляла собой неразрешимую задачу для исследователей литературного наследия Блаватской. Однако в 1975 г. Г. Шпиренбург опознал в этом слове фонетическую транскрипцию тибетского *rgyud sde*, то есть «раздел Тантры» – одна из частей Кангьюра²⁵. Спустя шесть лет Д. Рейглу удалось подтвердить эту догадку, определив источник, откуда эта транскрипция была позаимствована. Им оказался уже упоминавшийся отчет делла Пенны из книги 1881 г. о тибетских миссиях Богля и Мэннинга²⁶. В работе делла Пенны, «состоящий из тридцати шести томов, закон Кьюте (Khiute), дающий наставления по практике магии», прямо называется одной из двух составных частей Кангьюра наряду с «Dote» – *mdo sde*, разделом Сутры²⁷. Что же касается «Книги Дзиан», то Рейгл высказывал предположение, что она могла бы быть какой-то ныне неизвестной тантрой из цикла Калачакры (или частью такой тантры), коль скоро «выдержки» из нее касаются вопросов космогонии. Однако в свете изложенного все «выдержки из Книги Дзиан» в «Письмах махатм» и других сочинениях Блаватской следует считать, по всей видимости, не более чем плодом ее собственного творчества.

Тибетские пословицы

При написании писем от имени «махатмы Кут-Хуми» Блаватская использовала несколько «тибетских пословиц» с целью создать у своего адресата А. П. Синнета впечатление,

что его корреспондент хорошо знаком с тибетской культурой. Одна из них выглядит так: «Ни один лама не знает, где будет натирать берчен, покуда его не наденет» («No Lama knows where the ber-chhén will hurt him until he puts it on»). Эта фраза из письма № 8 является умышленно «тибетизированной» версией английской пословицы, имеющей хождение по сей день: «Лишь носящий знает, где башмак натирает» («Only the wearer knows where the shoe pinches»). Она зафиксирована в популярном сборнике пословиц «*Jacula prudentium*» английского священника и поэта-метафизика XVII в. Дж. Герберта и, в свою очередь, восходит к анекдоту, упомянутому еще Плутархом в «Сравнительных жизнеописаниях» при описании развода Эмилия Лепида.

Метод «творческой переработки» этой пословицы, использованный Блаватской, нельзя назвать замысловатым. Незначительно изменив ее формулировку, она разыскала в тибетско-английском словаре, составленном в 1866 г. Г. А. Йешке, первое попавшееся название характерно тибетского предмета одежды – «ber-chhén», которое в нем переведено как «накидка ламы» («lama's cloak»), и механически вставила в нее как сам «берчен», так и «ламу». Как выглядит этот «берчен» (*berchen*, «большой плащ»), Блаватская явно не знала, равно как не знала и того, как это слово переводится буквально, иначе, вероятно, ей пришлось бы задаться вопросом, способен ли вообще плащ, да к тому же большой, как-либо натирать, жать и т.п.?

К слову сказать, это – не единственный пример неудачной попытки упоминания тибетской одежды с целью придания «Письмам» соответствующего колорита. Так, в письме № 5 «махатма Кут-Хуми» иронически предлагает положить в карман своей «чогга» («Chogga») надушенный платок, чтобы

произвести более выгодное впечатление в обществе английских джентльменов. «Chogga» – это, конечно, *chos gos*, букв. «одеяние Дхармы», что может означать либо стандартный комплект из трех монашеских одежд, либо верхнюю накидку полного монаха-гелонга. Слово могло быть позаимствовано, в частности, у Кёппена²⁸. Однако ни у одного предмета одежды, называемого этим словом, никаких карманов, разумеется, нет²⁹.

