



К 200-летию

Института востоковедения РАН

**Труды Института
востоковедения РАН**

Выпуск 23

Труды Института востоковедения РАН

Серийное издание ISSN 2587-9502

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Андросов Валерий Павлович – *председатель*
Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *сопредседатель*
Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*
Аликберов Аликбер Калабекович
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 Кеема Владимировна
Васильев Дмитрий Дмитриевич	Панарин Сергей Алексеевич
Воронцов Александр Валентинович	Плотников Николай Дмитриевич
Десницкий Андрей Сергеевич	Пригарина Наталья Ильинична
Другов Алексей Юрьевич	Сарабьев Алексей Викторович
Захаров Антон Олегович	Смагина Евгения Борисовна
Звягельская Ирина Доновна	Суворова Анна Ароновна
Карасова Татьяна Анисимовна	Шаляпина Зоя Михайловна
Катасонова Елена Леонидовна	Шаумян Татьяна Львовна
Кобзев Артем Игоревич	

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды
Института востоковедения РАН

Выпуск 23

**ТИБЕТОЛОГИЯ И БУДДОЛОГИЯ
НА СТЫКЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ – 2018**

Материалы международной конференции
30 – 31 октября 2018 г.

Москва
2019

Ответственные редакторы выпуска:

С. Л. Кузьмин, Т. Л. Шаумян

Т 78 **Труды** Института востоковедения РАН. Вып. 23. Тибетология и буддология на стыке науки и религии – 2018 / Отв. ред. выпуска С. Л. Кузьмин, Т. Л. Шаумян. – М.: ИВ РАН, 2019. – 308 с. + ил.

ISSN 2587-9502

ISBN 978-5-89282-888-8

Выпуск составили статьи, подготовленные по материалам одноименной международной конференции, состоявшейся в Институте востоковедения РАН 30–31 октября 2018 г., посвященные вопросам буддологии, взаимодействию буддизма с образованием и наукой, истории Тибета, социально-экономической и религиозной ситуации там, культуре тибетцев, тибето-монгольским и тибето-российским отношениям.

The volume consists of the papers prepared by the materials of international conference held at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences in October 30–31, 2018. The articles are devoted to different issues of Buddhology, Tibetology and Buddhism in their interaction with education and science, history of Tibet, social and economic situation there, culture of the Tibetans, as well as to Tibet–Mongolia and Tibet–Russia relations.

ISBN 978-5-89282-888-8

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	11
<i>Тэло Тулку Ринпоче. О восстановлении религиозных отношений между Россией, Монголией и Тибетом после распада СССР</i>	<i>14</i>
<i>С.С. Аверьянов. Этнокультурные особенности района Канченджанги в Восточном Непале.....</i>	<i>20</i>
<i>М.К. Аубакиров. Методы буддийской педагогики в современном образовании.....</i>	<i>25</i>
<i>А.А. Базаров. Социально-археографические экспедиции ИМБТ СО РАН (2002–2014): тибетская книга в качестве сакрального объекта.....</i>	<i>30</i>
<i>Э.П. Бакаева. Буддизм калмыков и ойратов: обряды подношений предкам и духам-хозяевам территорий (некоторые аспекты).....</i>	<i>39</i>
<i>О. Батсайхан. Буддийский фактор в восстановлении независимости Монголии: Богдо Джебцундамба-хутухта VIII — руководитель и отец монгольской национальной революции 1911 года... 67</i>	
<i>О.П. Гуттенлохер. Естественное развитие человека как принцип буддийской науки и философии.....</i>	<i>87</i>
<i>Т. Десал. История, память и сопротивление: историческая оценка «Петиции из 70000 иероглифов».....</i>	<i>92</i>
<i>Х. Джигме. Три цикла передачи посвящений тайной мантры и возникновение особых отношений между Тибетом и Монголией.....</i>	<i>114</i>

<i>Ю.И. Дробышев.</i> Аглаг-Бутэлийн-хийд как образец современной буддийской ландшафтной архитектуры Монголии.....	126
<i>Б.У. Китинов.</i> Выпускники монастыря Дрепунг как первые руководители калмыцкой сангхи (последняя треть XVII – первая половина XVIII в.).....	135
<i>С.Л. Кузьмин.</i> Материалы Ф.И. Щербатского о причинах бегства Далай-ламы XIII в Индию в 1910 г.	142
<i>С.Ю. Лепехов.</i> Секулярная этика Далай-ламы XIV и рациональная этика Дерека Парфита: сравнительный анализ.....	172
<i>Е.С. Лепехова.</i> Классификация буддийских учений в школе Тэндай и теория морального развития Лоренса Кольберга.....	189
<i>Лю Цян.</i> Религия в цинско-джунгарских отношениях.....	201
<i>А.Г. Люлина.</i> Панчен-лама VI (1738–1780) и его вклад в развитие внешних связей Тибета.....	207
<i>Б.Л. Митруев.</i> Состояние изучения буддизма в Калмыкии.....	217
<i>Р.Т. Сабиров.</i> О вкладе буддистов-мирян в распространение буддизма в России.....	224
<i>И.Б. Спектор.</i> Буддистская община Дели: проблемы тибетского сообщества в современном мегаполисе.....	235
<i>С.-Х.Д. Сыртыпова.</i> Буддизм и шахматы в Монголии: форма и философия игры.....	244
<i>К. Тензин.</i> Политика двуязычного образования в Тибете.....	254
<i>А.А. Терентьев.</i> О почти забытой последней прижизненной публикации Ф.И. Щербатского.....	260
<i>Т.Л. Шаумян.</i> Тибетский вопрос в англо-русских переговорах 1906–1907 гг.	271
<i>А.М. Шустова.</i> Диалог Далай-ламы с российскими учеными: как одухотворить науку.....	292

CONTENTS

Foreword.....	11
<i>Telo Tulku Rinpoche</i> . On the restoration of religious relations between Russia, Mongolia and Tibet after the collapse of the USSR.....	14
<i>S.S. Averianov</i> . Ethnic and cultural peculiarities of the Kangchenjunga region in Eastern Nepal.....	20
<i>M.K. Aubakirov</i> . The methods of Buddhist pedagogy in modern education.....	25
<i>A.A. Bazarov</i> . Social and archeographic expeditions of the Institute of Mongolian and Buddhist Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences in 2002 – 2014: Tibetan book as a sacral object.....	30
<i>E.P. Bakaeva</i> . The Buddhism of Kalmyks and Oirats: rituals of offerings to the ancestral spirits and the spirits — masters of the territories (some aspects).....	39
<i>O. Batsaikhan</i> . Buddhism in restoration of the independence of Mongolia: The 8th Bogdo Javzandamba Khutuktu as the leader and father of the Mongolian national revolution of 1911.....	67
<i>O.P. Guttenlocher</i> . Natural human development as a principle of Buddhist science and philosophy.....	87
<i>T. Desal</i> . History, memory and resistance: historical evaluation of the 70,000 Character Petition.....	92
<i>H. Jigme</i> . Three cycles of the secret initiations and special relation on its basis between Tibet and Mongolia.....	114

<i>Yu.I. Drobyshev.</i> Aglag buteeliin khiid as an example of modern Buddhist landscape architecture of Mongolia.....	126
<i>B.U. Kitinov.</i> Graduates of the Drepung Monastery as first leaders of the Kalmyk Sangha (last third of the 17 th — first half of the 18 th centuries).....	135
<i>S.L. Kuzmin.</i> Th.I. Stcherbatsky's materials on the causes of escape of the 13 th Dalai Lama to India in 1910.....	142
<i>S.Yu. Lepekhov.</i> A comparative analysis of the secular ethics of the 14 th Dalai Lama and the rational ethics of Derek Parfit.....	172
<i>E.S. Lepekhova.</i> The classification of Buddhist doctrines in Tendai school and the theory of moral development of Lawrence Kohlberg	189
<i>Liu Qiang.</i> Religion in the Qing-Jungar relations.....	201
<i>A.G. Lyulina.</i> The 6 th Panchen Lama (1738–1780) and his contribution to the development of Tibet's foreign relations.....	207
<i>B.L. Mitruiev.</i> State of study of Buddhism in Kalmykia.....	217
<i>R.T. Sabirov.</i> Contribution of lay Buddhists to the spread of Buddhism in Russia.....	224
<i>I.B. Spektor.</i> Buddhist community in Delhi: problems of the autonomous community in the modern megapolis.....	235
<i>S.-Kh.D. Syrtyanova.</i> Buddhism and chess in Mongolia: forms and philosophy.....	244
<i>K. Tenzin.</i> Bilingual education policy in Tibet.....	254
<i>A.A. Terentyev.</i> On almost forgotten life-time publication by Th.I. Stcherbatsky	260
<i>T.L. Shaumyan.</i> The Tibetan Question in Anglo-Russian negotiation of 1906-1907.....	271
<i>A.M. Shustova.</i> Dialogue of the Dalai Lama with Russian scientists: how to spiritualize science.....	292

ПРЕДИСЛОВИЕ

30 и 31 октября 2018 г. в Институте востоковедения РАН в рамках празднования 200-летия института прошла международная конференция «Тибетология и буддология на стыке науки и религии». Это третья конференция по данной тематике, проводимая Институтом востоковедения РАН с 2014 г.

Вопрос о соотношении науки и религии в постижении мира был и остается классическим в культурах Востока и Запада. Он определяется как гносеологическими задачами, так и интересом к истории, философии и религии, проявляемым как с общечеловеческих, так и с научных и религиозных позиций. Если в недавнем прошлом взаимоотношения между наукой и религией рассматривались лишь в плане конфронтации, современный уровень развития как точных, так и естественных и гуманитарных наук показывает рост объема данных, свидетельствующих о наличии ряда точек соприкосновения науки и религии. Буддизм в этом аспекте, пожалуй, ближе всех к современной науке. Во многом методология буддизма согласуется с научными методами и поддерживает их, а также, наряду с авторитетом писаний, считает критерием истины их эмпирическую проверку, что согласуется с верификацией критериев истинности в науке.

В последние десятилетия достигнуты немалые успехи в эмпирической верификации ряда буддийских воззрений научными методами на базе ведущих научно-исследовательских учреждений Европы и Америки. Это направление уже в течение многих лет развивается в форме диалога ученых разных стран с буддийскими учителями, прежде всего — Далай-ламой XIV. Основные направления такого диалога — современная физика (квантовая механика, физика элементарных частиц, теория относительности),

космология и нейропсихология. С 1987 г. ученые (в основном из Западной Европы и Америки) регулярно участвуют в диалогах «Ум и жизнь» («Mind and Life»); в 1991 г. создан одноименный институт. К 2019 г. проведено уже 33 конференции в данной области. В результате был опубликован ряд работ, имеющих важное научное значение. В 2017 и 2018 гг. в Индии впервые состоялись аналогичные диалоги с российскими учеными.

На конференции в Институте востоковедения РАН в октябре 2018 г. обсуждались преимущественно вопросы, связанные с взаимодействием буддизма с общественными науками: историей, социологией, психологией, педагогикой, а также философией. Обсуждались проблемы тибетологии, буддологии, связи Тибета с сопредельными странами, состояние буддизма и его изучения в Калмыкии, Бурятии, Туве, других регионах Российской Федерации, в Монголии и других странах, деятельность Далай-ламы XIV по сохранению буддизма и развитию контактов религии с наукой и секулярной этикой, роль тибетской диаспоры в сохранении буддизма и тибетской культуры.

В конференции приняли участие исследователи и специалисты научных и учебных заведений и буддийских духовных центров. В работе конференции приняли участие представители пяти стран: России, Монголии, Казахстана, США и КНР. На заседаниях присутствовало около 50 человек.

Было заслушано 26 докладов по проблемам философии, социологии, истории, политологии, религиоведения, буддологии, этнологии. В рамках конференции были проведены презентации двух важных книг, вышедших в Москве в 2018 году: О. Батсайхан. «Последний великий хан Монголии Богдо Джебцундамба-хутухта VIII. Жизнь и легенды»; Дилова-хутухта Монголии. «Политические мемуары и автобиография перевоплощения буддийского ламы».

Как и предыдущие, данная конференция прошла в формате докладов и презентаций с их последующим свободным обсуждением, в котором высказывались разные, порой существенно различающиеся точки зрения. Это позволило лучше понять позиции участников и оценить перспективы дальнейшего диалога.

Конференция показала возрастающий интерес к взаимодействию современной науки с буддизмом, дальнейшей разработке

путей такого взаимодействия с учетом существующей тенденции расширения и углубления сотрудничества российских ученых из разных научных учреждений с учителями тибетского буддизма в Индии. В целом, конференция продемонстрировала растущий интерес к вопросам тибетологии и буддологии в России и сопредельных странах.

В данный сборник вошли статьи, подготовленные на основе запланированных и сделанных на конференции докладов. Во время конференции велась видеозапись. Присланные авторами тексты статей могут отличаться от их докладов на видеозаписи. Отсутствие статей некоторых докладчиков связано с тем, что они не были присланы. Все тексты даются в авторской редакции — мы в них осуществили только техническую правку с максимальным сохранением стиля оригиналов. Мнения авторов не обязательно совпадают с точкой зрения редколлегии.

С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян

О восстановлении религиозных отношений между Россией, Монголией и Тибетом после распада СССР

Тэло Тулку Ринпоче

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

Telo Tulku Rinpoche. On the restoration of religious relations between Russia, Mongolia and Tibet after the collapse of the USSR. Main aspects of the restoration of religious relations between Russia, Mongolia and Tibet are briefly provided. These relationships, which were in relatively poor condition in the time of Socialism, have been gradually restoring since early 1990s. This may be briefly designated by three “R”, as revival, reintroduction and redevelopment. Main peculiarities of the role of the Tibetan monastic centers in the development of Buddhism in Russia, and first of all, three Russian Buddhist republics (Kalmykia, Buryatia and Tuva), as well as Mongolia, are discussed. Some data on monastic Buddhist disciples from Russia are provided.

Прежде всего, я хотел бы поздравить Институт востоковедения Российской Академии наук с двухсотлетием, к празднованию которого приурочена международная конференция «Тибетология и буддология на стыке науки и религии». Это уже не первая подобная встреча: в прежние годы также проводились круглые столы по этой тематике, и я хочу поблагодарить организаторов за то, что вы снова собрали нас вместе. Не так часто выпадает возможность увидеться, поэтому для меня большая радость и честь встретиться с друзьями и коллегами.

Участники этой конференции посвятили много публикаций историческим связям между Тибетом, Монголией и Россией. Поэтому я не буду касаться исторических фактов, ведь многие из вас профессионально изучают эту тему и знают в этом отношении гораздо больше меня. Мне бы хотелось остановиться на вопросах дня сегодняшнего: что произошло после распада Советского Союза и как восстанавливались эти отношения?

Выступая на английском языке, я обычно говорю, что речь пойдет о так называемых трех «R» — revival, reintroduction, redevelopment, но на русский это уместнее перевести тремя «В» — возрождение, возобновление, восстановление. Мы возрождаем исторические отношения между Тибетом, Монголией и Россией, возобновляем наши связи так, чтобы они оставались прочными в этом столетии и в дальнейшем, и восстанавливаем то, что было утрачено в российских буддийских республиках.

Нет точных данных о том, когда последние группы учеников из СССР и МНР были направлены в Тибет для получения образования, однако по опубликованным данным можно предположить, что это произошло в середине 1930-х гг., а затем до 1970-х гг. не было отправлено ни одной группы. Это было обусловлено обстоятельствами того времени: многие выдающиеся ученые и философы из России и Монголии, находившиеся в Тибете, впоследствии не могли вернуться на родину. После того, как Тибет был включен в состав КНР, в 1959 г. многие тибетцы были вынуждены покинуть свою страну и эмигрировать в Индию, где затем были воссозданы тибетские монастырские институты и светские учреждения. Возрождение древних духовных традиций происходило не на земле Тибета, как нам бы того хотелось, но на благодатной земле Индии — земле архатов, родине буддизма.

Первая после длительного перерыва группа из Монголии была направлена на обучение в тибетские монастыри в Индии в 1979 г., а затем в 1980-х гг. поехали учиться несколько человек из России. Затем, после распада СССР, представилась возможность отправить в Индию значительное число учеников. В то время, когда я сам обучался в монастыре (кажется, это было в 1992 г.), прошел слух, что из Монголии приезжает 10 учеников. И это воспринималось как прорыв — прорыв, который поможет восстановить

прерванные связи. Но в конечном итоге смогли приехать лишь пять учеников из Монголии, которые провели в монастыре несколько лет. К сожалению, не все преуспели в учебе, но, вне всякого сомнения, эти несколько учеников заронили семена для приезда многих других молодых людей из Монголии. С 1992 г. поток учеников стал непрекращающимся. Они обучались не только в тибетских монастырских университетах, расположенных на территории Индии, но и в светских учебных заведениях: в частности, в Институте тибетской медицины и астрологии, в Колледже высшей тибетологии в Сара и других.

В 1992 г. нашу страну посетил Его Святейшество Далай-лама, что положило начало целому потоку учеников из России. Если говорить о трех буддийских республиках России, то первой республикой, отправившей учеников на обучение в тибетские поселения, была Калмыкия. В то время я уже был избран шаджин-ламой (верховным ламой) Калмыкии, и мы считали, что в отправке студентов в Индию и состоит наша основная задача. Мы полагали, что ученики, которые впоследствии вернутся из тибетских монастырей на родину, запустят в буддийских республиках процесс возрождения буддизма. Первая группа состояла из разных по возрасту учеников, не все из которых были монахами. Из этих 30 человек 18 поступили на обучение в монастыри, 5 мальчиков — в светскую школу под названием «Тибетская детская деревня», а 2 доктора были приняты в Институт тибетской медицины и астрологии. Также были ученики, приехавшие осваивать тханкопись и тибетский язык. Затем этой заложенной нами традиции последовали буряты: постепенно они также стали посылать в Индию небольшие группы учеников. Тува тоже направляла учеников, но они подключились к этому процессу позднее. Сегодня мы наблюдаем большой поток учеников, направляющихся на обучение в Индию из всех буддийских регионов России.

Постепенно буддизм стал распространяться по всей России. На мой взгляд, это вызвано не его популярностью, за этой тенденцией стоит искренний интерес, который россияне проявляют к буддизму. Не все интересующиеся им действительно становятся буддистами или хотят стать таковыми. Многих привлекает в буддизме его философия. И, кроме того, в прошлом году мы

положили начало новой инициативе — диалогу между буддистами и представителями современной российской науки. Многие проявляют интерес именно к этому аспекту.

Рассказывая о том, что молодые россияне едут на обучение в тибетские институты в Индии, я хотел на этом примере показать, сколько сделали тибетцы под руководством Его Святейшества Далай-ламы для создания уникальной среды, в которой сегодня можно полноценно изучать буддизм. Духовные традиции сохраняются в тибетских поселениях Индии на высочайшем уровне, без примесей и загрязнений, поэтому приезжающие в тибетские поселения ученики чувствуют, что попали в Малый Тибет.

Если посчитать число учеников, приехавших за это время из России и Монголии, то, думаю, их окажется более тысячи. Приблизительно полгода тому назад я представлял отчет посольству Индии в России. На тот момент со всей территории России (из Калмыкии, Бурятии и Тувы, а также из других регионов) в тибетских монастырях в Индии обучались 82 монаха, 12 человек учились в Университете высшей тибетологии в Сарнатхе, 69 человек — в Библиотеке тибетских трудов и архивов в Дхарамсале. Еще около 12 человек проходили обучение в колледже Сара в Дхарамсале. Но помимо них есть еще большое число людей, приезжающих неофициально и не охваченных этой статистикой. Хочу еще раз подчеркнуть, что они приезжают не только из буддийских республик, но также из других регионов России.

Я прекрасно понимаю, что интересы людей, приезжающих на обучение в Индию, разнятся, и планирую организовать встречу с независимыми учениками, проходящими обучение в тибетском сообществе, чтобы понять их интересы и планы по возвращении в Россию. Я выражаю надежду на то, что эти молодые люди продолжат славное дело наших российских ученых — Татьяны Львовны Шаумян и Сергея Львовича Кузьмина — и будут в дальнейшем вести исследовательские работы. Поэтому я бы сказал, что этот процесс восстановления связей России и Тибета проходит успешно: мы сталкиваемся лишь с незначительными препятствиями. Отрадно, что буддизм сегодня официально признан одной из традиционных религий Российской Федерации — это дает нам право существовать на российской земле, развиваться и расти.

Россию и Тибет связывают особые отношения — прежде всего в силу существования в России трех буддийских республик, а также благодаря линии перерождений Далай-ламы, сыгравшей в этом важную роль, которую невозможно переоценить.

Все, сказанное мной в отношении России, в равной степени применимо и к Монголии. Буквально три недели тому назад на обучение в тибетских монастырях из Монголии отправилось 82 новых ученика. Они уже получили обеты монахов-послушников от Его Святейшества Далай-ламы и приступили к обучению в монастыре Дрепунг Гоманг. И, вне всякого сомнения, эта цифра в будущем будет только расти.

То же касается и России: число монахов из России тоже будет неуклонно расти, хотя, конечно, мы испытываем определенные сложности. Как вы помните, в начале своего выступления я сказал, что первая и самая большая группа приехала на обучение в тибетские монастыри из Калмыкии. Однако на сегодняшний день учеников из Калмыкии меньше всего. Проанализировав ситуацию, мы выявили множество разных факторов, обуславливающих это положение дел, но, как мы полагаем, основная причина в том, что изменился образ мыслей и взгляд на вещи современных калмыков. Калмыкия расположена на европейской части России, рядом с крупными городами. Возможно, поэтому современные калмыки ставят перед собой другие цели и смотрят на жизнь несколько иначе, нежели жители Монголии, Бурятии или Тувы. Но как бы то ни было, мы со своей стороны будем прилагать усилия, чтобы направить на обучение больше монахов: это необходимо не только для возрождения буддизма в Калмыкии, но для дальнейшего развития буддийской философии и науки.

Я считаю, что у российского буддизма блестящие перспективы. И когда я говорю об этом, я имею в виду не только духовную, но и научную составляющую буддизма. В буддизме мы всегда говорим о важности сохранения чистой линии преемственности. Мне представляется не менее важным сохранение линий преемственности и в области буддологических и тибетологических исследований, которым участники конференции посвятили свою жизнь.

Наш офис в России носит название «Центр тибетской культуры и информации». Он существует с 1993 г., то есть фактически

с момента распада Советского Союза. Цель создания такого офиса заключалась в том, чтобы оказывать всестороннее содействие процессам возрождения буддизма, о которых я говорил. В мире существует несколько подобных офисов, они носят название «офисы Тибета». Деятельность московского офиса имеет существенные отличия. Мы уделяем внимание деятельности, направленной на сохранение культуры и религии, в отличие от других офисов, сосредоточенных в основном на политических вопросах. Наше присутствие в России не носит политического характера. Наша основная задача — курировать процесс возрождения исторических связей, существовавших между Россией и Тибетом. В буддийском контексте принято говорить о карме, поэтому можно сказать, что Россию и Тибет связывают кармические отношения: мы действительно чувствуем, что можем учиться друг у друга, оказывать друг другу помощь и поддержку, служить друг для друга примером. Наши двери открыты, мы будем рады встретиться с вами и ответить на ваши вопросы.

Этнокультурные особенности района Канченджанги в Восточном Непале

С.С. Аверьянов

Независимый исследователь, Пермь, Россия

S.S. Averianov. Ethnic and cultural peculiarities of the Kangchenjunga region in Eastern Nepal. Based on historical data and personal observations, the author provides a brief account of culture and religion of the Kirati people, living in the Mechi area on Eastern Nepal. This ethnic group is the most ancient in this region. Influences of Buddhism and Hinduism on their aboriginal religion are discussed.

Канченджанга — горный массив в Гималаях, третья вершина мира, ее высота составляет 8586 метров над уровнем моря. Название означает «Пять сокровищ великих снегов», так как массив имеет пять вершин, высота четырех из которых более 8000 м. До 1852 г. Канченджанга считалась высочайшей горой планеты, но после более точных вычислений уступила первенство Джомолунгме и Чогори. Первое восхождение на вершину совершила британская экспедиция в 1955 г. Гора находится на границе Непала и Индии, которая проходит через вершину Канченджанги. Зона Мечи с непальской стороны входит в Восточный регион, она граничит в горной части с Тибетским автономным районом КНР на севере, и индийским штатом Сикким на востоке.

В апреле — мае 2017 г. мне удалось посетить эту зону.

Административная зона Мечи населена преимущественно представителями трансгималайской народности кирати, являющимися древнейшим коренным населением региона. Численность

современных киратов в Непале — чуть более миллиона человек, меньшая часть проживает в соседних Бутане, Индии, Бангладеш и Бирме. Самые ранние археологические артефакты этих мест относятся к палеолиту, примерно 30000 г. до н. э. Считается, что современные кираты сформировались в VIII — IX веке, благодаря смешению коренного населения с мигрировавшими жителями Тибетского плато. Язык киратов относится к тибето-бирманской группе сино-тибетской семьи языков, культура восходит к доведическому периоду. Кираты упоминаются в ранней ведической литературе как охотники из Гималаев, они участвовали в битвах, описанных в «Махабхарате», в их землях проходила часть изгнания Пандавов, Арджуна принял облик охотника-кирата, чтобы обучиться стрельбе из лука Шивы, который был киратским божеством. Известно о тридцати двух легендарных киратских царях Непала, правивших в долине Катманду более 1200 лет.

Существуют две крупные этнолингвистические общности киратов — лимбу и раи. Самоназвание лимбу — яктунг, что означает «воины гор», иногда переводится как «победители Якши». Раи, что означает «цари», преимущественно населяют холмистую и равнинную часть региона, они считают себя потомками династий, возглавлявших Непал в древности. Лимбу и раи подразделяются на множество подгрупп и кланов численностью от нескольких человек, не менее многочисленны и местные диалекты.

Основными занятиями киратов являются подсечно-огневое земледелие и скотоводство. Быт и материальная культура обусловлены природными условиями, так как места их проживания простираются от горно-лесного высотного пояса до горно-тундрового, свыше 4000 м над уровнем моря. Селения киратов расположены в ущельях рек, берущих начало в гималайских ледниках, и соединены тропами, передвижение по которым возможно только пешком, так как некоторые их участки так круты, что вьючные животные не могут их преодолеть. Несмотря на трудности сообщения, носильщики круглый год доставляют грузы по горным тропам, это также является одним из традиционных занятий местного населения. Основными сельскохозяйственными культурами являются рис, кукуруза и ячмень, но развитие земледелия ограничено недостатком технологий, способы его ведения

не меняются столетиями. Традиционным видом скотоводства с доисторических времен является разведение свиней, которые, однако, не приспособлены к жизни на большой высоте, поэтому в высокогорных селениях чаще встречаются яки и козы, также повсюду распространены куры. Национальные костюмы лимбу и раи обычно можно увидеть на женщинах старшего возраста, они изготавливаются из домотканого материала с орнаментом. Женщины нередко украшают себя крупными блюдцеобразными изделиями из золота и серебра, инкрустированными камнями. Мужчины в основном пользуются современной одеждой. Блюда национальной кухни ограничены небольшим выбором продуктов. Повсеместно распространены разнообразные вариации дал-бата — риса с бобовым подливом, карри с картофелем и овощами, чапати и тибетский хлеб, чатни, маринованные и ферментированные овощи, молоко, творог и йогурты, яйца, мясные блюда, которые скудеют и употребляются реже по мере увеличения высоты. Мясо употребляется свежим, либо заготавливается впрок посредством длительного высушивания над очагом. Важное значение в рационе местных жителей имеет алкоголь, который используется также в ритуальных и медицинских целях. Из проса изготавливается тонгба — традиционный напиток, получаемый путем сбраживания зерен специальной дрожжевой закваской, ферментированные зерна заливаются кипятком и после непродолжительного заваривания употребляются через бамбуковую или металлическую трубку. В простейшем самогонном аппарате, состоящем из нескольких емкостей, изготавливается рокси — крепкий алкогольный напиток, часто употребляемый в подогретом виде.

Жилища представлены домами с глинобитным или каменным первым этажом, в котором располагается кухня и хозяйственные помещения, и дощатым вторым, с балконом, окружающим дом по периметру, здесь находятся жилые комнаты. В зависимости от доступных материалов, крыша может быть изготовлена из соломы, плетеных циновок, досок или плоских камней. Пол и очаг обычно глинобитные, печь без дымохода. Все части здания имеют символический смысл и ритуальное значение, дом символизирует женское начало и является вместилищем богини Юмы. Окна,

плинтусы и двери часто покрыты резьбой и росписью, изображающими традиционные золотые украшения женщин, однако в недавно построенных зданиях эти элементы встречаются все реже.

Традиционные верования киратов — анимизм и шаманизм, подверглись значительному влиянию со стороны индуизма и буддизма махаяны, проникавших с юго-запада и севера. Помимо различных духов (местности, предков, гнева, радости, животных и растений), в космогонических представлениях имеется высшее божество-творец Тагера Нигвафуманг, которое манифестирует в мире как женское и мужское начала (Юма Самманг и Теба Самманг). Главный религиозный текст киратов — Мундхум, изначально он существовал в устной традиции, и, простираясь далеко за пределы религии, помимо объяснения происхождения вселенной, богов, духов и людей, описывает и регламентирует все области жизнедеятельности, существовавшие в Непале до прихода ведической цивилизации. Мундхум записан на древнем языке киратов, его версии варьируют у различных этнических групп и служат средством социальной и этнической самоидентификации. Книга хранится у жреца или шаманского гуру и используется при всех значительных событиях в жизни народа — рождении, похоронах, свадьбах, сельскохозяйственных мероприятиях, в медицине и т.п. Умерших кираты хоронят головой к западу, могилы устраивают в лесу или у дороги, таким образом, чтобы надгробья могли использоваться путниками в качестве скамей для поклажи и отдыха. Часто практикуется и кремация, заимствованная из индуизма. В горных районах бытует культ Кумбхакарны, могучего ракшаса, одного из героев «Рамаяны», который, в результате неправильного благословения засыпал в неподходящий момент. Одноименная гора в массиве Канченджанги напоминает очертаниями спящего великана, ее европейское название — Жанну, это одна из красивейших гималайских вершин с трехкилометровым отвесным склоном. Ещё один природный объект поклонения — скальные останцы, напоминающие гигантское изваяние сидящего Будды Шакьямуни, на отвесных скалах напротив селения Лхонак.

Количество буддийских ритуальных сооружений увеличивается по мере приближения к Тибету. Часто встречаются стены мани, сложенные из каменных плит с религиозными текстами

и изображениями мандал, тибетские слоги «Ом мани падме хум» можно увидеть на скалах близ селений, нередко чортены (ступы) и молитвенные барабаны. Повсюду, где жители придерживаются буддизма, на жилищах развеваются молитвенные флажки — лунгта. Из крупных религиозных сооружений следует отметить монастырь Таши Чойлинг гомпа в селении Гунша. Согласно легенде, его основал тибетский гуру Гьялва Лабцэн, способствовавший распространению буддизма в Сиккиме. В XIX веке число монахов доходило до 80. Монастырь является одним из домов тибетского тулку Чабук Ринпоче, который после китайского вторжения жил здесь постоянно. Нынешнее воплощение Чабук Ринпоче проживает в Катманду.

По сравнению с другими регионами Непала, район Канченджанги мало посещается туристами. Это объясняется его отдаленностью, труднодоступностью и большой протяженностью маршрутов, для прохождения которых требуется значительное время. Туристическая инфраструктура здесь находится в зачаточном состоянии и представлена в основном дощатыми гестхаусами без удобств, с однообразной и скудной кухней. Сложный рельеф и большие перепады высот требуют от путешественников хорошей физической подготовки. Перечисленные факторы не способствуют значительному притоку туристов, но благодаря им сохраняется неповторимое своеобразие края. Тем не менее, популярность региона растет, местное население заинтересовано в притоке гостей, все больше людей вовлекается в обслуживание туристов, поэтому уровень предоставляемого сервиса повышается. Вместе с туристами и их деньгами в отдаленные горные селения приходит цивилизация — впрочем, не первая и не последняя, которую видели эти горы.

Методы буддийской педагогики в современном образовании

М.К. Аубакиров

*Частная общеобразовательная школа с философским уклоном,
Уральск, Казахстан*

Aubakirov M.K. The methods of Buddhist pedagogy in modern education.

This report analyzes the concept of “education” itself and states that subject teaching is not sufficient to prepare a person for life; philosophical preparation is also necessary, since education of a person is not only consists of the study of external objects but associated with the development of the consciousness. The science dealing with patterns of consciousness is no less important than all other “external sciences.” And therefore, the Buddhist teaching on the nature of mind, existing for thousands of years and having no analogues in modern science, becomes necessary and in demand not only in scientific circles, but also in the modern education system. This report discusses the effectiveness of teaching methods described in Buddhist philosophical treatises, and their practical application to general education school with philosophical bias.

Вопрос заключается в том, что считать образованием? Образование, связанное с познанием внешнего мира, внешних явлений или образование, связанное с познанием внутреннего мира человека? Чему мы с вами отдаем предпочтение, зависит не только от нашего желания, но и от той социокультурной среды, в которой мы с вами находимся.

Образование, образовывать — это учить пониманию смысла жизни и учить, как развивать умственные способности. Развивать

умственные способности — это значит подготавливать к обучению и пониманию смысла жизни. Подготовить к осмыслению жизни без предмета философии, учащей пониманию боли и страдания, сострадания, добродетели, гармонично — невозможно. Гармоничность в этом смысле имеет в виду баланс морально-нравственных знаний, дополняющих предметные, необходимые для оформления профессиональных навыков в той или иной области.

В образовательных учреждениях, начиная с дошкольного и всех остальных, этому вопросу уделяется недостаточное внимание, хотя во всем мире образование пытается придать гуманность развитию человеческой личности, его толерантности. Образование человека не заключено в стремлении к внешним объектам, оно сопряжено только с развитием его сознания.

В нашем школьном учреждении приоритетным направлением является изучение и применение буддийской философской традиции, формирующей мировоззрение, в основе которого находится развитие сострадания и постижение истинной природы реальности. Занимаемая позиция в основе своей опирается на буддийскую доктрину в целом. Изучение буддизма в полном объеме занимает очень продолжительное время, и даже не в пределах одного существования. Необходимо отметить важность развития внутренних качеств, методы развития сострадания, постижения истинной природы реальности.

Философы Древней Греции заложили основу для развития науки, направленной на изучение внешних явлений и желание управлять этими явлениями. Отсюда наукой в нашем обществе больше принято считать точные, естественные и гуманитарные науки, в то время как существует наука, раскрывающая закономерности сознания — она в не меньшей мере является наукой, доказывающей необходимость изучения сознания. Здесь нам необходимо обратить внимание на буддизм, который за время своего существования явил миру выдающихся ученых, приведших в методологическую систему Учение Будды. С их трудами мы сегодня можем познакомиться благодаря российским ученым-переводчикам, усилиями которых были переведены некоторые труды и сочинения для русскоязычной аудитории.

Существующее тысячелетиями буддийское Учение о природе ума, на наш взгляд, является самым верным направлением того,

что принято называть образованием. Оформленная пятью великими текстами, буддийская наука в совершенстве удовлетворяет все ментальные и физические потребности человеческого существа. Несколько таких буддийских текстов, переведенных на русский язык, было выбрано нами для основы преподавания философии в нашем образовательном учреждении.

Ламрим-ченмо — «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения», структура изложения которого подходит к адаптации ее к системе современного светского образования. Как известно, в школьных учреждениях существует необходимость изучения методов вовлечения в процесс образования. В дополнение, в процессе обучения должны быть методики для развития и усиления памяти, методики, способствующие усвоению излагаемого предмета. В сочинении «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения» изложение текста и его стиль наилучшим образом позволяют осуществить в школьном учреждении поставленные задачи. К примеру: слушание, размышление, освоение как основа развития умственных способностей.

В «Разделе о слушании» сказано: «Слушание знакомит с положениями Дхармы, слушание отлучает от дурного нас, слушание отвращает от рассеянности праздной, слушание уводит по ту сторону страданий». И еще: «Хоть имеет ум, не ведает что хорошо, что плохо до тех пор, пока об этом не услышит он». И далее: «Осуществляющий на практике выслушанное без труда освободится из тюрьмы рождений». «От всего сердца уверуйте в достоинства слушания»¹.

Эти несколько приведенных цитат указывают, каким образом поясняются достоинства слушания примерами и убеждениями, которые развивают такие качества как внимательность, бдительность, сосредоточение, что является необходимым для развития личности и мозговых функций.

При изложении материала необходимо учитывать мозговую деятельность и психологическое воздействие на сознание через речь, поэтому не должно быть изменений в терминах, стиле и структуре изложения.

Учитель, понимая и изучив сам методологию и психологию при взаимодействии с учеником, порождает доверие. Если нет доверия, то затруднено будет развитие таких качеств в нем как

слушание, размышление и созерцание. Это первая ступень, феномен для выстраивания этих взаимодействий. Доверие ученика к нам — это метод, действие. Невозможно словестное обучение в силу возраста маленького человека, отсюда поведение и действие учителя как обучающий фактор.

Фундамент должен быть философским. В начальных классах необходимо беседовать с ними, давать им выразить себя, постепенно развивая рассудительность, непредвзятость, старательность. Рассуждая на разные темы, задавая вопросы, развивать в них анализ и логику. Это будет являться основанием для предметных знаний. Каждый предмет должен преподаваться на основе философии, отвечая на вопросы для чего этот предмет нужен. В старших классах надо разбирать, что такое нравственность, что такое страдание и т.д.

Как известно, сегодня в западном мире сознание становится одним из главных предметов научного исследования. Примером тому служит созданный в Америке институт «Ум и жизнь», задачей исследования которого являются медитативные практики и являемые на их основе результаты.

Необходимость вывода всех научных достижений за рамки научных лабораторий и академических кругов в образовательную сферу для применения в практическом русле и для действительного формирования морально-нравственных ценностей, которые должны стать основным фундаментом будущего мирового образования.

Предложенная Его Святейшеством Далай-ламой XIV программа светской этики для введения ее в образовательных учреждениях еще не переведена на русский язык для ознакомления и интеграции с концепцией философской школы. Буддийская философская наука, развивающая интеллект личности, раскрывающая подлинную его суть в виде отсутствия независимого существования, облагораживающая человеческое существо достоинствами сострадания, тем самым расширяет ее взгляды на окружающий мир.

Особенность утончения сознания с помощью слушания, размышления и освоения освобождает ум от таких негативно влияющих на психику человека элементов как гнев, раздражение

и т.п., делая его уравновешенным и спокойным, что позволяет еще больше углубляться в суть существования всевозможных явлений. В буддийской традиции очень высоко ценится авторитет учителя, но вместе с тем в текстах есть пояснение: «Не на личность учителя опирайся, а на учение. Не на слова опирайся, а на их смысл. Не на относительный смысл опирайся, а на высший. Не на интеллектуальное понимание опирайся, а на реализацию»². Следуя такому наставлению, человек обретает подлинную свободу, в которой зарождается глубокое почтение к автору, излагающему учение. Три Драгоценности — это источник, все, что мы можем назвать благом в нашем духовном и материальном благосостоянии.

Для полного и правильного понимания изложенного требует-ся длительное изучение и осмысление. Но, даже не имея большого опыта и глубокого исследования, мы заявляем, что в этом совершенном учении раскрывается потенциал возможности индивидуума достичь до высшей точки совершенства сознания. Применяя методы, развивающие мышление с помощью сутр, шастр, притч и т.д., тем самым расширяя понимание сложившейся ситуации, индивидуум обретает способность правильного мышления. Правильное мышление — это одно из многих качеств, которое необходимо развивать во всех образовательных учреждениях, и, если говорить о детских дошкольных и школьных учреждениях, то это и есть основной, фундаментальный источник сильного и культурного человеческого сообщества.

ЛИТЕРАТУРА

Чже Цонкапа. 1994. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т.1. СПб.: Нартанг.

Далай-лама XIV. 2009. Буддизм Тибета. М: Эксмо.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Чже Цонкапа, 1994, с. 386.

2 Далай-лама XIV, 2009, с. 192.

Социально-археографические экспедиции ИМБТ СО РАН (2002—2014): тибетская книга в качестве сакрального объекта

А.А. Базаров

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского
отделения РАН, Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия*

A.A. Bazarov. Social and archeographic expeditions of the Institute of Mongolian and Buddhist Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences in 2002 — 2014: Tibetan book as a sacral object. In 2002 – 2016, Institute of Mongolian and Buddhist Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences conducted 18 complex archeographic expeditions aimed at the study of changes in the traditional book culture of Buddhists in Buryatia and Mongolia. In the course of interviewing of the keepers of traditional book collections we recorded episodes of their daily life. These interviews allowed us tracing their worldview and the type of sacralization of the Tibetan literature among the Buddhists in the region.

В начале 2000-х гг. стало ясно, что для регионов с традиционной буддийской культурой существует проблема создания принципиально новых исследовательских программ сбора и фиксации материала, способных учесть все многообразие ритуальной и повседневной жизни человека и социума. Классическое камерное описание книжного памятника, фиксирующего в основном материальные особенности экземпляра и формальные признаки его состава, является необходимым для учета и охранных целей, но этого явно недостаточно для

решения современных исследовательских задач (например, для выявления изменений в развитии традиционной книжности и социального облика читателей). В результате, Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН в течение 2002–2016 гг. были проведены 18 комплексных археографических экспедиций, целью которых было проследить изменения, происходящие с традиционной книжностью бурят буддистов. Экспедиционное исследование проводилось по трем основным направлениям: буддийский книжный репертуар обычного человека в повседневности (более 130 частных коллекций), буддийская книжная культовая практика и сохранение традиции, социальный облик хранителя буддийских книжных коллекций. Новые методы, взятые из современной социальной антропологии, позволили не только расширить источниковедческую базу данных для ученых, но и поспособствовали развитию исследований в области повседневной книжной культуры¹.

Основным методом изучения второго направления — книжной культовой практики и сохранения традиции — были опрос и наблюдение. В ходе опроса наибольший интерес вызвали те повествования (рассказы) хранителей традиционной книжной культуры, которые раскрывали мировоззренческие представления местных буддистов относительно роли тибетской книги в их повседневной жизни. В данной статье представлены три рассказа, предопределивших развитие наших исследований в данной области.

Первый рассказ связан с представлениями местных буддистов о замкнутости жизненного круга а также формированием тотального единства верующего буддиста и его книг. Данный рассказ принадлежит Бимбе Пурбуеву, проживавшему в с. Тохой (Селенгинский район, Республика Бурятия, Российская Федерация). Ему было 89 лет в 2013 г., когда он изложил нам свою историю. Он говорил тихим голосом очень старого человека, практически не обращая внимания на слушающих; говорил ясно, но фактически сам с собой. Рассказывал о своей жизни. Родился Бимба Пурбуев в 1924 г. в семье бурятских казаков в небольшой деревне (улус), исчезнувшей в 30-х гг. прошлого века в ходе коллективизации хозяйств. В детстве он учился

в обычной сельской средней школе². Как считает респондент, детство его было трудным, но хорошим. Зимой 1936 г., когда ему было 12 лет, он вместе со старшей сестрой поехал в г. Улан-Удэ по делам. Согласно воспоминаниям, дел было много, но важнейшим из них являлась встреча со своим дядей, которого звали Лубсан-Дорж. Он был бывшим буддийским монахом. Сестра сказала рассказчику перед встречей, что их дядю в 1932 г. арестовали и посадили в тюрьму за неправильную с точки зрения общества жизнь. Через год — в 1933 г. его отпустили, но заставили заниматься общественно-полезным трудом в г. Улан-Удэ: убирать улицы и общественные туалеты.

Дядя жил в маленькой комнате мансардного типа в деревянном доме по улице Кирова. Рассказчика поразила скромность жилья. В комнате были печка, кровать и книги на тибетском языке. Он и его старшая сестра привезли продукты из деревни. Во время встречи бывший монах читал для них книгу на тибетском языке. После окончания чтения он притронулся книгой к голове слушателя и сказал, что жизнь его фактически закончилась, что приезжать к нему больше не надо. Дядю беспокоило то, что их встречи могут навредить племянникам в будущем. Нашему рассказчику он сказал, что его жизнь будет долгой и благополучной, что он будет иметь многочисленное потомство, что он должен беречь себя, но ничего не бояться. Бимба Пурбуев спокойно подтвердил это пророчество. Его жизнь прошла благополучно. В 1942 г. он ушел служить в армию, участвовал во Второй мировой войне, в военных конфликтах Советского Союза на Дальнем Востоке. Он стал профессиональным военным, служил в авиации. После многолетней службы в Советской армии Бимба Пурбуев работал руководителем коммунистической организации в своей деревне. У него четверо детей, много внуков и девять правнуков. Рассказчик считает себя успешным человеком. Что касается дяди, в 1937 г. старшая сестра Бимбы Пурбуева, переживая за жизнь родственника, несмотря на его запрет встречаться с ним, решается поехать к нему. В Улан-Удэ она узнала, что дядю судили повторно и приговорили к расстрелу. Его расстреляли в местности «Лысая гора». Русские соседи дяди передали сестре, что их родственник был прекрасным человеком.

Он всем помогал, таскал воду, готовил дрова, был приветлив и дружелюбен. После него ничего не осталось, кроме тибетских книг. За их судьбу он беспокоился и попросил соседей, чтобы они после его смерти забрали их и сожгли на берегу реки Селенга. Соседи сделали так, как он просил, забрали тибетские книги и сожгли их на берегу реки, когда узнали, что его расстреляли. Пепел книг был развеян над р. Селенга. Рассказчик считает, что его дядя был неразрывно связан с тибетскими книгами, что он ушел из этого мира с единственной своей ценностью — его книгами. Бимба Пурбуев в возрасте 67 лет начал изучать тибетский язык, пользуясь различными источниками. В настоящее время он обладает небольшой библиотекой книг на тибетском языке как дореволюционных, так и современных, изданных в Китае и Индии. Любимым повседневным занятием рассказчика является чтение тибетских книг.

Благодаря этому рассказу было зафиксировано интересное представление местных буддистов о единстве книги и человека, которое можно именовать «книжный человек», и представление о повторяемости, замкнутости жизненного круга. В многочисленных рассказах буддистов-бурят, к примеру: «Канонический сборник «Юм» и маленький ребенок»³, «Сын и отцовские книги»⁴, мы сталкивались с данными представлениями в культуре этого небольшого народа Восточной Сибири.

Иное представление в культуре бурят-буддистов связано с их устойчивым ожиданием перерождения хозяев тибетских книг с целью возвращения им их книжной собственности. Впервые с этим представлением мы столкнулись в самом начале нашей экспедиционной работы в с. Большой Луг (Кяхтинский район, Республика Бурятия) в 2006 г. Рассказчиком являлась Дулмажап Дылык-Нимаевна Гендунова (1927 г.р.), проработавшая всю свою жизнь скотоводом. В ее семье была обнаружена большая библиотека тибетских книг, изданных в XVIII—XIX вв. Книги принадлежали дяде ее мужа. Несколько книг хранилось внутри дома рассказчицы, большая часть книжного хранения размещалась на чердаке. В 1970-е гг. после смерти хозяина книг на семейном совете было принято решение передать коллекцию в библиотеку ближайшего буддийского монастыря —

Иволгинский дацан. Это решение не удалось осуществить, поскольку, как рассказала Дулмажап Гендунова, в доме стали происходить необычные явления. Первоначально кто-то ежедневно стал ходить по крыше дома. Это продолжалось в течение двух дней. Это вызвало сильное беспокойство. Согласно легенде, при попытке вынести книги из дома, дом зашатался, произошло землетрясение. После этого семья решила не отдавать книги, а ждать прихода хозяина книг. Рассказчица утверждает, что это может быть любой человек, в которого переродится «истинный» хозяин коллекции. С одной стороны книги должны «найти» своего хозяина, с другой, сам хозяин должен «узнать» свои книги. По словам Дулмажап Гендуновой, это будет самым значительным событием в ее жизни.

Для нас осталось загадкой, как интерпретировать данный рассказ. Присутствует ли здесь нежелание хозяев расставаться с книгами или здесь устойчивая вера в перерождение. В дальнейшем мы часто сталкивались с данным явлением. Бурятские хранители традиционных книжных коллекций объясняли свои действия по сохранению в доме тибетских буддийских книг желанием передать книги переродившимся предкам — истинным хозяевам библиотек тибетоязычной литературы.

В ходе полевых исследований были зафиксированы многочисленные рассказы об интересных способах «передачи» тибетской буддийской литературы «хозяевам местности» (эзэн). Эти способы в основном были связаны с религиозными добуддийскими представлениями населения. Таких способов было несколько. Верующие из-за невозможности хранить дома буддийские книги относили их в лес и привязывали к березе (хуһанг, священному дереву для бурят), оставляли возле родников (булаг), прятали в камнях на священной горе (уула). Причины могли быть самые разные. Это могла быть боязнь наказания за хранение религиозной литературы в 1920—1930-х гг. В более поздний период (1970-е гг.) это были страх из-за незнания языка книг, неумение и тяготение соблюдать правила буддийского ритуала в отношении буддийской литературы. Один из интересных рассказов был зафиксирован в селе Усть-Алтычей (Мухоршибирский район, Республика Бурятия, Российская Федерация, экспедиция 2013 г.),

рассказчик Жамсаранжаб Дамбижалсанович Базаров (1953 г.р.), бывший шофер, имеющий двух сыновей и дочь. В его семье был обнаружен сборник Банзаракша (Панчаракша), который принадлежал деду рассказчика — Базиру. Жамсаранжаб Базаров указал на то, что он не знает тибетского языка и монгольской письменности. Старые буддийские книги он не может прочитать. Тем не менее, он считает, что сборник дает возможность сохранить в его семье гармоничные отношения, а также помогает его детям в их жизнедеятельности. Его семья до середины 1970-х гг. обладала другими книгами — как утверждает рассказчик, с более сильным содержанием. В этих книгах было множество изображений мужских и женских божеств. В середине 1970-х гг., после смерти отца информатора — Дамбижалсана, участника Второй мировой войны, респондент решил избавиться от этих книг, поскольку не знал языка книг, не знал буддийского ритуала, был молод и, по его мнению, не обладал духовной силой. Он отнес сверток с книгами в горы и сбросил их в узкую расщелину глубиной 200 метров. На вопрос о том, что он фактически уничтожил книги, Жамсаранжаб Базаров ответил, что это неправильный взгляд современных ученых, которые рассматривают буддийские книги в качестве обычного предмета и информации. Согласно его мнению, тибетоязычные книги невозможно уничтожить, они самодостаточны и обладают собственной жизненной силой. С другой стороны, респондент добавил, что хозяин священной горы принял книги, они могут быть в любой момент возвращены им в целости и сохранности, если появится человек, могущий понять их смысл. Жамсаранжаб Базаров в ходе своего рассказа постоянно апеллировал к взглядам своего отца, который был простым пехотинцем, воевал во Второй мировой войне с 1941 по 1945 г. с фашистской Германией и в 1945 г. с Японией. Его отец вернулся домой живым, будучи неоднократно ранен. Сын считает, что он был наделен особой духовной силой благодаря связи с вышеуказанным тибетским текстом.

В ходе экспедиций по изучению частных книжных коллекций на тибетском языке в Восточной Сибири были зафиксированы многочисленные рассказы о книжной культуре буддистов данного региона. Эти рассказы показали некоторые скрытые элементы культуры буддистов Сибири.

Прежде всего, необходимо указать на ярко выраженный консерватизм буддийской книжности Бурятии, обладающий изначальным эсхатологическим аспектом. В связи с этим, следует отметить генезис книжной культуры внутренне-азиатского буддизма (из которой происходит бурятская), начало ее формирования происходит в тибетском средневековом обществе в VII–XIII вв. Мы предполагаем, что наибольшее влияние на развитие данной книжной культуры оказал процесс постепенного исхода буддизма из Южной Азии во Внутреннюю Азию под непосредственным давлением брахманизма и ислама. Массовое уничтожение буддийской книжности, основанной на санскрите, и эсхатологический космогонизм базовых тантрических культов северного буддизма (Калачакра) предопределили книжный собирательный консерватизм тибетцев, монголов и бурят, наиболее ярко выраженный в феномене канонических сборников Ганжур и Данжур. Собрать и сохранить «истинные книги» — эти две функции определяли и определяют феномен буддийской книжности Внутренней Азии. Большая часть Канона не используется, а только хранится. Данное охранительно-консервирующее действие в тибетском обществе получило статус сакрального и дало толчок к многочисленным другим действиям: переводу, отбору, собиранию, систематизации, тиражированию, поклонению, формированию лучшей кармы. Что касается бурятской формы сакрализации книжного наследия, то помимо общих для внутренне-азиатской культуры парадигм, она строится на трех дополнительных социально-психологических основаниях. Осознание себя как форпоста буддийской книжности в мире иной — русской (религиозной и светской) — книжности, перманентное преодоление не-книжности собственного добуддийского мировоззрения⁵ и переживание своей отдаленности от центров внутренне-азиатского буддизма.

Хотя в 20-30-х гг. прошлого столетия буддийская книжная культура бурят подверглась уничтожению, долгий опыт борьбы за собственную идентичность позволил бурятам сохранить функционирование своей книжной культуры в определенной целостности до нашего времени. Домашние библиотеки — неотъемлемая часть регионального историко-культурного наследия, связанная

с религиозными представлениями. Владельцами традиционных домашних библиотек в Бурятии в большинстве своём являются представители сельского населения; в формировании этих собраний принимали участие члены социума различного статуса и возраста.

Сохранение традиции связано с проблемой передачи коллекций из поколения в поколение. Среди бурят преемственность сохраняется до сих пор, хотя многое утрачивается. Обычно книги у бурят, как и любое имущество, передается по мужской линии, чаще всего младшему сыну. Однако реалии времени изменили данную преемственность. Поколение, рожденное в период атеистической пропаганды, не смогло брать на себя обязательство поддерживать культурную практику, связанную с буддийскими книгами, не знало ни тибетский язык, ни старомонгольскую письменность. На процесс упадка данной культуры оказали влияние и изменения в быте бурят, в семейных отношениях, мощнейшие миграционные процессы. В результате население стало сдавать буддийскую литературу в монастыри и в государственные хранилища. Данный процесс не закончился, он продолжается и сейчас. Тем не менее, начиная с 1990-х гг. данный процесс начал видоизменяться. Буддизм в изменившемся российском обществе получил толчок к возрождению, одновременно стала возрождаться и традиционная книжная культура бурят. Люди стали меньше сдавать буддийскую литературу в монастыри, стали появляться новые издания буддийской литературы. Кроме вышесказанного социального аспекта проблемы, среди бурят существуют устойчивые фольклорные истории: о наказании за вынос из дома буддийской литературы; о нахождении книжных кладов своих умерших предков; о перерождении родственников — хозяев книжной библиотеки и необходимости возвращении этих книг переродившимся хозяевам и др. Данный фольклор также связан с проблемой сохранения и воспроизводства традиции.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ по проекту «Визуализация повседневной ритуальной культуры в буддизме», № 19-09-00068 А; научно-исследовательского проекта «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России», ИСГЗ ФАНО 0338-2016-0001.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтина О. Н., Дутчак Е. Е., Керов В. В. 2006. «Егда чтем, Господь к нам беседует ...»: к вопросу об институализации социальной археографии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». № 2.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Относительно методики «социальная археография» см. статью: Бахтина и др., 2006, с. 75-85.
- 2 В СССР к 1930-м гг. формируется система общего среднего образования, охватывавшая все районы большой страны.
- 3 Информатор Пурбоханда Бандаева, экспедиция 2014 г., с. Хурумша, Иволгинский район, Республика Бурятия, Российская Федерация.
- 4 Информатор Цыжип Жанаева, экспедиция 2009 г., с. Можайка, Еравнинский район, Республика Бурятия, Российская Федерация.
- 5 Добуддийское религиозное сознание бурят отталкивалось от идеи священности произнесенного слова, поэтому тексты передавались друг другу устно, на память. Существовала необходимость запомнить звучание текста. Книжность как форма ретрансляции не могла передать весь диапазон «звучащего знания».

Буддизм калмыков и ойратов: обряды подношений предкам и духам- хозяевам территорий (некоторые аспекты)

Э.П. Бакаева

Калмыцкий научный центр РАН, Элиста, Республика Калмыкия, Россия

E.P. Bakaeva. The Buddhism of Kalmyks and Oirats: rituals of offerings to the ancestral spirits and the spirits — masters of the territories (some aspects). The paper devoted to elucidation of some aspects of the study of the offering rituals to the spirits — masters of the territories and ancestors in the Buddhist tradition of the Oirats and Kalmyks. It is shown that the offering rites to the mother — earth and water represent a form of ancestor worship. The data are given indicating common sources of the tradition: among the Oirats, the master of Altai is the main figure of the mountain cult (representing as the *obo* worship), while in the Kalmyk culture the worship of mounds with poles installed on their tops is connected with the worship of the master of space and time, the deity *Tsaghan aav*. Special attention is paid to the ritual of incense offering to the native *nutuk* (native territory). The author discussed the scripture “Oiradin ghazryn usna san”, (“Incense offering to the Oirat earth–water”), whose text says on the worship of spirits and masters of territories, where were settled the descendants of Kalmyks who had migrated in the 18th Century to the territory of Zungar Khanata destroyed earlier. It is shown that in the modern Buddhist culture of the Kalmyks at the ritual of worshipping the Bogdo Mountain text of this scripture has been distributed, earlier translated from Mongolian which, in turn may be a translation from Tibetan. Verses allowing extension of the circle of objects, whose spirits and deities are worshipped by believers, are introduced into the ritual text of Kalmyks.

Архаичные по происхождению обряды жертвоприношений предкам, божествам и духам-хозяевам территорий с распространением буддизма среди ойратов¹ получили особые формы в культуре этих народов, которые к моменту распространения буддизма среди масс населения имели социально стратифицированное общество². Эти обряды связаны с субэтническим составом ойратских по происхождению народов, этнические группы которых определили особенности системы буддийских монастырей, являвшихся религиозными центрами³.

Отдельные фольклорные тексты и письменные памятники, связанные с обрядами почитания родовых территорий у ойратов Монголии, освещались в работах М. Ганболда⁴, который обращается к посвященным Алтаю песням-магталам (восхвалениям) и используемым во время жертвоприношений на *обо* (ойрат. *оваа*, калм. *ова*) обрядникам; Е.Э. Хабуновой⁵, обращающей внимание на то, что бытовавшие в каждом нутуке (калм. *нутг*, монг., ойрат. *нутаг*) гимнические песни (калм. *частр*, монг., ойрат. *шастир*) создавались в период активного распространения буддизма среди монголов и ойратов и существовал целый цикл ойратских гимнических песен; Д.Н. Музраевой⁶, анализирующей особенности посвященных Белому старцу текстов у ойратов Монголии и калмыков; К.В. Орловой⁷, опубликовавшей тексты воскурений алтайскому нутуку и нутуку дербетов Монголии; а также в работах других ученых.

Сравнительные материалы по текстам, читаемым во время поклонения родовым территориям, можно почерпнуть из работ бурятских и монгольских ученых⁸; отдельные аспекты культа хозяев местности в сопоставительном плане выявляются в работах алтайских исследователей⁹. В данной статье мы рассмотрим некоторые аспекты исследования, определяющие общее и специфическое в обрядах, посвященных божествам и духам-хозяевам территорий, а также обращенных к предкам.

Обряды почитания предков и духов-хозяев территорий связаны с маркировкой родной территории и ее сакрального центра. В культуре монгольских народов культа хозяев местности были связаны с возвышенностями или водными источниками — родовыми горами или реками¹⁰. Для ойратских народов тринадцать

вершин Алтая представляются в качестве родины, родного нутука; они упоминаются в сказаниях алтайских урянхайцев, байтов, дербетов, захчинов, олётов, торгутов¹¹. В культуре алтайцев «Алтай көдүрер» ('возвышать, возносить Алтай'), Алтай күндүлеер ('угощать Алтай') и *жер такыыр* ('приносить жертву земле') — современные синонимичные названия обряда жертвоприношения духам-хозяевам¹². Почитание священных вершин Алтая прослеживается и в культуре калмыков России.

Поклоняясь тринадцати вершинам Алтая, ойраты Монголии почитают и свои родовые горы, предстающие в фольклоре в качестве маркеров родовой территории и нутука. Для калмыков, предки которых сменили территории проживания на поволжские степи, сакральной святыней стала гора Богдо, которая, согласно устной традиции, была «перенесена» из прежних кочевий на новые территории предками калмыков¹³.

Как показывают исследования ученых, у бурят «буддийская литература располагает большим количеством специальных текстов, посвященных хозяевам известных священных вершин»¹⁴; «в целом тексты воскурения благовоний сан читались и читаются во время обрядов подношения самым разным божествам, духам, покровителям и т.д. с просьбой снизойти к обращающимся и после принятия их приглашения и подношения оказать им покровительство и благосклонность. Эти тексты читались как мирянами-верующими, так и монахами во время ритуалов чога (*bsangs cho ga*)¹⁵». Призывание покровителей территорий известно и в шаманской традиции монгольских народов¹⁶. Известны тексты воскурений земле и воде, в Монголии они «являются самыми многочисленными, обычно их называют “молитвы, читаемые во время жертвоприношения воскурением, или саны” (тиб. *bsang*, монг. *ariyudhal*)»¹⁷. Среди ойратов Монголии также распространены тексты воскурений земле и воде («Газар усуни сан»). В калмыцкой культуре наиболее известным текстом, относящимся к этому типу, является «Сутра, именуемая “Способная усмирить и подавить землю и воду”» (*Газар усуні номоюдхон дарүүлүн цидагчи кемекү судур*), известная под названием «Сутра Белого старца»¹⁸. Нас же интересуют тексты, посвященные нутуку в целом.

Буддийские обрядники ойратов включают перечисление священных мест, начиная от Алтая и Хангая, рек Иртыш, Или и до конкретных названий местностей; почитаемые территории отмечают в ряде источников: «Алтай ханы сан оршивой» ('Воскурение Хан Алтая'), «Газар усныг бугдийн 34 сан оршивой» ('Воскурения земле и воде всех 34 местностей'), «Арван гурван Алтайн богдын сан оршив» ('Воскурение тринадцати вершинам великого Алтая') и др.¹⁹. Так, среди объектов почитания в тексте «Воскурение дербетскому нутуку» перечисляются: солнце и луна, хранители учения чойджины (дхармапалы), «восемь аймаков и 24 земли», духи гор и воды, буддийский учитель Атиша, хранители четырех сторон света, хозяева земли и океан Усува, гора Чиндамани, гора Хархираа, хребет Хохо, реки Торхилог и Хандагайты, горы Тогтохын Шил, местности Наран Толи и Алтан Гоби, река Завхан, озеро Хяргис, горный хребет Улястай Шил, озеро Шаазгай, гора Ёлын Шил, река Шивэр, озеро Баян, горы Цамбагарав и Алтан цогц, озеро Ачит, река Баян, горные хребты Байрам и Ямаат, озеро Уурэг, гора Ботгон, река Тургэн, гора Хавцал, гора Хух хув, озеро Олон нуур, гора Хонцог Хархираа, гора Улан Хайрхан, источник Халиун булаг, гора Лонхо Линхану²⁰. Перечисление реальных природных объектов в источнике весьма последовательно, оно соответствует их расположению на территории, потому реки, озера и горы упоминаются раздельно, в соответствии с описанием нутука

Наряду с чтением буддийских обрядников, текстов воскурений ойратские народы во время ритуалов почитания *обо* могут исполнять песни о своей родине. Л. Эрдэнэболд считает, что обычай исполнения протяжных песен алтайскими урянхайцами на *обо* специфичен, так как он не зафиксирован в культурах халха-монголов и бурят²¹; тексты песен, воспевающих Алтай («Гурвалжин их Алтай» 'Великий трехсторонний Алтай', «Дөрвөлжин их Алтай» 'Четырехсторонний Великий Алтай', «Жаргал ихтэй Алтай» 'Полный счастья Алтай', «Баян Алтай» 'Богатый Алтай') отличаются в разных местностях. Известны гимнические песни олётгов Монголии «Өндөр Алтай нутаг» ('Великое Алтайское кочевье')²², дербетов Монголии — «Алтай Хангай нутаг» ('Кочевья Алтая и Хангая'), «Дөрвөлжин их Алтай» ('Четырехсторонний великий Алтай')²³, торгутов Монголии — «Алтайн магтаал» ('Восхваление Алтая')

и другие песни «об алтайском кочевье»²⁴. Подобные песни-восхваления в честь родного нутука имеют архаические истоки и связаны с прославлением сакрального центра родовой территории, что позволяет предположить, что именно они исполнялись во время обрядов почитания духов-хозяев местности.

Отметим, что в шаманской традиции монгольских народов также известны призывания духов-хозяев территорий: к примеру, у бурят с культом 13 северных нойонов ('повелителей севера Монголии', сыновей тэнгриев), обитающих в горах о. Ольхон на Байкале, а также у водных источников, связан обряд призывания этих духов-хозяев конкретных территорий, которые именуются *ээн* 'хозяин или владыка', *баабай* 'отец', *эж* 'матушка' (Буха-ноен баабай; Будан-хатан; *ээн* моря Далжар-хара ноен баабай; *ээн* Байкала Бахар-хара ноен баабай; *ээн* Ангара Ама-сагаан ноен баабай; *ээн* Качуга Хаан-Заргаша ноен баабай; *ээн* Иркуты Эмник-сагаан ноен баабай; *ээн* Селенги Бүхэ-баатур ноен баабай; *ээн* Тунки Хаан-Шубуун ноен баабай; *ээн* острова Ольхона Хаан-Хото ноен баабай; Холмон-хатан *эж*; *ээн* Баргузина Бата-сагаан ноен баабай)²⁵.

Важным моментом является определение адресата молений во время обрядов жертвоприношений духам-хозяевам территорий, включая духов-хозяев земли (родовых территорий) и водных источников, так как в культуре монгольских народов бытует понятие «*газр-усн*» 'земля и вода'.

Среди ойратов Монголии бытует представление о том, что хозяин Алтая в целом (то есть горного хребта) — один, а его отроги имеют своих собственных духов, которых называют «младшими хозяевами — савдаг или шивдэг (то есть духами)»²⁶, поэтому в одних работах используется термин духи-хозяева территорий, в других — разделяется образ божества-хозяина территорий и духов, которые находятся ниже его в иерархии пантеона. М. Ганболд в связи с почитанием единого хозяина Алтая пишет: «Цель обряда жертвоприношения "обонам"»²⁷ заключалась в том, чтобы летом шли обильные дожди, которые содействовали бы росту травы, а благодаря ей скот набирал бы силу и упитанность, а народ бы жил спокойно, без болезней и бедствий, преодолевая зимний и весенний периоды без потерь скота и т.д. Одним словом, такие пожелания и спрашивал народ у хозяина Алтайских гор»²⁸.

Хозяин Алтая — Белый старец, который именуется у ойратов *Цагаан өвгөн* ‘Белый старец’, *Цагаан аав* ‘Белый отец/дед’, *Цастын Цагаан овгөн* ‘Снежный Белый старец’, *Алтайн онгон эзэн* ‘Священный хозяин Алтая, дух предков’, *Уулын эзэн Цагаан өвгөн* ‘Хозяин гор Белый старец’²⁹. Калмыки же почитают это божество как хозяина всего пространства и времени³⁰ и называют *Цаган аав* ‘Белый дед’ или *Цаган авһ* ‘Белый дядя/дед’.

Таким образом, адресатами жертвоприношений и молений во время обрядов почитания хозяина и духов-хозяев территорий являются Белый старец как хозяин всего Алтая — у ойратов; всего пространства — у калмыков; а также духи конкретных местностей. В этой связи приведем цитату из работы известного калмыковеда У.Э. Эрдниева, который свидетельствовал о почитании Белого старца на всех курганах, с установкой символизирующих центр столбиков: «В степи, в открытых местах, где нет гор и сколько-нибудь заметных холмов, этот обряд проводился, как “ова тьяхе” — поклонение духам местности — на вершине насыпных холмов, каменных куч и курганов, которыми столь богата калмыцкая степь. Многие мужчины выезжали к курганам, обычно расположенным на возвышенности. На вершине самого высокого из них забивали палку, ставили вылепленное из теста изображение “белого старика” (“цаган-авга”), олицетворяющего “духа-хозяина” местности»³¹. Свидетельство У.Э. Эрдниева показывает, что Белый старец почитался калмыками на всех *ова*, то есть как хозяин всех возвышенностей и божество, культ которого являлся объединяющим для калмыков, считающих это божество покровителем всего народа.

Почитание образа Белого старца как хозяина Алтая (у ойратов) или хозяина пространства и времени (у калмыков) сочетается с поклонением ему как божеству-предку: об этом свидетельствуют и его имя, и традиционные представления о нем. Соответственно обряды жертвоприношений хозяину территории одновременно являются и обрядами почитания предков — что обусловлено почитанием именно родовой территории. Недаром на месте совершения ежегодных обрядов жертвоприношений земле и воде калмыки в случае их проведения на месте уже исчезнувших поселений устанавливают также памятные знаки, в которых имеется и прямое

указание на предков. Как отмечает Л. Эрдэнэболд, «западные монголы родовое *обо* воздвигали вблизи зимовки, на которой проживали из поколения в поколение, — единственном месте кочевого маршрута, которое закреплялось за семьей и передавалось по наследству»³². Таким образом, можно сделать вывод, что почитание *обо* является отражением культа духов-хозяев местности, а культ родной земли и воды (то есть родовой территории, кочевья) связан одновременно и с почитанием предков³³.

Обряды почитания родовых территорий у ойратских народов прежде всего имели форму поклонения родовым горам и *обо* (ойрат. *оваа*, калм. *ова*), которые воздвигали, как правило, в высокой и характерной точке окружающей местности, а также форму почитания водных источников. Калмыки наряду с горой Богдо почитали возвышенности, которые называли *ова*. Общественные обряды жертвоприношений духам-хозяевам территорий проводятся ойратами и калмыками весной и/или осенью; наряду с этими ритуалами проводятся обряды семейного уровня³⁴.

Примечательно, что классическое *обо*, как место почитания местных духов, в культуре монгольских народов — это насыпь из камней или веток деревьев; калмыки в условиях степного ландшафта термином *ова* стали называть небольшие курганы, на которых устанавливали маленькие столбики, таким образом маркируя сакральный центр родовой территории.

Типологически столбики, устанавливаемые калмыками на вершинах курганов, где проводятся родовые обряды, соответствуют подобным столбам или шестам в центре каменных *обо* у других монгольских народов, в том числе ойратов. Их можно также сопоставить со столбами *кил*, маркирующими границу территории, в частности, сакральной³⁵. В целом символика столба как центра территории сопоставима с символикой коновязи в культуре монгольских народов: так, по мнению М.М. Содномпиловой, необходимость сохранности коновязи *сэргэ* у бурят обуславливалась представлениями о ней как о хранилище жизненной силы хозяина дома и семьи в целом³⁶, одновременно коновязь представлялась центром локальной семейно-родственной территории, подобно тому, как гора является центром и маркером родовой территории³⁷.

В культуре монгольских народов понятие родной территории связано с концептом нутука³⁸ — кочевья, родины.

Исследователь ойратской культуры В.И. Терентьев приходит к выводу, что «представление о нутаге — традиционно конкретном ландшафте, населенном хозяевами местности и/или духами предков реальных людей, поддерживающих психоэмоциональную, ментальную связь со своими родными кочевьями, сегодня подменяется обобщенными образами и становится абстракцией эксплицитно лишь для стороннего наблюдателя. По сути нутаг, по-прежнему, для каждого монгола сохраняет глубинную, не проявляемую вовне смысловую нагрузку <...>. Монгол-степняк с рождения, с момента закапывания пуповины в родную землю ментально связан с нутагом. Уезжая, ему необходимо совершить определенные обряды, связанные с почитанием духов, а возвращаться умирать он должен на свои родные кочевья...»³⁹. Общие представления о нутуке как родине совмещаются с конкретным восприятием родного кочевья, родной территории как местности, которую охраняют духи-хозяева территории, почитание которых является формой поклонения родной местности. В обрядах же почитания духов и хозяев территории у ойратов и калмыков должны быть различия, так как у ойратов Монголии сохраняются архаичные представления о едином хозяине Алтая и местных духах-хозяевах конкретных родовых территорий, у калмыков же культ Белого старца как хозяина всего пространства включил и почитание возвышенностей (трансформированный культ *обо*).

Указанный фактор отражен в особенностях текстов, сопровождающих обряды жертвоприношений духам и хозяевам территорий, и соответственно оказал влияние на особенности сформированных в русле буддийской традиции маркеров этнической культуры ойратских по происхождению народов. К таким маркерам относятся обряды почитания местности, совершаемые у ойратов с использованием текстов, содержание которых сводится к поклонению духам-хозяевам родных территорий (нутука), почитанию предков. Вместе с тем, сохраняется и традиция исполнения фольклорных текстов, в которых воспевается родная территория, родина-нутук.

По итогам проведенных экспедиций в Монголии в 2014—2016 гг. коллективом исполнителей проекта РНФ⁴⁰ выявлены тексты

воскурений Алтаю, дербетскому нутуку и нутуку дербетов-зюнгаров. Тексты посвящены почитанию духов-хозяев конкретных территорий, в них упоминаются названия местностей, где проживают ойраты. К. В. Орлова специально отмечает, что «в ходе экспедиций в Западную Монголию были выявлены уникальные письменные материалы, которые не представлены <...> как в калмыцких, так и в других российских и зарубежных хранилищах. <...> Речь идет о текстах воскурения в честь нутука (кочевья, или малой родины) — «Дөрвөд нутгийн санг» ('Воскурение дербетскому нутуку'), кочевьям зюнгарских дербетов («Зүүнгар Дөрвөд нутгийн газрын эзэн нугуудын тахилын хурыг буулгагч судар оршвой» 'Сутра о ниспослании дождя и жертвоприношении "духам-хозяевам" кочевий зюнгарских дербетов') и воскурение Алтаю (*altayin sang orošibui*)»⁴¹. Б.В. Меняев в работе о буддийских текстах из коллекции ойратского ламы Сурэна из сомона Ховд Убсунурского аймака Монголии пишет: «Особый интерес вызывают тексты воскурений (ойрат. *sang*), посвященные культам божеств-охранителей гор, рек и охотничьих угодий, что не характерно калмыцким рукописям»⁴².

Подобные тексты воскурений нутуку не выявлены у монгольских баитов, что объяснимо тем фактом, что их нутук входил в дербетский нутук; у захчинов — возможно, вследствие особенностей их расселения, так как захчины сформировались из групп населения, составлявших «пограничные войска» в Джунгарском ханстве. Высказано предположение, что тексты воскурений нутуку не обнаружены у олётов Монголии, так как они входят в «алтайский нутук»⁴³. У торгутов Монголии и КНР бытует древний гимн их нутуку, известный как гимническая песня «*Торгууд нутаг*», которая известна была также и предкам калмыков⁴⁴. Напомним, что во время обрядов жертвоприношений на обо ойраты Монголии могут исполнять и песни-восхваления Алтаю⁴⁵.

Значимым моментом является выявление причин, по которым тексты воскурения нутуку не зафиксированы в Калмыкии. Высказано предположение о том, что, «возможно, эти тексты были привезены на новую территорию проживания, однако со временем оказались утрачены»⁴⁶.

Однако содержание упомянутых текстов воскурений нутуку дербетов и алтайскому нутуку показывает, что они сложены

в Западной Монголии (то есть после откочевки предков калмыков в пределы Российского государства). Широкое распространение буддизма среди предков калмыков происходило одновременно с их откочевкой и сложением нового этноса, потому в среде калмыков сложилась специфическая традиция, для которой не характерно наличие текстов воскурений отдельным нутукам — ведь у калмыков сохранились специфические и архаические представления о Белом старце как хозяине всего пространства, а также хозяине времени и покровителе народа, соответственно, необходимо учитывать и особое значение текстов, посвященных этому божеству.

Вместе с тем, в современной обрядовой культуре калмыков можно наблюдать влияние буддийской традиции и письменных текстов, характерных для культуры родственных ойратов.

Речь идет о письменном памятнике «O'i rod yul phyogs gi bsang szhes bya ba bzhugs so»⁴⁷ ('Воскурение ойратским кочевьям'), в котором упоминаются территории, где расселены ойраты-торгуты в Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР. Ознакомление с тибетским текстом (всего 5 л.) ксилографа этого памятника стало возможным благодаря настоятелю монастыря *Təgrəg* Ядамжаву (сомон Манхан Кобдоского аймака Монголии), который является членом общественной организации «Тод номын гэрэл» и совместно с другими ее активистами содействует распространению ойратских письменных памятников, а также изучению языка и культуры ойратских народов. На обороте последнего листа ксилографа сочинения «O'i rod yul phyogs gi bsang szhes bya ba bzhugs so» ('Воскурение ойратским кочевьям') рукой написано, что он составлен по поручению нойона Пунцага, однако не обозначен год составления текста.

Монгольский текст, составленный на кириллице и известный под названием «Өөрдин орна тенгрин саң оршв» ('Воскурение тенгриам ойратской земли') ныне распространяется среди верующих. Этот памятник известен среди ойратов также под названием «Ойрадын газар усуни сан»⁴⁸ ('Воскурение ойратской «земле и воде»').

В Калмыкии монгольский текст памятника «Ойрадын газар усуни сан» стал основой для публикации текста на калмыцком языке и его перевода на русский язык в сборнике «Йөрәлин хан. Царь благих пожеланий»⁴⁹. Составители сборника буддийских

молитв приводят следующие аргументы актуальности текста, который вводится в обрядовую практику калмыцких буддистов из буддийской традиции ойратов: «Подношение благовонных воскурений могущественным защитникам ойратских земель — практика, необычайная по своей силе и действенности. Ее (то есть молитву. — Э.Б.) написали ученые ламы-ойраты еще в период могущества Джунгарского ханства. Чтение ее текста и ритуал самого подношения способствуют укреплению связи с защитниками (*сэкусн*) и хозяевами местности (*назрин эзн*) всех земель, населенных ойратами и их потомками. Актуальность этого текста продиктована тем, что мы, калмыки, перестаем чувствовать ту духовную связь со своими божествами и защитниками, которая спасала, сохраняла и поддерживала наш народ на протяжении всей ойратской многовековой истории»⁵⁰. Появление утверждения о том, что его написали ученые ламы-ойраты еще в период могущества Джунгарского ханства, на наш взгляд, обусловлено обращением к ментальному образу Джунгарского ханства как к символу могущества ойратов, что характерно для ряда современных исследователей. Вместе с тем тезис о времени сложения письменного памятника «Ойрадын газар усунн сан» требует специального исследования. Представляется, что перечисление в письменном памятнике земель, входящих в состав современного СУАР КНР, позволяет предполагать, что текст мог быть составлен как в период Джунгарского ханства, так и во второй половине XVIII в. — после расселения на этих территориях калмыков, прикочевавших в результате миграции 1771 года — ведь в откочевке участвовала и элита буддийского духовенства. Развита письменная традиция, наличие большого количества письменных памятников в среде ойратов Синьцзяна, которые продолжают вводить в научный оборот ученые до настоящего времени, также могут являться подтверждением второго варианта происхождения указанного текста. Кроме того, известно, что на территории Синьцзяна продолжались аристократические линии, в том числе калмыцких ханов⁵¹. Несомненно, что обще-ойратское значение, обозначенное в названии письменного памятника, связано с наличием общей идентичности, чему способствовали социальные условия.

В калмыцкой публикации памятника текст озаглавлен «Өөрдин орна теңгрин саң», дан перевод «Ритуал подношения санга покровителям ойратских земель»⁵². Текст, называемый «Өөрдин орна теңгрин саң оршв», также распространяется среди буддистов в виде распечаток на принтере во время обряда поклонения на горе Богдо, культ которой являлся общим для калмыков. Этот текст на калмыцком языке составлен на основе монгольского текста и ныне распространяется среди верующих, участвующих в молениях, о которых специально сообщается, что они будут проводиться на калмыцком языке.

Его содержание несколько отличается от публикации в сборнике молитв «Йөрәлин хан». Приведем для сравнения оба текста⁵³.

Өөрдин орна теңгрин саң

(текст из сборника
«Йөрәлин хан»)

НАМО ГУРУ БХЪЯ
Эн өөрдин орна теңгриг эрүслн
уулдхиг күсхлэ, саңгин зэ селтиг
сээтр белдэд, таңһрг бат аль
теңгриг дотран бишлһл-омг төгс
болһад,
ОМ АХ ХУМ
һурвн то умин эдстидләд,
Эврэ теңгрин зүркнэ көрңгэс герл
цацрж, эн орна дотр багтж бээсн
теңгр, лу, теңгр биш, бхута, ягша
тергүтн хамгиг
КАМА ЛАЕ СТАМ
Кье!
Тәклин эд болх цецг, күж болн зул,
идә-унд селт

Бүжг, көгжм, күслин тавн эдәр
Тәкл өргмү! Ирн сөөрх!

Өөрдин орна теңгрин саң оршв

(текст, распространяемый в виде
распечаток среди верующих)

Намо гуру бхая!
Ум аа хум! (3 раза)
Гама ла еэ сдам!

Жә,
Тәклин эд эс болх цецкә, күж болн
Таңсг үнртн, зул, идә ундн селт

Таалалт бөжг, көгжм, күслин тавн
эрдмәр
Тәклин тавиг өргмүй, таалн сойрх!

**Буддизм калмыков и ойратов: обряды подношений предкам
и духам-хозяевам территорий (некоторые аспекты)**

Тоһсна хоолын зүсн мет седклд
зокаста
Үзсклңтә деед мөрн, күчн төгс
яман, хөн
Живхлңтә темән, сарлг, үкр
тергүтниг
Орна теңгр, таднд өргмү!

Өрглиг таалн, хаһцшго
Төрл-садн болж хөөрлтн!
Кив-торһ, земсг, шүкр,

Сән эм, йисн күслин эрднин саң

Элдв зүүл идә-унд, алтн унда
селтөр
Орна ик теңгр, тадниг байсахар
өргмү!

Таалж энрч, өмг-түшг болад
Байсж, тасршго төрл садн болж
хөөрлтн!
Қье!
Улан цаһан зандн, агар,
һавр, си-ла, гур-гум тергүтн,
Зать, бойгор, да-ли
Башуг, сулу, агь
Саңгин миңһн-миңһн эд,
Унда-идә элдв болад самр
Модна олн зүүл жимсиг
Хөөлсн алтн мет гал бадран асаж
Оһтурһуг утан-үүләр бүркүлж,
Өөрд орна теңгр, һазрин эзн
Хамг бүкниг әрүслмү!

Алта, Эрчс, Ховг Сээр
Уул-нурһн, дала, һол-мүрн

Нөөлзүр, ө-шуһу, замд оршсн

Теңгр, лу, теңгр биш, бхутыг
әрүслмү!

Төгсин хоолин өңг мет сетклд зокаста
Тон үзсклңтә деед күчтә мөрн, яман,
хөн,
Сүр живхлңтә темән, сарлг, үкр
тергүтниг
Сүжрхн байсклңтта орна теңгрнрт
өргий!

Өрглииг таалн сойрхж, хаһцшго
Өмг садн болж хөөрлтн.
Сән кивң торһ, *зер-зев, банжид дувааз*
Сән эм, йисн күслин эрдньсин көмрг

Саң сержм, элдв зүүл идә унд селт

Цацрс ик орна теңгрнрт байсахин төлә
өргий!

Таалн энрж, өмг түшг болн
Тасршго садн амраг болхиг хөөрл!

Жә,
Улан цаһан зандн, аһар болн
Улалж, гавар, гүргм тергүүтн
Улмаар зать, бойгор, даль
Урһмл башуг, сулу, агь
Утлһ саңгин миңһн миңһн эд
Ундн идән элдв болад самар
Урһмл модна олн зүүл үр жимсиг
Хөөлсн алтн мет һал бадран асааж,
Хан оһтурһуг утан үүләрнь бүркүлж,
Өөрд орна теңгр, савдг
Оһт хамг бухнд өргмү!

(здесь рукой вписано «Хальмг»)

Алтай, Эрцс, Ховг сөөрин һазрин
Аливаа уул нурһн, дала цөөрм, урсхл
мөрн

Әрүн нөөлзүр, ө шуһу, зам *харгуйд*
оршсн

Адбиш теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
әрүсхний!

Эмэл, Зээр, Бор-тал һазрин
Уул-нурһн, дала, хол-мүрн
Нөөлзүр, ө-шуһу, замд оршсн
Теңгр, лу, теңгр биш, бхутыг
эрүслмү!

Хаш, Күңкс, Илин үндсн нутгин
Уул-нурһн, дала, хол-мүрн

Нөөлзүр, ө-шуһу, замд оршсн

Теңгр, лу, теңгр биш, бхутыг
эрүслмү!

Текс, Жүлтсин орчн нутгин
Уул-нурһн, дала, хол-мүрн

Нөөлзүр, ө-шуһу, замд оршсн

Теңгр, лу, теңгр биш, бхутыг
эрүслмү!

Түсхл нур болн Шар белин һазрин

Уул-нурһн, дала, хол-мүрн
Нөөлзүр, ө-шуһу, замд оршсн
Теңгр, лу, теңгр биш, бхутыг
эрүслмү!

Хар тал болн Көк усна нутгин
Уул-нурһн, дала, хол-мүрн

Нөөлзүр, ө-шуһу, замд оршсн
Теңгр, лу, теңгр биш, бхутыг
эрүслмү!

Алг уулын орчн нутгин
Уул-нурһн, дала, хол-мүрн
Нөөлзүр, ө-шуһу, замд оршсн
Теңгр, лу, теңгр биш, бхутыг
эрүслмү!

Эмл, Зээр, Бор талын һазрт бөөх
Эн уул нурһн, дала цөөрм, урсхл мөрн
Эн нөөлзүр, ө шуһу, зам *харгуйд* оршсн
Эркн теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
эрүсхий!

Хаш, Хункс, Илин үндсн нутгт бөөх
Хамаг уул нурһн, дала цөөрм, урсхл
мөрн
Харһа зам, ө шуһу, нөөлзүр модн зам
харгуйд оршсн
Хан теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
эрүсхий!

Текс, Жулдсин орчин нутагт бөөх
Терл уул нурһн, дала цөөрм, урсхл
мөрн
Терл нөөлзүр модн, ө шуһу, зам *харгуйд*
оршсн
Теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
эрүсхий!

Түсхл нуур болн Шар белин һазрт бөөх
Түмн уул нурһн, дала цөөрм, урсхл
мөрн
Ө шуһу, нөөлзүр модн, зам *харгуйд*
оршсн
Олн теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
эрүсхий!
Хар тал болн Көк усн нутгт бөөх
Хавийн уул нурһн, дала цөөрм, урсхл
мөрн
Харһа зам, нөөлзүр модн, ө шуһу, зам
оршсн
Хамг теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
эрүсхий!

Богд алг уулын бүк орчин нутгт бөөх
Болдг дава, дала цөөрм, урсхл мөрн
Боса зам харһа, нөөлзүр модн, зам
харгуйд оршсн
Бодьнр теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
эрүсхий!

Өөрд-хальмг бүк орчн нутгин
Уул-нурһн, дала, хол-мүрн
Нөөлзүр, ө-шуһу, замд оршсн
Теңгр, лу, теңгр биш, бхутыг
эрүслмү!

Өөрд орна бүк орчн нутгт бөөх
Олн уул нурһн, дала цөөрм, урсхл мөрн
Ө шуһу, нөөлзүр модн, зам *харгуйд*
оршсн
Олн теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
эрүсхий!

Булһн, Чиңгл, Цаһан холын нутгин
Уул-нурһн, дала, хол-мүрн
Нөөлзүр, ө-шуһу, замд оршсн
Теңгр, лу, теңгр биш, бхутыг
эрүслмү!

Булһн, Чингл, Цаһан холын нутгт бөөх
Бумн уул нурһн, дала цөөрм, урсхл
мөрн
Ө шуһу, нөөлзүр модн, зам *харгуйд*
оршсн
Олн теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
эрүсхий!

***Ээрэ һазран орул*⁵⁴**

Нең йилһн уга энк орна бүк һазр
нутгин
Нелнхү уул дава, дала цөөрм, урсхл
мөрн
Ө шуһу, нөөлзүр модн, зам *харгуйд*
оршсн
Олн теңгр, лус, теңгр биш, бодьнриг
эрүсхий!

Кье!
Эрүн биш идө-унда, хувц-хунр
Бий, келн, седклин харш бүгдиг
эрүслмү!

Жә,
Эрүн биш идө унда, хувц хунр болн
Бий, седкл, зэрлглө харшлх бүкниг
эрүсхий!

Таңһрг тогтасн өшө элвг болсн
Киртө седклин һө-һамшг дегдн,
Ула-ярһ, белвснө һамшгиг
эрүслмү!

Таңһрг дамцг *доратх еш хонзон*
элбэгшиж
Тавгуй киртө седклин һө һамшг дегдн
Таагуй улай ярга, белвсрлин һамшг
болсиг эрүсхий!

Бусрмг йовдл, керүл-темцләр
бузрлсниг,
Теңгр күүнд токалдх түүдкр бүкниг
Хоцрлго тәксәр әрүн болтха!

Бусрмг йовдл, керүүл темцләр бузрдсн
болһниг
Буй теңгр, күүнд *тохиолдох туудхр бүкниг*
Бултад *хоцроолго* тәксәр әрүн болтха!

Йисн күслин эд таалн сөөрхж,
Үүл-үүлдвр аль хамг седклиг
Омг-ата уга йовулхд зокх шилтән
Седклчлн бүтхиг евән хөөрл!

Йисн күслин таңс эд эдллиг таалн
сойрхж
Йир үүл, үүлдвр аль хамг селтиг
Ом атан угаһар йовулхд зоклдх нөгцл
Оосрл уга сетклчлн бүтәхиг евән хөөрл!

Өөрд орна хувргин аэмг өргжэд,
Бүтэлин зокх шилтэн седклчлн
бүтж
Номин өглһин эзнэ заян зокаста
делгрн,
Цог-учрлыг буурлулго, делгрүлн
зокатха!

Эрүн эд, нөкд, эрүл оршх йосн,
Сансн, күссн йосар үрглжлж,

Эд-байльгин үр деед амулң
Илркэ делгрхин эркин үүл хээрл!

Бас йиртмж амулң болад
Тэрэ-темсн делгрж, сүрг өргжн,
Сән амулң хамг бүкн үүсн һарад
Күссн бүкн үүдн һарх болтха!

Өөрд үзгин орна хувргин аэмг өргжэд
Онл бүтэлин зоклдх нөгцл седклчлн
бүтөж
Шажн номин өглһин эзнэ заян зокаста
эрвжн
Цог учрлыг эс буурулн мөнкинд
делгрүүлх зокъяста!

Эрүн эдлл, нөхрин чуулһн, эрүл оршх
йосн

Аз заян, сансан күссн йосар үрглжлж
Аливаа эд байсхин үр деед амулң
Аяндан илт делгрхин эркн үүлсиг
хээрл!

Цацу бас йиртмж амулң болад
Сән тэрэ, үр жимсн делгрж, сүрг эрвижн,
Сән амулңг хамг бүкн үүсн һарад,
Сансн күссн бүкн үүлдн һарх болтха!