Другая «тибетская пословица», процитированная «махатмой» в письме № 54, такова: «Как ночная птица: днем изящная кошка, ночью мерзкая крыса» («Like the bird of night: by day a graceful cat, in darkness an ugly rat»). Пословица такая действительно зафиксирована и приведена «махатмой» почти без «творческих переработок», только она опять-таки не тибетская, а... кабийская³⁰. В письмо «махатмы» эта пословица перекочевала прямоком из книги У. Ходжсона «Заметки о Северной Африке, Сахаре и Судане» (1844), в которой она звучит так: «You are like the bird of night; by day a cat, in darkness a rat»³¹. Любопытно, что имеется весьма похожая по смыслу подлинно тибетская пословица, в которой не «ночная птица» (*mtshan bya*), а «ночная мышь» (*mtshan byi*, летучая мышь) тоже демонстрирует одно из своих обличей в зависимости от ситуации³². Однако практически дословное совпадение фразы из письма «махатмы» с переводом кабийской пословицы у Ходжсона не оставляет сомнений относительно того, откуда именно эта пословица была скопирована.

Космологические заметки

В наибольшей степени тибетские «термины» сконцентрированы в так называемых «Космологических заметках», которые состоят из ответов «махатмы Мории» на вопросы,

заданные ему одним из его корреспондентов, А. О. Юмом. Оригинальное письмо (или ряд писем) «от махатмы», легшее в основу «Заметок», не сохранилось; содержание его известно только благодаря тому, что Синнетт в личных целях скопировал весь этот текст себе в блокнот. Исходя из контекста, удается датировать появление оригинала «Заметок» осенью 1881 г.

В «Заметках» содержатся не только разрозненные тибетские слова, но и две полноценные таблицы, в которых к упомянутым тибетским «терминам» приведены санскритские «параллели» и английский «семантический перевод». Такая упорядоченность заставляла некоторых оптимистически настроенных исследователей полагать, что за этими таблицами стоит некий реальный буддийский источник, пока еще не введенный в западную тибетологию. В качестве такого гипотетического источника назывались отдельные тантры (как, например, утерянная «коренная» тантра Калачакры), литература цикла дзогчен, отдельные терма. Однако автором работы, из которого «махатма Мория» заимствовал всю тибетскую лексику, использованную в своих таблицах, оказался отнюдь не некий малоизвестный тертон. По иронии судьбы, терминами, описывающими «учение эзотерического тибетского братства», члена этого братства снабдил протестантский миссионер в Западном Тибете, переводчик Библии на тибетский Г. А. Йешке.

Его знаменитый тибетско-английский словарь появился в том же 1881 г., что и оригинал «Заметок», однако «махатма» воспользовался не им, а «Романизированным тибетско-английским словарем», который Йешке составил ещё в 1866 г. Этот небольшой, состоящий всего из 157 страниц словарик предназначался, видимо, для внутреннего пользования мис-

сии в Западном Тибете, существовал только в виде рукописи и никогда не издавался. Сложно сказать, как рукопись Йешке (или ее копия) оказалась в руках Блаватской, однако сам факт того, что тибетские термины из «космологических» таблиц «махатмы Мории», равно как и прочие тибетские слова из «Заметок», были взяты именно из нее, следует считать неоспоримым.

Очевидно, что базовая структура этих таблиц, демонстрирующих «семь принципов» устройства человека и вселенной, была придумана Блаватской заранее. Сравнительно небольшой объем словаря позволил ей прочитать его полностью, попутно подбирая и выписывая подходящие по смыслу тибетские слова. То же относится и к словам, упомянутым в «Заметках» за пределами таблиц. При этом, если основной текст заметок, при написании которого ее мало что ограничивало, мог быть написан так, чтобы вставляемые в него для достоверности тибетские слова употреблялись в более или менее буквальном значении, то готовая структура таблиц таких вольностей уже не подразумевала. В результате из 18 тибетских слов, употребленных в этих таблицах, только два удалось применить в их основном словарном значении. Остальные слова были употреблены в их переносном значении, а для тех понятий, к которым не удалось подобрать слова даже приблизительно, были сконструированы двусоставные неологизмы (такие как, например, неуклюжее словосочетание «Zigten-jas», которое дается как перевод слова *cosmogony*).

Если в основном тексте в буквальном значении употреблены такие слова из словаря Йешке, как Chhag (genesis); Kyen (cause); Dang-ma (purified soul); jas [byas] (to make); Dam-ze (brahman); Jigten (в форме Zigten – world), то в таблице это лишь A-ku (body) и Nyug (duration). В отличие от описанных

выше случаев заимствований из других источников, здесь Блаватская почти не искажила транскрипций, удовлетворившись теми, что были предложены Йешке. Нужно отметить, что в указанных примерах точно совпадают не только транскрипции, но даже и английские слова, данные в качестве перевода.

Причина такой беспечности Блаватской кроется, по-видимому, в том, что она не беспокоилась, что рукопись Йешке когда-либо попадет на глаза Юму или Синнету в обозримом будущем (притом что и вся их переписка с «махатмами» носила конфиденциальный характер и не предназначалась для публикации). Надо сказать, что этот расчет оказался вполне оправданным: этот словарь оставался неизвестным не только для них, но и для всех, кроме узкого круга специалистов по тибетской лингвистике вплоть до тех пор, пока не был оцифрован. Поэтому Блаватская действительно могла чувствовать себя в относительной безопасности, почти без изменений и искажений переписывая фрагменты словарных статей Йешке в письмо «от махатмы Мории» к Юму. Однако несколько невольных огрехов она все же допустила, и получившиеся в результате нелепости свидетельствуют об источнике заимствования со всей возможной однозначностью.

Справедливости ради, следует заметить, что не все лингвистические несуразности из «Заметок» обязаны своим появлением невежеству Блаватской в области тибетского языка. Некоторые из них, безусловно, являются огрехами переписчика – Синнета. Таково, например, загадочное слово «А-ки» из таблицы, переведенное там как «тело», которое имеется у Йешке в форме «(s)ki». Дело в том, что в характерном почерке, которым писались письма «от Мории» и к которому Синнет был непривычен, прописная S чрезвычайно напоминает букву А, что и привело к рождению этой словесной химеры.

Схожим образом, очевидно, появился и термин «Zhihna» – «Vital soul». У Йешке «zhi-(ma)» – это «основа», «причина», однако далее по-тибетски приведено словосочетание [*kun gzhi*], объясняемое как «первопричина, душа (в некоторых метафизических школах)». Видимо, в оригинале первый вертикальный элемент буквы *m* был написан несколько более высоким, чем остальные, что заставило Синнета принять ее за сочетание *hn*. Когда же это слово попало ему на глаза во второй раз, он переписал его уже корректно: *Zhima*. Помимо этого в тексте копии в качестве тибетского аналога понятия *duration* присутствуют как словарное «Nyug» [*snyugs*], так и искаженное «Nung». Написание «Zigten» вместо словарного «Jigten» тоже, по всей видимости, не что иное, как дефект переписывания.

Что же касается несуразностей, допущенных уже самой Блаватской при выписывании слов из словаря, то наиболее вопиющей из них является случай со словом «Chh-rab», которое автор письма переводит как *genesis*. Этот «чраб», в отличие от других искаженных тибетских слов из «Заметок», оставался для толкователей абсолютно нечитаемым. Обращение к словарю Йешке с легкостью разрешает это затруднение. В нем мы находим транскрипцию «chhag(s)-ra» с первым значением «to be fond of, love» (любить). В качестве второго значения, с указанием формы [*chags rab*], дается *genesis*. Как же получилось, что вместо первого слога полностью «махатма» скопировал к себе его обрубок? Как уже не раз было продемонстрировано, Блаватская и ее «махатмы» не знали тибетского письма даже в самом первом приближении. Форма [*chags rab*] в словарной статье была дана по-тибетски, а значит, понять, как оно звучит, Блаватская из этого написания не смогла. Поэтому, как и во всех осталь-

ных случаях заимствования из этого словаря, она обратилась к фонетической латинской транскрипции. Однако на этот раз та оказалась сокращенной: не «*chhag(s)-ráb*», а «*chh.-ráb*». Если бы Йешке не экономил пространство на странице или Блаватская заметила бы точку после *chh*, то этот нелепый, фонетически невозможный «чраб» не вышел бы из-под пера «махатмы Мории». Не было бы его и в том случае, если бы «махатма Мория» (вкуче со своим автором) овладел тибетским языком хотя бы на уровне описанных М. А. Позднеевым монгольских послушников-хувараков второй половины XIX в., которые, даже вполне не понимая, о чем идет речь в тибетском тексте, все же умели разбирать тибетские графемы и могли их корректно озвучивать.