Сарва мангалам

Как видно из сравнения текстов, опубликованных в сборнике «*Йөрәлин хан*» и раздаваемых во время обрядов поклонения на горе Богдо, во втором тексте прослеживается оригинал, записанный на монгольском языке. Так, в нем присутствуют выражения, которые активистами общественной организации «Билгин Дала», подготовившими сборник молитв, переданы уже калмыцкими терминами: вместо «*Сән кивң торһ, зер-зев, банжид дувааз*» ('Хороший шелк особого сорта, доспехи или оружие, хоругвь-знамя победы') — «*Кив-торһ, земсг, шүкр*» ('Шелк особого сорта, оружие, зонты'); вместо «*Өөрд орна теңгр, савдг оһт хамг бухнд өргмү!*» ('Тенгриям, сабадам ойратской страны совершенно всем подношу') — «*Өөрд орна теңгр, һазрин эзн хамг бүкниг әрүслмү!*» ('Очищаю всех-всех покровителей ойратской земли и хозяев местности'). В отдельных строках текста, адаптированного для жителей Калмыкии, при подготовке текстов для обрядов оставались монголизмы, которые при публикации заменены калмыцкими словами: вместо «*Таңгрғ дамцг доратх еш хонзон элбэгшиж Тавгуй киртә седклин һә һамшиг дегдн Таагуй улай ярга, белвсрлин һамшиг болсиг әрүсхий!*» — «*Таңһрг тогтасн өшә элвг болсн Киртә*

седклин һә-һамшиг дегдн, Ула-ярһ, белвснә һамшигиг әрүслмү!) («Множество недовольных, связанных клятвами, Препятствия и беды плохих мыслей, Обязанных, убийц и вдов — все очищаю!»); вместо «*Әрүн эдлл, нөхрин чуулһн*» — «*Әрүн эд, нөкд*» («Собрания друзей, здоровье»), и т.д.

Текст включает формулы поклонения и восхваление божеств и духов-хозяев местностей: «*Хан оһтурһуг утан үүләрнь бүркүлж, Өөрд орна теңгр, савдг оһт хамг бухнд өргмү!*» («Заполняя пространство облаками дыма, Восхваляю всех тенгриев (покровителей) и сабдаков (хозяев местности) ойратской земли»). В нем перечисляются подношения, приносимые божествам-хозяевам местностей, и цель воскурения; говорится о том, чтобы те, кому направлено подношение, явились подобными друзьям и родственникам («*Таалн энрж, өмг түшг болн тасришго садн амраг болхиг хээрл!*» ‘Ласково сострадая, станьте защитой и опорой, Сблаговолите стать неразлучными друзьями и родственниками’).

В тексте говорится о подношении божествам и духам-хозяевам территорий, где проживают ойраты, при этом перечисление конкретных местностей сопровождается утверждением о том, что обрядовыми действиями очищаются горы и хребты (говорится о десятках тысяч и даже миллиардах их), озера и реки, фруктовые деревья, леса и пребывающие на пути божества-тенгрии, лусы (наги), укрощенные и милостивые духи.

В письменном памятнике «*Өөрдин орна теңгрин саң*» перечислены следующие местности: Алтай, Эрцс, Ховг сәэрин һазр, Эмл, Зәэр, Бор талын һазр, Хаш, Хунхс, Илин үндсн нутг, Текс, Жулдсин орчин нутаг, Тусхл нуур болн Шар белин һазр, Хар тал болн Көк усн нутг, Богд алг уулын бүк орчин нутг, Булһн, Чингл, Цаһан һолын нутг. Их перечисление следует расположению от границы Синьцзяна с Монголией по территории современного Синьцзяна — ‘Алтай, Иртыш, Хобуксар, Эмэл, Зайр, Бортала, Хаш, Хунхуз, Илийский нутук, Текес, Юлдуз, озеро Тусхл и местность Шар Бел, нутук Кёк усн и Хартала, нутук у горы Богдо Алаг уул, нутуки (кочевья) у рек Булган, Чингэл, Цаган’.

Перечисление территорий начинается с севера. Возможно, термин Алтай обозначает округ Алтай, расположенный ныне в Или-Казахской области СУАР КНР, где большинство населения

составляют ойраты-торгуты. Понятие «Алтай» в рассматриваемом тексте может означать и «алтайский нутук» в целом, то есть земли, расположенные Алтайском округе, а также территорию Западной Монголии.

Далее следует упоминание реки Иртыш (Эрцс), которая, как и река Или, входит в перечень священных для ойратов мест, перечисляемых в буддийских обрядниках, связанных с почитанием сакральных территорий.

Словно следуя в южном направлении, составитель текста воскурения ойратской земле упоминает Хобуксар (*Ховг сээрин һазр*, ныне уезд Ховг Сайр округа Тарбагатай, где расселялись, в основном, потомки калмыков нойона Цебек-Дорджи). Далее перечисляются местности Эмэл (*Эмл*), Зайр (*Зээр*) и земля Бортала, ныне — Бортала-Монгольский автономный округ (здесь ойраты проживают главным образом в уезде Цзинхэ, или *Жин*). Затем в тексте упоминаются местности Хаш, Хунхс, после чего следует «*үндсн*» ('коренной' или 'первоначальный') нутук Или, перечисляется местность Текес (ныне — уезд Текес Или-Казахского автономного округа), получившая название от одноименной реки, которая вместе с рекой Кунгес образует реку Или. От реки Текес горный переход между реками Кунгес и Цанма позволяет достигнуть долины Юлдуз, которая в рассматриваемом тексте названа *Жулдсин орчин нутаг* (нутук в окрестностях Юлдуза) — ныне эта территория входит в Баянгол-Монгольский автономный округ СУАР КНР.

Далее в тексте перечисляются конкретные объекты и территории: озеро Тусхл, местность Шар бел, Хар тал и нутук Кёк усн, нутук в окрестностях всех гор Богдо Алг — ясно, что речь идет о территории вдоль хребта Богдо-Ула.

Все упоминаемые в тексте «Өөрдин орна теңгрин саң» территории относятся к местам расселения ойратов, сложившимся с последней четверти XVIII в., которые ясно выделены обозначениями на приводимой ниже этнолингвистической карте Китая.

Значение упоминаемых «нутуков у рек Булган, Чингэл, Цаган» может быть уточнено в контексте этнических представлений ойратов-торгутов об их кочевьях, расположенных на трех реках (*Эдзин-гол* в КНР, *Ижл гол* ('Волга') в России, *Булган-гол* в Монголии), у которых расселены представители этнической

группы⁵⁵: водные источники являются одним из объектов почитания родного кочевья.

Кроме того, в тексте, распространяемом среди верующих калмыков во время обряда поклонения горе Богдо, говорится о горах, реках, деревьях всех земель, без различия («*Heң йилһн уга эңк орна бүк һазр нутг*»).

В этом месте в тексте, опубликованном в сборнике молитв, ряд строк пропущен, а вместо них вписаны слова: «*Эврэ һазран орул*» ('Введи [название] своей земли'). Особый интерес представляет тот факт, что нынешние верующие буддисты Калмыкии вписывают в текст буддийского письменного памятника слова, которые указывают также на территорию расселения калмыков — именно перед началом перечисления местностей, находящихся в СУАР КНР, активисты вписывают в текст памятника слово «Хальмг» ('Калмыкия'), с которого, по их замыслу, должен начинаться раздел, перечисляющий местности «ойратской земли». Более того, в текст, опубликованный в сборнике «Йөрәлин хан», введены слова «*Өөрд-хальмг бүк орчн нутг*» 'Весь нутук ойратов-калмыков' после которых включается и рекомендация «введи [название] своей земли».

Таким образом, для современных ойратов и прежде всего калмыцких буддистов данный текст стал выполнять роль маркера общеойратской идентичности и символа единения ойратских земель. Наличие буддийского текста воскурения, в котором говорится о землях ойратов, позволяет современным верующим буддистам Калмыкии вести речь об общеойратской земле, родине. Эта позиция подобна представлению западномонгольских авторов о «торгутах трех рек» (эдзинеикие, волжские, булганские).

Можно вести речь о попытках в современном калмыцком обществе представить буддийский текст в качестве общеойратского символа.

Как отмечалось выше, исследователи монгольской культуры считают: представление об абстрактном, обобщенном образе нутука эксплицитно лишь для стороннего наблюдателя⁵⁶. Такое же конкретное восприятие родной «земли-воды», родины характерно и для современной калмыцкой культуры. Вместе с тем, продолжающиеся в калмыцком обществе консолидационные процессы и одновременно стремление верующих к возрождению

утраченных традиций, которые сохраняются в среде родственных ойратских народов, способствуют проявлению тенденции формирования представлений об общем пространстве родины ойратов и калмыков — обобщенном образе нутука. В этом контексте наблюдаются попытки использования консолидирующего фактора буддийской идентичности калмыков в конструировании «обще-ойратской» идентичности. Вместе с тем, необходимо отметить, что традиция «расширения» перечисления земель, хозяином которых является божество Белый старец, характерна для письменной традиции калмыков: учеными наряду с константой «Хозяин земли и воды» среди функций божества отмечались упоминания «Балгсна газр усна эзн» (букв. 'Хозяин городской местности'), а также включение в список охраняемых божеством местностей земли Сашива (*Sašiva*), в которой в силу исторических обстоятельств оказался автор одной из рукописей⁵⁷. Таким образом, сохранившиеся архаичные пласты культуры калмыков, в частности, традиционные представления о божестве Белый старец и как хозяине всего пространства (зафиксированные в «Сутре Белого старца»), и как покровителе народа, на наш взгляд, являются наиболее значимыми маркерами консолидирующего характера.

Э.М. Цыденов, исследовавший культ 13 божеств-покровителей «северных земель», под которыми понимаются территории расселения бурят, отмечает: «В прежние времена все племена и рода, кочующие по бурятской земле, искали покровительства 13-ти божеств-нойонов, делали им жертвоприношения. К таким племенам можно отнести: эхиритов, булагатов, хоринцев, хонгодоров и даже поздних выходцев из Халхи — сартулов и сонголов, бежавших на север от притеснений, в том числе и религиозных (от буддийской церкви). Чтобы прижиться в новых местах, они просили покровительства у 13-ти нойонов, что помогло им, по словам старых шаманов, благополучно осесть на новой родине. В современном бурятском шаманизме культ 13-ти северных нойонов занимает очень важное место. Шаманы наших дней считают их покровителями всех жителей Байкальского региона, верховными божествами этнической Бурятии, а практику культа — своеобразным ритуалом, консолидирующим бурятский народ».

Буддийские ритуалы подношений божествам и духам-хозяевам территорий в культуре монгольских народов истоками связаны с более ранними верованиями. Как можно видеть из изложенных материалов, обряды почитания родных земель, нутука сопряжены с локальными идентичностями этнических групп. Традиционные представления о возможности испрашивания покровительства у божеств и духов-хозяев местности обуславливали, с одной стороны, включение в социальную группу новых членов, с другой стороны — появление в письменных текстах, составленных буддийскими монахами, аргументации включения новых земель в покровительство божества-хозяина пространства⁵⁸. Вместе с тем современные этнокультурные процессы могут приводить к появлению обобщенного образа нутука, что прослеживается в ныне бытующих вариантах текста «Өөрдин һазрын усна сан» ('Воскурение ойратской «земле и воде»').

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Алтайн урианхайн угсаатны зүй. 2014. / ред. Г. Золбаяр, М. Ганболд. Улаанбаатар: «Китаб» ХХК.

Бакаева Э. П. 2009. Торгуты Монголии: этнический состав и этнические маркеры // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 1. Элиста: КИГИ РАН.

Бакаева Э.П. 2011. «Нутук»: к вопросу о понятии «кочевье» и территории расселения ойратов (на материалах фольклора) // Монголоведение. Вып. 5. Элиста.

Бакаева Э.П. 2016а. Об одной традиции монгольских народов // Этнографическое обозрение. 2016. №6.

Бакаева Э.П. 2016б. Родное кочевье и родина в фольклоре ойратов и калмыков // Бакаева Э.П., Орлова К.В., Музраева Д.Н., Шареева Т.И., Балинова Н.В., Хомякова И.А., Мирзаева С.В. Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмИЦ РАН.

Бакаева Э.П., Орлова К.В., Музраева Д.Н., Шараева Т.И., Балинова Н.В., Хомякова И.А., Мирзаева С.В. 2016. Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН.

Бакаева Э.П., Орлова К.В., Н. Хишигт, Ц. Энхчимэг. 2015. Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии: сакральные объекты. М.: Наука — Вост. лит.

Баттулга С. 2006. Өөлд ардын аман зохиол. Улаанбаатар: Бемби сан ХХК.

Батомункеева С.Р. 2012. Социальные аспекты буддийских ритуальных текстов – обрядников почитания гор Бурятии// Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии (социально-философский аспект). Улан-Удэ.

Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии (социально-философский аспект). 2012. Улан-Удэ: изд. БГУ.

Ванчикова Ц.П. 2017. О культе Гэсэра по обрядовым текстам на монгольском языке // Гуманитарный вектор. Т. 12. № 2.

Ганболд М. 2012а. Ойрад монголчуудын байгаль хамгаалах уламжлал (Biblioteca Oiratica XVIII). Улаанбаатар: «Соёмбо принтинг» ХХК.

Ганболд М. 2012б. Традиции обрядов по охране природы у ойратов-монголов (на примере алтайских урянхайцев и захчинов) // Мир Евразии. 2012. № 2–4 (17–190).

Дөрвөд ардын дуу. 2004. Улаанбаатар: Ган принт ХХК.

Дунай Ч. 2010. Гурваан голын торгууд. Улаанбаатар: Стартлайн ХХК.

Жуковская Н.Л. 1977. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука.

История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. 2009. Т. 1. Элиста: «Герел».

Йөрәлин хан. Царь благих пожеланий: сборник буддийских молитв (учебное пособие). 2015. Волгоград: Панорама.

Катуу Б. 2002. Торгууд ардын аман зохиол. Улаанбаатар: Соёмбо ХХК.

Козлов П.К. 1896. Экспедиция в Центральную Азию. СПб. // http://az.lib.ru/k/kozlow_p_k/text_1896_eksp_v_aziyu_oldorfo.shtml

Меняев Б.В. 2018. Рукописи из частной коллекции Сурен-ламы // Аллея науки. 2018. Т. 3, № 1.

Музраева Д.Н. 2009. Сутра, именуемая «способная усмирить и подавить землю и воду» (Gazar usuni nomoyodxon dariüülün čidaqči kemekü sudur) из коллекции Н.Д. Кичикова (1901–1986) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. №2.

Музраева Д.Н. 2016. Тексты Белого старца у ойратов и калмыков // Бакаева Э.П., Орлова К.В., Музраева Д.Н., Шараева Т.И., Балинова Н.В., Хомякова И.А., Мирзаева С.В. Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН.

Неклюдов С.Ю. 1988. Ойрат-калмыцкая мифология // Мифы народов мира. Т.2. М.: Сов. Энциклопедия.

Ойноткинова Н.Р. 2018. Лексика обряда поклонения земле у южных алтайцев // Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири. Абакан: ХГУ.

Орлова К.В. 2016а. К исследованию этнических маркеров дербетов Монголии: тексты воскурения духам-хозяевам кочевий // Бакаева Э.П., Орлова К.В., Музраева Д.Н., Шараева Т.И., Балинова Н.В., Хомякова И.А., Мирзаева С.В. Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН.

Орлова К.В. 2016б. Почитание Алтая в культуре монгольских народов и ойратский письменный источник «Воскурение Алтая» // Бакаева Э.П., Орлова К.В., Музраева Д.Н., Шараева Т.И., Балинова Н.В., Хомякова И.А., Мирзаева С.В. Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН.

Орлова К.В. 2017. Письменное наследие ойратов Западной Монголии: опыт собирания и публикации источников // Вестник Калмыцкого университета. № 4 (36).

Орлова К.В., Музраева Д.Н. 2016. Проблемы сравнительного изучения письменной традиции калмыков и ойратов Западной Монголии // Бакаева Э.П., Орлова К.В., Музраева Д.Н., Шараева Т.И., Балинова Н.В., Хомякова И.А., Мирзаева С.В. Трансграничная культура:

очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН.

Отгонбаатар Р., Цендина А.Д. 2014. Образцы письменной традиции Северной Монголии. Алфавиты, транскрипции, языки (конец XVI — начало XX вв.). М.: Вост. лит.

Санчилов В.П. 2016. Предисловие // Письменные памятники по истории ойратов XVII—XVIII веков: сборник / Сост., перев. со старописъм. монг., транслит. и коммент. Санчилова В. П. Элиста: КИГИ РАН.

Санчилов В.П. 2003. О материальной культуре ойратов XIII—XVII веков. // Монголоведение. № 2. Элиста.

Санчилов В.П. 2013. О происхождении основных ойратских этнонимов // Полевые исследования Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Вып. 1. Ойраты Монголии: история и культура. Элиста: КИГИ РАН.

Семь звезд: калмыцкие легенды и предания. 2004. Элиста: Калм. кн. изд.

Содномпилова М.М. 2005. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Иркутск: тип. Радиан.

Хабунова Е.Э. 1998. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Исследование и материалы. Элиста: Калм. кн. изд.

Цыденов Э.М. 2011. Культ тринадцати северных нойонов в бурятском шаманизме // Новый исторический вестник. № 3 (29).

Шараева Т.И. 2017. Культовые объекты калмыков: гора Богдо // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Oriental Studies). № 4.

Эрдэнэболд Л. 2012. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX — начало XX в.) / пер. на рус. Ганбат Нямдаг, С. Б. Миягашева, Ж. Б. Бадагаров. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН.

Эрдниев У.Э. 1970. Калмыки (конец XIX – начало XX в.): историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд.

Narantsetseg D. 2018. Texts of incense offering to the wangiin tsaganul: research and analysis of text // Культура Центральной Азии: письменные источники. № 11 – 1.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Буддизм проникал в среду ойратов несколькими волнами, в XIII в. — в основном распространяясь среди высших слоев общества, а с начала XVII в. — в широких его слоях. В XVII в., к началу широкого распространения буддизма и одновременно откочевки части этнических групп на запад, ойраты представляли собой несколько этнополитических объединений, каждое из которых занимало определенные территории и возглавлялось князьями — тайшами и нойонами. Консолидации этнических групп, откочевавших в пределы Российского государства и ставших основой нового этноса — калмыков, — способствовало широкое распространение единой религии — буддизма. Вместе с тем, добуддийские верования органично влились в буддийский культ, сложившийся в среде ойратов, хотя у разных этнических групп они сохранились в различной степени. Так, широкое и более длительное функционирование по ряду исторических причин среди калмыков законов, принятых на общемонгольском съезде в 1640 г., способствовало успехам в искоренении шаманской практики по сравнению с другими монгольскими народами, среди которых были введены новые своды законов, включавшие статьи, которые отражали более терпимое отношение к шаманам; кроме того, существенное влияние оказывал тот фактор, что ойраты продолжали быть расселенными рядом с крупными буддийскими центрами, тогда как калмыки оказались на значительном удалении от них, что осложняло налаживание тесных контактов.
- 2 В XVII в., как известно, ойраты образовали три самостоятельных государства: Джунгарское ханство, Калмыцкое ханство, Хошутское ханство — см. Санчилов, 2016, с. 5, и др.
- 3 Такая связь монастырей калмыков и ойратов Монголии была прослежена в коллективной монографии российских и монгольских авторов — см. Бакаева и др., 2015.
- 4 Ганболд, 2012а, с. 60 – 61; Ганболд 2012 (б).
- 5 Хабунова, 1998, с. 12.
- 6 Музраева, 2009, 2016.
- 7 Орлова 2016а, б, 2017.
- 8 Например, Батомункуева, 2012; Буддийские тексты, 2012; Ванчикова, 2017; Цыденов, 2011; Narantsetseg, 2018; и др.
- 9 Ойноткинова, 2018; и др.
- 10 Жуковская, 1977, с. 35.

- 11 Ганболд, 2012, с. 37.
- 12 Ойноткинова, 2018, с. 193.
- 13 Шараева, 2017, с. 46 – 47; Семь звезд, 2004, с. 205.
- 14 Батомункуева, 2012, с. 143.
- 15 Ванчикова, 2017, с. 147.
- 16 См., например, Цыденов, 2011.
- 17 Орлова, Музраева, 2016, с. 265; Отгонбаатар, Цендина 2014: 148
- 18 Музраева, 2009.
- 19 Эрдэнэболд, 2012, с. 45 – 46.
- 20 Орлова, 2016а, с. 270 – 275.
- 21 Эрдэнэболд, 2012, с. 37.
- 22 Баттулга, 2006, с. 200.
- 23 Бакаева, 2016б; Дөрвөд ардын дуу, 2004, с. 19.
- 24 Катуу, 2002, с. 319.
- 25 Кроме перечисленных нойонов, в число тринадцати северных нойонов включаются также шаман-наставник Награй; шаман Билиг биюу бишуу. См: Цыденов, 2011, с. 29. Э.М. Цыденов отмечает, что значение числового кода в понятии «Арын 13 ноед» ('13 повелителей севера') неизвестно и еще не исследовано, и приводит мнение одного из шаманов о том, что «их власть распространяется на обширный ареал от Енисея до Амура» — Цыденов, 2011, с. 25.
- 26 Эрдэнэболд, 2012, с. 40–41.
- 27 То есть *обо*.
- 28 Ганболд, 2012б, с. 48.
- 29 Алтайн урианхайн, 2014, с. 130; Ганболд, 2012, с. 47.
- 30 Бакаева, 2016а, с. 107–122.
- 31 Эрдниев, 1970, с. 268.
- 32 Эрдэнэболд, 2012, с. 33
- 33 Об этом же свидетельствуют и тексты шаманских призываний, в которых эзэны (хозяева) территорий именуются отцами и матушками — см. Цыденов, 2011, с. 29.
- 34 У ойратов Монголии они заключаются в ритуале совершения подношений в первый день после наступления праздника нового

- года и начала весны *Цагаан сар*, а у калмыков, у которых новогодние празднества не были перенесены на весну, обряды семейного характера проводились ежегодно осенью, в месяц Мыши.
- 35 Такие столбы можно видеть на месте кремации калмыцкого хана Дондук-Даши — кургане, почитающемся целительным и священным.
- 36 Содномпилова, 2005, с. 34.
- 37 Содномпилова, 2005, с. 35.
- 38 Монг., ойрат. — *нутаг*, калм. — *нутг*.
- 39 Терентьев, 2018, с.97.
- 40 Проект Российского научного фонда №14-18-02898 «Трансграничная культура: сравнительно-сопоставительное исследование традиций западных монголов и калмыков».
- 41 Орлова, 2017, с. 35.
- 42 Меняев, 2018, с. 505.
- 43 Орлова, Музраева, 2016, с. 264–265
- 44 Бакаева, 2009, с. 78-80; Бакаева, 2011, с. 41–52.
- 45 Ганболд, 2012а, с. 60—61; и др.
- 46 Орлова, Музраева, 2016, с. 264.
- 47 В совр. калм. яз. «Өөрдин һазрын усна сан».
- 48 В совр. калм. яз. «Өөрдин һазрын усна сан».
- 49 Йөрэлин хан. Царь благих пожеланий, 2015, с. 122–129.
- 50 Йөрэлин хан. Царь благих пожеланий, 2015, с. 120.
- 51 О чем писали, в частности, путешественники: так, П.К. Козлов, описывая экспедицию в Центральную Азию, в 1896 г. писал о пути экспедиции в долине Юлдуза и о том, что рядом находилось место проживания хана (см. Козлов, 1896). Известно, что потомки подвластных Убаши-хана расселены в Баянгольском автономном округе (самом большом по территории) СУАР; потомки калмыков нойона Цебека-Дорджи — в Или-Казахской автономной области СУАР (большей частью в автономном уезде Хобуксар, а также в районе Тачэн округа Чугучак); потомки подвластных нойона Бамбара — в уезде Хар-Усун (округ Чугучак) Или-Казахского автономного округа СУАР; другие потомки калмыков проживают в Бортала-Монгольском автономном округе СУАР. Потомки так называемых «новых торгутов» нойона Шеаренга расселены в районе Монгольского Алтая, в округе Алтай СУАР КНР и в аймаке Ховд Монголии.

- 52 Йөрэлин хан. Царь благих пожеланий, 2015, с. 121.
- 53 В тексте из сборника молитв «Йөрэлин хан» курсивом выделены строки, содержащие комментарии составителей сборника молитв, во втором тексте курсивом мы выделили слова, в которых прослеживаются монгольское написание и монгольские слова.
- 54 Введите [название] своей земли.
- 55 Дунай, 2010.
- 56 Терентьев, 2018, с. 97.
- 57 Музраева, 2016, с. 305—306.
- 58 Музраева, 2016, с. 305—306.

**Буддийский фактор
в восстановлении независимости Монголии:
Богдо Джебцундамба-хутухта VIII —
руководитель и отец монгольской
национальной революции 1911 года**

О.Батсайхан

*Институт международных отношений АН Монголии,
Улан-Батор, Монголия*

О. Batsaikhan. Buddhism in restoration of the independence of Mongolia: The 8th Bogdo Javzandamba Khutuktu as the leader and father of the Mongolian national revolution of 1911. The article demonstrates special role of the 8th Bogdo Javzandamba Khutuktu in achieving the Mongolian independence in 1911. After the Mongolian national revolution of 1911, he became the spiritual and secular leader of Mongolia. Thanks to Buddhism, the Mongols have been united around their spiritual leader and, as a result, seceded from the Manchu Qing Empire and proclaimed their independence.

Краткий обзор

Уложение цинской Палаты по делам управления внешними территориями являлось правовым актом, регулировавшим применение цинской власти во Внешней Монголии. Данный правовой документ был составлен во времена императора Канси (Энх-Амгалан) и затем много раз подвергался корректировке путем внесения дополнений. В этом документе содержится особая

тетрадь, именуемая «Законом о делах буддийского духовенства», которая состоит из пяти самостоятельных частей и 108 пунктов¹. Из этих 108 пунктов закона 14 имеют прямое отношение к Джебцзундамба-хутухте. Другими словами, закон посвящен буддийскому духовенству Монголии маньчжурского периода. Во времена социализма писали, что 45% населения Монголии (более 100 тысяч) составляли ламы. Из исследования И.М. Майского узнаем, что на просторах Монголии без территории Внутренней Монголии было 2753 больших и малых храма. В целом, ставилась цель показать их как эксплуататоров простого народа.

Но все это говорит о том что в конце XIX — начале XX в. монгольское население в своей основе было буддийским, и не было ни одного крупного ученого, который не исследовал и не объяснял бы истоки и содержание этой религии, и есть причина, по которой никто не обходил буддизм.

Буддизм объединяет человечество в единую нравственную систему, содержащую благородные и драгоценные понятия. В любой стране, у любой народности есть религия, причиной которой является постоянное стремление каждого человека, каждого общества найти ясное объяснение явлениям и процессам, которые находятся за пределами рационального познания. Это явственно прослеживается на примере буддийской религии, которая возрождается в постсоциалистические годы в Монголии.

29 декабря 1911 г. монголы освободились от маньчжурского господства, официально известили мир о своем самостоятельном независимом становлении и провозгласили Богдо Джебцзундамба-хутухту VIII императором (великим ханом) Монгольского государства².

Современные монголы почти забыли Богдо Джебцзундамба-хутухту VIII, который инициировал, возглавил и организовал это историческое движение. В период социализма его подвергали оскорблениям и называли «желтым феодалом», «слепым» и т.п. Более того, о нем писали, будто он до последнего вздоха оставался врагом монгольского народа.

Опираясь на источники в исторических архивах Монголии, России, Японии, воспоминания участников событий национальной революции 1911 г., рукописные материалы зарубежных

и отечественных свидетелей тех событий (Магсар-хурц, маньчжуровед Л. Дэндэва, Г. Навааннамжил и т.д.), я постараюсь по возможности объективно раскрыть предпосылки, развитие, кульминацию монгольской национальной революции 1911 г., а также осветить события последующего времени и привести оценки крупных ученых, которые они дали тому вкладу, который внес в это великое дело Богдо Джебцундамба-хутухта VIII.

Предпосылки национальной революции 1911 г.

Известный российский дипломат Я. П. Шишмарев, который с 1861 года прожил в Монголии почти 50 лет, еще в 1895 г. охарактеризовал монголов следующим образом: «Внутри монголов халхи и чахары находятся в оппозиции. Халхи считают себя лидерами среди других многих монгольских народностей. В 1691 г. халхи попали под власть Маньчжурской империи. Однако при возникновении любой опасности именно халхи способствуют объединению монголов и возглавляют эту борьбу. Тому имеется множество причин, но главной из них является то обстоятельство, что на земле Халхи живет перерождение Авида Джебцундамбы, которому поклоняются все монголы и калмыки»³.

В период маньчжурского господства перерождения Джебцундамба-хутухты выявлялись в Тибете, а не Монголии. Маньчжурский император не предоставил им каких-либо светских полномочий. Тем не менее, в Монголии было велико уважение к имени Хутухты. Поэтому он оказывал влияние на страну опосредованно. Но в то же время он был человеком, который мог стать лидером не только в Монголии⁴.

Причина, которая привела главу буддийской религии в лидеры монголов, без сомнения, состоит в полностью развитой и мощной институте буддийских монастырей, развитом буддийском системном образовании не только самих лам, но и влиянии их среди народа, что стало нормой жизни всех слоев монгольского общества конца XIX — начала XX в. Данная система — институция буддизма, как, впрочем, и административная система — была унаследована правительством Богдо-хана Монголии — Джебцундамба-хутухты VIII у Цинской империи, что было узаконено

в Монголском уложении⁵. Согласно статистике, в конце XIX — начале XX в. во Внешней Монголии существовало более тысячи монастырей, где было около 100 тыс. лам⁶.

Известный ученый Н.М.Пржевальский в своей книге «Монголия и страна тангутов» писал, что «ламаистское учение пустило здесь такие глубокие корни, как быть может, ни в одной другой стране буддийского мира»⁷. Это подтверждается тем, что в конце XIX в. в одном хошууне Внешней Монголии было в среднем 7–15 храмов и монастырей, где постоянно служили около 50–100 лам в каждом⁸. Кроме того, были маленькие храмы и монастыри, где службы проходили не постоянно. К тому времени в Халха-Монголии были 86 хошунов⁹.

О том, насколько сильно были развиты институты буддизма в Монголии, подробно сказано в труде А.М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии»¹⁰, хотя данный труд не раскрывает суть буддизма, его понимания монголами, но дает яркое представление о том, что Монголия была буддийской страной.

В конце XIX века Пржевальский Н.М писал о том что «явись на Далайламском престоле талантливая, энергичная личность, то по одному слову этого человека как по голосу самого бога номады восстали бы от Гималаев до Сибири»¹¹. Исторические документы рисуют с отчетливостью, что авторитет ургинского Богдо Джебцундамба-хутухты VIII в Монголии в конце XIX — начале XX века был столь высок, что он повел за собой весь монгольский народ по пути независимости.

Кто такой Богдо Джебцундамба-хутухта VIII

Богдо-гэгэн VIII Джебцундамба Агваан Лувсан Чойжин Нямданзан Ванчиг Балсамбуу родился в 1869 г. в Тибете, в семье зажиточного чиновника Гончигцэрэна, финансиста Далай-ламы. Он родился в осеннем месяце, каждый год в последний осенний месяц 8-го числа отмечался великий праздник Богдо, и монголы повсюду молились по этому поводу¹².

Российский консул в Урге Я.П. Шишмарев в донесении от 25 июня 1871 г. департаменту Азии МИД России сообщал: «Монголия приняла радостное известие о недавнем выявлении хутухты

в Тибете. Хутухты Урги выбрали из девяти мальчиков, из числа которых сначала были выбраны трое. После нескольких дней молебна и обрядов имена этих трех мальчиков запечатали в закрытой емкости, из которой Далай-лама вытянул одного. И им оказался ребенок из тибетской семьи, жившей неподалеку от Лхасы»¹³. В следующей информации консула от 24 марта 1873 г. сообщается о движении из Урги в Тибет группы представителей монгольских феодалов и лам для приглашения нового хутухты Урги – Джебцундамбы¹⁴.

Богдо Джебцундамба-хутухта VIII прибыл в Ургу утром 30 сентября 1874 г., и по этому случаю была устроена праздничная церемония¹⁵. Слух о том, что приглашен Богдо Джебцундамба, увеличил население Урги в два раза, собралось большое число князей. В октябре 1874 г. в Урге для приветствия Богдо Джебцундамба-хутухты VIII, съехались ханы, ваны и гуны четырех халхаских аймаков и пожаловали к его трону. Маньчжурский император присвоил ему титул и даровал золотой диплом и золотую печать.

В 5-летнем возрасте выявленный хутухта вместе с отцом, матерью и братьями прибыл в Ургу, после чего вся его жизнь была связана с Монголией. Ему с детства преподавали тибетский и монгольский языки и письменность, а также обучали религии и восточным традициям. Он был единственным среди воплощений Богдо Джебцундамба-хутухты с высшей буддийской степенью габджу, который возглавлял буддийскую религию в Монголии и был трижды провозглашен эзэн ханом¹⁶ этой страны.¹⁷

Много раз о нем писали как об основателе большого дела: «Влиятельные князья Монголии, такие как люди из окружения Богдо-хутухты VIII — да-лама Цэрэнчимэд, Тушэту-хан, полководец аймака, князь первой степени Ханддорж и другие решительно придерживающиеся идеи о том, что Монголию необходимо сделать независимой, довели до сведения Богдо этот вопрос весной 1911 г. Летом того же года, когда делали подношения многочисленные последователи, он пригласил всех ханов, феодалов и больших лам и издал указ о том, чтобы все изложили конкретно и ясно и известили о принятии или непринятии новой политики Маньчжурской империи»¹⁸. Таким образом, именно Богдо Джебцундамба-хутухта VIII стал тем, кто стоял у истоков большого дела и поддерживал монгольских ханов и нойонов. Еще в конце

XIX в. он тайно отправлял своего посла с политическими намерениями к российскому императору.

В 1900 г. Богдо-гэгэн просил защиты у российского императора, отправив да-ламу Бадамдоржа и дзайсана Цэрэн-Осора со специальным письмом и подарком. Хотя российский исследователь Е.А. Белов полагал, что в российских архивах нет таких документов, тем не менее определенные документальные материалы имеются. Российский император собственной рукой подписал документ об удовлетворении просьбы хутухты Урги (в документе — «главы ламаизма») о выделении 30 тысяч золотых¹⁹. Но затем Хутухта отказался брать эти деньги, хотя они были уже преправлены в банк в Урге.

То есть у Богдо-гэгэна была совсем другая цель — углубление национальной борьбы монголов за независимость при поддержке российского Белого царя. Богдо-гэгэн получил достойный ответ, что поддержка и помощь Российской Империи в национальной борьбе монголов будут в нужное время. Это подтверждается последующими событиями в Монголии.

Отмечается, что во время праздника подношения семи хошунов в августе 1890 г. Богдо-хутухта был в стороне от ламского влияния и старался по возможности самостоятельно обустроить жизнь²⁰. В 1893 г. Богдо Джебцзундамбе VIII исполнилось 25 лет. В летний месяц того года отмечался праздник подношения семи хошунов, который проводится каждые три года. На этот раз праздник был посвящен юбилею хутухты Урги²¹.

Еще летом 1893 г. после празднования по случаю подношения семи хошунов монгольские князья остались на собрание с Богдо-хутухтой VIII для обсуждения положения Монголии, которое осложнялось из-за повышения налогов по требованию Пекина²².

В октябре 1904 г. Джебцзундамба хутухта и монгольский амбань Урги вместе со многими монгольскими нойонами написали в Пекин тайное донесение, в котором обвиняли маньчжурского амбана Урги Дэлина по 11 пунктам, включая повышение налогов. Вследствие этого донесения Дэлин был освобожден от должности маньчжурского амбана Урги²³. Об этом сообщил в центр работник российского консульства в Урге В. Долбежев.

Дипломатические представители Российской Империи, жившие в Урге и Пекине, ясно и образно обрисовывали в своих донесениях

и других документах, адресованных МИД Российской империи, реальное положение дел в Монголии. Например, в одном из них был описан истинный облик Монголии того времени, где «маньчжурские правители и китайские чиновники в Монголии стараются силой все подчинить своей власти, а именно, они пытаются притянуть к себе администрации феодалов, каждого влиятельного ламу и власть предрежащих»²⁴.

Представители Российской Империи хорошо понимали, что буддизм имеет огромное влияние в Монголии, может явиться важной силой в определении судьбы монгольских народов. Поэтому российское императорское правительство обращало серьезное внимание на Ургинского хутухту, имея постоянно контактируя с ним через свое консульство в Урге. Свидетельство этому — присланные российским императорским правительством многочисленные подарки, включая золотые часы, портрет самого Николая II Богдо-хутухте.

В своем указе от 1909 г. Богдо Джебцундамба-хутухта сообщал, что «сейчас в Монголии наступило время подумать, как укрепить религию и государство, защитить наши земли и найти способ, как жить долгое время спокойно и счастливо. Иначе вы не только не будете жить счастливо, сидя сложа руки и лишившись всего, но будете терпеть различные страдания и не сможете владеть землями. И зная истину, я не могу не напомнить всем вам, что не будет пользы от того, что все монголы будут поклоняться восьми моим образам, и потому не сообщив то, о чем я знаю, не смогу спокойно пребывать... Об этом пусть хорошенько подумают ваши нойоны и чиновники, а затем сразу доложат мне»²⁵. После этого монгольские князья неоднократно собирались и обсуждали проблемы национального освобождения.

Провозглашение независимости Монголии и возведение Богдо Джебцундамба-хутухты VIII на престол великого хана Монголии

В июне 1911 г. Сайн-нойон-хан Т. Намнансурэн в письме к Богдо-хутухте упоминал, что маньчжурская новая политика в Халхе становится опасной. Ознакомившись с этим письмом, Богдо Джебцундамба в июле того же года издал указ о созыве на совет всех четырех аймачных ханов, ванов и нойонов в Их-хурэ²⁶.

Поскольку Богдо Джебцундамба-хутухта среди монголов имел очень высокий авторитет, был уважаемым лидером, знал монгольский язык и письменность (хотя был тибетцем), его плотно окружили сторонники движения за независимость: гун Чагдаржав, Сайн-нойон-хан Намнансурэн, ван Ханддорж, да-лама Цэрэнчимэд, гун Хайсан и др. Еще в период расцвета социализма ученый Ш. Сандаг писал: «Под влиянием национально-освободительного движения монгольского народа — противника маньчжурского колониального строя — в это движение были вовлечены монгольские феодалы, которые приняли участие в обособлении страны от маньчжурского влияния и становлении нового режима. Это движение от феодалов возглавил Джебцундамба-хутухта»²⁷.

Имеется множество сведений о тайном совете князей в Урге в июле 1911 г., который собирался «в доме Богдо Джебцундамба-хутухты, и он возглавлял эту встречу»²⁸, о чем сообщало в своем послании правительству американское посольство в Пекине.

21 октября 1911 г. прибывший в Ургу бурят Добданов в письме В. Котвичу написал о политической ситуации в Монголии: «Единственный шанс будущего Халхи находится в руках Богдо-гэгэна. Его политическая мудрость пока еще неопределенная»²⁹. В другом письме Добданова из Верхнеудинска от 30 декабря 1911 г. Котвичу указывается на наличие информации о том, что после провозглашения независимости Монголии и возведения на трон императора Джебцундамба-хутухты начнется становление государства и правительства Монголии. Это воодушевляло народные массы, что рассматривалось как особая помощь и поддержка в этом большом деле. Кроме того, российский консул в Урге Г. Лавдовский получил титул вана и был поощрен особой степенью³⁰. В том письме сказано, что когда возвели на трон хана Богдо, его супруга Цаган-Дара-эхэ стала «матерью-феей» государства, а наследником престола был провозглашен 12-летний «победоносный лама»³¹.

Добданов сообщал о Богдо-хане: «Что касается Хутухты, то его провозглашение ханом Монголии не было неожиданным событием. Он в течение многих лет и был таковым. Для того, чтобы представить себя перед всем миром, что станет ханом Монголии, он в течение многих лет постоянно, осторожно и вдумчиво гото-

вился. И в целом такой переворот — это мудрое решение Хутухты, его государственная проницательность»³². Также Добданов в письме Котвичу отмечал, что «монгольская национальная революция нанесла правителям Маньчжурской империи мощный и тяжелый удар и тем самым оказала помощь и поддержку китайской революции. В действительности, оценивая данный факт, китайцы должны быть благодарны за это монголам, и вынуждены признать вновь возникшие обстоятельства»³³. Мы подчеркиваем этот аспект в надежде на дальнейшее тщательное исследование монгольской национальной революции 1911 г. как один из чрезвычайно важных и актуальных вопросов.

21 июня 1933 г. оставил запись участник тех событий, житель Селенгинского аймака г. Алтанбулак бурят Дамбадугар Цыдыпов. Он сообщал о том, как на трон взошел Богдо Джебцзундамба, описал исторические события, которые происходили под знаменем установления государственной независимости. В частности, он сообщал, что в ходатайстве представителей Малого государственного хурала говорилось: «Причина, по которой Богдо-хан был возведен ханом, такова, что нет другого способа, кроме как волеизъявление самого Богдо-хана стать ханом. Согласно общественному мнению, а также тому, что он будет править по предписанию правительства Российского государства, то, как известно из споров между российскими посланниками и чиновниками, на тот случай, если придет время, когда необходимо будет обособить государство Халха-Монголию, сложно назвать императором кого-либо другого, кроме Богдо-хана. Если из четырех халхаских ханов необходимо будет возвести одного, то вечно один из них будет в заговоре с Китаем и в борьбе друг с другом, что станет препятствием для будущих дел, и потому, возможно, остерегаясь, возвели Богдо-хана»³⁴.

Таким образом, в год Беловой Свины развернулась монгольская национальная революция, а к середнему месяцу зимы 9-го нового дня, а точнее — 29 декабря 1911 г. Джебцзундамба-хутухту возвели на трон императора Монголии. На церемонию возведения Богдо-хутухты на престол великого хана собрались ханы, ваны, гуны, дзасаки и нойоны всех хошунов, хамбо-цорджи и ламы 10 дацанов из 30 хурэнских церковных аймаков. Ханы

и нойоны четырех аймаков Халхи поднесли девять белых даров, многие аймаки и дацаны добровольно поднесли девять белых коней, верблюдов, сукно, мандалы, хадаки и др.³⁵

Интересным трудом, написанным об этом событии с позиций принимавшего участие в нем наблюдателя, является рассказ Г. Навааннамжила. Согласно этому рассказу, «снаружи собралось множество народа. Нойоны, министры, хутухты, хубилганы и ламы, одетые в пестрые жилеты, в шапках с отго и жинсом, стояли, построившись в ожидании. Вскоре после того, как я занял свое место в этой толпе, раздались залпы трех артиллерийских орудий со стороны Верхнего монастыря. Когда Богдо-гэгэн и Белая Тара торжественно прибыли, все собравшиеся поклонились, и наступила тишина <...> Из Государственного дворца вышел бывший монгольский министр старого Хурэ бэйсэ Пунцагцэрэн с длинным свитком бумаги в руках и громким голосом зачитал указ о раздаче милостей. Все чиновники и писари, духовные и миряне стихли и начали кланяться. А бэйсэ Пунцагцэрэн продолжал зачитывать указ. Слова трудно было четко услышать, поэтому приходилось прилагать усилия, чтобы уловить их смысл. В указе говорилось: “На великой церемонии Богдо торжественно взошел на престол как Солнечносветлый и Десятитысячелетний хан Монгольского государства, Белая Тара — как Государыня-мать страны”. Год Беловой Свины был переименован в год правления Многими Возведенного, Их-Хурэ стал называться Нийслэл-Хурэ, было образовано Монгольское государство»³⁶.

После поднесения Его Величеству с почтением печати, диплома и даров, Богдо-хан издал указ. В этом указе говорится: «Я, Солнечносветлый Богдо-хан, Возвышающий религию, Дарующий счастье живым существам, Многими Возведенный повелитель монгольского народа, держащий религию и государство, всемилостивейше объявляю: Я принял всеобщее избрание и воссел на престол великого хана монгольского народа с тем, чтобы мои усердные старания постоянно были направлены на то, чтобы религия Будды сияла незыблемо подобно сотням тысяч светил, а государство окрепло, как гора Сумеру, дабы монгольский народ мог в постоянном спокойствии вкушать счастье. Посему объявляю мою ханскую милость, начиная с ваших ханов, ванов, нойо-

нов и кончая простым народом, каждому в отдельности, дабы все единодушно придерживались верности, прилежания и правды во имя служения религии и государству»³⁷.

В «Тайной истории»³⁸ Джебцундамба-хутухты VIII говорится, что в период после его возведения в Халхе на престол гэгэна, то есть с 1874 по 1915 г. (до написания данной истории) «по стечению обстоятельств времени и религиозных учений, все преисполнилось высшим спокойствием без внешнего и внутреннего вреда и злобы, без болезней и боязни стихийных бедствий, души наполнились покоем, плоды и фрукты стали сочнее, больше прежнего преумножилось благодеяние, а внешний облик людей и животных стал совершенен до прекрасного, величавым и мощным, счастье и блага распространились <...> Богдо, подобного золоту, одновременно возвели на трон хана как буддийские шабинеры, так и все боги, благословляя его, как юношу, не отнятого под ношей чудес следующих трех времен, и, сея ростки счастья и добродетели, даровали ему монгольское имя Многими Возведенного хана всего наилучшего»³⁹.

Таким образом Богдо хан образовал свое правительство, и началась новая эра Многими Возведенного в истории Монголии.

Монголия стала одним из первых государств, провозгласивших независимость в начале XX в. Хайсан-гун писал Котвичу 20 января 1912 г.: «Богдо-гэгэн 16 декабря (29 декабря — О.Б.) был возведен на престол хана Монголии <...> Под мощным покровительством Белого царя и благодаря вашей поддержке мечта сбылась, и все мы, духовные и светские князья, ликуем от радости и счастья»⁴⁰.