Еще один пример подобного рода в «Заметках» – слово «*Chyang*»; переводится оно в них как «*omniscience*» – всеведение. Этот «перевод» заставлял некоторых толкователей и исследователей предположить, что автор имел в виду тибетское *byang* [chub] («Пробуждение») – слово, произношение которого действительно напоминает данную автором транскрипцию и неплохо подходит по смыслу. Однако эта достаточно удачная на первый взгляд догадка оказалась ошибочной. В словаре Йешке имеется слово «*chang*» [cang], это – сокращенная форма словосочетания «*chi-ang*» [ci'ang], которое дословно переводится как «всё, что угодно», «хоть что». И тут опять особенности сокращений в словарях, помноженные на незнание тибетского, сыграли с Блаватской злую шутку. Дальше в соответствующей словарной статье дается выражение «*chang-shes*», которая переводится как «*knowing anything, omniscient*» («знающий всё, всеведущий»). Но первое слово в этом выражении, «*chang*», было Йешке опущено, так как уже было дано им в начале статьи, а второе,

-shes, записано им по-тибетски. Прочсть это shes Блаватская не смогла, и ей пришлось, видоизменив «chi-ang» в «Chyang», воспользоваться тем, что есть.

Эта ошибка лишь усугубляется ею, когда далее в тексте «Заметок» она употребляет выражение «Chyang-mi-shi-khon», переводя его как «ignogance» («неведение»), в качестве антонима слову «Chyang». Однако это словосочетание не только не антонимично слову «Chyang», как только что было показано, но и не переводится как «неведение». У Йешке это выражение приведено в форме «chang-mi-she(s)-khan» [cang mi shes mkhan] и переведено как «ignorant»; буквально же оно означает «не способный ничего понять». Блаватская, не отыскавшая в словаре ничего более подходящего на роль антонима слову «всеведение», решила вставить в свой текст что-то, хотя бы отдаленно его напоминающее.

У Йешке «учился» не только «махатма Мория», но и другие персонажи Блаватской, в частности «Чохан-лама, главный архивариус эзотерических библиотек Далай-ламы и Таши-ламы», а также «гелонг из Внутреннего Храма, последователь Сокровенного Учения». Две статьи, которые Блаватская подготовила в 1882 г., были написаны в виде выдержек из писем этих двух персонажей³³. Вся целиком тибетская лексика этого «гелонга» (Bas-pa, Phag-pa, Sang-gyas, Ngag-pa, A-tsa-ra, Thar-lam, Tul-pa, Dal-jor, Tong-pa-nyi, Dang-ma, Dzu-tul, Jang-khog), а также частично – формулировки переводов этих слов на английский взяты из словаря Йешке. Его собрат «Чохан-лама» прямо упоминает, будто бы в детстве он посещал миссионерскую школу в Лахуле, а «моравские братья», в числе которых состоял Йешке, работали именно в округе Лахул, что было указано на титульном листе его словаря. Видимо,

Блаватская заставила «Чохан-ламу» упомянуть это в том числе и для того, чтобы подстраховаться на тот случай, если после публикации этих статей (которой при ее жизни, кстати, так и не произошло) кто-нибудь, знакомый со словарем Йешке, потребует объяснить, почему ее высокоученые тибетские корреспонденты так часто и так охотно прибегают к плодам его лингвистических штудий.

Выводы

Выявление литературных источников всей использованной в «Письмах махатм» тибетской лексики показывает, что Блаватская едва ли общалась с какими-либо живыми носителями тибетской буддийской традиции; во всяком случае, ни в работах, написанных ею от своего лица, ни в «Письмах» нет ничего, что доказывало бы обратное. Все тибетские слова, встречающиеся в них, заимствованы из европейской (преимущественно англоязычной) литературы, изданной в 1850-х – начале 1880-х годов; все сведения о культуре и религии Тибета взяты оттуда же. Каких-либо новых сведений об истории, культуре и религии Тибета, сообщенных в «Письмах» и впоследствии подтвержденных, не выявлено.

Тибетские элементы вставлялись в письма «махатм» с целью произвести впечатление на двух британцев, почти ничего не знающих о Тибете, поэтому методы фальсификации не обаяны были быть слишком изошренными. Блаватская черпала и компилировала эти разрозненные элементы из религиозно-учебной, лингвистической и научно-популярной литературы, иногда – даже с соседних страниц одной-единственной книги, подбирая детали на ходу и маскируя свои заимствования путем искажения транскрипций.

Характер и особенности воспроизведения тибетской лексики в сочинениях Блаватской ясно свидетельствуют о том, что она не обладала знанием тибетского языка не только на уровне азов грамматики, но и даже базового знакомства с тибетской письменностью. Те работы по тибетскому языку, которыми она пользовалась для компиляции текстов «Писем махатм» (учебник Левина и словарь Йешке), содержали описание и того и другого, однако Блаватская проигнорировала возможность восполнить этот свой пробел. Это обстоятельство, учитывая, несомненно, незаурядные интеллектуальные способности и память Блаватской, позволяет поставить под вопрос наличие у нее подлинного интереса к тибетскому буддизму, его учению и литературе. Между тем систематическое использование ею данных из целого ряда европейских публикаций, посвященных религии и культуре Тибета, без упоминания самих этих книг или их авторов, заставляет предполагать, что она целенаправленно старалась создавать видимость такого интереса и, более того, собственных глубоких знаний в этой области.

Фактически «термины», конструируемые при помощи тибетской лексики, произвольно изымаемой из словарей и прочей попавшей к ней в руки литературы, использовалась ею в качестве экзотической обертки для преподнесения публике собственных метафизических выкладок, базирующихся на европейском и ближневосточном материале. Те же редкие подлинно тибето-буддийские термины, что попадают в «Письмах» (*bde ba can, sems can, dkon mchog, stong pa nyid* и др.), лишены своего изначального смысла и трактуются ею в отрыве от традиции.

Хотя Блаватская и вызвала своей деятельностью всплеск интереса к тибетскому буддизму на Западе, но сама подоб-

ным интересом к нему не обладала и даже относилась к нему с немалой долей пренебрежения, чувствуя себя вправе вольно обращаться с фрагментами его учения, переиначивая их в соответствии со своими представлениями. Такое отношение, вкуче с прямыми декларациями о более глубоком знании буддийской традиции, нежели то, каковым обладают ее непосредственные носители, вполне соответствует стандартной ориенталистской парадигме, характерной для европейских авторов, так или иначе касавшихся темы Востока в XIX в.

Источники и литература

1. Гречин Б. С. 2013. Отношение буддиста к теософии. Опыт историко-лингвистического исследования. [Электронный ресурс]. URL: <https://proza.ru/2013/07/28/61> (дата обращения: 09.12.2020).
2. Гюк, Габе. Путешествие через Монголию и Тибет к столице Далай-ламы. М.: Изд-во К. С. Генриха, 1866.
3. Beal S. A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. London: Trübner & Co, 1871.
4. Beal S. Translation of the Amitâbha Sûtra from Chinese // Journal of the Royal Asiatic Society. 1866.
5. Blavatsky H. P. Collected Writings. Adyar, Madras: Theosophical Publishing House, 1979. Vol. VI.
6. Blavatsky H. P. Letter to Mrs Hollis Billings. Simla, Oct. 2 1881 // The Theosophical Forum. Point Loma, California, May 1936.
7. Blavatsky H. P. 1894: 1. Tibetan Teachings // Lucifer. 1894. Vol. 15, № 85.
8. Blavatsky H. P. 1894: 2. Tibetan Teachings. Doctrines of the Holy «Lha» // Lucifer. 1894. Vol. 15, № 86.
9. Coleman W. The Sources of Madame Blavatsky's Writings. London: Longmans, Green and Co., Appendix C. 1895. P. 353–366.