Маньчжуровед Л. Дэндэв оценивал провозглашение независимости Монголии в 1911 г. так: «Была выполнена великая историческая миссия отделения Монголии от Маньчжурского государства, защитившая нацию, которая привела к созданию нового независимого государства на международной арене»⁴¹. Российский консул Лавдовский, проживавший в Хурэ, в секретной телеграмме под номером 1234 в МИД от 16 декабря 1911 г. сообщал: «Сегодня халхаские князья на многолюдном праздничном митинге возвели Гэгэна на престол хана всей Халхи»⁴².

Английская газета «Таймс» сообщала: «На Азиатском континенте зародилось новое государство Монголия и, если вдаваться в подробности, то ее возрождение стало реальностью»⁴³.

Французский журнал «L'Asie Française» в февральском номере за 1912 г. писал: «Новый Китай освободился от маньчжурского ига. Как только дошло это известие до каждого конца и уголка данной страны, начались освободительные движения в Монголии, Тибете и Туркестане от китайского господства... Если новый Китай является законным государством, он не должен отвергать желание и стремление народа данной страны... Руководители Монголии взяли в свои руки власть <...> Ламы и хошунные князья, вдохновленные отсутствием притеснений и преследований со стороны китайцев, 29 декабря возвели Хутухту, проживавшего в Урге и имевшего ограниченные права, на престол хана»⁴⁴.

Таким образом в источниках не раз отмечалось, что мужество и твердые решения Богдо-гэгэна оказали чрезвычайную поддержку всем монголам, в том числе и князьям, в национальном движении, принесшем свободу. В зарубежных источниках отмечается, что не будь Богдо-гэгэн решительным, мужественным и последовательным, монголы давно стали бы китайскими рабами. Оценку исторических заслуг Богдо-гэгэна представил и находившийся в Урге российский консул В. Люба, который писал, что «он разгадал в последнем маньчжурском представителе — амбане Саньдо, импонировавшим наружным блеском своей личности — слабую, жалкую и безвольную личность, растерявшуюся при первом же на нее решительном натиске до самой позорной трусости»⁴⁵. Люба оценивал Богдо-гэгэна как лидера, благодаря которому состоялся поворот в истории Монголии⁴⁶.

Действительно, если сравнить положение монгольских нойонов, находившихся в то время под влиянием маньчжуров, а также авторитетное и самостоятельное положение и влияние главы буддийской церкви Внешней Монголии Богдо Джебцзундамба-хутухты VIII, то видно, что у него было больше возможностей и условий инициировать движение национального масштаба, руководить им и организовать его. Помимо того, что Богдо-хутухта сумел хорошо и дальновидно воспользоваться этой возможностью, он смог все время находиться на вершине борьбы за национальную независимость Монголии и стать ее лидером⁴⁷.

Находясь в Монголии, И.Я. Коростовец⁴⁸ несколько раз встречался с Богдо-ханом, а две встречи ярко описал в своем дневнике. Впервые это произошло 28 сентября 1912 г. Коростовец писал, что,

по словам Хутухты, он осознает всю важность для Монголии дружеских отношений с Россией, двусторонние отношения важны для защиты независимого положения Монголии от притязаний других стран, поэтому он предпишет князьям и министрам серьезно рассмотреть и не оттягивать обсуждение условий соглашения с Россией⁴⁹ Богдо-хан выражал желание тесно сотрудничать с Россией и благодарил российского императора за помощь и поддержку Монголии. Коростовец называл его эзэн хан, потому что все монголы так его превозносили. Коростовец отмечал, что Богдо-хан изначально был честным в вопросе установления отношений с Россией.

Заключение

Сознавая положение Монголии, ее администрации и законов в маньчжурский период, Богдо Джебцзундамба-хутухта VIII заранее подготовил сценарий национальной революции Монголии 1911 г. и смог его успешно претворить в жизнь. Более того, без разрешения Богдо-хутухты никто не мог сделать и шага, вплоть до того, что в начале XX в., например в 1911 г., даже собрания феодалов в Урге не проходили без благословения Богдо-хутухты, что не раз отмечалось в архивных документах. Когда в 1900 г. Богдо Джебцзундамба-хутухта тайно отправлял в Россию послов, он не колебался и, более того, решил организовать в 1911 г. под видом подношения Богдо-хутухте тайный совет нойонов. Вместе с четырьмя с халхаскими ханами он написал письмо императору России и отправил тайно послов и представителей во главе с Ханддоржем. Это также является показателем последовательных, непреклонных и решительных действий Богдо Джебцзундамба-хутухты. Проживавший в Урге российский консул неоднократно отмечал решительность Джебцзундамба-хутухты, ставшего опорой для монгольских аристократов.

Особо стоит отметить важное влияние буддийской религии, которая в начале XX в. целеустремленно объединяла монголов для борьбы за национальную независимость, сделала главу церкви Внешней Монголии Богдо-гэгэна руководителем революции. После возведения на престол хана Монгольского государства Богдо Джебцзундамба каждый год в первый день Белого месяца посе-

щал вместе с супругой ставку Абатай-Сайн-хана, отца Гомбодоржа Тушэту-хана, и возжигал огонь, что, возможно, является показателем сохранения традиций Монгольского государства. Как известно, этому способствовали и князья Золотого рода Чингис-хана, крупные чиновники государства, а Богдо-хан, возможно, это поддержал, поскольку был человеком от рождения умным и восприимчивым.

В 1911 г. монголы освободились от власти маньчжурского государства Цин и провозгласили независимость, что стало началом новой эпохи в истории монголов. Возведение Богдо Джебцзундамба-хутухты VIII на престол великого хана стало признаком становления самостоятельного государства монгольской нации и выражением уверенности и почтения монголов. 29 декабря 1911 г. с возведением Богдо Джебцзундамба-хутухты на Львиный престол императора Монголии, государству было дано название «Монголия» и летоисчисление по годам Многими Возведенного; Их-хурэ переименовали в столицу Нийслэл-хурэ. Таким образом, началась новая история возрожденной Монголии на Азиатском континенте в начале XX в.

Итак, Богдо Джебцзундамба-хутухта VIII стал человеком, который был по душе большинству монголов и обрел успех как один из инициаторов, организатор и руководитель национальной революции Монголии 1911 г. Находившийся в Урге генеральный консул Российской Империи В.Ф. Люба в январском сообщении 1912 г., направленном в С.-Петербург, отмечал: «Первая роль в том акте, который привел Монголию к нынешней свободе принадлежит вне всякого сомнения Хутухте. Если когда-нибудь будет написана история последних лет Монголии, то она с благодарностью подчеркнет смелую и решительную инициативу Восьмого Богдо-гэгэна, осуществившего то, о чем самые бесстрашные умы едва смели помышлять.

В благодарной памяти народа — как бы ни развернулись далее нынешние события — должны остаться те мужество и бесстрашие, с которыми нынешний Чжэбцзунь-дамба, единодушной волею князей возведенный ныне на древний трон монгольских ханов, вступил в борьбу с Китайским правительством, казавшимся стране, до самого последнего времени, таким сильным и неодолимым, — каждый раз, когда интересы его или близких

ему лиц или страны казались ему в опасности <...> Несомненно, человеком, который возглавил это дело и обеспечил Монголию нынешней свободой, является Хутухта»⁵⁰. Это соответствует действительности.

Если до 1911 г. Богдо Джебцзундамба-хутухта смог стать религиозным лидером монголов, то после национальной революции 1911 года он стал их настоящим духовным и государственным руководителем. Он возродил государство монголов и стал отцом национальной революции. Полагаю, что это самое значительное историческое событие, произошедшее в жизни монголов за последние 300 лет. Думаю, что будет правильно, если рассматривать это событие как день возрождения очага государственности, установленного ранее монгольским императором Чингисом.

Основной причиной успешности национальной революции 1911 г. является объединение всех монгольских родов вокруг главы буддийской церкви страны ради единой цели, что привело к историческому успеху. Не будет лишним сказать, что исторические события, которые происходили в течение XX в. в Монголии после революции, имеют непосредственную связь с возрожденным в 1911 г. монгольским государством.

Буддизм, глава духовенства и государства — Богдо Джебцзундамба-хутухта VIII — должны по справедливости занять особое и важное место в жизни и истории монголов, ибо они возродили монгольский очаг, заложили основу для дальнейшего существования и развития монгольской нации, национальных традиций, обычаев и культуры.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АВПРИ — Архив Внешней Политики Российской Империи, Москва.
- Батсайхан О. 2011. Монголын сүүлчийн эзэн хаан Богд Джебцзун-дамба хутагт: амьдрал ба домог. Улаанбаатар.
- БНМАУ-ын түүх. 1968.
- Болд Р. 2007. Монголын тусгаар тогтнолын талаарх АНУ-ын үзэл хандлага, байр суурь, бодлого (1910–1973) сэдэвт. Докторская диссертация. Улаанбаатар.
- ГАЧО — Государственный архив Читинской области, Чита.
- Дамдинсүрэн Ц. 1959. Өвгөн Жамбалын яриа. Улаанбаатар.
- Дамдинсүрэн Ц. 1998. Бүрэн зохиол. Дэд боть. Улаанбаатар.
- Донесение Русского консула в Урге Шишмарева о положении Монголии, июль 1885 // Сборник географических топографических и статистических материалов по Азии Военно-ученого комитета Главного штаба. 1886. Вып. 22. С.-Петербург.
- Дэндэв Л. 2003. XX зууны Монголын түүхийн эх сурвалж (1911–1921). Улаанбаатар.
- Дэндэв Л. 2006. Монгол Улсын товч түүх / транслитерация со старомонгольского на кириллицу: С. Чулуун. Улаанбаатар.
- Единархова Н.Е. 2001. Русский консул в Монголии. Иркутск.
- Жамсран Л. 1992. Шашин төрийн хослон баригч Богд Джебцзун-дамба хутагт хаан // Монголчуудын сэргэн мандалтын эхэн. Улаанбаатар.
- Зарлигаар тогтоосон Гадаад Монголын төрийг засах явдлын яамны хууль зүйлийн бичиг. 2008 / сост. Б. Баярсайхан, Б.Батбаяр. Улаанбаатар.
- Зарлигаар тогтоосон Монгол Улсын хууль зүйлийн бичиг 65 дэвтэр. 1995 / транслитерация со старомонгольского на кириллицу: О. Батсайхан, З. Лонжид, Ч. Хажидсүрэн. Улаанбаатар.
- Идшинноров С., Цэрэндорж Г. 1990. Жавзандамба Агваанлуvsан-чойжиням данзанванчиг балсамбуу // Үнэн. 1990 оны зургадугаар сарын 16, дугаар 143.

История МНР. 1984 / Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын Түүх, нэмж, засварласан гурав дахь хэвлэл. Улаанбаатар.

Коростовец И.Я. 2009. Девять месяцев в Монголии, Дневник русского уполномоченного в Монголии. Август 1912 — май 1913 г. / сост. О.Батсайхан, ред. О. Батсайхан, О. Бакич, Т. Наками. Улаанбаатар.

Котвичийн хувийн архиваас олдсон Монголын түүхэнд холбогдох зарим бичиг. 1972 / исследовал и опубликовал Б. Ширэндэв, отредактировал Ш. Нацагдорж. Улаанбаатар.

Лонжид З. 2007. Богд гэгээнтэн Орос улсаас хэдэн удаа тусламж хүссэн бэ // Монгол Улсын Их сургуулийн Нийгмийн шинжлэх ухааны сургуулийн Эрдэм шинжилгээний бичиг. Түүх. Т. 6.

Магсаржав Н. 1994. Монгол Улсын шинэ түүх / 1-е изд., отредактировали и подготовили к печати О. Батсайхан, З. Лонжид. Улаанбаатар.

Майский И. 1921. Современная Монголия. Иркутск.

Монголын түүхийн эх сурвалж (1911–1921). 2003. / сост. О. Батсайхан. Улаанбаатар.

Навааннамжил Г. 1956. Өвгөн бичээчийн өгүүлэл. Улаанбаатар.

Отчет о 25 летней деятельности Ургинского консульства. 1886.

Очерки торговых и пограничных сношений с Монголией в период 1861–1886 гг и современное положение страны // ГАЧО, ф. 1, об, оп. 1, д. 3292.

Позднеев А.М. 1887. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. С.-Петербург.

Позднеев А.М. 1896. Монголия и Монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. А. Позднеевым. Дневник и маршрут 1893 года. Т. 2. С.-Петербург.

Пржевальский Н.М. 1946. Монголия и страна тангутов. Трехлетнее путешествие в Восточной Нагорной Азии. М.

Пүрэвжав С. 1978. Монгол дахь шарын шашны хураангуй түүх. Улаанбаатар.

РГИА — Российский государственный исторический архив, С.-Петербург.

Сандаг Ш. 1971. Монголын улс төрийн гадаад харилцаа. Тэргүүн дэвтэр. Улаанбаатар.

Төмөрхүлэг Т. 1990. Наймдугаар Джебцзундамба хутагт ямар хүн байв. Утга зохиол урлаг, 1990 оны дөрөвдүгээр сарын 6-ны дугаар.

Улсын Үндэсний төв номын сан, Богд Джебцзундамба хаан ширээн дор заларсаны нууц түүх, ялгуусаны хөвгүүний баясгалангийн хуримын далай хэмээгдэх оршвой.

Үндэсний төв архив, Улаанбаатар.

Франц болон бусад гадаад хэлээрх Монголын түүхийн холбогдолтой баримт бичгийн эмхтгэл 2006. / перев. Т. Тумурхулэг. Улаанбаатар.

Lkham P. 2012. Patterns of monastic ans sangha deelopment in Khalkha Mongolia // Mongolians after Socialism: Politics, Economy, Religion / Eds. B.M.Knauft, R. Taupier. Ulaanbaatar.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Зарлигаар тогтоосон..., 1995, с. 347-389.
- 2 Батсайхан, 2011.
- 3 Донесение русского консула..., 1886, с. 154-160; Очерки торговых...; Единархова, 2001.
- 4 ГАЧО, ф. 1 об, оп. 1, д. 3292 л. 21.
- 5 Зарлигаар тогтоосон..., 1995.
- 6 Позднеев, 1896; Майский, 1921; Пүрэвжав, 1978.
- 7 Пржевальский, 1946, с. 80.
- 8 Lkham, 2012, с. 254.
- 9 Зарлигаар тогтоосон..., 1995.
- 10 Позднеев, 1887.
- 11 Пржевальский, 1946, с. 81.

- 12 Батсайхан, 2011.
- 13 АВПРИ, ф. Китайский стол 143, оп. 491, д. 575, л. 58.
- 14 АВПРИ, ф. Китайский стол 143, оп. 491, д. 575, л. 78.
- 15 АВПРИ, ф. Китайский стол 143, оп. 491, д. 575, л. 81-82.
- 16 Монг. эзэн хаан — император.
- 17 Подробнее см.: Батсайхан, 2011.
- 18 Идшинноров, Цэрэндорж 1990.
- 19 РГИА, ф. 560, оп. 28, д. 176, л. 1-6.
- 20 АВПРИ, ф. Китайский стол 143, оп. 491, д. 575, л. 85.
- 21 АВПРИ, ф. Китайский стол 143, оп. 491, д. 575, л. 99-100.
- 22 АВПРИ, ф. Китайский стол 143, оп. 491, д. 575, л. 100.
- 23 АВПРИ, ф. Китайский стол 143, оп. 491, д. 564, л. 1.
- 24 АВПРИ, ф. Китайский стол 143, оп. 491, д. 78, л. 5.
- 25 Төмөрхүлэг, 1990.
- 26 Лонжид, 2007, с. 70.
- 27 Сандаг, 1971, с. 274.
- 28 Болд, 2007, с. 24.
- 29 Котвичийн..., 1972, с. 70.
- 30 Котвичийн..., 1972, с. 92.
- 31 Котвичийн..., 1972, с. 92.
- 32 Котвичийн..., 1972, с. 92.
- 33 Котвичийн..., 1972, с. 92.
- 34 Дэндэв 2003, с. 25.
- 35 Дамдинсүрэн, 1998, с. 237.
- 36 Навааннамжил, 1956, с. 182-185.
- 37 Үндэсний төв архив, ф. АЗ, д. 1, х.н. 2, х. 16.
- 38 «Тайная история» Джебцундамба-хутухты хранится в Центральной библиотеке Монголии.
- 39 Улсын Үндэсний төв номын сан, Богд Джебцундамба хаан ширээн дор..
- 40 Котвичийн, 1972, с. 116.

- 41 Дэндэв, 1934, с. 1.
- 42 АВПРИ, ф. Китайский стол 143, оп. 491, д. 644, л. 388.
- 43 БНМАУ-ын түүх 1968, с. 424.
- 44 Франц..., 2006, с. 173-174.
- 45 АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 1, д. 316.
- 46 Батсайхан, 2011, с. 606.
- 47 Батсайхан, 2011.
- 48 И.Я. Коростовец — уполномоченный представитель правительства Российской Империи для заключения соглашения с Монголией в 1912 г.
- 49 Коростовец, 2009, с. 107-108.
- 50 РГИА., ф. 892, оп. 3, д. 127, л. 1; АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 1, д. 316.

Естественное развитие человека как принцип буддийской науки и философии

О.П. Гуттенлохер

*Частная общеобразовательная школа с философским уклоном,
Уральск, Казахстан*

O.P. Guttenlocher. Natural human development as a principle of Buddhist science and philosophy. The article considers problems arising in the modern world due to the insufficient use of scientific methods in the education system. The concept of the essence of the process of natural human development and the rationale of its necessity are given. Based on the fact that Buddhist doctrine rests on the natural human essence and recognizes the improvement of consciousness as the main task of human existence, there is nothing fictional about Buddhist science and philosophy. The concept of education as a process of formation of consciousness and the application of the methods of Buddhist science and philosophy to practice allow us receiving conclusions on the effectiveness of their application in the modern education system.

Один из мудрейших людей нашего времени — Далай-лама XIV говорит: «Цель нашей жизни — счастье... Это простое утверждение может значительно облегчить нашу повседневную жизнь и придать ей осмысленность. От нас потребуется лишь избегать того, что отдаляет нас от счастья, и накапливать то, что к нему приближает. Этот метод предполагает развитие сознательности и умения выбирать правильный путь»¹.

Это гениальное в своей простоте определение, по сути, формирует программу действий для системы образования в целом.

Существующая сегодня система образования, ориентированная на предметное преподавание и престиж материальных ценностей, в целом далека от задачи развития сознания и осмысленности жизни и потому является тормозом для развития общества. Образование человека — это не что иное, как процесс формирования его сознания. И от того как будет сформировано и на что ориентировано сознание сегодняшнего молодого человека зависит будущее всего человеческого общества.

Доказано, что именно в дошкольном и школьном возрасте человек наиболее восприимчив к процессу усвоения новых знаний. Именно на этом этапе в нем формируются моральные и интеллектуальные качества, которые должны помочь ему осуществить цель жизни. Этот факт подчеркивает особую важность школьного звена в системе образования.

Существующая в Уральске школа с философским уклоном не мыслилась как альтернатива современной системе образования. Главной ее задачей была и остается подготовка подрастающего поколения к осмысленной жизни. Именно эта задача и стоит перед всей системой образования. Что значит «подготовка к жизни»? Ведь в общепринятом понимании жизнь человека фактически уже началась с момента его рождения и продолжается ежедневно, независимо от его участия в образовательном процессе. И это действительно так.

Но в данном контексте «подготовка к жизни» означает умение человека, прошедшего курс среднего образования, ориентироваться как во внешнем мире, так и в своих внутренних состояниях. Иными словами, умение адаптироваться ко всем жизненным коллизиям и к тем социальным, экономическим и политическим реалиям, которые он встретит за пределами школьных стен, в жизни, одним из фундаментальных качеств которой является непостоянство.

Качественные изменения человека фактически не происходят в момент вручения ему аттестата об образовании. Они протекают в течение всей его жизни, начиная от момента рождения и даже с периода внутриутробного развития.

Именно в перинатальный период начинается наше физическое и психическое развитие. Как утверждает тибетская медицина, уже на 24-й неделе развития эмбриона формируются его органы чувств, по-

является способность экстероцептивных восприятий, в результате которых ребенок может испытывать приятные и неприятные ощущения, комфорт, боль и т.д. Это свидетельствует о наличии уже на этом этапе его развития шести видов первичных «сознаний» — умственного и сенсорных. Нельзя недооценивать этот период развития и, более того, эти знания необходимо применять в школьном образовании, поскольку они описывают естественный процесс, участником которого был каждый человек, но далеко не каждый взрослый знает такие подробности. А это необходимо знать будущим родителям и педагогам для правильного формирования человека, который пришел в этот мир для реализации своих потенций.

Его потенции есть качества его психических и физических совокупностей, составляющих индивидуальность маленького человека. Поэтому перед нами не «чистый листок», на котором родители и педагоги разных уровней «пишут» все, что сочтут нужным. Перед нами, в маленьком пока еще теле, индивидуум, личность со своим миропредставлением, способностями и склонностями, которые необходимо принять как данность, чтобы помочь этой личности развить осознанность в жизни и выборе упомянутого выше правильного пути.

Поэтому основным концептуальным принципом школы с философским уклоном стал процесс естественного развития человека. Он основан на применении научных знаний о природе человека и его сознания.

Установка заключается в том, что с самого начала мы имеем дело не с ребенком, а с маленьким человеком. Его ум, как и всякий другой, обладает ясной и светоносной природой. Этот маленький человек имеет полноценное человеческое сознание, в котором есть определенные привычки, склонности и потенции. Он максимально восприимчив к процессу обучения, его отличают любознательность, открытость, естественная способность к развитию и жажда знаний, которую взрослые должны постоянно поощрять. Так же, как и взрослый человек, он нуждается в любви и понимании, не меньше взрослого страдает от собственных эмоций и стремится к счастью. Он ждет безусловного уважения к нему, понимания всех его проблем и фактически является нашим полноценным партнером в образовательном процессе.

Учитывая все это, не нарушая процесса естественного развития и взяв на себя задачу его подготовки к жизни, образовательные учреждения должны находить эффективные методы для выполнения этой задачи.

«Есть разница между счастьем на уровне сознания и счастьем, которое доставляют ощущения органов чувств. 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»².

Эти слова Далай-ламы XIV как нельзя лучше определяют проблемы системы образования, которая культивирует преимущественно материальные ценности в ущерб морально-нравственным аспектам человеческой жизни и в силу своей инертности игнорирует достижения современной науки в области нейрофизиологии и психологии, что и создает предпосылки для использования ума в дурных целях. В то же время методы буддийской науки в работе с сознанием доказали свою эффективность в практическом применении на протяжении тысячелетий.

В буддийской философии нет ничего искусственного, она предлагает программу естественного развития человека с опорой на природу его сознания. Будда достиг пробуждения, находясь в потоке собственного сознания без привлечения каких-либо средств извне. Поэтому и учение его опирается на естественную природу человека и использует возможности человеческого сознания и тела для достижения высшего из возможных для человека состояния ума. Сознание человека — тема, достойная изучения на протяжении всей жизни, поскольку реализация этих знаний ведет к осуществлению цели жизни — счастью на уровне сознания. Ламрим, Лоджонг, другие аналогичные буддийские тексты могут рассматриваться как научные трактаты, которые описывают естественную природу человека. В них нет ни слова неправды.

Общеобразовательная школа с философским уклоном — это глубоко светское учебное учреждение. Наши выпускники приобретают специальности в соответствии с их природными склонностями, они очень хорошо адаптированы к жизни. Учителя, применяя принцип естественного развития, помогают им в этом определиться.

Но методы формирования сознания, применяемые в школе, соответствуют наставлениям буддийских источников. Практика показала, что именно они являются наиболее эффективными и научно обоснованными методами, обеспечивающими естественное развитие ментальных и когнитивных способностей человека, формирующими толерантность и морально-нравственную основу его жизни.

Суть знаний заключается не в получении информации, а в преобразовании сознания. «Строго говоря, наука не касается вопросов морали и не имеет дела с ценностными категориями, но, тем не менее, будучи одним из видов человеческой деятельности, она остается связанной с основополагающими проблемами общечеловеческого благополучия»³.

Буддийская наука о сознании востребована в современном научном мире, интерес к ней ученых постоянно растет. Она уже доказала свою эффективность и практическую ценность. Ее применение в системе образования и необходимо, и своевременно.

ЛИТЕРАТУРА

В Дхарамсале состоялся третий день учений Далай-ламы по трактату Чандракирти «Мадхьямака-аватара — <http://savetibet.ru/2018/10/08/dalai-lama-news.html> (дата обращения 20.10.2018)

Далай-лама принял участие в обсуждении «Общечеловеческие ценности и образование» в Цюрихском университете прикладных наук — <http://savetibet.ru/2018/10/01/print:page,1,dalai-lama-news.html> (дата обращения 20.10.2018)

Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. 2010. Вселенная в одном атоме. Элиста: Океан Мудрости.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Далай-лама принял участие...
- 2 В Дхарамсале состоялся....
- 3 Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, 2010, с. 21.

**История, память и сопротивление:
историческая оценка
«Петиции из 70000 иероглифов»**

Т. Десал

**History, Memory and Resistance:
a Historical Evaluation
of the 70,000 Character Petition**

T. Desal

Tibet Policy Institute, Dharamsala, India

T. Desal. History, memory and resistance: a historical evaluation of the 70,000 Character Petition. The paper analyses the origin and creation of the 70,000 Character Petition, submitted by the 10th Panchen Lama to the Chinese communist leaders about heavy results of repressions in Tibet. Further developments there are discussed in the context of this document.

Introduction

Until the document made its way to the then office of Tibet Information Network in October 1996, it has not been seen outside the elite circle of select Tibetans and the Communist Party of China (CCP)

members ruling People's Republic of China (PRC). The 10th Panchen Lama Lobsang Trinley Lhündrub Chökyi Gyaltsen (1938–1989) compiled this Petition after extensive travel through many regions in Tibet during the implementation of the Chinese “Democratic Reforms”. Born in Amdo, at the age of 24, he was one of higher political figures in Tibet after the signing of the controversial “17 Point Agreement” and the formation of Preparatory Committee for the Tibet Autonomous Region (PCART)¹. He was at that time the Vice Chairman of the National People's Congress and the acting Chairman of the PCART. The latter appointment came soon after the flight of the 14th Dalai Lama in 1959, who until then held the position of Chairman. This office is aimed at providing a “Tibetan face” to administer and advocate for CCP policies in Tibet.

An envelope delivered to the then office of Tibet Information Network in October 1996 contained documents written in “large” and “even characters” in Chinese². The content of envelope was later translated into English and in Tibetan, and were both published in 1997. The Tibetan edition published in Dharamshala is the translation of the Chinese document made available by the Tibet Information Network³. Although the original confiscated Tibetan text authored by the Panchen Lama was returned after his rehabilitation some weeks before his death, it is still not accessible and therefore remains unexamined by scholars. 21 years since the first publication of its English and Tibetan translation in 1997, and allusion to it in 1974 and his biography in 1989, there is still no credible evidence to the question of authenticity of the published document.

Historical evaluation of the “70,000 Character Petition”

I argue that the “70,000 Character Petition” is a historical document providing “firsthand evidence”⁴ based on contemporaneous report on China's state-orchestrated violence and subsequent mass starvation in Tibet. The introduction of communes with Mao as the chief architect of the “Great Leap Forward” across China has a historical precedence within the People's Republic of China during the “Socialist High Tide” that is described by a euphemism, the “Small

Leap Forward.” The Great Leap Forward and the introduction of communes in China had resulted in 30 million deaths⁵. In 1957 and 1958, Mao was seized by zeal to overtake Britain in 15 years after being impressed by Soviet Sputnik and his visit to Moscow⁶. By 1961, due to the rollback of the “Great Leap Forward” and the slowdown of collectivization, there was a limited rehabilitation of Tibetans who were labeled as “class enemies.” The dismissal of the CCP secretary Gao Feng in Qinghai, where “Pacification of the revolt” had been particularly harsh for “leftist deviation”, reflects the opening of limited space for Tibetans to voice their experience⁷.

The Panchen Lama accompanied by Li Weihan, the then director of the United Front Work Department, travelled extensively across Northeastern Tibet in October 1960. He told Li Weihan and his deputy at the same department, Wang Feng of excesses he had seen and been informed of in Central Tibet after the March 1959 uprising. Li is said to have dutifully recorded their conversation to be amended and corrected by the Panchen Lama. This draft is later expanded into the 70,000 Character Petition.⁸

In April 1958, in an attempt to contain resistance to “collectivization,” former tutor of the Panchen Lama, Tri Gyanakpa Yeshe Pel of the Bimdo Monastery in Yadzi Dzong (Chin. Xunhua County) was arrested and taken away for “re-education.” This led to the mobilization of over 200 Tibetans attacking the offices of Xunhua County and laying siege to it for many days to follow. As the dawn broke on 25 April, 1958, a detachment of the People’s Liberation Army encircled the Tibetans and within a day over 500 protesters were killed, eventual manhunt led to the arrest of over 2500 Tibetans. The Tibetan population in the county at the time was 11,000 and the percentage of people killed and arrested was 27%⁹.

Relocation of 3000 people was carried out of 700 Tibetan households in Bimdo to Dowi and Karing¹⁰ along with 5000 Chinese youth from Hunan were settled in order to start a “Youth Farm”. Due to inadequate food and the unfamiliar environment, most of them died¹¹. Those who survived at the farm returned back, as when the Panchen Lama revisited Bimdo, it was virtually uninhabited¹². Describing the impact of “Pacification of the revolt” in one of the worst hit regions, the Panchen Lama noted about his birthplace in Bimdo (Chin. *Wendu*) in Yadzi County. He wrote:

“In Wendu (Tib. *Bimdo*) Monastery of Xunhua County (Tib. *Yadzi Dzong*) in Qinghai Province, I specifically convened a forum of more than three hundred grassroots-level cadres and representatives of the masses of the Tibetan, Han and Sala (Salar) nationalities. In the meeting, the people, and principally the grassroots cadres, said: “From 1959 until the first half of 1961, the difficult circumstances in the lives of the masses in the Xunhua area were unimaginable and difficult to describe. In every village, a percentage of people miserably starved to death. Not only did they say this with bitter tears, but they also emphasised: “Before, although we had good harvests, our lives never improved, but now we only think about survival”¹³.

Whilst attending the 11th National Day celebrations in September 1960, the Panchen Lama was able to apprise the condition of Tibetans and the sufferings they have endured to Zhou Enlai and Liu Wenhui of the United Front Work Department, and they gave him a sympathetic hearing. After the occasion, the Panchen Lama was suggested to take a tour to southern China in the company of United Front leaders Li Wei-han, Wang Feng and Liu Chun¹⁴. Aggrieved by what he is confronted with he protested about the proposed enforced vacation that he said: “I don't want to be banqueted and accompanied on a leisure trips”. However, during their visit from Beijing to other cities, including Chengdu, Wuhan and Shanghai, he spoke about the conditions in Tibet. He criticized the deputy head of the Tibet Work Committee (TWC) Zhang Guohua for his “leftist mistakes” and suggested paying more attention to the livelihood of Tibetan people. The Panchen Lama was able to engage with Li Wei-han in a series of discussions over Tibet and the recorded conversations were then formulated into a document. This document was crucial in forming in the January of 1961 inspection led by Yang Jingren, who was then the Vice Chairman of the Central Nationalities Commission.

Later on 12 January 1961, the Panchen Lama upon visiting Beijing, Mao summoned top leading CCP members to a meeting in Zhongnanhai. The Panchen Lama spoke during the meeting beseeching the leaders to provide food grains to Tibetans, granting meaningful religious freedom, and putting an end to a large-scale imprisonment of Tibetans. Mao agreed to heed the suggestions and promised to act on

them. Mao recognised the “leftist mistakes” committed in Tibet and went on to list a “six point agenda” to assuage the conditions in Tibet raised at the meeting:

1) No communes to be established, only Mutual Aid Teams; (2) Greater role for progressive upper class figures (over 3000 had nominal government posts); (3) Approve the Panchen Lama’s proposal for academic training of selected monks in Buddhist studies (following the wholesale disbanding of monasteries); (4) Leftist mistakes such as searching the homes of the Panchen’s parents and leading officials are wrong; (5) Establishment of an Autonomous Regional Administration must be through popular election, local governments at county and village levels must be elected, followed by TAR level delegates; and (6) the TWC must keep closer relations with the Panchen Lama, keep him informed and consult him¹⁵.

The Panchen Lama’s return to Tibet in Lhasa disconcerted Zhang Guohua and members of the Tibet Work Committee (TWC) who wanted to start introducing communes and formation of the government of Tibet Autonomous Region. The leaders of the TWC even considered offering the chairmanship of PCART and hallowed residence at the Potala Palace¹⁶. When Panchen Lama was passing through Tibet on his way to Beijing to take part in the 12th founding anniversary of the PRC in 1961, he was greeted by Tibetans in tears calling on the leaders to “provide grains and medical care”¹⁷. He passed through Tibetan regions administered under the provinces of Sichuan, Gansu and Qinghai to “inspect” the conditions. In a record published by an exiled Tibetan recounting an encounter by an old Tibetan with the Panchen Lama, the old man “pleaded”¹⁸ him: “You shouldn’t let Buddhism to be eradicated, and allow the snow-land Tibet to vanish, and don’t let people die of starvation”¹⁹.

The Panchen Lama started penning large part of the petition while commuting in a vessel. Soon after reaching Beijing, he circulated the draft seeking consultation from his Tibetan colleagues. Among them were influential Tibetans including Che Jigme and Ngulchu Rincpoche who was his senior tutor. His entourage suggested caution and not to broach the subject again lest it unsettles the CCP opinion. Che Jigme exhausted all possible means to withhold the submission of the petition in writing. The Panchen Lama remained adamant by

saying that as a doctor who could bring little comfort to his patient, he won't regret facing the consequences on behalf of Tibetan people and their religion²⁰. Perceiving the sensitivity surrounding the document, Geshe Sherab Gyatso remained evasive about the content of the document and pointed at grammatical errors and suggested improvement in calligraphic style. A useful feedback came from Ngabo Ngawang Jigme, who persuaded the Panchen Lama to include a "long preamble about the successes of the Party in defeating splittism" which was later included in the final petition²¹, and Ngulchu Rinpoche polished the grammar and made stylistic improvement. However, Geshe Sherab Gyatso was later "hounded to death" for making blunt criticism against the CCP minority policy at a National Work Meeting convened by Li Wei-han in 1962, and for having "conspired" with the Panchen Lama over the drafting of petition.

The atmosphere in Beijing has taken a turn by 1962 and critical voices against CCP policies were murmured falling short of singling Mao out for the consequences of the Great Leap Forward. 7000 Cadres from all parts of China packed the Great Hall of the People in January, 1962. The then head of the state, Liu Shaoqi delivered the CCP report for three tense hours without a break where he put the blame to the Central leadership and the cause to be a "man-made disaster, "drawing gasps and Mao's interjections"²². Zhao Enlai remained magnanimous by taking blame and absolving Mao by saying that it was his mistake and "shortcomings and errors of the last few years have occurred precisely when we contravened the general line and Chairman Mao's precious instructions"²³.

When the translation of the Petition from Tibetan to Chinese was completed in May 1962, Zhou Enlai agreed to meet with the Panchen Lama. Zhou pointed to leftist mistakes by local cadres and activists; however, he suggested amendment to an allegation that CCP is working to destroy Tibetan religion and culture. The amended document, totaling 70,000 in Chinese characters, was submitted through Zhou Enlai in June 1962, entitled: "A report on the sufferings of the masses in Tibet and other Tibetan regions and suggestions for future work to the central authorities through the respected Premier Zhou"²⁴.

On 21 September 1987, while addressing the U.S. Congressional Human Rights Caucus, the Dalai Lama put forward his "Five Point

Peace Plan” in which he envisaged “transformation of the whole of Tibet into a zone of peace”, and among other things he suggested the “abandonment” of population transfer to safeguard the “existence of Tibetans as a people and commencement of earnest negotiations on the future status of Tibet and relations between the Tibetan and Chinese people”. Two days later, on September 23, Beijing rejected the proposal, with a Foreign Ministry spokesperson announcing: “We are opposing the Dalai’s engagement and activities anywhere and in any form aimed to split China”²⁵. Few days later on 27 September 1987, a group of monks from Drepung Monastery staged protest and the state’s violent response received unprecedented international response and media attention as it was witnessed by a large number of foreigners present at the time in Lhasa.

In the same year, the Panchen Lama and other senior Tibetan officials spoke candidly about the situation in Tibet at a meeting of the Sub-Committee of the National People’s Congress in Beijing. At the meeting, the Panchen Lama spoke about the “70,000 Character Petition” he had submitted to the Chinese Government and gave “graphic account of massacres, mass graves, atrocities, the destruction of Tibet’s culture and her natural environment, population transfer, and continued negligence of the economic development of Tibet by Chinese rulers”²⁶. In the speech he points to understating the full extent of people adversely affected by Chinese policies discussed in the petition:

“In Qinghai, for example, there are between one to three or four thousand villages and towns, each having between three or four thousand families with four to five thousand people. From each town and village, about 800 to 1000 people were imprisoned. Out of this, at least 300 to 400 people of them died in prison. This means almost half of the prison population perished. Last year, we discovered that only a handful of people had participated in the rebellion. Most of these people were completely innocent. In my 70,000 Character Petition, I mentioned that about five percent of the population had been imprisoned. According to my information at that time, it was between 10 to 15 percent. But I did not have the courage to state such a huge figure. I would have died under *thamzing* (public struggle session) if I had stated the real figure. These are serious matters as far as Tibet is concerned. If we pay only lip service to these kinds of mistakes and do

nothing to redress them, there will be equally serious consequences. People may not like what I am saying. But I am saying this out of my love for the motherland”²⁷.

Content and critique

Even after 20 years from the end of the Cultural Revolution, little was known about the content of the petition. It is apparent in a document produced by a group of Red Guards in 1974, designed for use against the Lamas for class struggle. One of the earliest mention of this document is contained in a biography of the 10th Panchen Lama by Jamphel Gyatso published in Beijing in 1989²⁸. The biography devotes an entire chapter to the 70,000 Character Petition²⁹. The Petition makes customary affirmation about Party’s policies and its agenda but then goes on to highlight failures to safeguard Tibet’s religious, cultural, and linguistic heritage. It also draws attention to indiscriminate arrests and persecution, mass imprisonment, impoverishment, and starvation. It remains one of the most pointed criticisms of maoist policies ever put into writing. In the historical introduction to the “Poisoned Arrow” Dawa Norbu notes that the 10th Panchen Lama remained a “misunderstood religio-political personage” and gradually emerged as the “tragic hero of the Tibetan people under Chinese domination”. Norbu contends that “as far as far as we know, in which a senior official attacks so explicitly and in such detail the policies and practices of Chairman Mao”, there is “another exception of other famous internal critique of Mao Zedong, the 10,000 character letter which led to the downfall of General Peng Dehuai in 1959”.

The Petition is arranged in three sections. The first section deals with the situation of Tibet in 1961. This is following the uprising in Lhasa in 1959 and the following exile of the Dalai Lama. This is preceded by the suppression of Tibetan resistance in the eastern regions of Tibet and China’s disproportionate use of force accompanied by arbitrary arrests and detention. This is detailed under eight headings:

1. On “Suppression of Rebellion”: discusses Party’s heavy-handed response to Tibetan resistance resulting in indiscriminate arrests and incarceration.

2. On Democratic Reform: discusses failures of the communist land redistribution and the classification of Tibetans into “serfs” and “serf-owning” classes.

3. On Livelihood and Economy: details mass starvation and impoverishment of Tibetans unprecedented in Tibetan history due to the disruption of agricultural and pastoral lifestyle of the Tibetans. Ill-informed imposition of grain tax and restrictions on travel and trade.

4. On the United Front: failure to implement the CCP policy to “winning over” by the United Front and alienation of “upper and middle strata” of Tibetan society.

5. On “Democratic Centralism”: discusses dominance of the CCP over other branches and the absence of openness and tolerance.

6. On Dictatorship: he notes abuses in the “reeducation”, disproportionate number of people imprisoned and harmed during the implementation of the policies.

7. On Religion: in this section the Panchen Lama is most lucid in the Petition. The report suggests the primacy of Buddhist culture for the Tibetan people and discusses the failure to safeguard the religious freedom as guaranteed by the Constitution of the PRC.

8. On Tibetan Nationality: in this section the Panchen Lama outlines the traditional markers of Tibetan identity. He deals with the condition of Tibetan language, dress and customs and drastic reduction in the Tibetan population.

In the second section, the Panchen Lama discusses the social and political conditions in the “Brotherly Provinces” which is Eastern Tibet administered under the provinces of Qinghai, Gansu, Sichuan and Yunnan in the PRC. He writes cautiously not to alarm Chinese officials as an official of TAR into believing that he is in favor or recognizes that unity of all areas inhabited by Tibetans. However, he goes on to write about the excessive and heavy handed use of military force where “10,000 had been imprisoned in each area, worse than in Tibet itself... Huge numbers died of abnormal causes, so many that their corpses could not be buried”³⁰. In the third section of the Petition, he concludes by writing about the importance of religious belief to the Tibetan people and by exhibiting a “remarkable statement of leadership”: “The words that I have written above come from the bottom of my heart and are the sincere wishes of the three million Tibetan people, so all that is narrated in this report is the wishes of the Tibetan people, which I have written down in my own”³¹.

Discussing the Petition

Chinese response is later revealed in Chinese documents detailing the proceedings held to discuss the 70,000 Character petition. Transcripts of five meetings in June and July 1962 throws light on dynamics between the Tibetan leaders and the central leadership³². The transcript suggests that on most occasions they were predominantly the chairs that tabled their views. Apart from the Panchen Lama, two other Tibetans spoke during these meetings. Ngabo took the opportunity to highlight the situation in Tibetan areas under the province of Sichuan that didn't receive proportionate attention in the Petition. Even Phagpala Gelek Namgyal uncharacteristically spoke candidly and was emboldened by the forthrightness of his fellow Tibetan colleagues.

The initial response to the Petition led to recalling of Zhang Guohua and Zhang Jingwu, the two top Chinese leaders in TAR, to Beijing and Zhou Enlai telling the Panchen Lama that it was a good thing to have made suggestions. Subsequently Lei Weiham drew a blueprint for implementing suggestions made in the petition. This resulted in drafting of four documents which were approved by the CCP Central Committee by July 1962 that emphasized on the need for cooperation on Tibet work, the importance of religious freedom and "the need for care in following regulations"³³. These four documents were never implemented and within weeks, asserting his dominance within the CCP, Mao spoke at a meeting of the Central Committee in Beidaihe, stressing the importance of promoting class struggle. Referring to the work of the United Front as that of a "capitulationist," Mao then described the Petition submitted by the Panchen Lama as an attempt by a "feudal ruler to regain his class position" and "a poisoned arrow aimed at the Party by reactionary feudal overlords"³⁴.

Memory and historiography

Even as late as 1995, the full scale of mass famine and the state-led violence were not completely understood. When interviewed by Jasper Baker for the publication of his book on the "Great Leap Forward," H.H. the Dalai Lama said:

“When we heard there was large-scale famine, it was a new thing. In Tibet food supplies had been sufficient for centuries. Agriculture was old-fashioned but sufficient. In the past, one or two individuals may have died from starvation that is possible. Otherwise it was unheard of”³⁵.

One of the most comprehensive studies on the history of modern Tibet, T. Shakya’s study made use of most historical sources available at the time to “piece together the events as they unfold” from 1947 to mid-1990s, concluding with the contentious issue of the recognition of the reincarnation of the 10th Panchen Lama. His introductory note on the historical sources is illuminating on the historiography of modern Tibetan history³⁶. The archival sources on Tibet in colonial archives are open for scholars, yet the Tibetan Government archives from “first half of the 20th Century is inaccessible or lost due to China’s ongoing occupation of Tibet since the 1950s”³⁷. This reflects a unique position for Tibetan historiography as “Tibet was never colonized by the British, and yet was drawn into the British imperial domain in ways that impacted both political history and historiography”³⁸.

Tibetan historians have used limited and accessible provincial archival sources to write the history of Tibetan people alluded to in the Petition³⁹. However, the historiography of modern Tibetan history is uniquely reliant on the memories of people who lived through the experience. One of the widely used primary Tibetan sources is the series of publications in Tibet by the Chinese People’s Political Consultative Committee (CPPCC). These publications since 1980 are the 26 reminiscences of former Tibetan Government officials and influential religious figures. These were supplemented by accounts and experiences in Tibet by Chinese civilians and army officials that were translated into Tibetan and published in multivolume “Sources on the Culture and History of Tibet” (*Bod rang-skyong-ljongs rig-gnas lorgyus dpyad-gzhi*)⁴⁰. The veracity of these accounts were questioned when Sampho, one of the contributors wrote on coming into exile that “his contribution to the collected work was written by someone else and that his name was simply added to it”⁴¹. In exile, the birth of writing of autobiographies and memoirs, recounting recent past became an important way to remember, retell and recording of modern Tibetan history.

The discussions over modern Tibetan history are not only vexatious but dangerous as a Tibetan informant and a scholar speaking to a researcher on field research confides: “About the history before 1958, one should write as clearly as possible. After 1958, as unclearly”⁴². The PRC state control over Tibetan history hardened after the year 2008, following the protests that swept across Tibet. “Patriotic education” was implemented with greater fervor in Tibetan monasteries and amongst lay population and then declaring 28 March as the official holiday to celebrate the “Serf Emancipation Day.” A leaked document spelled out party’s primacy in ideological sphere and urging the party leadership against “seven political perils,” including constitutionalism, civil society, “nihilistic” views of history, “universal values”, and the promotion of “the Western view of media”⁴³.