10. Goyos A. 2009. Tracing the Source of Tibetan Phrases Found in Mahatma Letters #54 and #92. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blavatskyarchives.com/kammitshar/kammitshar.htm> (дата обращения: 09.12.2020).
11. Hare H. E., Hare W. L. Who Wrote the Mahatma Letters? London: Williams & Norgate Ltd, 1936.
12. Hodgson W. B. Notes of Northern Africa, the Sahara and Soudan. NY: Wiley and Putnam, 1884.
13. Koeppen C. F. Die Lamaische Hierarchie und Kirche. Berlin: Ferdinand Schneider, 1859.
14. Lewin T. H. A Manual of Tibetan. Calcutta: Baptist Mission Press, 1879.
15. Lhamo Pemba. Tibetan Proverbs. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1996.
16. Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet, and the Journey of Tomas Manning to Lhasa. London: Trübner & Co, 1881.
17. Reigle D. 2017. Some Mahatma Letters Sources. URL: <http://prajnaquest.fr/blog/some-mahatma-letters-sources/#> (дата обращения: 04.05.2020).
18. Reigle D. The Books of Kiu-te, or the Tibetan Buddhist Tantras: A Preliminary Analysis. San Diego: Wizards Bookshelf, 1983.
19. Schlagintweit E. Buddhism in Tibet with an Account of the Buddhist Systems Preceding it in India. London: Trübner & Co, 1863.
20. Spierenburg H. L. De Zeven Menselijke Beginselen in het werk van H. P. Blavatsky en het Tibetaans Buddhisme // Tibetaans Boeddisme. Amsterdam, 1975.
21. The Dhammapada. A Collection of Verses / transl. by M. Muller. Oxford University Press, 1881.
22. The Mahatma Letters to A. P. Sinnett / transl., compiled and with an introduction by A. T. Barker). London: T. Fisher Unwin, 1923.

23. Udânavarga: a Collection of Verses from the Buddhist Canon. London: Trübner & Co, 1883.

24. Vinaya Texts. Part I / transl. from Pali by T. W. Rhys Davids and Hermann Oldenburg. Oxford University Press, 1881.

25. Jächke H. A. A Tibetan-English Dictionary with Special Reference to the Prevailing dialects. London, 1881.

26. Jaeshcke H. A. Romanized Tibetan and English Dictionary. Kyelang, 1866.

Примечания

¹ Гречин, 2013.

² Schlagintweit, 1863. P. 101.

³ Blavatsky, 1894: 2. P. 97.

⁴ В «Письмах» между тем действительно используется подлинно монгольская титулатура, которая, наряду с некоторыми тибетскими титулами и рядом топонимов, была заимствована из широко известной в Европе и в России книги Гюка и Габе (1866).

⁵ Koeppen, 1859. P. 253.

⁶ Blavatsky, 1936. P. 345.

⁷ Koeppen, 1859. P. 254.

⁸ Koeppen, 1859. P. 23–25, 27.

⁹ Koeppen, 1859. P. 58.

¹⁰ Koeppen, 1859. P. 112, 269, 361; 272, 360.

¹¹ Здесь и далее нумерация писем дается по первому изданию (The Mahatma Letters..., 1923).

¹² См.: Blavatsky, 1894: 1. P. 9–17.

¹³ Lewin, 1879. P. 167.

¹⁴ Lewin, 1879. P. 43.

¹⁵ Описанный случай – не единственный, когда дефекты печати в книгах заставляли Блаватскую и её «махатм» допускать курьёзные ошибки. Так, в письме № 49 в качестве эпитета Будды приводится «Sankia K’houtchoo – the precious wisdom». Это маловразумительное словосочетание было неудачно скопировано из книги Кёппена, где встречаем: «Sangdsche Kontschog, “Buddha-Kleinod”» (Коеппен, 1859. P. 292). Конечные «оо» вместо «ог» появились, видимо, из-за плохо отпечатанного выносного элемента буквы «g» в ее экземпляре книги.

¹⁶ Beal, 1871. P. 378–379.

¹⁷ Reigle, 2017.

¹⁸ Beal, 1866. P. 136–144.

¹⁹ Beal, 1871. P. 30–31.

²⁰ Beal, 1871. P. 90.

²¹ Coleman, 1895. P. 353–366.

²² Vinaya Texts..., 1881. P. 73–78.

²³ The Dhammapada..., 1881. P. 34.

²⁴ Udānavarga..., 1883. P. 93.

²⁵ Spierenburg, 1975. P. 74.

²⁶ Reigle, 1983.

²⁷ Narratives..., 1881. P. 338.

²⁸ См.: Koeppen, 1859. P. 267.