I argue that the tellings of histories drawn from memory could be modeled on A.K. Ramanujan’s compelling essay⁴⁴ on “tellings of Ramayana” in diverse literary genres. The tellings differ from variant considering the term “variant” assumes a fixed and immutable version. Ramanujan’s tellings of Ramayana could be employed here to Tibetan historical rememberings and “tellings” of recent past in contemporary Tibet. The memories collected as oral history and remembered accounts of the Tibetans put into writing form an important part of modern Tibetan historiography. This interplay of orality and Tibetan literary tradition, rememberings of Tibetan past is a possible way to bring “Tibetan studies and subaltern studies into conversation with one another”⁴⁵.

Hidden transcript and literary representation of historical memory

The dynamics between the “hidden transcript” and the experience of domination, J. Scott explores a mode of articulating a politically disguised discourse, a liminal space between the “two poles” of complete compliance and collective defiance to the territory for a disguised discourse on resistance”⁴⁶. Salient among most Tibetan historical writings in Tibet under the PRC is after a detailed survey of Tibetan history from its imperial period, it comes to an abrupt “arrest” with a shorthand describing the PRC’s takeover of Tibetan state with

a euphemism such as “rays of happiness emerging for the Tibetan people”⁴⁷. Ts. Woesser in her forward to a publication in Chinese language of collected testimonials from Tibetans who escaped to India and now live in exile, she expresses the significance and “urgency” of collecting memories. She quotes C. Mouchard, who suggested that the “language of eyewitnesses is naturally a language of a new life that should have been wiped away but nevertheless still exists”. For Woesser, the 11 testimonials recorded and translated into Chinese is a form of resistance “against the amnesia that the dominant power has been forcing upon the people” and serves to “provide truthful and effective accounts of the “upheaval” that Tibet was put through during the past half a century”⁴⁸.

Lack of access to historical sources and archival materials during early phases of China’s rule over Tibet makes it difficult to sketch a comprehensive history of its people. A cursory study of census data derived from the 1982 census of the National Bureau of Statistics shows a widespread imbalance in sex ratio. Areas populated by the Tibetan people show a marked imbalance in sex ratio as compared to other regions of the PRC⁴⁹. This has led to a form of a “denial of history”⁵⁰ when the Chinese state is actively discouraging “narrativisation” of lived experience during successive social reform and anti-rebellion campaigns beginning in 1958, and is “largely narrativized by Chinese state cadres as a battle for their self-consciousness as participants in the nation’s linear historical trajectory now under the proper guidance of the Communist Party”⁵¹.

Memoir of a Tibetan Nagtsang Nulden Lobsang (Nulo), “Nagtsang Boy’s Joys and Sorrows”, published in Tibet in 2007 and republished in exile in 2008, is a unique literary phenomenon in the modern Tibetan literature. He earlier held a number of significant positions in the county of Chumarleb, Yushu Autonomous Prefecture, Qinghai Province, as administered by the PRC. Nulo’s book evaded the state censorship by publishing it by him. His book was widely read from “townspeople and those in rural... intellectuals as well as pastoralists” describing his childhood years from his birth in 1948 and 1959 when he was 11. He gives his accounts of those years from his travels to Labrang and Lhasa among other regions in Tibet with his brother. Describing what he saw in Yushu area in 1958, which in the eastern

regions of Tibetan inhabited areas ruled under the PRC, saw a heightened state-directed violence during the implementation of the Democratic Reforms:

“As we rode alongside the river, we began to smell something rotten... A little further on, the bodies of dead men lay scattered on both sides of the river. They were naked and dark blue... I had lost my fear of dead bodies. Further on were the bodies of many dead children lying alone, and mothers and children holding each other. In that area altogether there were around twenty six or seven corpses. Looking at their hair one could see that most of them were women and children... There was a higher and a lower shelf on the mountainside... Father and Lochu were sitting on the higher shelf”. Oh, the Protector bear witness!” everyone said when we got there, so great was our amazement. The ground was completely covered by the corpses of men, women, monks, yaks and horses... Wherever I looked there was death...”⁵²

When he was finally captured and he describes recounts what he saw in Chu-dmar-leb at a prison that was set up there:

“We could hear nothing but the sound of our footsteps as we walked through the town... After we got through the gate, we saw a tall wall in front of us... The troops were taking the prisoners forward line by line, but when they approached the center of the wall they seemed to disappear... I thought, “That’s very strange — what’s going on here?”... When we reached the middle of the wall, a Chinese soldier raised a trapdoor which covered a deep hole, from the ground. A terrible smell came out of the darkness. The troops ordered the prisoners to jump down into the hole one by one. I could hear them landing on the ground beneath. From inside the hole I could hear people crying in pain... “How terrible, it’s a child!” someone down below said and he reached his arms up and carried me down... When I got into the open air I was astonished to see that the yard was full of hundreds of prisoners... Looking around I could see other holes, and they seemed to have dead bodies lying close to them too... There are 2,300 male prisoners,” — Dragpa said, — “and 1600 females”. Cooks always know exactly how many prisoners there are... Each morning the bodies of those who had died as a result of the Chinese soldiers’ cruelty were carried out of the main gate. Two prisoners used to tie them to a pole

and carry the bodies, hanging beneath the pole, to the disposal point outside the wall”⁵³.

Another publication in Tibet that inadvertently escape the state censorship where “suppressed history the slaughter breaks through the barrier of silence that the Chinese authorities have imposed on it” is evidenced in a 1999 article in Beijing-based journal on Tibetan Studies, *Krung-go’i Bod-kyi shes-rig*⁵⁴. The article is a description of traditional economic conditions at the Labgon Monastery in Yushu. The article is peppered with religious figures of significance and their year of birth and the year of their death in brackets, a cursory look at the article shows even to an untrained eyes a disproportionate number of figures whose year of death are recorded as 1958.

In the lead up to Beijing hosting Olympic Games in 2008, a widespread nationalist protests swept across Tibet. Tibetan expression of this repressed memory of “1958 and forcing the next generation to grow up in the shadow of a forbidden history burst into the open with unforeseen power 50 years later”⁵⁵. The rupture in continuity of transmission of “oral history in Amdo” and the “blanket official taboo” has led to along with the “birth” of “new generation of Tibetan literature” post 1980 to articulate the memory of 1958 not “historically but imaginatively, in literature, and music”⁵⁶. Tragyel (Pen name: Shogdung), a prominent literary figure in Amdo, articulated his views in the wake on mass protests in Tibet in 2008 with the publication of the “Division between Sky and Earth”. Drawing from the 70,000 Character Petition by the Panchen Lama, Jamdo Ringzang’s “My Homeland”, and Tsering Ddhondup’s⁵⁷ archive-based novel, “Howling Red Wind”, making reference to 50 since 1958”, he writes:

“So what is a large-scale beating, smashing, looting and burning? In 50 years, among Tibetans, be they lamas, chiefs, nobles, elite, lay or religious, men or women, old, adults or young, farmers, herders, blacksmiths, shoe menders, with many rights or devoid of rights, rich or poor, be they enterprising and capable or not, brave or cowards, guilty or innocent, many have been hit by hammers, whipped with whips, put in chains, killed by arrows, put in jail, subjected to struggle sessions, or have died of hunger. This is stated in the history of hundreds, thousands, tens of thousands, hundreds of thousands of dead people. Even now, these ways of doing things have not been abandoned”⁵⁸.

In a popular Tibetan singer from Amdo Tashi Dhondup's song "Torture without Trace" makes explicit reference to the events in 1958 and the unfolding state response he witnessed in the year 2008. He expresses his sadness about the lack of freedom of Tibetan people and the "crushing of resistance to the Chinese takeover in Amdo in 1958:

"1958 — 2008

Hey! The year of 1958,
is when the black enemy entered Tibet,
is when lamas were put in prison.
That time was terrifying
That time was terrifying
Hey!
The year of 1958,
is when Tibetan heroes were put in prison,
is when innocent Tibetans were put in prison.
That time was terrifying
That time was terrifying
Hey!
The year of 2008,
is when innocent Tibetans were tortured,
is when the earth destroyed people's lives.
That time was terrifying
That time was terrifying"⁵⁹.

Between 2009 and 2010, over 50 Tibetan writers, singers and poets were arrested, including Shogdung and Tashi Dhondup⁶⁰.

One significant link between the Panchen Lama's petition and the history of the Tibetan people is the recording of state-led violence caused by the democratic reform that devastated population of Amdo in 1958. His petition emboldened other influential Tibetan leaders to highlight similar plight of Tibetan people in Kham and other Tibetan populated regions⁶¹. The 70,000 Character Petition still is a valuable contemporaneous record that was written by a Tibetan. This document is now informing new generation of Tibetans who are heir to their collective memory and are now expressing them not "historically but imaginatively" in art, literature and music⁶².

On January 24, 1989, the Panchen Lama gave his last speech at the Tashilhunpo Monastery, ironically on the issue of reincarnation. On the

subject of petition he submitted, he said that he “in 1962 went down [to China] and submitted a long petition...” containing “70,000 characters and detailed” his “findings in Tibet, especially in the Qinghai region. The petition came to be called the 70,000 Character Document of Reactionaries”⁶³. Three days later he attended an evening banquet celebrating the completion of the construction of a temple attended by master craftsmen, workers and officials of the Shigatse County. He later retired to bed. Habitually an early riser at 5:30 am, his attendants went in to his bedroom to wake him up at seven in the morning. When they approached him, he was found dead prematurely at the age of 50 on 28 January, 1989⁶⁴.

Nearly three decades after his death and 40 years since reform and opening-up in China, Tibet is transformed under the processes of colonization, urbanization and pockets of industrialization. The Party still “nominally honor rather than repudiate his memory demonstrates the necessity of credible Tibetan leaders for its legitimacy”. He has emerged as a central figure in modern Tibetan history and his Petition serving as a crucial documentation to access the repressed history of Tibetan people. The Party’s efforts to steer the narrative and impose its version of history is resisted imaginatively by new generation of Tibetans in “literary post-memorial practice”⁶⁵ and are now spilling into discussions on social media within Tibet and in exile as the death of the Panchen Lama is remembered after 30 years in 2019.

REFERENCES

- 30 Years of Resistance: The Legacy of the 1987 Lhasa Protests. 2017. London: Tibet Watch
- A ‘raging storm’. The Crackdown on Tibetan writers and artists after Tibet’s Spring 2008 Protests. 2010. Washington DC: International Campaign for Tibet
- Akester M. 2017. Dangerous Truths: The Panchen Lama’s 1962 Report and China’s Broken Promise of Tibetan Autonomy. Washington DC: Project 2049 Institute.
- Becker J. 2013. Hungry Ghosts: Mao’s Great Famine. New York: The Free Press.

Chakraparty D. 2015. *The Calling of History*, Sir Jadunath Sarkar and His Empire of Truth. Chicago: University of Chicago Press.

Chan A.L. 2001. *Mao's Crusade: Politics and Policy Implementation in China's Great Leap Forward*. New York: Oxford University Press.

Dharwadker V. 1999. *The Collected Essays of A.K. Ramanujan*. New Delhi: Oxford University Press.

Dhondup Y. 2002. *Writers at the Crossroads: The Mongolian-Tibetan Authors Tsering Dondup and Jangbu* // Inner Asia. Vol. 4, no. 2, Special Issue: Tibet/Mongolia Interface.

Dikötter F. 2010. *Mao's Great Famine, the History of China's most devastating Catastrophe, 1958-62*. Londres, Berlin, New York: Bloomsbury.

Document 9: A China File translation. — <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>.

From the Heart of the Panchen Lama (Major Speeches and a Petition: 1962–1989). 2003. Dharamsala: Department of Information and International Relations, Central Tibetan Administration.

Gyatso J. ('jam dpal rgya mtsho). 1997. *slob dpon chen po paN chen rin po che*. Dharamshala: Research and Analysis, Department of Security, TGIE

Hansen P.H. 2003. Why are there no subaltern studies for Tibet? // *The Tibet Journal*, Vol. 28, no. 4, Tibet and the British Raj (Winter 2003). Dharamshala: Library of Tibetan Works and Archives.

Klieger C.A. 1999. *Poisoned Arrow: Review, the Secret Report of the 10th Panchen Lama* // *The Tibet Journal*, Vol. 24, no. 1, p. 146-150.

Li J., Akester M. "Achievements are predominant, mistakes are secondary": the Panchen Lama's meetings with Li Weiham and Zhou Enlai about his 70,000 character report on conditions in Tibet. — <http://historicaldocs.blogspot.in/2016/01/achievements-are-predominant-mistakes.html>

Makley, C. 2005. "Speaking Bitterness": Autobiography, History, and Mnemonic Politics on the Sino-Tibetan Frontier // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 47, no. 1.

Nulo N. (Nags tshang nus bio). 2007. *Nags tshang zhi lufi skyid sdug*. Xining: s.p.

Pelbar T. 1994. *The Tragedy of My Homeland*. Dharmshala: Narthang Publ.

Scott J.C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven — London: Yale Univ. Press

Shakya T. 1999. *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet Since 1947*. London: Pamlico Random House.

Sperling E. The body count. — <http://www.rangzen.net/2012/09/14/the-body-count-2/>

Sulek E.R. 2014. Nagtsang Boy's Joys and Sorrows" or a Personal History of the Years 1948–1959 in Tibet // *Tibet Journal*. Vol. 39, No. 1, Special Issue: Trade, Travel and the Tibetan Border Worlds: Essays in Honour of Wim van Spengen (1949–2013). Dharamshala: Library of Tibetan Works and Archives

The Panchen Lama Speaks. 1991. Dharamshala: Department of Information and International Relations.

The Poisoned Arrow. The Secret Report of the 10th Panchen Lama. 1997. London: Tibet Information Network.

Topla T. gtsang phrug stobs lags. 2012. paN chen er te ni zhib 'jug_gtsang phrug stobs lags._rda ram sa la.

Woeser Ts. The urgency and importance of eyewitness testimonies. — <https://highpeakspureearth.com/2016/the-urgency-and-importance-of-eyewitness-testimonies-part-one-by-woeser/>

yig 'bru khri bdun gyi snyan zhu, bod 'bangs sdug sngal las skyob pa'i 'bod sgra. 1997. Dharamshala: Research and Analysis, Department of Security, TGIE.

NOTES

- 1 The PCART functioned as the proto-Tibet Autonomous Region in dismembered "Ethnographic Tibet" and is now administered as a provincial level autonomous region under PRC as Tibet Autonomous Region.
- 2 The Poisoned Arrow., 1997, p. XV.
- 3 bod gshung bod gnas nyams shib khang, 1997, VI.
- 4 Here I am using Dipesh's assertion according to Sarkar's valuation of "first hand evidence" if it was "contemporary" in historical research. See Chakraparty, 2015, p. 82.

- 5 Becker, 1995.
- 6 Chan, 2001, p. 3.
- 7 Akester, 2017, P.4.
- 8 The Poisoned Arrow., 1997. P XVI.
- 9 Akester, 2017, p. 4, notes: "This is one of few cases where casualty figures were published for a military assault on the civilian population in Qinghai that year." Pelbar, 1994, examined many available sources detailing Tibetan resistance in many regions in Tibet with Chinese maps showing PLA military movements.
- 10 Akester, 2017, p.6.
- 11 Akester, 2017, p.6.
- 12 Akester, 2017, p.6.
- 13 The Poisoned Arrow., 1997, p. 113.
- 14 Topla, 2012, P 331-332
- 15 Cited in Akester, 2017, from Tibetan translation in Topla, 2012, p. 335-336.
- 16 Topla, 2012, p. 359.
- 17 Topla, 2012, p. 340.
- 18 Tib. skyabs 'jug.
- 19 Topla, 2012, p. 341.
- 20 Topla, p. 341-342.
- 21 TIN,1997, p. xviii.
- 22 Becker, 1995, p. 335-336.
- 23 Becker, 1995, p. 336.
- 24 The Poisoned Arrow., 1997, p. xxxv.
- 25 Tibet Watch, 2017, p. 5.
- 26 The Panchen Lama Speaks, 1991.
- 27 The Panchen Lama Speaks, 1991.
- 28 Gyatso, 1997, p. 171-186.
- 29 Gyatso, 1997, p. 171-186.
- 30 The Poisoned Arrow., 1997, p. 102.
- 31 Klieger, 1999, p. 146-150.

- 32 Li, Akester...
- 33 The Poisoned Arrow., 1997, xx-xxi.
- 34 The Poisoned Arrow., 1997, xx-xxi.
- 35 Becker, 1995, p. 288.
- 36 Shakya, 1999, p. xxv-xxviii.
- 37 McGranahan, 2017, p. 68-95.
- 38 McGranahan, 2017, p. 68-95.
- 39 Pelbar, 1994.
- 40 Shakya, 1999, p. 26.
- 41 Shakya, 1999, p. 27.
- 42 Klieger, 1999, p. 146-150.
- 43 Document 9...
- 44 Ramanujan, 1991, P. 130-160
- 45 Hansen Source, 2003, p. 7-22
- 46 Scott, 1990, p. 136.
- 47 Tsering, 1987, p. 466.
- 48 Woesser Ts. The urgency...
- 49 Sperling E. The body count...
- 50 Shakya, 1999, p. 22.
- 51 Makeley, 2005, p. 46.
- 52 Sperling E. The body count...
- 53 Sperling E. The body count...
- 54 Sperling E. The body count...
- 55 Akester, 2017, p. 24.
- 56 Akester, 2017, p. 24.
- 57 Dhondup, 2002, p. 225-240.
- 58 A 'raging storm'., 2010, p. 15.
- 59 <https://highpeakspureearth.com/2010/torture-without-trace-five-songs-by-detained-tibetan-singer-tashi-dhondup/>
- 60 A 'raging storm'., 2010, p. 7.

- 61 Akester, 2017, p. 10-11.
- 62 Akester, 2017, p. 10-11.
- 63 From the Heart., 2003
- 64 Topla, 2012, p. 51.
- 65 Cited in Akester, 2017, p. 24.

Три цикла передачи посвящений тайной мантры и возникновение особых отношений между Тибетом и Монголией¹

Х. Джигме

Независимый исследователь, Нью-Йорк, США

H. Jigme. Three cycles of the secret initiations and special relation on its basis between Tibet and Mongolia. This brief article analyzes the issue of the initial establishment of contacts between Tibet and Mongolia in 13th Century. Special status of relationships arisen under specific circumstances of that period are discussed.

Согласно «Красной летописи», написанной в 1346 г. тибетским историком Целпа Кунга Дордже (1309–1365), преемственность династии монгольских царей приводится вкратце следующим образом:

«Первым [в роду был] сын Неба — Бортэ-Чино. Его сын — Бата-Цаган. Его сын — Тамачи. Его сын — Хоричар-Мэргэн. Его сын — Уджим-Бурал. Его сын — Экэ-Нюдэн, его сын — Сим-Сочи, его сын — Харчу. После смерти его сына Добун-Мэргэна Черная Алан-гоа² родила того, кто, согласно молве, был рожден лучами солнца и луны — Бодончара Мунхака. Его сын — Хабичи-Батур. Его сын — Бегир (*she khir*). Его сын — Мэнэн-Тудун. Его сын — Хайду. Его сын — Байшингор-Докшин. Его сын — Кордокцин (*khör dog shing*). Его сын — Тумбинай-Сэцэн. Его сын — Хабул-хаган. Его сын — Бартан-Батур. Его сын — Есугэй-Батур. В год Воды-Мужчины-Тигра³

Оэлун родила ему [Темучжина — будущего] Чингис-хана⁴. И было у него пять братьев. Подчинив себе все земли в 38 лет от роду, он правил в течение 23 лет. В двенадцатый день первого осеннего месяца в местечке Чжунсин⁵ скончался в возрасте 61 года»⁶.

Ученик достопочтенного Цонкапы Гой Лоцава Шонну Пэл (1392–1481) в «Синей летописи», составленной приблизительно в 1476 г., приводит такое же описание, что и в «Красной летописи», которое отличается лишь написанием некоторых имен. Что касается работ монгольского ученого Лувсан-Даяна, то здесь уже наблюдается серьёзное расхождение в написании имен и терминов.

Согласно Целпа Кунга Дордже и Гой Лоцаве, Чингис-хан родился в год Воды-Мужчины-Тигратретьего цикла рабджунг⁷, то есть в 1182 г., и умер в год Воды-Тигра четвертого рабджунга, то есть в 1242 г.

Согласно китайским историческим документам, монгольскому ученому Лувсан-Даяну, а также мнению большинства современных западных исследователей, Чингис-хан родился в год Воды-Лошади третьего рабджунга, то есть в 1162 г., и ушел из жизни в год Огня-Свиньи четвертого рабджунга, то есть в 1227 г. Имеются расхождения в 20 лет касательно даты рождения и 15 лет касательно даты смерти. Таким образом, имеются две гипотезы, согласно которым Чингис-хан жил либо 65, либо 60 лет.

Также некоторые историки предполагают, что он родился в 1155 г., однако в рамках данной работы изучение этой версии опускается.

Согласно тибетским источникам в 1206 г. у реки Керулен⁸ на великом собрании Темуджин стал властителем 400 тыс. подданных и был впервые провозглашен великим Чингис-ханом (тиб. *pog ta ching ge si*, Богдо Чингис). С этого времени его династия становится известной как Великая Хорская (*chen po hor*)⁹.

Монгольский ученый Лувсан-Даян и небольшое число исследователей тибето-монгольской истории полагают, что в 1207 г. (год Огня-Кролика четвертого рабджунга) Чингис-хан в возрасте 45 лет добрался до Центрального Тибета, где его встретили с официальной делегацией регент Чога¹⁰, Целпа Кунга Дордже и прочие высокие лица. Однако эта точка зрения не может соответствовать действительности, поскольку в 1227 г. (год Огня-Тигра четвертого рабджунга) умирает Чингис-хан, что кстати, принимается и самим Лувсан-Даяном, а Целпа Кунга Дордже родился только

в 1309 г. (год Земли-Курицы пятого рабджунга) и умер в 1364 г. (год Древа-Дракона шестого рабджунга). Таким образом, согласно хроникам «Синей летописи» и прочим историческим работам, Целпа Кунга Дордже родился на 67 лет позднее смерти Чингис-хана, а согласно работам Лувсан-Даяна и сведениям китайских хроник — и вовсе по истечении 82 лет. Очевидно, что Целпа никак не мог встретиться с делегацией Чингис-хана.

Военная мощь Чингис-хана так стремительно набирала силу, что за два года (1209–1210 гг.) было повержено государство Цзинь. В 1218 г. были завоеваны Корея и Западное Ляо¹¹, а в 1222 г. с падением Бухары и Самарканда¹² была завоевана Средняя Азия. В 1221 г. началась военная кампания против русских княжеств, которые были впоследствии покорены. Затем были завоеваны Персия, Турция и Восточная Европа. Все захваченные земли были поделены между сыновьями Чингис-хана. И хотя бесспорно, что военная сила Чингис-хана не знала себе равных, в исторических документах нет каких-либо сведений о том, что Тибет входил в число тех стран, которые в свое время были завоеваны при непосредственном участии Чингис-хана. Поэтому версия о прибытии Чингис-хана в Центральный Тибет выглядит безосновательной.

После того как Чингис-хан отомстил за смерть своего отца и покорил соседние племена, некоторые вожди завоеванных племен искали защиты у тангутских правителей, что привело к первой военной кампании 1205 г. против тангутов¹³. В 1205 и 1209 г. были предприняты повторные походы, в результате которых Тангутское государство перешло в вассальную зависимость. Однако тангуты не желали мириться с таким положением, поэтому в их землях нередко вспыхивали восстания. В 1226 г. сам Чингис-хан возглавил войско и повел против Тангутского государства, в результате чего в следующем, 1227 г. правитель Тангута признал свое поражение и сдался. После этих событий был положен конец тангутской династии. Чингис-хан умер в 18-й день 8-го месяца того года в местечке Чжунсин. Существует множество различных гипотез касательно того, как он ушел из жизни.

После смерти Чингис-хана правителем тангутских земель в 1234 г. становится младший сын Угэдэя (согласно некоторым хроникам средний сын) — Годан-хан (1206–1251), который начал

военное вторжение в Ланьчжоу и другие северные районы Амдо. Так, в 1239 г. Годан-хан направил в Тибет войско под командованием Легдже и Дорда-дархана¹⁴, которые грабили и убивали всех, кто попадался им на пути в провинции Амдо и Кхам.

В 1240 г. монгольские войска добрались до Центрального Тибета, где сожгли дотла северный монастырь Раденг и убили свыше 500 монахов. В местечке Пенпо также сожгли монастырь Гьялки Лхаканг и таким образом нанесли огромный ущерб школе Кадам. До того, как войска под командованием Дорда-дархана добрались до центральных регионов Тибета, в 1239 г. самый влиятельный духовный наставник Центрального Тибета — Дрикунг Ченга Дакпа Джунгне¹⁵, третий из линии правителей Пакдру, выразил свою лояльность Дорда-дархану, дав откупные, чтобы защитить Дрикунг Гомпа Щакья Ринчена¹⁶. Местные политические элиты Тибета проявляли лояльность различным лицам: ханам, советникам, генералам, а также ханским супругам. Так, представители Сакья и Лхаде выражали свою лояльность Годан-хану, последователи Дрикунгпы и Цанг Гурмо — Мункэ-хану¹⁷, Целпа — Сэцэн Хубилай-хану, в то время как представители Пакду, Ясанг и Тангво Чева — Хулагу, Таклунгпа — Ариг-Буге¹⁸.

Согласно некоторым тибетским историческим документам, монгольский хан спрашивал у Дорда-дархана по его возвращении о положении ведущих духовных наставников различных буддийских школ, которые были представлены в Центральном Тибете. Дорда-дархан докладывал: «С точки зрения монашеских общин, в Тибете доминирует Кадампа; в мирских делах наиболее мудр Таклунг Чойдже; наибольшее величие у Дрикунг Ченга; в познании Дхармы нет равных Сакья Пандите». В исторических документах есть упоминания о том, что великий хан уверовал в Сакьяпу, когда услышал о его славном величии в Дхарме, и поэтому в 1244 г. пригласил его ко двору в Монголию. Хотя трудно судить, насколько соответствует действительности этот пассаж о неожиданной вере Годан-хана в Сакья Пандиту, содержание официального приглашения ясно указывает на то, что оно было принято из-за страха перед угрозой военного вторжения монголов.

Как бы то ни было, в год Древа-Дракона четвёртого рабджунга (1244 г.) Сакья Пандита Кунга Гьялцен (1182–1251) вместе

с племянниками — десятилетним Пхагпой (*'gro mgon 'phags pa*) и Чагна Дордже (*phag na rdo rje*) шести лет от роду — отправился в путь, и в 1246 г. прибыл в Ланьчжоу в уезде Пари провинции Амдо. В следующем 1247 г. произошла его встреча с Годан-ханом. Благодаря тому, что Сакья Пандита смог излечить хана от кожного заболевания, насылаемого нагами, Годан-хан уверовал в буддийское вероучение, и с этой поры начинается становление особых отношений между Тибетом и Монголией. Однако в 1251 г. в возрасте 45 лет скоропостижно умирает Годан-хан, и в том же году уходит из жизни семидесятилетний Сакья Пандита.

Несмотря на то, что установление отношений «духовный наставник — светский покровитель» (*mchod yon*) длилось всего около четырех лет, Годан-хан и Сакья Пандита не только смогли оказать благое влияние друг на друга, но оставили неизгладимый след, повлиявший также на все последующие поколения. Как будет сказано ниже, это станет тем фактором, который будет подводить к установлению особых взаимоотношений между Пхагпой и Хубилай-ханом (1215–1294), которые будут отталкиваться от той основы, которую заложили их дяди.

Интеллект и разумность Пхагпа-ламы, 19 лет от роду, впечатлили Хубилай-хана, а его старшая жена Чаби (1225–1281) прониклась уважением и верой к совсем молодому Пхагпа-ламе и получила от него первое посвящение Хеваджры. Впоследствии она содействовала тому, чтобы и хан получил посвящение тайной мантры и стал его духовным учеником. Если дело касалось управления государством, следуя ее совету, хан устраивался на более высоком сидении, чем Пхагпа-лама, а в случае передачи религиозных учений или простого пребывания внутри дворца уже Пхагпа-лама занимал более высокое место. Таким образом, благодаря этой смекалке и прочим искусным методам старшей жены в совместной истории Тибета и Монголии, насчитывающей свыше 760 лет, установилась особая взаимосвязь, которая не имеет аналогов.

Хотя сам факт передачи Хубилаю посвящений тайной мантры Пхагпа-ламой одинаково отмечается во всех тибетских исторических хрониках, в том, что касается последовательности передачи, выдвигаются различные версии. Согласно одним источникам,

три этапа посвящений были дарованы одновременно, а согласно другим — были переданы во время трех различных временных эпизодов. Также приводятся различные данные касательно мест и дат проведения посвящений, что отражено в таблице ниже¹⁹.

Источник	Год	Место	Современное название места
Такцанг Дзонгва Пелджор	11260	Te tu ཏེ་ཏུ་ ²⁰	Пекин Beijing 北京
«Бирюзовое ожерелье кратких этапов истории Тибета»	11260	Hrang tu'u ཧྲང་ཏུ་ཡུ་	Шанду Shàngdū 上都 ²¹
Муге Самтен	11260	Нет сведений	
Сакья Анье	11253	Hrang tu'u ཧྲང་ཏུ་ཡུ་	Шанду Shàngdū 上都
Гьялмо Друкпа	11253	Shing kun ཤིང་ཀུན་	Линьтао Líntáo 临洮 ²²
Дункар Лобсанг Тинле	11265	Mes rgyal nang khul མེས་རྒྱལ་ནང་ཁུལ་	Не приведено

Ученые Сакья Анье и Муге Самтен считают, что все три посвящения были дарованы одновременно, в то время как согласно остальным источникам они были переданы в три этапа или в разные времена. На данный момент мною каких-либо уточнений касательно дат проведения поэтапных трех передач не обнаружено.

Некоторые исследователи полагают, что Хубилай-хан по прибытии в 1253 г. в Линьтао встретился с 19-летним Пхагпа-ламой, где был впечатлен его мудростью и добродетелью и стал почитать его в качестве духовного наставника. Пхагпа даровал хану,

его старшей жене и свыше двадцати приближенным посвящение Хеваджры. В ответ Хубилай преподнес ему весь Тибет. В этом изложении вопрос точного установления даты подлежит дальнейшей проверке и анализу.

Важное следствие, которое вытекает из этого цикла передачи посвящений, не заключается в том, что Хубилай-хан стал последователем буддизма, а в том, что в ответ на первую передачу Хубилай предоставил Пхагпе власть над тринадцатью тибетскими округами²³, после второй передачи — власть над всеми тремя регионами Тибета, а после третьей — право предоставлять амнистию китайским подданным. Решение дать право на предоставление амнистии не было личной инициативой Хубилая, но было просьбой Пхагпа-ламы, который по милосердию желал остановить традицию жестоких казней каждодневного выбрасывания тысяч связанных китайцев в реку Хуанхэ. Отсюда в Тибете пошло выражение «море крови обратил в молоко». Для этой цели Пхагпа-лама даже специально составил удивительную молитву. С точки зрения истинно верующего буддиста, других подобных методов накопления духовных заслуг почти не существует.

В 1254 г. (год Дерева-Тигра четвертого рабджунга) в возрасте 20 лет Пхагпа-лама был назначен *гуши*²⁴ — наставником государственного ранга. Согласно некоторым источникам, это произошло в 1260 г. Затем в 1270 г. (год Железа-Лошади пятого рабджунга), когда Пхагпе было 36 лет, ему был пожалован титул *тиши*²⁵ — императорского духовного наставника. При дворе великого хана в Пекине открывается Бюро буддийских дел²⁶. Согласно «Удивительной сокровищнице линии иерархов школы Сакья», без предварительного совещания с Пхагпа-ламой Хубилай не должен был самолично принимать решения по Тибету. Таким образом, Пхагпа обладал всей полнотой светской и религиозной власти над Тибетом, а также был ключевой религиозной фигурой на всей территории Монгольской империи.

Хотя в продолжительной истории тибето-монгольских отношений существовали разного рода стычки и столкновения до и после установления связи «наставник — покровитель», все же никто из могущественных ханов Монголии никогда не причислял земли Тибета к исконно монгольским владениям. Тибет не

только был освобожден от дани и повинности *ула* (*'u lag*)²⁷, но и в отношении него никогда не проводилась та политика, которая широко применялась в захваченных землях. Например, известно, что у потомков Чингис-хана имелись свои удельные земли, где они правили. Из четырех сыновей Чингис-хана старший правил Средней Азией²⁸, второй сын Чагатай, обладавший титулом цин-ван²⁹, правил Русью, третий был его престолонаследником. У царевича Чагатай³⁰ было пять сыновей: первый — Есу-Мункэ (тиб. *a bho la*) — наследовал отцовскую власть, второй правил над арабами, третий правил в Индии, четвертый правил в РOME (*rom yul*), пятый был правителем Оронгkho (*o rwong kho*)³¹. Таким образом, в круг правящей элиты допускались только те лица, которые так или иначе были близко связаны с династией монгольских ханов. Чиновниками среднего звена становились в основном также сами монголы. Однако, в случае с Тибетом, туда временно присылали лишь охрану для взимания подати, но в целом практика назначения монгольских чиновников на руководящие позиции никогда широко не внедрялась в Тибете³².

В целом, монгольские племена занимали обширные территории. Кочевой образ жизни был связан с вооруженными столкновениями. Поэтому нередким явлением того времени были междоусобные войны различных племен. В Тибете же монгольские племена, оказывая покровительство той или иной буддийской школе, устанавливали мирную и спокойную жизнь. Хотя нередко бывало и так, что это входило в противоречие с интересами других монгольских группировок, которые могли отправить в Тибет войско, ввергая тем самым страну в водоворот трагических событий. Тем не менее, между Тибетом и Монголией в течение 760 лет развития взаимоотношений установились глубокие и крепкие связи. Несмотря на то, что коммунизм в течение долгого времени пытался искоренить религию, в частности буддизм, в России, Монголии и Китае, внедрить идеологию марксизма-ленинизма, насильно продвигая атеистические ценности, все же с распадом Советского Союза 1991 г. монголы, а также российские буддисты незамедлительно установили тесные контакты с Далай-ламой и тибетским сообществом в изгнании и начали работу по восстановлению тибетского буддизма в своих землях. Многие люди

старшего поколения из Бурятии, Калмыкии и Тувы после совершения земных поклонов перед сном молятся о том, чтобы в следующей жизни переродиться в Тибете. Сей факт подчеркивает, насколько особыми являются узы, связывающие Тибет и монголов. Ведь они совсем не основываются на принципах извлечения экономической или политической выгоды.

К тому же, в 1578 г. (год Дерева-Тигра десятого рабджунга) Алтан-хан укрепил связи «наставник — покровитель», существовавшие между Тибетом и Монголией, пригласив Далай-ламу III Сонам Гьяцо в Чапчу, Амдо, а в 1589 г. (год Дерева-Быка десятого рабджунга) в Монголии переродился Далай-лама IV Йонтен Гьяцо. В 1642 г. (год Воды-Лошади одиннадцатого рабджунга) совместными усилиями Гуши-хана и регента Сонам Чопэла были подавлены влияния противоборствующих групп и был приглашен в Цанг Великий Далай-лама V³³, которому была передана полная власть над всеми тибетскими землями, включая владения царей Цанга. Так была установлена власть тибетского правительства Ганден Подранг. Тема развития взаимоотношений между Тибетом и Монголией требует всестороннего рассмотрения и изучения, и в рамках краткой статьи, конечно, невозможно охватить всю эту область. Исследования по данному предмету представлены мною в других моих работах по истории.

ЛИТЕРАТУРА

Гой Лоцава Шонну Пел. Синяя летопись ('gos lo tsa' ba gznon nu dpal — "debt her sngon po").

Группа авторов во главе Чапел Цетен Пунцок. Бирюзовое ожерелье кратких этапов истории Тибета (chab spel tshe brtan phun tshogs sogs — "bod kyi lo rgyus rags rim g-yu yi phreng ba").

Гьялмо Друкпа. Повествование об истории Тибета (rgyal mo 'brug pa — "bod kyi lo rgyus gleng ba'i gtam").

Дунгар Лобсанг Тинле. Изложение объединения религиозной и политической власти в Тибете (mkhas dbang dung dkar blo bzang 'phrin las — "bod kyi chos srid zung 'brel gyi skor bzhad pa").

Лобсанг Таянг. Удивительная золотая летопись, описывающая государство Великой Монголии (sog po blo bzang rta dbyangs — “chen po hor gyi rtogs pa brjod pa ngo mtshar gser gyi deb ther”).

Некоторые онлайн-статьи на английском.

Некоторые отрывки из антологии трудов школы Сакья (sa skya bka’ ‘bum gyi le tshan khag cig).

Сакья Анье Сонам Ринчен. Удивительная сокровищница линии иерархов школы Сакья (sa skya a myes bsod nams rin chen — “sa skya’i gdung rabs ngo mtshar bagn mdzod”).

Такцанг Дзонгва Пелджор. Большой документ по истории Китая и Тибета, радующий мудрецов (stag tshang rdzong ba dpal ‘byor — “rgya bod yig tshang chen mo mkhas pa dga’ byed”).

Тин-чин-йин. Биография Догон Чогьел Пхагпы (khrin chin dbyin — ‘gro mgon chos rgyal ‘phags pa’i mdzad rnam”).

Трак-гонпа Кончок Тенпа Рабгье. Океан летописи по хронике распространения Дхармы в Амдо (brag dgon pa dkon mchog bstan pa rab rgyas — “mdo smad chos ‘byung debt her rgya mtsho”).

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Перевод с тибетского языка: Чеченбай Монгуш, маг. фил. Гелуг, Центральный университет тибетских дисциплин, Варанаси, Индия.
- 2 Тиб. *pag mo a lan kho*. — Прим. пер.
- 3 1182 г. — Прим. пер.
- 4 Имя Темуджин в данном отрывке не встречается. *Tha’i dzu* в тибетском выражении — *tha’i dzu jing gi kha’an*, скорее всего, относится к китайскому титулу тайзци (кит. 臺吉 *táijí*, монг. *тайж*), применявшегося для молодых, знатных членов рода Борджигин. — Прим. пер.
- 5 Географическое название местности *mi nyag gha*. — Прим. ачарьи Бема Митруева (далее: Б.М.).
- 6 Сверка данного отрывка с «Сокровенным сказанием» показывает, что указанная в тибетских источниках родословная Чингис-хана является неполной и местами неверной. В частности, невозможным

- представляется установление личности Бегира и Кордокшинга. Написание имен в тибетском оригинале отличается от того, что приведено здесь в соответствии с отечественной историографией. — Прим. Б.М.
- 7 Тиб. *rab byung* — 60-летний цикл, используемый в тибетском астрологическом летоисчислении. Первый рабджунг начался в 1027 г. с появлением в Тибете Калачакра-тантры. — Прим. пер.
- 8 Тиб. *her len* (монг. Хэрлэн). — Прим. Б.М.
- 9 Для монгольских племен в тибетском языке есть устойчивое выражение *hor sog*, где первый слог *hor* предположительно является производным от второго слога в этнониме «уйгур». Вероятно, после принятия уйгурами мусульманства в X в. культурные связи с тибетцами прекратились, вследствие чего исконное значение слова забылось, и впоследствии самоназвание северных соседей, уйгуров, перешло ко всем, кто населял безлюдные северные пустоши Тибета (*bod byang thang*). Так, в современном тибетском языке *hor* обозначает кочевников северных равнин, а также некоторые общины в северо-восточной области оз. Кукунор. — Прим. пер.
- 10 Тиб. *sde srid jo dga'*. — Прим. пер.
- 11 Тиб. *le'o nub ma*. — Прим. Б.М.
- 12 Современный Узбекистан. — Прим. авт.
- 13 Тиб. *mi nyag*. — Прим. пер.
- 14 Лекжде — тиб. *li ci*; Дорда-дархан — тиб. *tor ta*. — Прим. Б.М.
- 15 *'bri gung spyan snga grags pa 'byung gnas*. — Прим. пер.
- 16 *'bri gung sgom pa sha' kya rin chen* — согласно «Словарю Дунгкара» (*dung dkar tshig mdzod*), в школе Дрикунг Кагью титул “гомпа” означал ранг высокого сановника (*dpon chen*). Упоминается, что Щакья Ринчен был вторым по счету высоким сановником. — Прим. пер.
- 17 Вероятно, *tong gol kha'n* (Монгол хаан) относится к Мункэ, четвертому великому хану, брату Хубилая, Хулагу и Ариг-Буги. — Прим. пер.
- 18 После смерти Лангдармы (начало IX в.) Тибет распался на многие мелкие царства и в течение нескольких столетий пребывал в таком состоянии. Держателями фактической власти на местах были в основном представители крупнейших в то время религиозных направлений, таких как Сакья, Дрикунг, Пакду и т.д., которые возникали вокруг тех или иных монастырей. — Прим. пер.
- 19 Транслитерации даны в списке использованной литературы в конце статьи. — Прим. пер.

- 20 Дайду. — Прим. Б.М.
- 21 Шанду (пер. с кит. «верхняя столица») — в XIII в. летняя резиденция Хубилай-хана. В настоящее время является археологическим памятником на территории Внутренней Монголии. В западную культуру вошла под названием Занаду (англ. *Xanadu*) благодаря «Книге чудес света», описывающей путешествия Марко Поло, и известному стихотворению С.Т. Кольриджа «Кубла Хан». — Прим. пер.
- 22 Линьтао — в настоящее время уезд городского округа Динси провинции Ганьсу, КНР. Во времена империи Тан был подконтрольной территорией Тибета. — Прим. пер.
- 23 *khri skor bcu gsum* — территория, почти равная современному Тибетскому автономному району (ТАР). — Прим. авт.
- 24 Кит. *guóshī*, тиб. *gu shri*. — Прим. Б.М.
- 25 Кит. *dìshī*, тиб. *tī shri*. Написание *gu shri* и *tī shri* характерно для «Синей летописи». — Прим. Б.М.
- 26 Кит. 總制院 *Zǒngzhìyuàn*, тиб. *tsu kri yon*, кит. 宣政院 *Xuānzhèngyuàn*, тиб. *phis shon krin yon* — Прим. авт.
- 27 В частности, утонная служба. — Прим. Б.М.
- 28 Тибетский топоним *thog mag* предположительно относится к Средней Азии, поскольку Джучи, старший сын Чингис-хана, правил именно там. — Прим. Б.М.
- 29 *chen wang gi go sa*. — Прим. пер.
- 30 *tha'i ci cha ga ta'i*. — Прим. пер.
- 31 В силу неясности слов, адекватный перевод для данного предложения представляется затруднительным. В частности, не установлены соответствия тибетских топонимов *rom-yul* и *o-rwong-kho*. — Прим. пер.
- 32 *bod du 'ja' mo srung mkhan gyi mi chen gcig tsam gnas skabs rang bzing gyis btang ba las hor rigs kyi mtho rim dpon rigs gcig kyang bsko 'jog byas med*. Тут вполне возможной может быть и другая интерпретация, связанная с допущением *'ja' mo* (подать) — *'ja' sa* (Яса; ярлык-грамота). В таком случае, вероятно, речь может идти о держателе ярлыка, предоставившего ему право собирать налог с подданных. — Прим. пер.
- 33 Район в Центральном Тибете. — Прим. пер.

Аглаг-Бутэлийн-хийд как образец современной буддийской ландшафтной архитектуры Монголии

Ю.И. Дробышев

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

Yu.I. Drobyshev. Aglag buteeliin khiid as an example of modern Buddhist landscape architecture of Mongolia. The article is about one of bright examples of modern Buddhist landscape architecture in Mongolia, Aglag buteeliin khiid (“Monastery of Creativeness”), which is situated about 100 km to the north from the Mongolian capital Ulaanbaatar. The khiid was founded in 2011 by famous Buddhist artist G. Purevbat. Among the khiid ensemble, the path over a cliff presents a special interest. On the path, a visitor can see some figures of Buddhist pantheon well-carved of granite rocks, and other sculptures mainly representing the idea of procreation and rebirth.

Традиции того, что сегодня принято называть ландшафтной архитектурой¹, были заложены в Монголии с принятием буддизма в конце XVI в. До начала буддийской эпохи здесь было крайне слабо развито создание оседлых поселений. Строительство монастырей внесло заметный вклад в переход кочевников к оседлости, хотя, как хорошо известно, первые малолюдные монастыри нередко были кочевыми.

Выбор места для культовых сооружений регламентировался специальными правилами. Поскольку на территории Монголии доминирующее положение заняло учение тибетской школы гелуг, ее последователи вели поиски подходящих мест согласно рекомендациям основателя

этой школы Чже Цонкапы (1357–1419). В своем труде «Большое руководство к этапам пути Мантры (“Нагрим Ченмо”)» Цонкапа указал на следующие признаки благоприятного места:

«Трудно найти совершенное [место]
со всеми прекрасными [качествами].

Короче говоря, ровное, красивое, солнечное,
наклонное к востоку и имеющее много воды место,
украшенное прекрасными деревьями, радующее глаза и душу,
лишенное вредных факторов и “болячек”,
является благоприятным для Мандалы.

В нем достигаются все сиддхи людей»².

Визуальная среда имела очень большое значение. Трудно не согласиться с Николаем Рерихом в его утверждении, рожденном в ходе длительных экспедиций по Индии и Центральной Азии: «Кому ведомы подходы к старым монастырям и городищам Руси, тот поймет, как чувствуются подходы к монастырям Сиккима. Всегда твержу: если хотите увидеть прекрасное место, спросите, какое здесь место самое древнее. Умели эти незапамятные люди выбирать самые лучшие места»³. Гармоничное сочетание монастырских построек и природных объектов (скал, рош, пещер, водных источников и т.д.) создавало благоприятную среду для отрешения от мирских мыслей, способствовало уединению, погружению в медитацию. Кроме того, в традициях буддийской ландшафтной архитектуры хорошо заметно влияние старых монгольских верований, одухотворяющих природу.