²⁹ Еще два тибетских слова, данных без перевода в тексте «Писем» и тоже призванных демонстрировать знакомство автора с тибетской культурой и языком – это akhu (№ 24) (дядя) и dzing dzing (№ 24b) (сумасшедший). Оба они взяты из уже упомянутого словарика Йешке.

³⁰ Кабилы – народ берберской группы, проживающий на севере Алжира.

³¹ Hodgson, 1844. P. 18.

³² Lhamo Pemba, 1996. P. 129.

³³ См. Blavatsky, 1894: 1. P. 9–17; Blavatsky, 1894: 2. P. 97–104.

Сведения об авторах

- Аверьянов С.С. – Независимый исследователь, психиатр, психотерапевт. Пермь, Россия.
- Бойцова Ю.А. – Институт мозга человека им. Н. П. Бехтеревой РАН. Санкт-Петербург, Россия.
- Медведев С.В. – Институт мозга человека им. Н. П. Бехтеревой РАН. Санкт-Петербург, Россия.
- Каплан А.Я. – Биологический факультет МГУ. Москва, Россия.
- Бубеев Ю.А. – Отдел психологии и психофизиологии Института медико-биологических проблем РАН. Москва, Россия.
- Кокурина Е.В. – Фонд им. академика Натальи Бехтеревой. Санкт-Петербург, Россия; Первый Московский государственный университет им. И. М. Сеченова.
- Жиронкина Ю.С. – Фонд «Сохраним Тибет». Москва, Россия.
- Тэло Тулку Ринпоче – Центр Тибетской культуры и информации. Москва, Россия.

- Александров С.Ю. – Laboratoire Charles Coulomb, Université de Montpellier, CNRS, Montpellier, France
- Лай Х. – (Retired) Chair Professor of Operations Management, City University of Hong Kong, Hong Kong, People's Republic of China
- Мак-Кей А. – International Institute for Asian Studies, Netherlands
- Цеванг Дорджи – Tibet Policy Institute. Dharamsala, India.
- Шаумян Т.Л. – Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.
- Кузьмин С.Л. – Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.
- Батсайхан О. – Институт международных отношений АН Монголии. Улан-Батор, Монголия.
- Митруев Б.Л. – Калмыцкий научный центр РАН. Элиста, Республика Калмыкия, Россия.
- Сыртыпова С.-Х.Д. – Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.
- Китинов Б.У. – Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.
- Эренженова Ю.Ю. – Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова. Элиста, Республика Калмыкия, Россия.

- Ламажаа Ч.К. – Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова. Элиста, Республика Калмыкия, Россия.
- Бичелдей У.П. – Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. Республика Тыва, Кызыл, Россия.
- Монгуш А.В. – Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. Республика Тыва, Кызыл, Россия.
- Базаров А.А. – Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, Бурятский государственный университет. Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия.
- Корнеев Г.Б. – Центр по развитию калмыцкого языка. Элиста, Республика Калмыкия.
- Корнеева А.Х. – Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова. Элиста, Республика Калмыкия, Россия.
- Терентьев А.А. – С.-Петербург, Россия.

- Лепехов С.Ю. – Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН. Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия.
- Лепехова Е.С. – Институт востоковедения РАН. Москва, Россия.
- Бадмаев В.Н. – Калмыцкий государственный университет. Элиста, Республика Калмыкия, Россия.
- Максимова О.А. – Калмыцкий государственный университет. Элиста, Республика Калмыкия, Россия.
- Аубакиров М.К. – Частная общеобразовательная школа с философским уклоном. Уральск, Казахстан.
- Гуттенлохер О.П. – Частная общеобразовательная школа с философским уклоном. Уральск, Казахстан.
- Куваев С.Ю. – Координатор учебной группы ФПМТ «Лама Цонкапа», экспозиционер МБУ «Музейно-выставочный комплекс г. Лесной», Россия.

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН
Выпуск 31

**ТИБЕТОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ
НА СТЫКЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ – 2020**

Верстка: Н. Я. Быкова

Подписано 06.08.2021
Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 27,625. Уч.-изд. л. 17,2.
Тираж 500 экз. Зак. № 470

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федурлов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42 кор. 5 к. 6
Тел: 8 (495) 322 38 31
www.t8print.ru