Монастырский комплекс Аглаг-Бутэлийн-хийд (монг. Аглаг бүтэлийн хийд), название которого можно перевести как «Скит творчества», основан в 2011 г. недалеко от маленького городка Бор-нур в сотне километров к северу от Улан-Батора монгольским ламой Ганхугийн Пурэвбатом (р. 1965).

Этот неординарный человек, сам родом из этих мест, еще в годы господства атеизма получил первоначальное религиозное воспитание от своего деда — бывшего ламы, вынужденного в 1930-е гг. снять сан. По совету деда он окончил Художественное училище в Улан-Баторе, а после службы в армии поступил в Буддийский институт Гандан и принял монашество. Развивая свои способности к живописи, Пурэвбат с 1990 по 1993 гг. обучался у личного

художника Далай-ламы XIV в Дхарамсале, посетил Тибет, Непал и Бутан. В 1996г. он открыл в Гандане художественное отделение (ныне Монгольский институт буддийских искусств), занимался обучением студентов, реставрационными работами, написанием книг, восстановлением монастырей, общественной деятельностью. Он получил имя «современный Дзанабазар».

Комплекс расположен на южном склоне горы Далийн-Хавцал, получившей свое название благодаря растущему на ней среди сосново-березового редколесья рододендрону даурскому (*Rhododendron dahuricum*, монг. далийн ягаан). К моменту написания данной статьи (конец 2018 г.) он еще не был закончен, но, в основном, открыт для посетителей. Вход на его территорию платный. В выходные дни сюда приезжают сотни, если не тысячи, человек. Пока здесь, безусловно, преобладает внутренний туризм, ввиду чего вся информация представляется на монгольском языке. Впрочем, несомненно, что вскоре следует ожидать значительного притока иностранцев — удобное расположение монастыря близ трассы Сухэ-Батор — Улан-Батор и его художественные достоинства должны привлечь туристов со всего мира. Уже издан монгольско-английский фотоальбом с видами монастыря⁴.

Комплекс позиционируется его создателями как «центр медитации», но его также можно уподобить кунсткамере, где собраны разные редкости и удивительные вещи. Так, вдоль мощеной дорожки поставлены большие куски окаменелого дерева. На некоторых кусках ствола даже можно пересчитать годовичные кольца. В каком-то смысле, это и мини-зоопарк: в маленьком пруду плавают утки, в том числе оранжевые «птицы-ламы» огари, в траве что-то ищут индюки и гуси, слышен крик петуха. Домашняя птица, будничная для нас, для многих монголов по-прежнему в диковинку. Это также и парк отдыха, где можно отбросить будничную суету.

Настоящим «хранилищем чудес» является главное храмовое здание, интерьер которого хотя и следует, в целом, буддийским канонам, но содержит большое количество связанных с религией экспонатов, практически полностью обязанных своим происхождением мастерам школы Пурэвбата и не всегда строго придерживающихся канона. Это и тханка, и модели храмов, и скульптура, и прочие разнообразные предметы культа. На втором этаже храма особый интерес публики вызывает так называемая «комната

лусов». Напомним, что лусами называют в Монголии духов-хранителей природы, которые обладают весьма суровым нравом и наказывают людей за непочтительное отношение к окружающей среде. Они могут принимать зримый облик, обращаясь в животных, но здесь они представлены в виде совершенно фантастических существ, то змееподобных, то с крыльями и несколькими головами. В комнате стоит или свисает с потолка несколько искусно выполненных фигур лусов, причем таблички поясняют, к какому разряду относятся те или иные из них. Среди экспонатов есть и драконы, внешне мало отличающиеся от лусов, а также другие фантастические твари. Стены украшают (если здесь уместно это слово) черепа домашнего скота с тремя или четырьмя рогами — насколько можно судить, тоже плод художественного творчества. Здесь же в застекленных шкафах стоят на полках стеклянные сосуды с различным лекарственным сырьем, используемым в традиционной монголо-тибетской медицине. Имеется в храме и библиотека, но доступ к ней для обычной публики закрыт.

Пожалуй, славу этому монастырю приносят не столько сами постройки в неширокой долине, сколько тропа, проложенная над ней в живописных скалах — так называемый «Путь просветления» (монг. *Гэгээрлийн зам*). Она представляет собой кольцевой маршрут, движение по которому, судя по стрелкам-указателям, должно осуществляться против часовой стрелки, начиная от центрального храма, однако, посетители идут привычным образом — по ходу солнца, как и полагается обходить все сакральные места в Центральной Азии. Частично она вымощена камнем, частично пролегает по скалистым склонам. Поскольку перепад высот составляет несколько десятков метров, на наиболее крутых подъемах в скале вырезаны ступени. В одном месте ступени сделаны в форме семи отдельных стилизованных цветков лотоса (монг. *долоон лянхуа*). Не все опасные места ограждены, ввиду чего от посетителей требуется внимательность и осторожность. При этом каких-либо возрастных ограничений не предусмотрено, здесь можно встретить и немощных стариков, передвигающихся с помощью родных, и людей с грудными детьми на руках. Этот маршрут отчасти напоминает полосу препятствий, отчасти экологическую тропу. С маршрута открывается красивый вид вдаль, на лесистые горы.

Одна из сосен, так называемое «Неприкосновенное дерево» (монг. *Дархлагдсан мод*), включена в маршрут и пользуется особым почитанием вследствие того, что наглядно иллюстрирует идею перерождений: когда-то давно у нее отсохла верхняя часть ствола, и боковая ветвь со временем заменила погибшую вершину, устремившись вверх. Такое явление, известное в лесоведении и дендрологии как «перевершинивание», на самом деле встречается не столь уж и редко, но здесь оно, конечно, не могло остаться незамеченным. Другая примечательная сосна именуется «Молитвенным ветвистым деревом» (монг. *Хурдэн гишуунт мод*). Своей необычной ветвистостью она обязана паразитическому грибку, который, проникнув в ткани дерева, вызывает обильное разрастание побегов, известное как «ведьмина метла». Во многих лесных районах Монголии такие деревья приобретают в народном сознании статус священных и сразу узнаются по повязанным на них синим ритуальным шарфам — хадакам.

Благодаря выветриванию гранитные останцы приобрели оригинальные очертания. Они послужили для создателей монастырского ансамбля богатейшим художественным материалом. На ровных каменных поверхностях высечены изображения различных божеств: Очирвани, Манджушири, Намсарая, Белой (*Цагаан Дарь эх*) и Зеленой (*Ногоон Дарь эх*) Тары. Сам Будда Шакьямуни представлен возлежащим в канонической позе Махапаринирваны, а также в виде аскетической фигуры, прототип которой известен из Гандхары (II–III вв.) и ныне хранится в музее Лахора в Пакистане. Из огромных валунов вырезаны фантастические чудовища, не особенно, впрочем, устрашающего облика; при желании можно даже полежать в объемистой пасти одного из них. На валуне «Очирваань бурханы тарни» высечена монограмма, которой в буддийской культуре приписывается сверхъестественное воздействие; есть также мантра «Ом мани падме хум», вырезанная старомонгольским письмом и письмом соёмбо. Вершины скал украшают яркие павильоны. В композицию также вписаны субурганы. Грот у подножия горы превращен в маленькое святилище, где люди возжигают лампы, оставляют подношения. Над тропой располагается крошечный не имеющий входа «Храм созерцания» (монг. *Диянчийн шүтээний сүм*), где находится фигурка

сидящего ламы-созерцателя. На самой вершине горы имеются «Золотая драгоценная глава» (монг. *Алтан эрдэнийн охь*) и изображение символа монгольского народа — *Соёмбо үсэг*. Художественные достоинства всех без исключения произведений можно оценивать чрезвычайно высоко.

Некоторые скульптуры и барельефы отражают добуддийские или внебуддийские ценности монголов, например, вырезанный из гранита жирный бараний курдюк (монг. *сүүл*) — символ достатка, далеко не случайно установленный перед фигурой божества богатства Намсрая, причем последний изображен на большом валуне, называемом «Ембүү хад», поскольку его форма напоминает ямб — серебряный слиток достоинством в 50 китайских лан, также символизирующий для монголов материальное благополучие, хотя уже давно вышедший из употребления⁵. Вниманием творцов не был обделен и Белый старец (монг. *Цагаан өвгөн*) — персонаж добуддийского пантеона, податель плодородия и чадородия, включенный в буддийский пантеон. Его крупное изображение высится на скале близ вершины.

На одной из лежащих особняком гранитных глыб видно фигурное углубление, сделанное самой природой и напоминающее след ноги человека, но трактуемое как след Будды (монг. *Бурхан багшийн мөр*). Оно оставлено в своем естественном виде. На другой глыбе резец мастера превратил природные углубления в отпечаток лапы дракона. Есть здесь и «Небесный кулак» (монг. *Тэнгэрийн нудрага хад*), запечатлевшийся в скале, и скала «Слон» (монг. *Заан хад*), и укрытая хадаками маленькая скала «Лама» (монг. *Лам хад*), напоминающая застывшее в глубокой медитации духовное лицо. Согласно легенде, подле этой скалы в течение шести лет медитировал отшельник, и о его духовном подвиге повествует специальная табличка. Считается, что для каждого такого объекта подходит своя молитва или благословение.

Многое здесь подчинено ключевой для традиционных культур мира идее возрождения, для чего служат, в частности, сквозные пещеры и расщелины, хотя и довольно узкие, но не представляющие серьезных затруднений при прохождении. Полагается задержаться в пещере «Чрево матери» (монг. *Эхийн сав*) и сформулировать желание, какое качество ты хочешь приобрести или

от чего избавиться при новом «рождении». Имеются и вполне натуралистические изваяния фаллоса: одно находится на небольшой ровной площадке, другое установлено внутри узкой расщелины «Мужского и женского начал» (монг. *Арга билигийн шүтээн*). Детородная символика последней композиции подчеркивается фигурой младенца, вырезанной на скале близ этой расщелины.

Посетители не просто любуются шедеврами каменного творчества, но и оказывают им почести, что обычно выражается в поднесении крупы, печенья или купюр, как это наблюдается и в других культовых местах Монголии. Надо полагать, монастырский ансамбль успешно пропагандирует не только буддийское вероучение, но и традиционную монгольскую культуру, что далеко не лишне в современных условиях урбанизации и вестернизации этой страны.

Надо заметить, что при всем великолепии Аглаг-Бутэлийн-хийд не уникален в своем роде. Из числа широко известных следует упомянуть Тувхун-хийд на границе Архангайского и Увурхангайского аймаков, основанный в 1648 г., разрушенный в годы «народной власти» и теперь восстановленный. Этот монастырь, связанный с именем первого Джебцзундамба-хутухты Дзанабазара (1635–1723), тоже гармонично вписан в горный ландшафт и тоже включает некоторые интересные природные объекты, из которых в первую очередь необходимо назвать «Материнское чрево» — узкую наклонную пещеру, фактически лаз около трех метров длиной. Традиция предписывает пролезть в нее головой вперед, развернуться в расширении на ее конце (мужчины — по часовой стрелке, женщины — против) и выбраться наружу опять же головой вперед, издавая крики, имитирующие крик новорожденного. Проведение этого ритуала означает снятие всех грехов. Очень грешные люди якобы застревают в пещере. Кроме того, внимание паломников привлекает «отпечаток стопы Дзанабазара» на скале; в него наливают молоко.

Умелое использование природных материалов в религиозных целях можно наблюдать и в Манджуши-хийде недалеко от города Дзун-Мод в Центральном (Төв) аймаке. Этот довольно большой монастырь, основанный в 1733 г. и тоже разрушенный в 1930-е гг.; до сих пор не восстановлен, но привлекает многочисленных туристов. На гранитных скалах, являющихся южными склонами священной горы Богдо-ула, также высечены изображения божеств и, в отличие

от Аглаг-Бутэлийн-хийда, раскрашены красками. Над некоторыми изваяниями сделаны деревянные карнизы. С подобным творчеством можно познакомиться и у подножия одиноко возвышающейся над гобийскими просторами Чойр-улы на границе Восточно-Гобийского и Гоби-Сумбэрского аймаков, где прежде стоял большой монастырь Чойрын-хурэ. Разумеется, далеко не случайным был выбор места для закладки монастыря Хамрын-хийд на территории нынешнего Восточно-Гобийского аймака знаменитым «гобийским святым» Данзаном Равджой (1803–1856) в 1820 г. Усыпанная красным щебнем холмистая поверхность с пещерами и гротами расценивалась прежде и расценивается сейчас как обладающая особой энергетикой. Одновременно с восстановлением монастыря здесь создан комплекс «Ворота Шамбалы», включающий 108 субурганов.

Удивительная наблюдательность, внимание и любовь к родной природе неотъемлемо присущи монгольскому народу с древних времен, поэтому возникновение ландшафтно-религиозных комплексов, подобных Аглаг-Бутэлийн-хийду и другим подобным монастырям, глубоко закономерно. Современные технические средства вкупе с развивающейся творческой мыслью буддийских мастеров позволяют создавать шедевры ландшафтной архитектуры, весьма востребованные как нынешним монгольским обществом, так и гостями Монголии.

Эта небольшая статья не обрела бы свой окончательный вид без советов и замечаний российских и монгольских друзей и коллег, которым автор выражает сердечную признательность: З.Ф. Дугаржаповой, С.В. Мигалиной, Б.Л. Митруеву, С. Хадбаатару, Т. Шинэхуу.

ЛИТЕРАТУРА

- Беликов П.Ф., Князева В.П. 1973. Рерих. М.: Молодая гвардия.
- Чже Цонкапа. 2012. Большое руководство к этапам пути Мантры («Нагрим Ченмо»). Т. 2 / Пер. с тиб. А. Кутявичуса. СПб.: изд. А. Терентьева (Нартанг).
- Өлзий бадруулагч хийдийн Аглаг бүтээлийн сүм. 2015 / Г. Пүрэвбат. Борнуур: MIBA publications.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Подландшафтной архитектурой понимают объемно-пространственную организацию территории, объединение природных, строительных и архитектурных компонентов в целостную композицию, несущую определенный художественный образ.
- 2 Чже Цонкапа, 2012, с. 78.
- 3 Беликов, Князева, 1973, с. 161.
- 4 Өлзий бадруулагч хийдийн..., 2015.
- 5 Подобный валун есть также недалеко от известного святилища «Мать-скала» (монг. Эж хад) в Центральном аймаке, к югу от Улан-Батора. Полагается приложить к нему купюру и потом сохранять ее в своем бумажнике, чтобы она «притягивала» деньги.

Выпускники монастыря Дрепунг как первые руководители калмыцкой сангхи (последняя треть XVII – первая половина XVIII в.)

Б.У. КИТИНОВ

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

B.U. Kitinov. Graduates of the Drepung Monastery as first leaders of the Kalmyk Sangha (last third of the 17th — first half of the 18th centuries).

The paper concerns the issue of early religious contacts of Kalmyks with Tibet in the 17th — 18th centuries. In the period under consideration there were not less than three leaders of the Kalmyk Sangha who had been graduated from faculties of the Drepung Monastery near Lhasa: Dhondup Gyatso, Byukongin and Shakur. They all had played the important roles in the policy of the Kalmyk Khanate. This feature in a large part determined close spiritual relations of the Kalmyk rulers with the Gelug Tibetan leaders.

В истории калмыцкого буддизма все еще остается немало белых пятен, и одним из них следует считать проблему определения главного ламы у калмыков, особенно в период до 1771 г. Имеющиеся исследования представляются неполными по ряду причин, в том числе ввиду ограниченности, по объективным причинам, источниковой базы, наличия определенных лакун, которых немало в изучении истории буддизма у ойратов, калмыков, и т.д. В данной статье излагаются предварительные результаты проводимой исследовательской работы.

Первым известным калмыцким ламой следует признать Дондуба Гьяцо, известного также как торгутский Дондуб Гьяцо (*thor*

god don grub rgya mtsho), Ценпо-ва (Божественный) Дондуб Гьяцо (*bstan po ba don grub rgya mtsho*) и тохорский Дондуб Гьяцо (*stod hor don grub rgya mtsho*). Он был послан на учебу в Тибет торгутским правителем Пунцоком, вероятно, в начале 1660-х гг.

Скорее всего, он там обучался в Дрепунг Гоманге, поскольку одно время был настоятелем факультета Гоманг монастыря Дрепунг (*'bras spung sgo mang grva tshang*); как отмечается в сочинении «Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющееся “Брод, ведущий к удивительно благому уделу”», «на посту настоятеля Гомана [Лодоя Гьяцо] сменил великий бодхисаттва Тор-гуд Дондуб-Чжамцо¹, [о котором] было известно, [что он] достиг Пути Применения на стезе спасения»². Ученики Дондуба Гьяцо получали посвящения и учения у Далай-ламы V.

С. Ч. Дас писал, что «монах из Дрепунга Тондуп Гьяцо, достигший второй ступени совершенства бодхисаттвы, распространил буддизм в стране торгоутов, но развитие религии было затруднено переходом торгоутов к русским»³. Как нам представляется, Дондуб Гьяцо, известный среди верующих как Гоманг-лама, был активным проповедником буддизма (возможно, главным ламой, предшественником ламы Бюконгина) в кочевьях хана Аюки до тех пор, пока последний в начале 1684 г. не дал шерть российским властям «на вечное и верное подданство... на договорных статьях»⁴. Лама, очевидно, был против такого развития событий, и позже решил уйти к джунгарскому Галдану Бошокту-хану; возможно, на такое решение также повлияло прибытие в 1686 г. к калмыкам Придонья из Джунгарии владельца Цаган-Батора со своими подданными. Как отмечается в «Истории рабдхамбы Зая-Пандиты, именуемой “Лунный свет”» Ратнабхадры, «в семнадцатый день первого зимнего месяца⁵ (Бошогту-хан) остановился в своей ставке в [окрестностях реки] Кобдо. Туда (пока Бошогту-хан находился там) из <...> торгоутов прибыл Гоманг-лама»⁶. Судя по последующим событиям, он в конце 1690-х гг. оказался в Лхасе, потом был назначен наставником монастыря Литанг в Кхаме, и скончался там в 1710 г.

После его ухода к джунгарам калмыцкую сангху возглавил лама Бюконгин, который, согласно архивным документам, был

также известен как Гоман/ Гоманг-лама⁷. Следовательно, можно заключить, что титул Гоман-лама произошел от названия монастыря, где Дондуп Гьяцо и Бюконгин получил образование — факультет Гоманг лхаского монастыря Дрепунг.

Надо заметить, что у ойратов и калмыков был не один Гоман-лама, но как минимум два, и, кроме того, ввиду ограниченности информации об этих деятелях, иногда сложно их различить. У этих кочевников было в обычае звать выдающихся лам по названию монастыря, где они обучались. Особенно ясно это видно на примере Шакур-ламы, «присланного» к калмыкам по кончине Бюконгин-ламы.

Шакур-лама был известным калмыцким буддийским деятелем, игравшим видную роль в политической жизни ханства в период 1718–1736 гг. Его роль как политика неплохо изучена специалистами, однако в части религиозной активности все еще остается немало неясного. Согласно установившейся точки зрения, Шакур-лама был, прежде всего, политическим деятелем, и основной его целью было возвращение калмыков обратно в Джунгарию, как о том через него якобы требовал Далай-лама.

Он был сыном зайсанга из улуса Доржи Назарова, двоюродного брата Аюки-хана, и много лет провел в Тибете. «Будучи от роду десяти лет отправлен был туда для наук и тамо будучи с лишком 20 лет, — обучился тангутскому (то есть тибетскому) языку и другим наукам, духовным их чинам принадлежащим», — отмечал его современник В.М. Бакунин. Он посчитал важным подчеркнуть высокое положение ламы в тибетской иерархии: лама Шакур «был ламою в тамошнем (то есть в Тибете) одном монастыре, называемом Шакур, и губернатором над провинциею, тому монастырю подчиненной. А таковых монастырей в тангутском народе находится семь, по которым и народ тангутский разделяется на семь провинций, а оными не токмо в духовных, но и в светских делах управляют яко губернаторы духовные их ламы, из каковых и тот Шакур лама был»⁸. Действительно, этот лама стоял во главе дацана Шахор.

Необходимо отметить, что в монастыре Дрепунг в Лхасе было семь факультетов (дацанов) — Гоманг (*Sgo mang*), Лоселлинг (*Blo gsal gling*), Дэян (*Bde dbyangs*), Шахор (*Shag skor*), Гьялва (*Rgyal ba*),

Дулва (*'Dul ba*) и Нгагпа (*Sngags pa*) — и все они сыграли важную роль в образовании ойратских лам и в распространении буддизма среди ойратов и калмыков. Хотя ойраты и калмыки учились в основном на факультете Гоманг, для них также были открыты и другие факультеты Дрепунга. Шакур-лама, вероятно, получил образование в Дрепунг Гоманге, однако позже был поставлен руководителем дацана Шахор в соответствии со сложившейся традицией, хотя сам Шахор в конце XVII в., вероятно, уже не существовал как отдельное подразделение Дрепунга, но главы назначались из числа верхушки Гоманга (иногда Лоселлинга). Таким образом, Шакур-лама был одним из влиятельнейших духовных лиц Гелуг, что позволяет допустить его значительную вовлеченность в тибетские политические процессы в первые два десятилетия XVIII в.⁹

По просьбе Аюки-хана и по согласованию со «вторым шестым» Далай-ламой Нгавангом Еше Гьяцо (*ngag dbang ye shes rgya mtsho*, носил сан Далай-ламы в 1707–1717 гг., вероятно, был ойратом-хошутом), он отбыл из Лхасы не позже весны 1717 г., то есть до захвата Лхасы джунгарами. В частности, об этом можно судить, исходя из сообщения одного из членов известного калмыцкого посольства в Тибет в 1729 г., где он отмечал, что священнослужитель донир Аран Джабма отправился на учебу на Тибет вместе с Шакур-ламой, стал его учеником, и «по отъезде оно-го Шакур-ламы остался тамо ж», после чего он был взят в плен захватившими Лхасу джунгарами, но ему удалось бежать¹⁰. Необходимость в возвращении ламы Шакура возникла, видимо, из-за смерти упомянувшегося выше ламы Бюконгина (Буканга), игравшего значительную роль в политической жизни ханства в начале XVIII в.

Оказавшись в ставке калмыцкого хана, Шакур-лама оказался втянут в местные политические процессы, и можем предположить, что один из важнейших был сопряжен с посещением Аюки-хана за четыре года до того известного маньчжурского посольства во главе с Тулишенем. Не исключено, что под влиянием именно этого обстоятельства Шакура позже стали обвинять в доставке к калмыкам «призывного письма» от Далай-ламы.

Шакур-лама, отправляя в 1729 г. упомянутое выше посольство в Тибет, надеялся на поддержку со стороны своих учителей

и земляков, однако его мечтам не было суждено сбыться. Сложные политические процессы у калмыков определили, в итоге, поражение политики Шакур-ламы и его, в известном смысле, ставленника, Церен-Дондука. Хотя 10 сентября 1735 г. состоялась церемония передачи Церен-Дондуку грамоты на ханство от Далай-ламы, доставленной указанным посольством, «он вскоре потом назван в город Царицын, и тамо задержан, и отправлен в Санкт-Петербург»¹¹, куда он, а также Шакур-лама и их ближайшее окружение добрались в январе 1736 г. Следующим калмыцким правителем стал Дондук-Омбо.

В том же 1736 г. Шакур-лама скончался. Несмотря на то, что он был оппонентом Дондук-Омбо, лама продолжал считаться главным ламой калмыцкого народа, поскольку его прислал Далай-лама. У самого Дондук-Омбо был лама Джимба Джамсо, которому, как писал Бакунин, хан «только верит, сколько самому себе»¹². Именно Джимба Джамсо представлял Дондук-Омбо перед Анной Иоанновной, когда она 20 февраля 1735 г. заявила ламе, что согласна простить Дондук-Омбо все его антироссийские действия, и уже 7 марта подписала грамоту, что признает его «управителем» над всеми калмыками.

Проблема обретения главного ламы продолжала сохраняться, и ее должно было решить посольство, посланное в 1737 г. Дондук-Омбою в Тибет. Такую важную задачу хан мог доверить только самому близкому человеку — Джимба Джамсо. Как отмечается в архивных документах, одна из главных целей поездки был поиск «...ему (Шакур-ламе) чином подобного ламу или какого избрет Далай-лама»¹³. Задача не была выполнена, так как в ситуацию вмешались совершенно неожиданные факторы, среди которых свою роль сыграла проблема подданства калмыков, но это тема отдельного исследования.

Таким образом, было как минимум три руководителя калмыцкой сангхи в указанный период, окончивших факультеты Дрепунга — Дондуб Гьяцо, Бюконгин и Шакур. Все они играли важную роль в политике ханства калмыков, и именно это обстоятельство во многом и определяло близкие духовные отношения калмыцких правителей с тибетскими лидерами (Гелуг).

ЛИТЕРАТУРА

АВПРИ — Архив внешней политики Российской Империи, ф. Калмыцкие дела, оп. 119/1, год 1732–1735, д. 18; ф. 119, оп. 1, год 1737–1741, д. 41.

Бакунин В.М. 1995. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года. Элиста: Калмыцкое кн. изд.

Гончог-Чжигмэд-Ванбо. 2008. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Введение, перевод, комментарии Н.В. Цыремпилова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН.

История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. 2009. Элиста: ИД «Герел». Т. 1.

Китинов Б.У. «Гоман ламиных духовных служителей... не отпустил назад»: о малоизвестном эпизоде из истории калмыцко-цинских отношений // Восток (в печати).

Норбо Ш. 1999. Зая-Пандита (Материалы к биографии). Элиста: Калмыцкое кн. изд.

Das S.C. 1984. Rise and Progress of Buddhism in Mongolia (Hor) // Tibetan Studies: Sarat Chandra Das / Ed. Chattopadhyaya A. Calcutta — New-Delhi.

Kitinov B. 2015. Shakur Lama: the last attempt to build the Buddhist state// Buddhism in Mongolian History, Culture and Society / Ed. Vesna Wallace. Oxford Univ. Press.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Это случилось в 1673 г. Тогда же он стал известен как Будисатва Зорлунгба.
- 2 Гончок, 2008, с.102.
- 3 Das, 1984, р. 154.
- 4 История..., 2009, с. 361.
- 5 1688 г.
- 6 Норбо, 1999, с.122.
- 7 Китинов (в печати).
- 8 Бакунин, 1995, с.32.
- 9 Kitinov, 2015.
- 10 АВПРИ, д. 18, л. 104об.
- 11 Бакунин, 1995, с. 146.
- 12 Бакунин, 1995, с. 128.
- 13 АВПРИ, д. 41, л. 396.

Материалы Ф.И. Шербатского о причинах бегства Далай-ламы XIII в Индию в 1910 г.

С.Л. Кузьмин

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

S.L. Kuzmin. Th.I. Stcherbatsky's materials on the causes of escape of the 13th Dalai Lama to India in 1910. The paper provides analysis of the escape of the 13th Dalai Lama from Lhasa to India in 1910, based on formerly unknown document compiled by entourage of the Dalai Lama and submitted by well-known orientalist F.I. Shcherbatskoy from India to Russia. Russian translation of this document is given. It contains 41 points explaining this event. In general, the escape was caused by the Qing "new policy" aimed at Chinese (Han) occupation of the lands of "frontier" peoples and their sinicization. Implementation of this policy caused a broad people's protest and rebellions, which were suppressed by the Qing military forces with destruction of monasteries, murdering of monks and lay people, plundering of properties etc. Circumstances of the Qing troops invasion to Lhasa, which caused the escape of the 13th Dalai Lama to India, are described. Similarities of the Qing "new policy" with the policy of People's Republic of China in modern Tibet are discussed.

Цинская «новая политика» в Тибете

Китайская интервенция в Тибет в 1905–1913 гг. описана в ряде работ¹. 12 февраля 1910 г. войска империи Цин под командой генерала Чжун Ина вошли в Лхасу. Бесчинства вошедших солдат², стрельба в сторону дворца Далай-ламы — Поталы³ и главного храма Джокханг⁴, опасность ареста Далай-ламы XIII⁵ вынудили его бежать из столицы. 13 февраля он с немногими приближенными

покинул Лхасу и сумел благополучно достичь Индии. Высланный в погоню цинский отряд был задержан тибетцами и не смог выполнить поставленной задачи.

Почему цинские войска вошли в Лхасу в 1910 г.? Предыстория вкратце такова. После вторжения британцев в Тибет в 1904 г. руководство империи Цин озаботилось проблемой британской угрозы для этой страны. Общим контекстом было возраставшее давление европейских держав на Цинскую империю и боязнь ее руководства потерять «периферию», к которой Пекин относил страны, не являвшиеся частями Китая — вассальную Монголию и зависимый Тибет⁶. Чтобы избежать этого, власти разработали «новую политику» — заселение этих стран китайцами (ханьцами), китаизацию монголов и тибетцев, разработку их природных богатств, расквартирование войск и т.д.

В русле «новой политики» цинское руководство санкционировало «освоение» Тибета. Еще в декабре 1903 г. губернатор провинции Сычуань вместе с некоторыми другими направил императору меморандум, предложив «развивать приграничье Сычуани», то есть тибетскую область Кам⁷. Мерами «развития» должны были стать внедрение земледелия, горного дела и прибытие китайских колонистов. Присылка китайских эмиссаров и начало проведения «новой политики» привели к восстаниям в Каме в 1905 и последующие годы. Подавлением восстаний занялись генералы из провинции Сычуань: мусульманин Ма Вэйчи и ханец Чжао Эрфэн. Подавление сопровождалось жестокостями в отношении тибетцев, массовыми убийствами монахов и мирян, грабежами, разорением монастырей, конфискациями имущества, уничтожением предметов культа и т.д.

Позже карательными действиями в Каме занимался в основном Чжао Эрфэн во главе сычуаньских войск, состоявших из китайцев. Он был прозван тибетцами «Чжао-мясник». Помимо грабежей и насилий начали проводиться меры по китаизации тибетцев и развитию промышленности. Прежняя административная система в Каме была ликвидирована.

Получая жалобы тибетских монахов, первый амбань (цинский резидент) в Лхасе — Лянь Юй представил от них доклад в Пекин, 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»⁸.

Действительно, карательная деятельность способствовала карьере Чжао Эрфэна. В 1908 г. его назначили верховным комиссаром по пограничным делам и вторым амбанем в Лхасе. Он решил создать региональное правительство в г. Чамдо и совершить поход на тибетскую столицу⁹. Цинская сторона объясняла необходимость ввода войск в Тибет задачей охраны рынков¹⁰. Далай-лама просил помощи у Великобритании, России, Франции, Японии и Непала. В сентябре 1908 г. первый амбань Лянь Юй в Лхасе опубликовал прокламацию, что Тибет более 200 лет был цинской колонией. В октябре Чжао Эрфэн доносил: «Передний и западный Тибет... в настоящее время сильно возбуждены как долгим невозвращением Далай-ламы в Тибет, так и толками о преобразовании Тибета в китайскую провинцию. Ввиду сего предписывается держать войска наготове»¹¹. В ноябре Чжао Эрфэн посоветовал пекинским властям поскорее сделать из Тибета обычную провинцию¹². 5 декабря 1908 г. последовал императорский указ с повелением поместить в Батанге и Литанге войска Сычуаньской дивизии¹³.

В 1909 г. Далай-лама обратился к «Великобритании и иностранным державам» с просьбой о вмешательстве, чтобы остановить отправку китайских войск в Лхасу. Это была первая просьба тибетцев к внешнему миру о «помощи против Китая»¹⁴. 8 декабря 1909 г. Далай-лама вернулся в Лхасу¹⁵ — через несколько лет после прекращения английского вторжения в Тибет и вывода оттуда английских войск. Теперь, в связи с угрозой вторжения в Лхасу войск Чжао Эрфэна, он вступил в переговоры с Лянь Юем. Были получены заверения, что цель ввода войск — поддержание мира и защита рынков¹⁶. Однако в письменном обязательстве оказались лишь общие уверения амбана. В самой Лхасе китайские представители успокаивали тибетцев.

Там впервые появилась газета, изданная китайцами на тибетском языке. В ней, в частности, сообщалось: «Не бойтесь амбаня Чжао и его армии. Они не причинят вреда тибетцам, но другим людям. Вспомните, как вам было стыдно, когда иностранные солдаты прибыли в Лхасу и угнетали вас тиранией. Поэтому мы все должны быть сильными, иначе наша религия будет разрушена»¹⁷.

В Пекин о событиях в Тибете поступали противоречивые сведения. Приведу два примера из китайских газет того времени.

«Вести из Тибета. Как известно, на основании Высочайшего указа полковник Чжун Ин с вверенным ему отрядом отправился в Тибет для умирения восставших туземцев. Ныне удалось нам узнать, что благодаря хорошей дисциплине солдат и их знанию военного дела возложенная на означенного полковника миссия блестяще выполнена. Дорога на Тибет теперь совершенно очищена от разбойников, население умиротворено, и теперь оперируют не более тысячи мятежников. Говорят, Государственный Совет, узнав о таком положении дела, передал по телеграфу благодарность от имени Трона названному полковнику»¹⁸.

«Ходатайство местного буддийского монастыря и монахов. 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»¹⁹.

12 февраля 1910 г. в Лхасу прибыл цинский авангард в 2700 солдат. Начались убийства и грабежи. В ночь на 13 февраля 1910 г. — менее чем через сутки после прибытия цинских войск в Лхасу — Далай-лама отбыл оттуда в Индию. Об этом было сообщено в Пекин и там 12/25 февраля 1910 г. был издан императорский указ «о низложении» Далай-ламы²⁰. Однако буддийское духовенство не выполнило этот потиворечивший религиозным канонам указ: несмотря на повторные приказания из Пекина, выборы нового Далай-ламы так и не состоялись²¹.

Следует отметить, что данный указ в Пекине оценивался по-разному. Одни считали, что это послужит поводом для волнений в Монголии и Тибете и подавить их Китай будет не в состоянии, «чем не преминут воспользоваться иностранцы, и тогда Тибет для Китая будет потерян». Другие — что было ошибкой правительства в свое время возвращать титул Далай-ламе после его бегства в Монголию; было бы правильно заключить его пожизненно в Пекине и выбрать новое перерождение. Третьи — что китайский резидент в Тибете упустил Далай-ламу, желательнее побыстрее избрать нового Далай-ламу и тем успокоить Тибет и Монголию. Четвертые указывали на те волнения, которые могли произойти среди монголов, кукунорцев и тибетцев «при известной агитации» со стороны русских, советовали избежать того, чтобы Далай-лама оставался в Индии на постоянное жительство, предлагали «восстановить его в звании». Было и мнение о том, что надо пожаловать титул, равнозначный Далай-ламе, другим лицам, чтобы уронить значение Далай-ламы в глазах буддистов и препоручить духовные дела Панчен-ламе и Номун-хану, а ведение духовных дел в Монголии препоручить Джебцзундамба-хутухте²².

Документы о причинах бегства Далай-ламы XIII из Тибета

Итак, в Китае единодушной поддержки указа о «низложении» Далай-ламы не было. Следовало как-то исправлять положение. Даже Чжао Эрфэн хотел поехать в Пекин для объяснений Трону и просить «в виде снисхождения возвращения Далай-ламе его звания и должности. Это успокоит тибетское население, отнимет всякий предлог к нареканиям со стороны иностранцев»²³. К Далай-ламе в Дарджилинг приезжал специальный китайский посланец даотай «То Чанг Чи» (Ло Титай), который вел с ним в переговоры²⁴. Далай-лама написал письмо цинскому императору и послал копию Ло Титаю. В письме он объяснял, что оставил Лхасу из-за того, что солдаты по дороге к Лхасе убивали людей, грабили и разрушали монастыри; обезглавили его посланцев; при вступлении в Лхасу застрелили нескольких людей; он удерживал народ от восстания; возрастала опасность для буддизма и тибетского правительства; при смене

правительства могла прекратиться система совмещения буддизма и власти, как это произошло когда-то в Индии; чтобы избежать этого, он решил бежать в Индию²⁵.

В изложении письма Далай-ламы, приложенном к депеше М.С. Шекина²⁶ от 5 июля 1910 г., имеется краткий перечень злодеяний китайских войск в Тибете²⁷. Подробное же изложение содержится в специальной записке из 41 пункта, которую подготовили приближенные Далай-ламы в Дарджилинге (Индия), по просьбе известного российского буддолога Ф.И. Щербатского.

В 1910–1911 гг. Щербатский находился в Индии в командировке от С.-Петербургского университета. В Дарджилинге он встречался с Далай-ламой и обсуждал с ним сложившуюся ситуацию, перспективы его возвращения, положение в Тибете. Английский дипломат и тибетолог Ч. Белл писал, что во время разговора Ф.И. Щербатского с Далай-ламой он выступал как переводчик, так как Щербатский не знал разговорного тибетского языка²⁸. Далай-лама старался использовать эти встречи для получения помощи от России с целью прекращения китайских карательных акций в Тибете. Такую помощь он пытался получить и от Великобритании. Сохранился ряд архивных материалов по этому вопросу. Часть из них опубликована²⁹. В частности, сохранилось два письма от 1913 г. о деятельности Чжао Эрфэна в Тибете за 1911 г. и о попытках тибетцев договориться о выводе оттуда китайских войск³⁰.

Русский машинописный перевод упомянутой выше записки из 41 пункта (тибетский оригинал не найден) и рукописное пояснительное письмо Щербатского к ней сохранились в АВПРИ. Ниже эти документы приводятся с моими комментариями; в сносках дается транскрипция имен и названий из оригинала согласно лхасскому диалекту тибетского языка там, где ее удалось установить, для китайских имен — по принятой транскрипционной системе Палладия.

«Об обстоятельствах, поведших за собою бегство Далай-ламы из Лхасы в Дарджилинг.

Во время моего пребывания в Дарджилинге с 4-го октября по 15 ноября 1910 г. я старался выяснить те обстоятельства, которые повели за собой поспешное бегство Далай-ламы из Лхасы. После дипломатических шагов, сделанных в его пользу Россией,

устроив, казалось прочно, свои отношения с пекинским правительством, Далай-лама возвратился в Лхасу в надежде на то, что он будет в состоянии править своей страной на прежних основаниях, то есть в условиях почти полной автономии административной, финансовой и отчасти военной. Однако еще во время своего медленного движения из Пекина в Лхасу северной дорогой (через Гумбум) ему пришлось убедиться, что намерения китайского правительства относительно его совершенно изменились, и что последнее решилось использовать всю то положение, которое создано в силу взаимного обязательства Англии и России не вмешиваться в тибетские дела³¹.

Хотя весьма затруднительно было получить точные данные о том, что делается по ту сторону Гималаев, и сами англичане, по-видимому, ими не располагали, тем не менее, из всего, что приходилось случайно слышать, можно было себе составить понятие о целях китайской политики в Тибете и методах, коими цели эти предполагалось достигнуть. Методы эти таковы, что китайское правительство имеет полное основание стремиться всеми силами держать их в тайне, и принимает всякие меры, чтобы избегать гласности. С другой стороны, эти же методы объясняют, почему в настоящее время Далай-лама главным, даже единственным условием ставит присутствие при себе представителей заинтересованных правительств Англии и России, как бы они ни назывались — консулами, агентами или иными именами.

Китайское правительство, убедившись в незыблемом, громадном авторитете личности Далай-ламы в Тибете и Монголии, через своих представителей усиленно приглашает Далай-ламу вернуться в Лхасу и объясняет ему, что все будет по-старому, то есть что автономия, или полная почти самостоятельность Тибета, не будет нарушаться. В ответ на это Далай-лама дает свое согласие на возвращение только под вышеупомянутым условием.

Англичане, по-видимому, не желают прямо отказывать Далай-ламе, и ссылаются на англо-русское соглашение о невмешательстве, в силу коего они будто бы лишены возможности послать своего представителя в Лхасу, так как этому воспротивится Россия. Далай-лама знает, однако, о том, что вышеозначенное соглашение в этой своей части истекло в августе минувшего года³²,

и заявляет, что, если правительство Индии не в состоянии удовлетворить его просьбы, он имеет намерение продолжать хлопоты непосредственно в Лондоне. Мне лично Далай-лама сказал, что из Лондона он с той же целью предполагает ехать в Петербург.

Когда я уезжал из Дарджилинга, то Далай-лама хлопотал о разрешении ехать сначала в Калькутту на свидание с новым вице-королем лордом Гардингом, затем через Бенарес, Бомбей в Европу. В ответ на это political officer Ch. Bell не отказывал прямо, а обращал внимание Далай-ламы на большие, связанные с таким путешествием, расходы, и не предпринимал никаких шагов для устройства путешествия Далай-ламы хотя бы в Калькутту.

Положение, в котором живет Далай-лама в Дарджилинге, похоже на положение военнопленного, хотя и окруженного некоторым внешним почетом; сношения с ним по почте и телеграфу невозможны, и двинуться он никуда без разрешения английских властей не может.

По моему настоянию, состоящие при Далай-ламе министры составили записку о всем том, что за последнее время было совершено китайскими властями в нарушение тибетской автономии. Записка эта была составлена, она перечисляет в 41 пункте (хотя без всякой системы) то, в чем Далай-лама видит нарушение своих прав, и что принудило его искать спасение в бегстве и прибегнуть к покровительству Англии и России.

Из записки этой, равно и из сведений, собранных мною на месте, выясняется следующая картина.

Тибетские монастыри имеют характер крепостей, и поэтому китайцы пользуются малейшими предложениями, чтобы их разрушить до основания, грабить и разорять и умерщвлять монахов. Все оружие у тибетцев отобрано, пороховые и патронные «заводы» закрыты, разрушены; войско тибетское почти уничтожено. Чеканка тибетской монеты прекращена, все доходы (соляной, винный, таможенный, с торговли и т.д.) отбираются в пользу китайской казны. Далай-ламе, по слухам, предложено было получать 20000 лан в год.

В весь Тибет введены китайские войска новой формации; для них строятся на местные средства казармы, а часть их расквартирована в домах и поместьях приближенных Далай-ламы.

Все сношения с заграницей подвержены строгому контролю, никакие прямые жалобы, адресованные к пекинскому правительству, не принимаются, с жалобщиками же амбань распоряжается очень круто: всем им отрубают головы. Когда Далай-лама отправил на встречу войску, надвигавшемуся на Лхасу, посольство из одного чиновника и 8 секретарей с просьбой не вводить в Лхасу много войска, так как для него не найдется помещение, то этот чиновник и 8 его спутников по прибытии в китайский лагерь были обезглавлены.

Особенно тяжелое впечатление произвело на Далай-ламу следующее обстоятельство. Известно, что при вступлении Далай-ламы на престол был открыт заговор на его жизнь. Заговор не удался, а стоявший во главе лама Дему³³ был осужден, имущество его конфисковано, и он содержался в тюрьме. По приказанию амбаня этот лама Дему был освобожден и имущество ему возвращено.

Когда китайское войско вступило в Лхасу, некоторые из приближенных Далай-ламы были при этом ранены и убиты, а затем, вероятно, для устрашения Далай-ламы, произведена стрельба по направлению к его дворцу³⁴. Тогда Далай-лама счел свое дальнейшее пребывание в Лхасе небезопасным и решил на бегство.

/подпись:/ Ф. Щербатской*

/приписано другим почерком:/ 31 марта 1911 г.

*Приват-доцент СПб. университета, был командирован в 1910 г. от Университета в Индию, где виделся с Далай-ламой и привез письма от него»³⁵.

«Приложение к записке Ф.И. Щербатского.

О злодеяниях китайских чиновников Чжао-до-тун³⁶ и Лан-амбаня³⁷ и других, позволивших себе поступки, направленные против религии, несогласные ни с законами и обычаями, ни с существующими договорами и соглашениями.

1) В год девятого дракона (1904 год)³⁸ китайские солдаты под предлогом добычи золота стали возле монастыря Гартар, принадлежащего к владениям Брайбун³⁹, нарочно создали ссору с местными жителями, что послужило поводом снаряжения карательной экспедиции; китайцы разгромили монастырь Гартар, убили большинство лам, лишь немногие спаслись бегством, разграбили все — увезли золото, серебро, бурханов и пр. металлические предметы, так что монастырь совершенно разорен и представляет в настоящее время жалкий вид.

Примеч. Монастырь Гартар был построен китайцами и тибетцами для свидания седьмого Далай-ламы Галсан Джамсо⁴⁰ с императором Цяньлуном в бытность его наследником престола. Находится не особенно далеко от Дарзендо⁴¹ (в восточном Тибете).

2) Недалеко от монастыря Гартар в окрестностях местности Жун⁴² были разгромлены три монастыря: Донжублин⁴³, Деченлин⁴⁴, Цопуд, принадлежащие также монастырю Брайбун.

3) В год девятой змеи (1905 год)⁴⁵ амбань Пун, назначенный в Тибет, оставив войска около монастыря Литан⁴⁶, основанного III Далай-ламой Соднам Джамсо⁴⁷, сам, поднявшись до главного монастыря в округе Батан⁴⁸, остановился здесь; он хотел вызвать столкновение тибетцев с китайцами. И действительно, в Литане произошли столкновения, и хамбо⁴⁹ монастыря с некоторыми лицами был обезглавлен. В монастыре Батан амбань Пун приказал забирать в солдаты лам, забирать монастырские пашни и проч. Угнетение не ограничилось монастырем и ламами, амбань угнетал и мирян. Результатом невыразимого гнета явилось то, что амбань с друзьями был убит.

Тогда прибыл Машитай⁵⁰ с войсками и разгромил монастырь в Батане, разграбил бурханы и проч. неоценимые сокровища и сравнял монастырь с землею; обезглавил всех должностных лиц, как монахов, так и мирян.

Затем прибыл в Литан Чжао Эрфэн, без всякого повода к тому арестовал обоих правителей Литана, обезглавил обоих казначеев монастыря и забрал более 100000 лан серебра. Отсюда Чжао Эрфэн направился в Батан и, собрав остатки населения, обезглавил до 100 человек и рассеял более 1000 лам: они были частью убиты, частью исчезли без вести или бежали. Разгромил правителя Батана, конфисковал все имущество — движимое и недвижимое, а жену и детей отправил в Чэнду, чтобы заключить в тюрьму.

4) Недалеко от Литана тем же Чжао Эрфэном были разгромлены три монастыря: Тжартчен-сампел-лин⁵¹ с 1200 монахами, Гончар-нам-лин⁵² с 800 монахами, До-яндан-лин⁵³ с 500 монахами; все имущества монастырей подверглись разграблению и распродаже; часть бурханов отлили в пули, а часть увезли в Сычуань, в Чэндуфу. Всю богатую монастырскую казну конфисковали. В Чартчене⁵⁴ — из 1200 семейств — население предали грабежу,

убийствам и огню. На оставшихся в живых наложили пеню — до 10000 ланов золота.

Разгромлены были также здешних три горных отшельнических монастыря⁵⁵.

5) Снова Чжао Эрфэн вернулся в Лишань⁵⁶ и, несмотря на то, что монахи, устрашенные предыдущими репрессиями, встретили его с безусловной покорностью, конфисковал всю продовольственную казну — серебром и хлебом, чем обрек на голод 3700 монахов. Объявил, чтобы миряне не смели отдавать детей в монахи, а также, чтобы монастырские долги, буде таковые имеются, — не уплачивались.

6) Страны Дерге, Хорсер (пять племен) искони признавали над собою верховную власть Далай-ламы, а монастыри в этих странах были подчинены Сембрей-гесун⁵⁷ (три великих монастыря в Тибете — Сэра, Брайбун, Галдан⁵⁸); однако здесь было и некоторое влияние китайцев. А область Ньягун⁵⁹ была завоевана тибетцами и безусловно была подчинена Тибету.

Чжао Эрфэн, прибыв в эти страны и застав двух братьев — претендентов на престол дерческого хана⁶⁰ — принял сторону старшего сына и поставил его в ханы, все эти страны захватил под власть Китая, прекратив дань, которая шла от этих стран в Тибет. Все монастыри здешние подверглись также разгрому и разграблению.

7) В это время сподвижник Чжао Эрфэна по имени Дженгонь-тай⁶¹ въехал в страну Цалхо и выпустил прокламацию, что он идет с целью покорить Тибет, забрать под власть Китая народ тибетский, что над Тибетом будет поставлен китайский генерал-губернатор. Этот Дженгонь-тай в двух округах: Зугон⁶² и Джаер, которыми управляют присылаемые из Тибета лица, конфисковал весь государственный запасный хлеб и горох и государственный арсенал, а обоих правителей захватил, их имущества разграбил. Уничтожил 20 семейств с Рабисом⁶³ во главе, а их имущество разграбил. Разгромил три монастыря, подчиненных Тибету: Лагун-гон, Лхундуб-гон и Бултог-гон⁶⁴; настоятелей захватил, лам перебил, бурханы, книги и проч. имущество, а равно и хлеб — все разграбил и увез.

8) Области Чамбо⁶⁵, Брагьяб⁶⁶ принадлежали Тибету. Прибыл сюда Чжао Эрфэн и от имени государственного совета объявил

населению, что отныне эти области переходят под власть Китая; построил много казарм для войска и, ограничив число лам в двух монастырях Брагьян⁶⁷, население обложил тяжелой податью, а тибетских правителей в этих двух областях, как высших, так и низших — частью перебил, частью изранил.

9) Поднявшись отсюда еще выше, китайцы пришли в страну Маркхам и захватили шесть тибетских округов: Мар, Зо⁶⁸, Сан и Шо, Дар, Лхо. В этих местах поставили войска, брали тибетский казенный хлеб и пороховые и патронные склады, предали грабежу само население.

10) По поводу беззаконий Чжоу и Чжэня в стране Ком⁶⁹ как Народное собрание Тибета, так и представители населения неоднократно обращались к Лан-амбаню⁷⁰, но все безрезультатно. Подавали петицию богдохану⁷¹, но амбань не дал ходу и петициям. Тибетцы окончательно разочаровались и убедились в бесполезности обращения к китайцам.

11) К амбаню могли обращаться по тем или другим делам как члены нашего собрания, так и прочие лица, и имели доступ к нему самому для переговоров. А теперь амбань перестал допускать к себе.

12) Законы и обычаи китайцев и тибетцев разные, и население областей Ба, Ли-шан⁷², Джагла, хотя и подверглось китайскому влиянию, но, поступив в Тибет, подчинилось тибетским законам и обычаям. Теперь амбань заставляет их и в Тибете подчиняться только китайским законам и обычаям.

13) На торговом пути из Тибета в Юньнань в местности Башут⁷³ были случаи разбойничьего нападения, и пойманные четыре разбойника, согласно практиковавшемуся в стране обычаю, были казнены местными властями. За это амбань оштрафовал управляющего той областью Гунделинского Дассана⁷⁴ на 5000 лан серебра. С сего времени штрафные деньги, если случались, иногда передавались прежними амбанами в тибетскую казну, а теперь этот штраф взяли китайцы, не смотря на наши просьбы и указания на прежний обычай.

14) Калон лама Лонсан Принлай⁷⁵, человек высокой честности и правдивый, дельный и очень полезный для Тибета, был лишен амбанем своей должности совершенно невинно, за то лишь, что он был полезен своему отечеству.

15) Жены Лан-амбаня в своих поездках избрали необычный путь, следствием чего население принуждено было доставлять в необычных местах подводы для них.

16) В стране Тибета, как то: Уй, Занжан⁷⁶ и др. налог на соль принадлежал тибетскому правительству, а теперь амбань забрал уже соляные налоги в местности Жамун (в области Жан)⁷⁷ и грозит захватить все соляные копи в стране.

17) При прежнем Чжан-амбане⁷⁸ наложен был акциз на водку в Лхасе, и собранная сумма поступала в тибетскую казну. Теперь эту сумму начали брать китайцы.

18) Командующий китайскими войсками Ли-тунлин требует, чтобы под его команду перешло и тибетское войско.

19) Хотя правительство ассигновало несколько миллионов ланов на оборудование войска в Тибете, но работы по возведению казарм, училищ, больниц и проч., типографии и проч., а также продовольствие отряда в 600 человек, набранного из тибетских дурных праздных людей — все это исполняется тибетцами посредством принудительных мер; плата за работу лишь фиктивная.

20) Не спрашивая разрешения ни от Его Святейшества Далай-ламы, ни от тибетского правительства, Лан-амбань на вербовал из разных дурных людей отряд войска в 600 человек. Этих солдат заставили бросить носимые на себе бурханы и «защиты», воспретили читать «Мани», а джашубцан воспретил делаться ламами.

21) Мы предполагали на сумму, вырученную с налогов и акциза, организовать и содержать национальное тибетское войско и полицию. А Лан-амбань испросил богдыханское повеление ввести китайское войско в 2000 человек из Чэндифу. Несмотря на наши многократные протесты, амбань поспешил ввести китайское войско. На пути движения этого войска в Тибет встретился в местности Чамду⁷⁹ наш отряд в 15 человек с высшим офицером во главе. Китайцы, поймав этих солдат, подвергли истязаниям; арестовали офицера, разграбили его имущество. Арестовали младшего хамбо (кан-чин), ехавшего по служебным делам в сопровождении восьми человек, и всех обезглавили.

22) При наличности таких жестокостей и обид со стороны китайцев, тем не менее, Далай-лама, дорожа многовековым добрососедским отношением между Тибетом и Китаем, счел нужным

обратиться к китайскому правительству. Обращение повторялось семь раз, но никакого ответа не последовало.

23) По прибытии в Нагчу Далай-лама обращался многократно к Лан-амбану с просьбой, чтобы китайские войска не были введены в Тибет, мотивируя свою просьбу обременительностью для населения и возможностью волнений в народе. Несмотря на это, китайские войска вступили в Лхасу во время большой соборной службы Лхаса Монлам. При вступлении в столицу войска сделали демонстрацию посредством ружейной стрельбы через город и по направлению ко дворцу Потала, в котором находится и изображение богдохана. Когда войска подступали ко дворцу амбана, со стороны Поталы ехали верхом по направлению к Лхасе князь Пункан⁸⁰ (родственник XI Далай-ламы) и донир (секретарь Далай-ламы) Жамьян⁸¹ — в качестве представителей Далай-ламы для присутствия на большой соборной службе Лхаса Монлам. Китайские солдаты, увидав верховых тибетцев, дали знак, чтобы те сошли с коней. Так как не было в обычае сходить с коня при виде китайских войск, тибетцы, недоумевая, продолжали свой путь. Китайцы, недолго думая, открыли по ним огонь — донир Жамьян был убит на месте, а князя Пункана, стащив с лошади, избили до полусмерти. Только после продолжительного лечения мог Пункан поправиться от тяжелых увечий. Во время этой пальбы был также убит на своем посту тибетский полицейский⁸².

Такая ничем не оправданная зверская расправа китайских солдат с ни в чем не повинными тибетцами среди окружающего мира и тишины произвела на всех сильное впечатление. Положение было критическое. Остаться Далай-ламе в своей столице было невозможно, из опасения от возможного насилия и над его личностью. Далай-лама, дав народу свой наказ избегать всяких столкновений с китайцами и передав власть свою тронному ламе монастыря Гандена Ти-Ринбуче⁸³, экстренно выехал из столицы на юг. Такой шаг был предпринят Далай-ламой в целях, обеспечив свою свободу в пограничной области Чумби, вступить с китайцами в переговоры и доложить обо всем богдохану. А оставаясь в Лхасе, вступать в какие бы то ни было переговоры было бесполезно, ибо амбань всегда игнорировал заявления Далай-ламы, а обращения к богдохану задерживались. За ними была органи-

зована погоня из китайских кавалеристов, которая преследовала Далай-ламу вплоть до южной границы Тибета. Таким образом, Далай-лама не мог оставаться в Чумби, как это было решено раньше, во избежание пленения китайцами он удалился в Индию и вверил себя покровительству английского правительства.

По прибытии в Кгалун-пун⁸⁴, Далай-лама узнал о последовавшем богдоханском указе, коим он лишался далайламского достоинства и в котором самым огульным образом обвинялся в разных неправдах. Указ императора, лишая Далай-ламу его звания, повелевал избрать вместо него нового, что является прямой бессмыслицей, ибо Далай-лама из самого понятия о его особе ни в коем случае не может быть избираем по указу китайского императора.

Убедившись окончательно, что китайское правительство вовсе не желает понимать суть дела — выслушать мнение самого Тибета в лице его главы, и явно идет к разрушению мира и согласия — Далай-лама оставил свою мысль вступить в какие-либо переговоры с китайцами. Таким образом, Далай-лама для избавления страны от всех ужасов принужден был обратиться к английскому правительству и вступить в соответствующие переговоры, и Китай во всяком случае не имел никакого права обвинять Далай-ламу в этом⁸⁵.

24) Китайцы избили и разогнали тибетскую полицию и поставили свою полицию из солдат; затем присвоили себе права и функции тибетских государственных учреждений, китайцы начали хозяйничать, как хотели; так, амбань захватил зеркальные стекла, предназначенные для летнего дворца Далай-ламы и представляющие для Тибета редкую ценность. Амбань послал китайского офицера с отрядом войска в Нагчу, где хранится казна Далай-ламы, привезенная снизу, и самовольно открыв помещения, увез ружья, сабли и проч. оружие. А остальную казну собрал в кучу и обтянул красной бумагой, т.е. запечатал⁸⁶.

25) Так как искони Тибет представлял собою государство, то мы имели свою особую монету; были у нас в разных местах оружейные заводы. Захватили 8000 ланов серебром, запечатав монетный двор и оружейные заводы. Амбань заявил, что тибетцам воспрещается чеканить свою монету и иметь оружейные заводы, и стал выпускать китайскую монету. Амбань циркулярно предписал населению всех слоев сдать оружие — как отпущенное

тибетским правительством, так и приобретенное частным образом. За хранение оружия грозит штрафом. В настоящее время отобрано уже почти все оружие, а также конфисковано все новое оружие, хранящееся в государственном арсенале. Конфискованное оружие увезли в китайский ямынь. Войдя во дворец и казнохранилище Поталы, также отобрали все оружие.

26) В бытность свою регентом хутухта Дему был обличен в государственном тяжком преступлении, в чем на следствии сам он сознался. Следствие выяснило, что Дему стоял во главе большого заговора на жизнь Далай-ламы и на государственное спокойствие. За это преступление, поразившее все население, по законам страны полагалась смертная казнь. Но по повелению Далай-ламы казнь была заменена пожизненным одиночным заключением при своем дворце. По закону тибетское правительство конфисковало часть имущества хутухты. Однако правительством было позволено пригласить следующего перерожденца хутухты, ввиду чего было оставлено в сохранности коренное владение и имущество Дему. О таковом обстоятельстве было доложено богдохану. С тех пор, как дело Дему было окончено, прошло 10 лет. Несмотря на это, в настоящее время по интригам приверженцев Дему амбань, не разобравшись в сути дела, сказал, что будто доклада по этому делу перед богдоханом не было вовсе, и обвинил Далай-ламу в несправедливом решении дела и арестовал духовных и светских представителей тибетской власти, участвовавших в решении дела Дему, а конфискованное имущество возвращает демуевцам.

27) Чойджун⁸⁷, т.е. государственный оракул Тибета, за политические преступления, учиненные им совместно с матерью, был лишен амбанями Чжан и нынешним Лан должности и чинов, а за преступления в Монголии — тибетским правительством, и Далай-ламой был сослан и находился в заключении, а имущество его было конфисковано. Однако теперь амбань вернул оракула с матерью и возвратил им конфискованное имущество.

28) Тибетское правительство для обеспечения продовольственных нужд войска сбывает местное сырье — преимущественно шерсть, яковые и конские хвосты — в соседних странах. Ныне лхасский амбань воспретил торговлю и постановил в случае неисполнения его воли конфисковать деньги.

29) Как правительство тибетское, так и народ и духовенство Тибета и провинции Кама многократно и усиленно просили амбаня, чтобы китайцы прекратили посылку войска в Тибет во избежание нежелательных последствий. Амбань сообщил тибетскому правительству, что все это исходит не от широкого слоя народа, а от трех-четырех интриганов. Тогда тибетское правительство запросило амбаня указать, какие именно эти три-четыре лица. Разумеется, амбань на это ничего не ответил. А после отъезда Далай-ламы амбань опубликовал в Лхасе в тибетском переводе указ императора, в котором Далай-лама обвиняется как единственный противник ввода китайских войск в Тибет.

30) Офицер китайского отряда на пути своем в Лхасу по какому-то весьма маловажному поводу, вызвав к себе начальника и представителей от населения местностей Жозон и Джезон⁸⁸ в области Кгонбу⁸⁹, выпорол их и заключил в тюрьму. Озлобленное население сожгло фанзу одного китайца. Этого было достаточно китайским властям, чтобы оштрафовать население на 150 т[ысяч] лан. Тибетское правительство приложило все старание перед китайскими властями, чтобы умерить размер штрафа, но безуспешно. Население принуждено теперь нести непосильное наказание.

31) Китайцы лишили власти трех кгалунов⁹⁰ (министр), которые были на должностях при Далай-ламе, и назначили вместо них новых.

32) а) Навстречу приближающемуся к Лхасе китайскому войску выехал чиновник «шолнер» с представителями трех монастырей (Сера, Брайбун, Гандан) с поручением упросить китайцев не вступать в Лхасу. Китайцы только обобрали всех поголовно, отняли лошадей и в довершение всего разграбили монастырь Руток⁹¹, где остановились тибетские посланцы.

б) Китайский отряд, посланный из Лхасы в погоню за Далай-ламой, подверг разграблению и разорению все мирное население на всем пути своем вплоть до городка Пагрисон⁹². Между прочим, разграблен был монастырь Чжигозам⁹³ — от драгоценных святынь и монастырской казны до имущества монахов включительно. Убытки, причиненные на этом пути китайским отрядом, простираются до одного миллиона лан.

33) Далай-лама, передавая свою власть Ти-Ринбуче (тронному ламе Гандана), назначил ему помощника — ламу Чэнраб Пунцока⁹⁴, челове-

ка почтенного возраста (70 л[ет]) и известного всем своей многолетней безукоризненной службой. Китайцы без причины и повода арестовали Пунцока и решили обезглавить. Лишь по настоятельным мольбам тибетцев он был избавлен от казни. Но его посадили в тюрьму; потом приговорили к пожизненному заточению, и 27 дня 8 луны (1910 август) отправили в китайскую провинцию Чинду⁹⁵.

34) Лан-амбань в Лхасе, строя казармы для войска, вырубает тибетский казенный лес без всякого разрешения со стороны тибетского правительства и без оплаты стоимости. Рубит и лес, принадлежащий частным лицам, платя ничтожную цену по своему усмотрению; согнав рабочих тибетцев, употребляет их для работ по постройке казарм, причем плата за труд и содержание рабочих самая эфемерная. Донимает население привлечением к натуральной повинности, как напр. подводная гоньба, которая ложится крайне тяжелым бременем на страну. Собирает в громадных размерах хлеб, обещая произвести расплату когда-нибудь потом. Словом, причиняет неисчислимые страдания населению⁹⁶.

35) В 1908 году, при заключении торгового договора между Англией и Китаем, было обусловлено, что дела по английской торговле подлежат ведению специально назначенного тибетским правительством чиновника, и что выручаемый с английских торговцев доход поступает в тибетскую казну. А теперь китайцы насильно прогнали тибетского чиновника, поставили своего, и весь доход с английской торговли обратили в свою собственность.

36) В упомянутом выше торговом договоре было установлено, что Тибет и Англия обмениваются письмами между собою. Теперь китайское правительство официально предписало тибетскому и Даши Лхумбе⁹⁷, что впредь запрещается переписываться с англичанами.

37) В нарушение договора, допускавшего свободный проезд тибетских торговцев в Индию и обратно, китайцы требуют теперь, чтобы тибетские купцы, едущие в Индию, брали от китайских властей паспорта, уплатив 6–7 ланов серебра.

38) В нарушение договора китайцы строят военный пост в проходе Залёб⁹⁸, лежащем между Тибетом и Индией. Кроме того, в местностях Ралун⁹⁹, Джамксун¹⁰⁰, Чустор и Дункар поставили китайские войска, которые, контролируя общение с нами,

до того стеснили передвижение населения, что сделали затруднительным даже получение провизии.

39) Лончен Шада¹⁰¹ был одним из представителей славных и стариннейших фамилий в Тибете, выдающийся по своим заслугам перед Тибетом — был гордостью страны; был удостоен богдыханского похвального изречения на дверях. В доме его хранились несметные сокровища — священные предметы (изображения трех драгоценностей), женские драгоценные уборы и наряды; золото, серебро и проч. Славой и богатством дом Шада был гордостью Тибета.

Лан-амбань злоумышленно поместил в этом доме 700 китайских солдат, которые хозяйничали в доме — разворошили, испортили сокровища и документы. Потом, взобравшись на крышу дома, обучались военному строю¹⁰²; изуродовали дом, прорубая отверстия для клозетов.

Описали все имущество — скот и хлеб — и обратили в продовольствие войска.

Семья Шада — жена и дети, выброшенные на улицу, должны были скрыться из дома и сделаться нищими.

В настоящее время появился сам амбань в дом Шада и, отобрав нужные вещи, увез их к себе, а остальное раздал солдатам.

Так как никаких оснований не было для такого обращения с домом Шада, китайцами руководила исключительно жадность к наживе, их привлекли сокровища Шада. Не найдя за Шадою поступков, за которые можно было прицепиться, амбань арестовал тех из людей Шада, которые были поглупее, и путем пыток вынудил показать на Шада, что будто он виновен в вымышленных китайцами преступлениях. Составив такое искусственное обвинение, амбань предполагает войти с докладом к богдохану¹⁰³.

Есть основание опасаться, что такая же история может случиться с Гунсандзе и другими.

40) В домах Ланчен Шолкана¹⁰⁴, кгалуна Сарчун¹⁰⁵, кацапа Сампо и Гунтан¹⁰⁶, дацапов Димад, Лхадип, Палха, Тонба¹⁰⁷ и умершего кгалуна Лобсан Принлая¹⁰⁸ (все эти лица сопровождали Далай-ламу) поместили китайские войска. Все имущества в этих домах или присваиваются, или уничтожаются. Когда люди дацапа Димада¹⁰⁹, отобрав необходимое имущество, везли в имение дацапа в провинцию, китайские постовые в упомянутом выше Дункаре

остановили на пути и отобрали все вещи. Не удовлетворившись этим, китайцы расхитили все, что оставалось у Димада в Лхасе.

41) Лан-амбань, под предлогом проверки описи конфискованных тибетским правительством имуществ Дему-гэгэна, пришел в Цон-шеб-кан (палата торговли) и Сьеркап¹¹⁰ (палата суда) и увез 30 ящиков дел и документов; учреждения запечатал, а начальников этих учреждений — Дан-чой¹¹¹ и Дамилина¹¹² арестовал и заключил в свою ямыньскую¹¹³ тюрьму. Арестовал также убежденного и открытого сторонника Тибета — младшего хамбо Нам и заключил в тюрьму, но ему удалось бежать»¹¹⁴.

Хотя события, описанные в приведенном документе, неравнозначны по своему значению, он показывает картину масштабных репрессий со стороны цинских эмиссаров в Тибете, проводивших там «новую политику». Эти действия совершались с одобрения или молчаливого согласия последних представителей маньчжурской династии, власть которых доживала последние месяцы. Более того: малолетний император Сюаньтун (Пуи) не правил и не был автором издававшихся от его имени указов. Тем не менее, поскольку номинально он являлся главой государства, ответственность формально лежала на нем.

В АВПРИ сохранилось также несколько писем (и их русских переводов) Далай-ламы XIII императору Николаю II о действиях китайцев в Тибете при проведении ими «новой политики». Некоторые из них опубликованы¹¹⁵, некоторые — нет. Приведу одно из неопубликованных.

«К возвышенному, великому, верховному Русскому Царю, благодетелю великой обширной страны

Просьба

Китайские чиновники, находящиеся в Тибете, и войска воспользовались наступившим в Китае периодом грабежей и убийств и стали грабить все, что ни попадалось им на пути, не стесняясь никакими законами. От тибетского Правительства нагнали в сумме 100000 лан и навьючили это на лошадей. После этого, не довольствуясь, войско разбрелось и стало творить бесчинства. Одного тибетского чиновника, который мирно отправлялся на богомолье, взяли в плен, связали веревками и ужасно избили. Из многих монастырей провинций Уй и Цан отобрали

монастырское имущество, расхитив, таким образом, на сумму, много раз превышающую 10000 лан. Имущество большей части мирян отобрано, женщин насиловали, духовенство, как низшее, так и высшее, избивали, сколько могли. Тибетское охранное войско, стоявшее много лет в Гял-це¹¹⁶, все перебили, несмотря на то, что солдаты были все согбенные старики.

С другой стороны, китайский гарнизон в самой Лхасе стал притеснять жителей и грабить. Это возмутительное поведение все распространяется, и вся Тибетская страна покрылась грабежами и убийствами. В то время как мы всякими путями мирными и настойчивостью делали всякие усилия и просили, чтобы амбань и китайское войско было отозвано в свою страну, получается наоборот: из Пекина подкрепление.

При таких обстоятельствах я усерднейше прошу, чтобы Ваше Величество своим повелительным словом и в силу престижа своего великого царства предотвратили всякий раздор между Китаем и Тибетом и прекратили прибытие в Тибет китайских войск, чтобы Тибет был самостоятельным хозяином в своей стране и чтобы Тибет имел самостоятельное независимое правительство. В знак просьбы прилагаю хадак¹¹⁷. Далай-лама. Год водяной мыши 8-го числа 3-й луны»¹¹⁸.

В другом послании царю Далай-лама, в частности, писал: «Китайцы отняли все права Тибета и довели до того, что мы, глава страны, вместе со своими приближенными лишены возможности оставаться в своей стране»¹¹⁹.

В письме российскому послу во Франции А.П. Извольскому в декабре 1910 г. Далай-лама отмечал принципиальное значение нарушения Пекином отношений «наставник — покровитель» между императором и Далай-ламой: «С тех пор, как Китай нарушил исконно тесные духовные узы с нами, принужден был переселиться на территорию дружественной соседней страны»¹²⁰.

С этими письмами согласуется и послание тибетских правителей А. Доржиеву, где говорится: «Китайцы, говоря, будто Тибет подлежит ведению Китая, задались целью подчинить страну власти и принимать всевозможные меры»; предлагали отнять светскую власть у Далай-ламы, оставив лишь духовную; так что Россия и Англия должны добиваться самостоятельности Тибета»¹²¹.

Заключение

Империя Цин не была Китаем — Китай был лишь одной из ее частей (см. выше). Тибет не был завоеван этой империей, его теократический монарх Далай-лама не приносил ей вассальной присяги; нет какого-либо государственного акта о вхождении Тибета в ее состав. Феодалное подчинение требует обоюдного согласия и одинакового понимания статуса владения вассалом и сеньором, чего не было в случае с Тибетом и Цинской империей. Консенсус на уровне властей и народов обоих государств существовал лишь по отношению «наставник — покровитель» между цинскими императорами и высшими тибетскими ламами¹²². Тибет был отдельным государством, а не частью империи Цин. Следовательно, цинская интервенция в Тибете была актом агрессии — не только нарушением отношений «наставник — покровитель». Эти отношения также разрушал абсурдный императорский указ о «разжаловании» Далай-ламы, противоречивший как буддизму, так и цинскому законодательству. Примечательно, что уже в 1910 г. в Пекине на эту тему велась пропаганда, не соответствующая действительности: якобы некий очевидец из Тибета рассказывал, что «вступление китайских войск в Тибет было встречено с радостью населением, которому многое пришлось перестрадать от жестокости Далай-ламы за последнее время. <...> Далай-лама бежал оттого, что увидел, что тибетское население не пожелало примкнуть к его взглядам»¹²³.

После краха империи Цин Далай-лама вернулся в Лхасу 23 января 1913 г. (после вывода оттуда китайских войск). Он объявил о независимости Тибета, фактически, констатировав прекращение прежних отношений с императором, связывавших Лхасу с Пекином. С тех пор Тибет существовал как независимое государство вплоть до оккупации его Китайской Народной Республикой, начавшейся в 1951 г.

Приведенные выше факты показывают примечательные аналогии в целях, методах, идеологической основе цинской «новой политики» и в таковых политики КНР. В обоих случаях основу составляет мифологема «единого многонационального Китая», «неотъемлемой частью» которого являлся Тибет, по крайней мере,

со средних веков. В обоих случаях важный политический и экономический инструмент — освоение и заселение чужих земель китайцами (ханьцами). Результат — протесты тибетцев, ответ на которые — карательные акции. Важный инструмент этой политики — модернизация Тибета по-китайски, призванная привязать его к Китаю, а также подавление религии, репрессии в отношении тех, кто не желает китаизации. Важные факторы последней — китайское образование, разработка природных ресурсов в интересах китайцев, внедрение китайской промышленности, уничтожение атрибутов самостоятельности тибетцев, «назначение» перерожденных лам китайскими властями. Несмотря на китайские инвестиции в Тибет (как и во Внутреннюю Монголию), коренное население вынуждено вкладывать труд и деньги в такое развитие своих «автономий», которое определяется извне — ханьским руководством. Изоляция Тибета от соседней Индии возрастает, причем китайский контроль тибето-индийской границы стал столь жестким, что эмиграция тибетцев в Индию в последнее десятилетие стала крайне затруднительной. Власти КНР проводят активную пропаганду, не соответствующую истине, но замалчивают методы китаизации своих «автономий».

Таким образом, сохраняют актуальность приведенные выше слова Ф.И. Щербатского, написанные им более столетия назад: «Китайское правительство имеет полное основание стремиться всеми силами держать их [цели и методы китайской политики в Тибете] в тайне, и принимает всякие меры, чтобы избежать гласности».

Я приношу искреннюю благодарность Нгавангу Кхецуну за помощь в русской транскрипции тибетских имен и названий (где это было возможно) согласно лхасскому диалекту, составляющему основу современного литературного тибетского языка.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АВПРИ — Архив внешней политики Российской Империи, г. Москва.
- Дмитриев С.В., Кузьмин С.Л. 2014. Империя Цин как Китай: анатомия исторического мифа // Восток, № 1.
- Кузьмин С.Л. 2010. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: изд. А. Терентьева.
- Кузьмин С.Л. 2015. Тибетское государство: исторические факты и международное право // Eurasia: statum et legem (Евразия: государство и право). Т. 1, № 4.
- Кузьмин С.Л. 2019. Вассалитет на Западе и Востоке: проблема отношений империи Цин с Монголией и Тибетом // Восток, № 1.
- Кычанов Е.И., Мельниченко Б.Н. 2005. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Восточная литература.
- Лэрд Т. 2010. Беседы с Далай-ламой. М.: АСТ–Астрель.
- Россия и Тибет. Сборник русских архивных документов 1900–1914 / ред. Е.А. Белов, сост. Е.А. Белов, О.И. Святецкая, Т.Л. Шаумян. 2005. М.: Восточная литература.
- Шакабпа В.Д. 2003. Тибет: политическая история. СПб.: Нартанг.
- Шаумян Т. 2001. Англия и Россия в борьбе за господство над Тибетом. Lewiston–Queenston–Lampeter: Edwin Mellen Press.
- Шаумян Т.Л. 2016. Россия, Великобритания и Тибет в «Большой игре». М.: КМК.
- Dhondup K. 1986. The Water-Bird and Other Years. A History of the Thirteenth Dalai Lama and After. New Delhi: Rang Wang Publ.
- From Tibet Confidentially. Secret Correspondence of the Thirteenth Dalai Lama to Agvan Dorzhiev, 1911–1925 / Introduction, transl. and comm. J. Samten and N. Tsyrempilov. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

Shakabpa W.D. 2010. One Hundred Thousand Moons. An Advanced Political History of Tibet. Vol. 2. Leiden–Boston: Brill.

Shaumian T. 2000. Tibet: the Great Game and Tsarist Russia. New Delhi: Oxford Univ. Press.

Smith W.W. 1996. Tibetan Nation. A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations. Boulder: Westview.

Sperling E. The Chinese venture in K'am, 1904–1911, and the role of Chao Erh-feng // The History of Tibet. Vol. 3. London–New York, 2003.

Wang Jiawei, Nyima Gyaincain. 1997. The Historical Status of China's Tibet. China Intercontinental Press.

Wangdue G.N. 2010. Political and Military History of Tibet. Vol. 2. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Шаумян, 2001, с. 189-223, 2017, с. 149-176; Кузьмин, 2010, с. 79-84; Shaumian, 2000, p. 141-168; Sperling, 2003, p. 16-91; Wangdue, 2010, p. 1-7.
- 2 Шаумян, 2001, с. 204-205; Шакабпа, 2003, с. 240-241; Кычанов, Мельниченко, 2005, с. 217-218; Лэрд, 2010, с. 310; Smith, 1996, p. 174; Shaumian, 2000, p. 152-153; Shakabpa, 2010, p. 720-721; Wangdue, 2010, p. 4-7.
- 3 Shakabpa, 2010, p. 721.
- 4 Wang, Gyaincain, 1997, p. с. 107.
- 5 Bell, 1948, p. 82.
- 6 Империю Цин часто называют Китаем, что неверно: присоединенный к этой империи Китай был только ее частью (подробнее см.: Дмитриев, Кузьмин, 2014, с. 5-17). Однако надо отметить, что войска, участвовавшие в событиях, описываемых в анализируемом ниже документе, состояли из китайцев (ханьцев).
- 7 Sperling, 2003, p. 70.
- 8 АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 410, л. 103-104.
- 9 Шакабпа, 2003, с. 238.
- 10 Шаумян, 2016, 1987, с. 163.

- 11 «Шуньтянь жибао», 21.10.1908: АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 410, л. 201.
- 12 Шаумян, 2016, с. 159.
- 13 АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 410, л. 281.
- 14 Richardson, 1962, p. 98.
- 15 АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 410, л. 363.
- 16 Shaumian, 2000, p. 153.
- 17 Dhondup, 1986, p. 21-22.
- 18 «Диги жибао», 05.02.1910: АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 411, л. 9.
- 19 «Шуньтянь жибао», 10.02.1910: АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 411, л. 11.
- 20 АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 411, л. 139-141; ф. Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 52-53 — публикация: Россия и Тибет, 2005, с. 135-137.
- 21 Секретная телеграмма Щекина из Пекина от 19 июля/1 августа 1910 г. № 416: АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 115.
- 22 Передовая статья в «Шуньтянь жибао», 05.03.1910: АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 411, л. 122-124.
- 23 Донесение в МИД из русской миссии в Пекине АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 411, л. 343.
- 24 Донесение первого секретаря российской миссии в Пекине Б.К. Арсеньева на имя товарища министра иностранных дел от 27.09.1910: АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 411, л. 334-334об.
- 25 Shakabpa, 2010, p. 729-732.
- 26 Первый секретарь Российской дипломатической миссии в Пекине.
- 27 Опубликовано в кн.: Россия и Тибет..., 2005, с. 151-153.
- 28 Bell, 1924, p. 115.
- 29 Россия и Тибет..., 2005; From Tibet Confidentially, 2011.
- 30 From Tibet Confidentially, 2011, p. 77-78, 109-111, 113-115, 139, 142.
- 31 Имеется в виду «Конвенция между Россией и Великобританией по делам Персии, Афганистана и Тибета», подписанная 31 августа 1907 г. в Петербурге.
- 32 Это неверно.

- 33 Дэмо.
- 34 Выстрелы в тибетских полицейских и убийство одного высшего ламы в Лхасе совершили не вошедшие туда солдаты сычуаньской армии, а охрана амбана Лянь Юя (Wang, Gyaincain, 1997, p. 107). В сторону дворца Потала было произведено девять выстрелов (Shakabpa, 2010, p. 721).
- 35 АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 197-204 (рукописный оригинал).
- 36 То есть дутун Чжан — генерал Чжао Эрфэн.
- 37 Амбань Лянь Юй.
- 38 Очевидно, опечатка: надо читать «Дерева-Дракона».
- 39 Дрепунг.
- 40 Келсанг Гьяцо.
- 41 Дарцедо.
- 42 Джюн.
- 43 Тондублинг.
- 44 Деченлинг.
- 45 Очевидно, опечатка: надо читать «Дерева-Змеи».
- 46 Литанг.
- 47 Сонам Гьяцо.
- 48 Батанг.
- 49 Кхенпо.
- 50 Ма Динтай.
- 51 Возможно, Тарге Сампеллинг.
- 52 Гонкар Намлинг.
- 53 До Янгтенлинг.
- 54 Возможно, Тарге.
- 55 В одном из писем Далай-ламы также отмечено, что сычуаньские войска при вступлении в Тибет убивали население, сжигали дома частных лиц и монастыри; Чжао Эрфэн и начальник отряда Чжун Ин на пути от Дарцедо до центрального Тибета сожгли свыше тысячи храмов и частных зданий, переливали бурханов в медную монету и снаряды, бросали в грязь и навоз священные книги, награбили наличными

свыше 142200 лан серебра, увезли 3500 мерячменя (изложение письма Далай-ламы, приложенное к депеше М.С. Щекина от 5 июля 1910 г. — АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 110-111об., опубл. в кн.: Россия и Тибет..., 2005, с. 151-153, л. 265-268; ниже обозначается как «депеша Щекина»).

- 56 Литанг.
- 57 Седега-Сум — по первым буква названий монастырей: Сэра, Дрепунг, Ганден.
- 58 Сэра, Дрепунг, Ганден.
- 59 Ньяронг.
- 60 Хана Дерге.
- 61 Чжэн Гонтай.
- 62 Цунгон.
- 63 Возможно, с Рабтеном.
- 64 Пхултог-гон.
- 65 Чамдо.
- 66 Драя.
- 67 Драя.
- 68 Дзо.
- 69 Чжао Эрфэна и Чжэн Гонтая в стране Кам.
- 70 Амбань Лянь Юй.
- 71 Цинскому императору.
- 72 Литанг.
- 73 Пашод.
- 74 Дацан Кунделинг.
- 75 Лобсанг Тинле.
- 76 У, Цанг.
- 77 Джамун в области Джанг.
- 78 Амбань Чжан Иньтай исполнял обязанности в Лхасе в течение 9 мес. в 1906 г.
- 79 Чамдо.
- 80 Пхунканг.

- 81 Джамьянг.
- 82 В письме Далай-ламы отмечено, что конвойные Лянь Юя схватили князя, подвергли его истязанию, убили его слуг, казначея со слугами и нескольких тибетских полицейских (депеша Щекина).
- 83 Ти Ринпоче.
- 84 Калимпонг.
- 85 В письме Далай-ламы об этих событиях говорится, что он решил выехать в Пекин морским путем и сообщить о положении в Тибете императору. Командир отряда в Цзин-си и комиссар уговаривали его подождать, пока китайцы и тибетцы придут к соглашению, не ехать в Пекин. Он согласился, но узнал, что Лянь Юй направил против него лживый обвинительный доклад, из-за чего император лишил его сана; отправил в погоню солдат, которые по пути убивали народ и сжигали храмы. Далай-лама отправил в китайский МИД подряд семь телеграмм и, не получив ответа, решил поселиться в Дарджилинге (депеша Щекина).
- 86 В письме Далай-ламы также говорится, что Лянь Юй не удовлетворил ходатайство тибетцев о создании их собственной полиции, отобрал оружие «из казначейства» и стал решать все вопросы самолично, без китайских и тибетских чиновников (депеша Щекина).
- 87 Чойджин.
- 88 Джо-дзонг и Чо-дзонг.
- 89 Гонбу.
- 90 Калонов.
- 91 Рутог.
- 92 Пагри-дзонг, Пхари.
- 93 Возможно, Шигацзе.
- 94 Кхенраб Пхунцог.
- 95 Очевидно, г. Чэнду, центр китайской провинции Сычуань.
- 96 В изложении письма Далай-ламы об этом говорится так: на строительство казарм все материалы, рабочих и проч. предписано было доставить населению, которому уплачено всего 10 тыс. лан, причем на население налагались крупные штрафы, взыскивались акцизные сборы с вина, соли и проч., оседавшие в карманах Лянь Юя. Была сильно увеличена подводная повинность, то есть подорожная поставка подвод с лошадьми (депеша Щекина).
- 97 Имеются в виду тибетское правительство и администрация Панчен-ламы, главная резиденция которого — монастырь Ташилунпо.

- 98 Перевал Дзалеб-ла.
- 99 Ралунг.
- 100 Джамксунг.
- 101 Шедра.
- 102 Плоские крыши традиционных тибетских домов использовались как площадки.
- 103 В письме Далай-ламы также отмечено, что китайцы заняли силой дом главного калона («да-калуна»), уничтожили в нем обстановку (депеша Щекина).
- 104 Лончен Шолканг.
- 105 Калон Сарчунг.
- 106 Кацапы Сампо и Гунтанг.
- 107 Дацапы Димэд, Лхадиб, Пэллха, Тогпа (или Тэнпа).
- 108 Калона Лобсанга Тинле.
- 109 Димэда.
- 110 Тимканг.
- 111 Тенчой.
- 112 Возможно, Дамдина.
- 113 Тюрьму, относящуюся к офису.
- 114 АВПРИ, ф. 143 Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 205-212 (машинопись на обеих сторонах каждой страницы).
- 115 Россия и Тибет..., 2005.
- 116 Гьянцзе.
- 117 Тиб. *ката* — церемониальный шарф.
- 118 Письмо отправлено из монастыря Гумбум. АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 4-5.
- 119 АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 258об.-262.
- 120 АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 176-177.
- 121 АВПРИ, ф. Китайский стол, оп. 491, д. 1458, л. 226.
- 122 Подробнее см.: Кузьмин, 2015, с. 148-157, 2019, с. 39-54.
- 123 «Бэйцзин жибао», 11.03.1910: АВПРИ, ф. Миссия в Пекине, оп. 761, д. 411, л. 186.

Секулярная этика Далай-ламы XIV и рациональная этика Дерек Парфита: сравнительный анализ

С.Ю. Лепехов

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского
отделения РАН, Улан-Удэ, Республика Бурятия, Россия*

S.Yu. Lepekhov. A comparative analysis of the secular ethics of the 14th Dalai Lama and the rational ethics of Derek Parfit. The article discusses the concepts of secular ethics set out in the works of His Holiness the 14th Dalai Lama, as well as the views of the Oxford philosopher Derek Parfit, presented in his main works in the field of moral philosophy. From the point of view of the Dalai Lama, the normative behavior is based naturally on the common principles of cognition, the same potential and the same basic needs, common ways and rules of their satisfaction for all people, regardless of the ethnic and religious differences. Parfit is also convinced of the importance and necessity of the recognition of normative truths in moral philosophy, but also tries to find an equal line, uniting different views in the Western ethical science. Here I discuss some of the Parfit's arguments, which met the objections of his opponents. A comparative analysis of the methods of argumentation in the works of the Dalai Lama and Derek Parfit is carried out. It is concluded that the secular ethics of the 14th Dalai Lama is more accessible and universal.

Современная философская этика представляет собой активно развивающуюся дисциплину, и один из процессов, характеризующий определенный этап ее реформации, можно обозначить как секуляризацию, подразумевающую определенное освобождение

от тех предпосылок, которые достались в наследство от предшествующего достаточно длительного времени полного господства религиозной философии. В традиционной этике априори предполагается существование определенного трансцендентального источника, служащего основанием для формирования этических отношений, в качестве которых могут выступать: Бог, религия, совесть, вера, интуиция. Согласно представлениям современной секулярной этики и моральной философии, «этичность» является имманентным свойством, присущим межличностным отношениям изначально, с момента их установления. Одной из первых реакций субъекта, после идентификации коммуникативного партнера становится сопереживание, являющееся тем необходимым и достаточным фактором интеракции, без которого она не могла бы состояться, и который является также фактором, порождающим субъективность саму по себе. Таким образом, нужда в посторонних трансцендентальных источниках этики и морали отпадает, и они становятся просто «избыточными сущностями».

Примером построения подобной секулярной этики становятся принципы, сформулированные Его Святейшеством Далай-ламой XIV в его работах: «Этика для нового тысячелетия»¹, «За пределами религий», «Больше, чем религия. Этика для всего мира»², «Воззвание к человечеству. Этика важнее религии» и др.

Как отмечает Его Святейшество Далай-лама XIV, не этика основывается на мировых религиях, а напротив — все мировые религии опираются на светскую этику. Умение любить, испытывать сострадание, прощать, проявлять терпимость — все это представляет собой основополагающие общечеловеческие ценности, и они являются основой этического поведения во всех религиях. Но не потому, что все религии одинаковы. Наоборот, религии весьма разнятся в философских подходах. Скажем, есть теистические религии, которые учат тому, что Бог есть любовь, и поэтому мы должны испытывать любовь и сострадание к своему ближнему. Нетеистические религии объясняют необходимость проявления сострадания исходя из всеобщности закона причинно-следственной связи. Приносящий зло почувствует его последствия на себе. Также неизбежно и вознаграждение за добро. Верить или не верить — личное дело каждого. Но наше общее дело — делать

мир вокруг нас более безопасным, спокойным, дружелюбным. Все люди без исключения хотят быть счастливыми. Но единственный путь для достижения этого — делать счастливыми других. Подлинный источник дружбы, счастья, находится не где-то вне нас, а внутри нас самих. Все люди обладают одинаковым строением тела, мозга; общие принципы мышления у всех одинаковы, следовательно, все обладают приблизительно одинаковым потенциалом и одинаковыми основными потребностями, общими способами и правилами их удовлетворения. Таким образом, светская этика становится прочным мостом, объединяющим людей и их различные религии, в том числе³.

В своих работах Далай-лама XIV задается вопросом: следует ли противопоставлять светское религиозному? Существует точка зрения, согласно которой идея секуляризма враждебна религии. Чаще всего такая точка зрения распространена на Западе. Исторически так сложилось, что нерелигиозные воззрения должны были пробивать себе дорогу в упорной борьбе со сторонниками религиозных доктрин. В такой обстановке, естественно, атеизм и религия рассматривались как две взаимоисключающие позиции, требующие неопременного однозначного выбора одной из них.

Если рассмотреть последовательно, заслуживает ли религия критики, то приходится признать, что во многих случаях критика была вполне обоснована. Вместе с тем, не следует смешивать критику, направленную против религии как таковой и критики отдельных религиозных институтов. Нет оснований отказывать великим духовным традициям, поддерживаемым религиями, в их значительном влиянии на укрепление и возвращение таких ценностей как доброта, сострадание, умение прощать, терпение и целостность личности. Нельзя согласиться с утверждением, что религия препятствует развитию человечества. Все религии поддерживают идею социальной справедливости.

Возможно и другое понимание секуляризма, которое допускает толерантное и уважительное отношение к религии, такое, например, которое традиционно практиковалось в Индии. В этой связи Далай-лама XIV приводит в качестве примера понимание секуляризма авторами светской конституции Индии — Бхимрао Рамдхой Амбедкар и Раджендрой Прасадам, с которыми он

был знаком лично. В трактовке Амбедкара и Прасада секуляризм был не средством избавления от религии, а эффективным инструментом закрепления в Индии религиозного разнообразия. По существу, активная пропаганда секулярной этики является не чем иным, как попыткой распространить в глобальных масштабах, исторический многовековой опыт индийского толерантного отношения к многообразию точек зрения, религиозных и философских воззрений. Не случайно сам Далай-лама называет себя «современным посланцем древнеиндийской мысли», подчеркивает, что все его усилия в деле укрепления мира, продвижения ненасильственного подхода к разрешению конфликтов и взаимопонимания поверх расовых, религиозных и национальных барьеров корнями уходят в древнеиндийские учения⁴.

Необходимо постоянно помнить о том, что в основе всех религий лежит определенное метафизическое понимание мира, и оно неразрывно связано с представлениями и практикой нравственного образа жизни, что заставляет уважительно относиться ко всем религиям и рассматривать их как полезное средство на пути улучшения нашего мира. Но также необходимо не упускать из виду и то обстоятельство, что в основе всех религий лежит духовность, духовные ценности. Если люди могут жить и без религий, то без духовных ценностей им не обойтись, и это является главным доводом, позволяющим рассматривать светскую этику как самостоятельную, независимую от религий.

В сущности, в основе универсальной светской этики, приемлемой для всех, могут быть положены всего два базовых принципа. Первый определяется нашей общей принадлежностью к человеческому роду и общим стремлением к счастью и отвержением страдания. Второй связан с нашей общей взаимозависимостью, общественной обусловленностью и невозможностью строить собственное благополучие при полном игнорировании благополучия окружающих. Сочетание этих двух принципов создает необходимую основу для построения нравственного сознания и культивации моральных ценностей⁵.

Результаты, к которым приходит Далай-лама XIV на путях построения секулярной этики, во многих аспектах близки к тем, к которым пришел британский философ Дерек Парфит (1942–2017),

занимавшейся метафизикой тождества личности и моральной философией и получивший известность благодаря двум своим монографиям: «Рассуждения и личности» ('Reasons and Persons') и «О том, что имеет значение» ('On What Matters').

Дерек Антони Парфит происходил из семьи христианских миссионеров-врачей, работавших в миссионерском госпитале на западе Китая, где он появился на свет 11 декабря 1942 г. Вскоре семья вернулась в Великобританию, где Парфит получил образование сначала в Итонском колледже, затем в Оксфордском университете, с которым была связана вся его дальнейшая жизнь.

Суть основной этической проблемы, которая на долгие годы определила все его творчество, была сформулирована в первой же его статье, опубликованной в «Philosophical Review» в 1971 г.⁶ Она называлась «Тождество личности», и в ней Парфит впервые попытался решить проблему определения тождественности личности X — личности Y, существующей в более поздний момент времени. Рассуждения Парфита сводятся к тому, что положительное решение этой проблемы возможно только при принятии картезианского тезиса о тождественности личности с нематериальной душой. Такое решение представляется Парфиту в высшей степени неправдоподобным, и не согласующимся с современными эмпирическими данными. Картезианской концепции тождественности Парфит предпочитает такое объяснение, согласно которому тождественность проявляется в психологической непрерывности и кажущейся связанности переживаемых ментальных состояний, каждое из которых, может рассматриваться как дискретное.

Можно видеть разительное сходство парфитовской интерпретации с буддийской теорией дхарм. Такое сходство было замечено профессиональным сообществом; и за парфитовской концепцией даже закрепилось определение: «оксфордский буддизм».

Сам Парфит сходство своей концепции с буддизмом не отрицал и, более того, специально на него указывал в своей работе «Рассуждения и личности», опубликованной в 1984 г. Цитируя отрывки из «Милинда-паньха» и «Абхадхармакоши» Васубандху, он отмечает аналогии, которые можно провести между его подходом и воззрениями буддийских философов. Эти цитаты он даже

специально выделил в отдельное приложение, озаглавленное: «Подход Будды»⁷. Здесь его особенно привлекли представления о личности как о потоке элементов или общей непрерывности, которая может получать различные конвенциональные наименования (Личность; индивидуальное Я; Нагасена; Чайтра; Сунетра и т.д.), но сами по себе они как сущности пусты.

Вместе с тем, подход Парфита только на первый взгляд выглядит схожим с буддийским. Более внимательный анализ показывает: плюрализм состояний, который описывает Парфит в своей работе, совсем не тождественен с тем пониманием, которое вкладывается в буддийское понятие дхарма. Если у буддистов, каждое такое состояние — мгновенное проявление отдельного психического процесса и даже отдельной его модальности, то множественность Парфита — это, по сути, множественность прошедших и будущих «Я», каждое из которых является некоей целостностью психических состояний, то есть вместо одного «Я» появляется сонм «Я», не представляющих какого-то единого временного континуума. Но каждое отдельное «Я» — это все же вполне «полноценное» «Я» в традиционном, даже и картезианском смысле.

Если я говорю, отмечает Парфит, «это не «Я», но одно из моих будущих «Я», то это еще не означает, что я буду этим будущим «Я». Это будущее «Я» является одним из моих более поздних «Я», а я нынешний — одно из его ранних «Я». Не существует какой-либо общей подлежащей (*underlying*) личности, которая является нами обоими. Когда я, продолжает Парфит, утверждаю, что не существует такой личности, которая является нами обоими, то это только один вариант решения. Другой человек может сказать: «Я буду вами». И это — другой вариант решения. Не существует такой постановки вопроса, считает Парфит, при которой один из этих вариантов был бы ошибочным. Следует ли сказать «Я», или «одно из моих будущих я» или «потомок моего Я», это полностью вопрос выбора. То, что следует в данном случае согласовать: будет ли применяться их разъединение. (Вопрос: «Являются X или Y и одним и тем же лицом?», таким образом, становится вопросом: «Является ли X *по крайней мере* предком [или потомком] «Я» Y?»⁸. Здесь характерно выделение самим Парфитом «*по крайней мере*», что свидетельствует и о допущении им полной автономии.

В буддизме принципиально важно, что моментальные состояния (дхармы) связаны между собой причинно-следственной зависимостью. У Парфита каждое из его временных «Я» может быть полностью автономно. Как раз эта подразумеваемая автономность позволила ему сформулировать его известные мысленные эксперименты.

Один из таких экспериментов предлагает представить страшную автомобильную аварию, в которой пострадали три брата близнеца. У одного из них непоправимым образом пострадало тело, но в целостности сохранился мозг. У двух других пострадали головы, но без повреждений остались тела. В результате успешной пересадки удалось наделить каждое из сохранившихся тел сохранившейся половиной мозга. В результате появилось две идентичных личности с одинаковыми воспоминаниями, чертами характера и ментальными установками. Таким образом, налицо психологическая связанность и непрерывность, но также очевидно отсутствие тождественности этих личностей. Из этого Парфит делает вывод о том, что сами по себе психологическая непрерывность и связанность еще не гарантируют тождество личности.

Хотя этот мыслимый эксперимент и признается блестящим, но он, все-таки, при первом же приближении к реальности, уязвим для критики. Начнем с того, что у каждого человека наблюдается билатеральная дифференциация мозговой деятельности и, следовательно, половинки даже одного и того же мозга никогда не могут быть идентичными. В случае с близнецами можно говорить только об идентичности хромосомного состава, но уже даже на организменном уровне близнецы не идентичны. Содержание психологического мира у каждого человека постоянно меняется, но в норме представляет собой некую целостность, которая и является основанием для проведения границы между личностями.

Другой известный мысленный эксперимент Парфита связан с воображаемой телетранспортировкой (Teletransportation) полной информации о личности на Марс, где соответствующая аппаратура воссоздает личность, идентичную телетранспортируемой с Земли. Проблема заключается в том, с какой из двух (или более) личностей я буду себя тогда идентифицировать.

Парфит пишет, что на рефлектирующем и интеллектуальном уровне я могу убедить себя в справедливости редукционистского подхода, то есть в том, что разницы между оставленным на Земле и телетранспортируемым на Марс никакой нет, и есть шанс воспользоваться простым и быстрым способом для космического путешествия. Но на обычном не-редукционистском уровне я буду испытывать страх — страх в том, что не будет дальнейшего. На этом несколько более низком нерефлектирующем уровне я бы еще был склонен верить, отмечает Парфит, что всегда должна быть реальная разница между некоторыми состояниями будущего меня, и теми же временными событиями кого-то другого. Что-то подобное происходит, когда я смотрю через окно в верхней части небоскреба. Я знаю, что я не нахожусь в какой-либо опасности. Но глядя вниз с этой головокружительной высоты, я боюсь. Но, утверждает Парфит, не существует такого факта дальнейшего. То, чего я боюсь, не произойдет, этого никогда не бывает⁹.

Парфит пишет, что трудно преодолеть интуитивную не-редукционистскую веру, и приводит мнение Томаса Нагеля о том, что редукционистский подход психологически невозможен. Вместе с тем, отмечает Парфит, Будда утверждал, что, хотя это очень трудно, но возможно. И Парфит полагает, что Будда прав.

Рассмотрев свои аргументы, Парфит считает, что, на рефлектирующем уровне или интеллектуальном, хотя это и очень трудно, но возможно принять редукционистскую точку зрения. Остающиеся сомнения или опасения кажутся ему иррациональными. Поскольку я могу поверить, пишет Парфит, то это вполне могут сделать и другие. Мы можем верить истине о себе¹⁰.

Мысленные эксперименты вообще достаточно распространены в западной моральной и экспериментальной философии. Сложилось даже специальное направление, названное *trolley problems* или *trolleyology* — «проблемы вагонетки» или «вагонеткалогия». Это направление началось с работы британского философа Филиппы Фут, опубликованной в 1967 г., в которой предлагалась мысленная ситуация с неуправляемой вагонеткой, на пути которой находятся пять связанных человек¹¹. Пять человек можно спасти, направив вагонетку по запасному пути, но на этом запасном пути находится один человек. Эксперимент оказывается достаточно кровавым,

поскольку люди гибнут в любом случае, разница только в количестве.

Выбор возможных действий не ограничивается переводом стрелки, он включает в себя также и отказ от любых действий. В этом случае люди, естественно, погибнут, но участвующий в эксперименте снимает с себя личную ответственность за чью-либо гибель, поскольку сам лично ничего не предпринимал. Эксперимент построен на столкновении двух моральных императивов: помощи ближнему и непричинении вреда¹².

Можно заметить, что в буддизме моральная «проблема вагонетки» была поставлена и решена еще 2500 лет назад. Будда быстро нашел решение задачи, кого спасти: тигрят, которые должны были быть съедены их голодной матерью, или умирающую тигрицу — бросившись со скалы и предоставив в качестве пищи свое тело. Буддист остановил бы вагонетку, бросившись на рельсы сам, и оказал помощь ближнему, никому не причинив вреда.

Один из мысленных экспериментов, которые предлагал Парфит, связан с обсуждением перспектив глобального мира и войны. Парфит начинает с утверждения, что в настоящее время мы обладаем способностью уничтожить человечество и предполагаем рассмотреть три возможности развития событий:

(1) Мир.

(2) Ядерная война, которая убьет 99% существующего в мире населения.

(3) Ядерная война, которая убьет 100%.

Очевидно, что ситуация (2) будет хуже, чем (1) и (3) будет хуже, чем (2), но каковы сравнительные различия между ними? Парфит отмечает, что большинство людей верят, что разница больше между (1) и (2), но, по его мнению, разница между (2) и (3) намного больше. Парфит исходит из наличия двух весьма различных групп людей. Обе группы апеллируют к одному и тому же факту. Земля будет оставаться обитаемой, по крайней мере, еще миллиард лет. Цивилизация возникла всего несколько тысяч лет назад¹³.

Если мы не уничтожим человечество, эти несколько тысяч лет могут быть только крошечной частью всей остальной этой истории. Разница между (2) и (3) может, таким образом, быть разницей между этой крошечной и всей остальной частью этой истории. Если мы представим всю возможную историю как один день, то, что прои-

зошло до настоящего времени, является лишь долей секунды. По мнению Парфита, одна из групп, которые разделяют его взгляд, является классическими утилитаристами. Они утверждают, как утверждал Генри Сиджвик (Sidgwick), что уничтожение человечества будет самым величайшим из всех мыслимых преступлений. Злощность этого преступления с этой точки зрения заключается в значительном сокращении суммы возможного счастья.

Другая группа с этим соглашается, но по совсем иным причинам. Эти люди не придают большого значения простой сумме счастья. Для этих людей имеет значение (*what matters are*) то, что Сиджвик назвал «идеальными товарами» — науки, искусства, моральный прогресс или дальнейшее продвижение на пути к установлению полностью целостного всемирного сообщества. Уничтожение человечества будет препятствовать достижению этих целей. И это будет очень плохо, с точки зрения этой группы людей, для кого такие достижения являются самым главным, и они считают, что эти высокие достижения являются уделом будущих веков. Для них ясно, что высшие достижения являются результатом борьбы за «Святое единое Всемирное сообщество». И видят высочайшие достижения в развитии всех искусств и наук. Но наибольший прогресс может заключаться в том, что в настоящий момент является наименее развитым из этих искусств и наук. Парфит полагает, что это нерелигиозная этика. Вера в Бога, или во множество богов, помешали, по его мнению, свободному развитию моральных рассуждений. Такое явление, как неверие в Бога, открыто признанное большинством, это то, что в настоящее время уже имеет место, но еще не завершено, поскольку началось сравнительно недавно. Развитие нерелигиозной этики находится еще на очень ранней стадии. Мы пока не можем предсказать, возможно ли, ожидать таких замечательных результатов, как и в математике, поскольку мы не можем знать, как будет развиваться этики в дальнейшем¹⁴.

Во многих работах Парфита в разных контекстах выясняется вопрос о том, «что имеет значение» и все ли, действительно, «имеет значение». Не случайно этот постоянный рефрен *what matters* был вынесен в заглавие основного труда Парфита «О том, что имеет значение» (*'On What Matters'*), первые два тома которого были опубликованы в 2011 г.¹⁵, а третий — в 2017¹⁶.

На обложке первого тома изображен вид Петропавловской крепости Санкт-Петербурга, открывающийся из-под арки Зимней канавки. Видами Санкт-Петербурга представлены также обложки второго и третьего томов (соответственно: здания Императорской Академии наук и Кунсткамеры, вид с Дворцовой площади на Зимний дворец и Адмиралтейство). Замысел такого оформления не принадлежал художнику издания, его автором являлся сам Дерек Парфит, также как и автором самих снимков. Когда-то Парфит серьезно занимался фотографией и часто бывал в Санкт-Петербурге. Очевидно, что-то в этих видах имело для него определенное значение.

Как отмечал сам автор, все основные идеи изложены в первом томе. Значительная часть второго тома посвящена комментариям, сделанными другими авторами в связи с первым томом и другими работами Парфита. Британский философ приложил немало труда, для того, чтобы читатель по возможности имел исчерпывающий компендиум мнений по каждому обсуждаемому вопросу. Этой же цели служат и многочисленные приложения.

Основная цель, которую ставил перед собой Парфит — доказать, что существуют объективные моральные ценности. «Когда я был молод, — писал Парфит, — большинство философов считали, что нормативных истин быть не может»¹⁷. Но, отправить в утиль все нормативные истины, как тогда это делали, по словам Парфита, «большинство экономистов, социологов и большая часть западного мира» — означало также отказаться от Канта и всей нормативной этики. Поддержку Парфиту в его надеждах на возрождение практической и моральной философии оказали работы умершего к тому времени Генри Сиджвика. Из современных ему философов вдохновляющее воздействие оказал Томас Нагель, со своими утверждениями о причинах и о неприводимых нормативных истинах, и Томас (Тим) Скэнлон. Именно этим двум людям Парфит и посвятил свой основной труд¹⁸.

Универсальность кантианского категорического императива ничем нельзя заменить, но можно дополнить критически переосмысленным контракционизмом в духе Т. Скэнлона, тогда оказывается, что мы не только обязаны следовать универсальным моральным принципам, но и следуем им, поскольку сами того желаем, на основании их разумности. Таким образом, за-

ключает, Парфит образуется некая «Тройственная теория», грани которой составляют: нормативная этика Канта, утилитаризм или консеквенциализм в духе Г. Сиджвика и контракционизм Т. Скэнлона. Расхождения, обнаруживаемые между этими теориями, согласно Парфиту — не принципиальны, поскольку их представители подобны людям, совершающим восхождение на одну и ту же вершину горы с разных сторон¹⁹. «Тройственная теория» объявляет любые действия неистинными в том случае, если они не согласуются с принципом, который одновременно должен удовлетворять трем условиям: быть оптимистичным, единственно универсально желаемым и рационально неотвергаемым.

Что, по мнению Парфита, сейчас, действительно, имеет самое большое значение — это необходимость богатым людям отказаться от некоторых предметов роскоши, прекратить перегревать земную атмосферу, а также заботиться о планете и другими способами. Если мы только являемся мыслящими существами во Вселенной, то это даже более важно, чем то, будем ли мы иметь потомков в течение миллиардов лет, по прошествии которых это станет возможным. Некоторые из наших потомков могут жить и творить миры, хотя неспособность оправдать прошлые страдания, включая и тех, кто пострадал, дает основания, чтобы радоваться тому, что Вселенная существует²⁰.

Второй том «О том, что имеет значение» посвящен во многом уточнению позиций Парфита и ответу на критические замечания своих оппонентов, которым сам Парфит любезно предоставил достаточно места на страницах своего тома.

Аллен Вуд, в частности, в своей работе «Человечество как самоцель» подверг критике увлечение Парфита мысленными экспериментами, а вместе с тем и всю традицию «проблем вагонетки» (*trolley problems*), которую он считает непродуктивной и даже вредной для серьезной моральной философии. Философы «проблем вагонетки» занимаются исследованием ценностей или «не ценностей» в определенных ситуациях, обычно связанных с подсчетом большего или меньшего количества человеческих смертей. Но не всегда при этом остаются достаточно последовательными. На практике «проблемы вагонетки» очень часто используют для поддержки антилогических выводов в моральной

философии. Особое внимание, уделяемое в этих проблемах последствиям действий, причиняющим страдания и горе, и способам таких действий сопровождается намеренным игнорированием реальных прав, законодательных гарантий и требований к которым прибегали бы в подобных случаях реальные люди в реальной жизни. Соответственно, от ряда важных соображений, которые могли оказаться абсолютно решающими в нашем моральном мышлении в реальной жизни, философы «проблем вагонетки» полностью и намерено абстрагируются. Философские последствия такого подхода представляются Вуду «совершенно катастрофическими», и он считает, что дальнейшее внимание, уделяемое проблемам тележки хуже, чем просто бесполезно для моральной философии²¹.

Вуд ссылается на мнение Дороти Эллисон, полагавшей, что при любых обстоятельствах аморально предлагать кому-нибудь делать выбор между одной жизнью и жизнью пяти человек²². В скобках хотелось бы заметить, что эта моральная проблема уже давно была поставлена в произведениях Федора Михайловича Достоевского, тогда же предложившего и ее решение.

Вуд согласен с тем, что в жизни людей существуют такие экстраординарные события, как войны, анархия, голод, стихийные бедствия, в которых «единственный способ думать рационально — это просто рассмотреть холодно и мрачно» число пострадавших людей, способы действий доступных для нас, и ту пользу или вред, которые они могут произвести. В таких случаях приходится думать, сознательно ограничив горизонт видения и полностью отвергнув нормальные человеческие мысли и чувства. Но в тех случаях, когда люди искусственно лишены нормальных человеческих социальных институтов (когда почему-то отсутствует необходимое количество спасательных шлюпок, не останавливаются сбежавшие поезда и вагонетки и т.д.), такого рода рациональность не может быть применима. «Проблемы вагонетки», претендуют на то, что могут помочь вам думать рациональным (если не бесчеловечным) способом о ситуациях, в которых единственный остающийся способ — это прекратить думать о них, поскольку сама ситуация уже заведомо не оставляет шансов сохранить человеческое достоинство. И это,

считает Вуд, является мощным аргументом против использования «проблемы тележки» в моральной философии²³.

Мы думаем о войне как нравственно недопустимом явлении, в значительной степени потому, что война побуждает действительно считать рациональным отношение к жизням людей такими чудовищными способами, пишет Вуд. Нашей основной задачей, поскольку мы люди, является улучшение мира и его устройства посредством необходимых изменений (регулировать поведение врачей и вагонеточных систем) с тем, чтобы все возможные способы подхода к этим вещам стали рациональными. Если вы берете какую-то область человеческой жизни (например, здравоохранение), которая по своей природе не является столь варварской как война, и беретесь подходить к ней строго рациональным способом; если вы вообще беретесь строго рациональным образом мыслить фундаментальные принципы морали, то это равнозначно добровольному решению с вашей стороны предотвратить все ужасное и бесчеловечное, что может быть в области здравоохранения или даже человеческой жизни в целом, например, что-то вроде войны, которая вообще никогда не должна существовать. С точки зрения конечного целого, никто бы не стал выбирать одну жизнь или пять, просто исходя из их количества, поскольку каждая жизнь, просто сама по себе как таковая, будет иметь равное достоинство в конечном целом. Таким образом, ни одна жизнь не должна быть принесена в жертву до тех пор, пока не исключено ее сохранение в гармоничной системе конечного целого²⁴.

Парфит говорил, что он глубоко обеспокоен разногласиями с людьми, относительно взглядов которых он придерживается мнения, что они скорее правильны²⁵. По этой причине, главной задачей, которую он ставит перед собой в третьем томе — решение эпистемологической проблемы существующих разногласий и связанной с этим угрозы, которую она может создать возможности дальнейшего прогресса в моральной философии. В связи с этим он уделяет большое внимание анализу свойств нормативных высказываний, проводя аналогии с математикой и логикой²⁶. Развивая принципы своей этики, Парфит, приходит к выводу об аморальности любого причинения вреда или вмешательства

в дела других личностей, которые должны пресекаться обществом. Более того, общество обязано заботиться не только об актуальных, но и «будущих личностях» индивида, ограждая их от того вреда, который, даже ненамеренно может быть причинен им в настоящем.

Сравнивая особенности секулярной этики Далай-ламы XIV и рациональной этики Дерек Парфита, можно отметить, что обе концепции имеют выраженную тенденцию отхода от религиозного «бэкграунда» и стремление построить фундамент этики целиком на рациональных основаниях. Но степень отхода различна. Если Его Святейшество Далай-лама XIV предлагает строить новую этику на основе уже существующих традиций, в том числе и религиозных, и ни в коем случае не противопоставляя свои идеи религиозным, какими бы они ни были²⁷, то Дерек Парфит рассматривает религию как препятствие и тормоз на пути морального прогресса, от которого полезно избавиться, решив при этом множество проблем²⁸.

Если Парфит, прибегает для доказательства своей концепции к достаточно изощренным и далеким от реальности мысленным экспериментам, то Далай-лама XIV апеллирует главным образом к здравому смыслу и доступному для каждого жизненному опыту, вполне обходясь, как правило, даже без цитирования авторитетных источников. Работы Парфита предназначены, все же, главным образом для специалистов и перенасыщены отсылками к другим философским трактатам и публикациям. В этом смысле труды Далай-ламы XIV, выгодно отличаются своей доступностью для ознакомления и обсуждения, а следовательно, и для прогресса в области моральной философии.

Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России, проект XII.187.1.4. «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России», № АААА-А17-117021310267-5; проект 0179-2014-0022 «Закономерности исторического развития народов Востока с древнейших времен до середины XX века».

ЛИТЕРАТУРА

- Апресян Р. Г. 2016. Моральная философия, мысленный эксперимент и неуправляемая вагонетка // Философский журнал. Т. 9, № 2.
- Далай-лама. 2014. Мое путешествие в мир духовных традиций. Об основополагающем родстве вероисповеданий. М.: Фонд «Сохраним Тибет».
- Далай-лама. 2016. Больше, чем религия. Этика для всего мира. М.: Фонд «Сохраним Тибет».
- [Dalai Lama.1999] His Holiness the Dalai Lama. Ethics for the New Millennium. New York: Riverhead Books.
- [Dalai Lama. 2012.] His Holiness the Dalai Lama. Beyond Religion. Ethics for a Whole World. Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin Harcourt.
- Foot P. 1967. The problem of abortion and the doctrine of the double effect // Oxford Review, no. 5.
- Parfit D.1971. Personal Identity // *Philosophical Review*. Vol 80, no 1.
- Parfit D. 1984. Reasons and Persons. Oxford Univ. Press.
- Parfit D. 2011. On What Matters. Vol. 1 & 2. Oxford Univ. Press.
- Parfit D. 2017. On What Matters. Vol. 3. Oxford Univ. Press.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Dalai Lama, 1999.
- 2 Dalai Lama, 2012.
- 3 Далай-лама. 2016, с. 46.
- 4 Далай-лама. 2014, с. 58.
- 5 Далай-лама, 2016, с. 33.
- 6 Parfit, 1971, p. 3-27.
- 7 Parfit, 1984, p. 502-503.
- 8 Parfit, 1971, p. 25.
- 9 Parfit, 1984, p. 279.
- 10 Parfit, 1984, p. 280.
- 11 Foot, 1967, p. 3.
- 12 Апресян, 2016, с. 138.
- 13 Parfit, 1984, p. 453.
- 14 Parfit, 1984, p. 454.
- 15 Parfit, 2011.
- 16 Parfit, 2017.
- 17 Parfit, 2011, p. 25.
- 18 Parfit, 2011, p. 25.
- 19 Parfit, 2011, p. 334.
- 20 Parfit, 2011, p. 334.
- 21 Parfit, 2011, p. 360.
- 22 Parfit, 2011, p. 361.
- 23 Parfit, 2011, p. 365.
- 24 Parfit, 2011, p. 366 .
- 25 Parfit, 2017, p. xiii.
- 26 Parfit, 2017, p. 99.
- 27 Далай-лама, 2014, с. 230.
- 28 Parfit, 1984, p. 454.

Классификация буддийских учений в школе Тэндай и теория морального развития Лоренса Кольберга

Е.С. Лепехова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

E.S. Lepekhova The classification of Buddhist doctrines in Tendai school and the theory of moral development of Lawrence Kohlberg. The philosophy of the Tendai school (chin. *Tiantai*) had a significant impact on the development of Buddhism in Japan. However, this school of Japanese Buddhism is still little known in the Western world, especially 'comparing to Zen Buddhism. Meanwhile, modern studies show that there are certain aspects of the philosophy of Tendai that have analogues in the Western philosophy of ethics. In particular, the scholar David W. Chappell found similarities between the classification of Buddhist teachings by the founder of the school Zhii (538–597) and the theory of moral development of Lawrence Kohlberg. If the Kohlberg's theory of moral development and the Tendai's' classification of Buddhist doctrines are relevant, this discovery could contribute to the development of comparative studies and even to the formation of a new philosophical system based on the synthesis of the Western and Eastern doctrines.

Философия школы Тэндай (кит. *Тяньтай*) оказала значительное влияние на развитие буддизма в Японии. Тем не менее, это направление японского буддизма все еще мало известно в западном мире, особенно в сравнении с дзэн-буддизмом. Между тем, современные исследования показывают, что в философии школы Тэндай есть определенные аспекты, имеющие аналоги в западной

философии этики. В частности, исследователь Дэвид В. Чэппелл обнаружил сходство между классификацией буддийских учений у основателя школы Тяньтай Чжи-и (538–597) и теорией морального разлития у Лоренса Кольберга.

Школа Тяньтай (яп. *Тэндай*) возникла в VI в. в Китае. Ее название происходит от одноименной горы Тяньтай-Шань на востоке Китая (современная провинция Чжэцзян), где долгое время жил и проповедовал основатель школы — монах Чжи-и. Основным каноническим текстом школы является «Сутра Лотоса благого Закона» или «Лотосовая сутра» (санскр. '*Саддхарма-пундарика-сутра*', кит. '*Мяо фа лян хуа цзин*', яп. '*Хоккэ кё*'), поэтому также известно другое ее название — «школа Сутры Лотоса» (*фахуа-цзун*). В начале IX в. благодаря деятельности японского монаха Сайтё (767–822), обучавшегося в Китае, доктрины этой школы стали известны в Японии, где она получила известность под именем Тэндай.

Предпочтение, которое Чжи и другие теоретики Тяньтай отдавали «Лотосовой сутре», тесно связано с разработанной ими доктриной классификации учений «пять периодов — восемь учений» (кит. у *ши ба цзяо*, яп. *годзи хаккё*), обосновывающей ее преимущество перед другими школами¹.

Согласно учению о пяти периодах, Будда Шакьямуни после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности — самадхи. В этом состоянии сознание Будды отражало весь мир как абсолютное единство бесконечного ума. Как считается, свои взгляды Будда изложил в «Аватамсака-сутре», которую проповедовал божествам и бодхисаттвам, но даже для них она оказалась слишком сложной и непонятной. Тогда Будда решил готовить своих последователей к восприятию истины постепенно и в Бенаресе (Варанаси) стал проповедовать учение о Четырех Благородных Истинах и причинно-следственном происхождении (хинаяна). После этого, Будда проповедовал уже махаянскую теорию сознания (йогачару), а затем — махаянское учение о бессущности и пустотности дхарм (мадхьямику). И только после этого, когда сознание его последователей было подготовлено к восприятию высшей истины, Будда проповедовал им «Лотосовую сутру», которая, по утверждению теоретиков Тяньтай, является наивысшим результатом его наставлений. Перед своим окончательным

уходом в нирвану Будда проповедовал еще «Махапаринирвана-сутру», которая в школе Тяньтай рассматривается как сутра, подтверждающая высшую истинность «Лотосовой сутры»².

«Восемь учений» подразделяются на две группы: 1) «четыре учения о Дхарме, [с помощью которой] обращают» (кит. *хуа фа сы цзяо*, яп. *кэи сикё*) и 2) «четыре учения о методе обращения» (кит. *хуа и сы цзяо*, яп. *кэхэ сикё*).

К первым четырем учениям относятся содержание учений буддийских направлений, течений и школ, то есть их философия и религиозные практики, которые обосновывала соответствующая философская доктрина.

а) «Учение [о Дхарме, запечатленной в] трех хранилищах» (кит. *Сань цзан цзяо*, яп. *Сандзокё*). «Три хранилища» — перевод названия палийского канона Типитаки, свода хинаянских сутр. Также сюда относятся некоторые самые простые и доступные доктрины «временной Великой колесницы», которые Будда проповедовал во 2-й и 3-й периоды своей деятельности³.

б) «Учение [о Дхарме] проникновения» (кит. *тун цзяо*, яп. *цукё*). Представляют собой свод учений, благодаря которым «проникают» на более высокие уровни «временной Великой колесницы». В частности, к ним относятся доктрины о «невозникновении» и «неисчезновении», и о «пустоте». Учения этого типа содержатся в проповедях Будды в 3-й и 4-й периоды.⁴

в) «Учение об особой [Дхарме]» (кит. *бэ цзяо*, яп. *бэккё*). Чжи-и в своем трактате «Сокровенный смысл Сутры о цветке лотоса чудесной Дхармы» отметил, что «особыми» являются доктрины Виджнянавады и это учение могут постичь только бодхисаттвы. Основой этого учения является подробное описание Пути бодхисаттвы к совершенному просветлению (52 ступени этого Пути и т.д.). Будда проповедовал это учение в 1, 3 и 4-й периоды⁵.

г) «Учение [о Дхарме] круга» (кит. *юань цзяо*, яп. *энгё*). «Дхарма круга» представляет собой учение Будды, запечатленное в «Сутре о цветке лотоса чудесной Дхармы». В нем не только открываются сокровенные истины о всеобщности спасения, но и происходит своеобразный синтез остальных трех учений подобно тому, как в «едином Пути» синтезированы три других «Пути» достижения состояния Будды. Поэтому Чжи-и выделил в «Дхарме круга» два

уровня. Первый составляют «совершенные учения», которые Будда проповедовал до «Лotosовой сутры», прежде всего доктрина о потенциальной возможности для любого живого существа стать Буддой (тяньтайский патриарх называл их «ранним кругом»). Учения второго уровня («круг цветка Дхармы») представляют собственно доктрины школы Тяньтай. Поэтому считается, что «Дхарму круга» Шакьямуни проповедовал во все периоды своей деятельности, за исключением второго⁶.

Во второй группе «восьми учений» классифицируются методы приведения живых существ к просветлению.

а) «Учение о внезапном [методе]» (кит. *дунь цзяо*, яп. *тонгё*). Этот метод предполагает внезапное (без предварительной подготовки и предупреждения) открытие буддийских истин. Примером использования этого метода является проповедь Будды Шакьямуни сразу же после просветления под деревом Бодхи. Кроме того, считается, что таким же образом он произнес перед уходом из мира «подтверждающую» проповедь, запечатленную в «Сутре о нирване»⁷.

б) «Учение о постепенном [методе]» (кит. *цзянь цзяо*, яп. *дзэн-гё*). Метод последовательной подготовки к пониманию сокровенных буддийских истин. Этот метод Шакьямуни использовал во 2, 3 и 4-й периоды своей проповеднической деятельности, шаг за шагом открывая слушателям свои учения, которые составили Малую и «временную» Великую колесницы.⁸

в) «Учение о тайном [методе]» (кит. *би ми цзяо*, яп. *химичукё*). Иногда во 2, 3 и 4-й периоды своей проповеднической деятельности Шакьямуни возвещал учения, сообразуясь с врожденными способностями слушающих, заставляя каждого по-своему воспринимать одну и ту же проповедь, так что сказанное оставалось неизвестным (то есть «тайным») для других⁹.

г) «Учение о неопределенном [методе]» (кит. *бу дин цзяо*, яп. *фудзёкё*). Согласно тяньтайским доктринам, данный метод Будда использовал во время проповеди «неисчислимому количеству» людей с различными способностями одновременно, когда невозможно выбрать какой-либо определенный набор приемов обращения. Будда пользовался этим методом во 2, 3 и 4-й периоды¹⁰.

Уже из краткого описания доктрины «пяти периодов — восьми учений» следует, что Чжи-и и его последователи с ее помощью

нашли для себя решение двух важнейших проблем для каждой буддийской школы. Во-первых, они смогли обосновать превосходство тяньтайской догматики над всеми другими сутрами и учениями, поместив проповеди Будды, запечатленные в «Лотосовой сутре», в последний период его деятельности. Во-вторых, доктрины всех буддийских школ были весьма органично встроены в единую систему — Дхарму Будды (кит. *Фо фа*), в которой главное место отводилось учению школы Тяньтай. Как отмечает исследователь Д.В. Чэппелл, Чжи-и полагал, что доктрина «пять периодов — восемь учений» способна обращать и преобразовывать сознание живых существ следующим образом: 1) преобразовывая зло в добро; 2) преобразовывая заблуждения в просветление; 3) преобразовывая обычных людей в просветленных. Поэтому отличительными чертами этой доктрины могут являться: 1) моральное развитие; 2) когнитивное развитие; 3) личностное развитие.¹¹

Тем самым Чжи-и неразрывно связывает мораль и познание, когда изменения в поведении неизбежно приводят к изменениям в осознании. Поведение и осознание у Чжи-и связано с двумя уровнями: феномена (кит. *цзи*, яп. *дзи* 事) и абсолюта (кит. *ли*, яп. *ри* 理). Следует отметить, что Чжи-и помещает мораль и восприятие мира в одну плоскость, а не разделяет их на две отдельные категории. Это подразумевает, что философия Тэндай изначально не привязана к этим категориям, поскольку способность к обретению просветления пребывает вне разграничений условного и истинного, морали и познания¹²

Поскольку, по мнению Чэппелла, доктрина о восьми учениях представляет собой основные когнитивные парадигмы, их можно сопоставить с теорией морального развития Лоуренса Кольберга. Кольберг полагал, что моральное развитие представляет собой не просто «набор добродетелей» (честность, ответственность, доброта и т.д.), но подразумевает фундаментальные изменения в процессе осознания, что сближает его теорию с доктриной Чжи-и.¹³ Мораль, в концепции Кольберга, подразумевает знание и понимание, являясь скорее философской, нежели бихевиористской концепцией¹⁴. Он настаивает на том, что уровни морального развития носят универсальный характер, который

можно проследить во всех культурах, что, по мнению Чэппелла, сравнимо с понятием «единой Дхармы» в махаянистской концепции Тяньтай (Тэндай).

Теория нравственного развития у Кольберга подразделяется на шесть этапов, которые, в свою очередь, делятся на три уровня: доконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный.

Доконвенциональный уровень

Доконвенциональный уровень состоит из первого и второго этапов морального развития и связан исключительно с эгоцентрической установкой индивида. Особенно часто он встречается у детей, хотя взрослые также могут демонстрировать подобный уровень рассуждений. Индивид на данном уровне судит о нравственности действия по его прямым последствиям. Ребенок, находясь на доконвенциональном уровне, еще не усвоил и не интериоризировал общепринятые нормы относительно того, что является правильным или неправильным; вместо этого, поведение ребенка основано исключительно на принципе выгоды и оценивается, исходя из дальнейших последствий¹⁵.

Стадия 1: ребенок стремится быть послушным, потому что полагает, что только так можно избежать наказания. Никакой нравственной стороны поступка для него еще не существует. Это «эгоцентрическая» позиция, когда отсутствует понимание, что точки зрения других людей могут отличаться от точки зрения индивида.

Стадия 2: поступки ребенка ориентированы на получение вознаграждения. Ребенок пробует различные стратегии поведения, отбирая те, которые считает успешными. Эта стадия сильно отличается от социального контракта (стадия пять), так как все действия на данном этапе имеют целью обслуживания собственных потребностей или интересов индивида¹⁶.

Конвенциональный уровень

Конвенциональный уровень состоит из третьего и четвертого этапов морального развития. Индивид на данном уровне судит о нравственности действий, сравнивая их с мнениями и ожида-

ниями общества, поэтому конвенциональный уровень является типичным для подростков и взрослых. На этом уровне индивид подчиняется правилам и следует нормам общества, даже если нет никаких последствий после их нарушения. Самоцелью для индивида является исполнение ожиданий собственной семьи, группы или нации, без оглядки на непосредственные или очевидные последствия, общественное признание становится важнее личных интересов.

Стадия 3: ребенок в состоянии оценить свое поведение с точки зрения моральных принципов, принятых в его окружении. На третьем этапе ребенок может судить о нравственности действия путем оценки его последствий с точки зрения человеческих взаимоотношений, которые в настоящее время начинают включать в себя такие вещи, как уважение, благодарность и соблюдение «золотого правила».

Стадия 4: ребенок осознает существование законов, принятых в обществе, и понимает, для чего они служат. Кроме того, он видит в соблюдении законов возможность отстоять и свои права, если это необходимо. Когда кто-то действительно нарушает закон, это нравственно неправильно; виновность, таким образом, является существенным фактором в данном этапе, она отделяет правильные, хорошие поступки от плохих. Наиболее активные члены общества остаются на данной стадии, где мораль до сих пор в основном продиктована внешней силой¹⁷.

Переходная стадия 4½: индивид разочарован произвольным характером объяснения закона и общественных отношений и рассматривает противоречащие его собственным интересам общества как относительные и нравственно неверные. При этом у индивида еще отсутствуют ясные моральные принципы, а решения принимаются на основе субъективных факторов.

Постконвенциональный уровень

На постконвенциональном уровне, также известном как уровень автономной морали/принципов, отмечается растущее осознание того, что индивиды являются отдельными от общества объектами, и что собственная точка зрения индивида

может иметь приоритет над точкой зрения общества в целом. Люди на данном уровне руководствуются собственными моральными принципами, которые обычно включают такие основные права человека, как право на жизнь, свободу и справедливость. Законы рассматриваются как полезные, но гибкие механизмы, которые, в идеале, могут поддерживать общий социальный порядок и защищать права человека. Из-за того, что индивиды на постконвенциональном уровне поднимают свою собственную моральную оценку ситуации над социальными конвенциями, их поведение, особенно на стадии 6, может быть схоже с поведением лиц на доконвенциональном уровне.¹⁸

Стадия 5: мир рассматривается как содержащий различные мнения, права и ценности, которые необходимо уважать как уникальные для каждого человека или сообщества. Законы рассматриваются как социальные контракты, которые должны быть изменены, когда это необходимо для достижения «наивысшего блага для наибольшего числа людей». Это достигается за счет решения большинства и неизбежного компромисса, что, как следствие, приводит к созданию демократического правительства.

Стадия 6: мораль основана на абстрактных рассуждениях с использованием универсальных этических принципов. Законы действуют лишь постольку, поскольку они основаны на справедливости; более того, приверженность справедливости несет за собой обязательство не подчиняться несправедливым законам. Действия в таком случае являются не средством, а самоцелью; люди совершают что-либо, потому что это правильно, а не потому что это поможет им избежать наказания, выгодно или задано юридически¹⁹.

Л. Кольберг предположил также наличие седьмого этапа — *трансцендентальной нравственности* или *космически ориентированной морали*, связывающей религию с моральным суждением. Его существование он связывал не столько с моральным аспектом, сколько с онтологической или религиозной проблемой. Он подчеркивал, что в процессе морального развития основными трудностями для индивида являются проблемы социальной несправедливости, материальные трудности и страх смерти. По мнению Кольберга, эти проблемы, решения для которых ин-

дивид не находит на предыдущих стадиях, снимаются на седьмом этапе трансцендентальной нравственности. Они преодолеваются в процессе созерцательного опыта единого многообразия или чувства единения индивида с космическим целым. Примечательно, что Кольберг исследовал многие религиозные тексты и обнаружил, что для всех них характерно описание чувства единения между индивидуальным разумом и космическим целым — тем, что называется Богом, природой или абсолютной реальностью. Это чувство единения, по мнению Кольберга, и является тем, что вдохновляет и поддерживает любое этическое действие, даже если оно является недостижимым идеалом²⁰.

Эта характеристика седьмой стадии морального развития Кольберга, по мнению Чэппелла, сближает ее с тьянтайской доктриной о «Едином Пути»²¹. На этом основании можно провести следующие параллели между конвенциональными и постконвенциональными стадиями морального развития и «четырьмя учениями о Дхарме, [с помощью которой] обращают»:

Стадии 3–4 конвенционального развития = «Учение [о Дхарме, запечатленной в] трех хранилищах», доктрина причины и следствия.

Переходная стадия 4½ = «Учение [о Дхарме] проникновения», доктрины о «невозникновении» и «неисчезновении» и о «пустоте».

Стадии 5–6 постконвенционального развития = «Учение об особой [Дхарме]», описание Пути бодхисаттвы к совершенному просветлению (52 ступени этого Пути).

Стадия 7 постконвенционального развития = «Учение [о Дхарме] круга», Единый Путь, объединяющий все учения.²²

Для стадии 1 в представлении Чжи-и характерны наивно-реалистические представления о причине и следствии. Этот этап характеризуется целостным конвенциональным восприятием мира, когда индивид удаляется от мира и обретает состояние архата. Это состояние можно соотнести со стадиями 3 и 4 конвенционального развития.

Следующая переходная стадия 4½, в представлении Кольберга и Чжи-и, характеризуется полным разрывом индивида с моральными установками традиционного общества. В процессе осознания «пустоты» все моральные авторитеты и ценности

теряют свою значимость, и даже сама способность индивида различать добро и зло подвергается сомнению. Для Кольберга эта стадия подразумевает личностный кризис, в процессе которого подвергаются сомнению отношения между индивидом и конвенциональным обществом. В концепции Тяньтай также эта стадия может быть сравнима с достижением состояния шраваци, который осознал ложность («пустотность») прежних моральных установок, но еще не перешел на следующую стадию бодхисаттвы²³.

На стадиях 5–6 постконвенционального развития личностный кризис преодолевается индивидуумами с помощью создания новых моральных ценностей, основанных на их собственном опыте, которые они противопоставляют ложным идеалам конвенционального общества, и стремятся внедрить универсальным путем, преодолевая ограничения отдельных сообществ. У Чжи-и в «Учении об особой [Дхарме]» это означает безграницный доступ к новым возможностям, которые выражаются в 52 ступенях Пути Бодхисаттвы.

Наконец, на последней стадии в «учении [о Дхарме] круга» мораль и принципы преобразуются в религиозное восприятие «Единого Пути», охватывающего диалектику всех учений, выраженных на предыдущих уровнях. Это соотносится с седьмой стадией теории морального развития Л. Кольберга, на которой понятие справедливости трансформируется в чувство универсального единения с космическим целым.

Как полагает Чэппелл, несмотря на то, что философские взгляды Чжи-и и представления о морали Лоуренса Кольберга относятся к разным мирам, для них обоих характерно представление об универсальном характере морали и познания²⁴. Известно, что теория Кольберга внесла весомый вклад в психологию развития человека. Соответственно, если можно провести параллели между доктринами Тяньтай (современной Тэндай) и его теорией, то это позволяет последователям Тэндай использовать моральное тестирование Кольберга для выявления своих способностей. С другой стороны, если рассматривать тяньтайскую доктрину «пяти периодов — восьми учений» в качестве стадий религиозного развития индивида, то окажется, что с ее помощью можно

не только понять буддийские священные тексты, но и конструировать собственную религиозную жизнь. Одновременная вовлеченность в психотерапию и религиозную практику у последователей Тэндай, как на Востоке, так и на Западе, может способствовать преодолению духовного кризиса и стремлению к нравственному совершенствованию в современном мире. Если дальнейшие исследования теории морального развития Лоренса Кольберга и буддийских доктрин школы Тэндай еще раз подтвердят их релевантность, то это открытие может внести вклад в развитие компаративистских исследований и даже способствовать формированию новой философской системы на основе синтеза западных и восточных доктрин.

ЛИТЕРАТУРА

- Буддизм в Японии. 1993 / ред. Т.П. Григорьева. М.: Наука.
- Chappell D.W. 1987. Is Tendai Buddhism relevant to the modern world? // Japanese Journal of Religious Studies, 14/2-3.
- Kohlberg L. 1981. The philosophy of moral development: moral stages and the idea of Justice. New York: Harper & Row.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Буддизм в Японии, 1993, с. 96-97.
- 2 Буддизм в Японии, 1993, с. 96-99.
- 3 Буддизм в Японии, 1993, с. 100.
- 4 Буддизм в Японии, 1993, с. 100.
- 5 Буддизм в Японии, 1993, с. 100.
- 6 Буддизм в Японии, 1993, с. 101.
- 7 Буддизм в Японии, 1993, с. 100.
- 8 Буддизм в Японии, 1993, с. 100.
- 9 Буддизм в Японии, 1993, с. 100.

- 10 Буддизм в Японии, 1993, с. 100.
- 11 Chappell, 1987, p. 256.
- 12 Chappell, 1987, p. 256.
- 13 Kohlberg, 1981, p. 31-36.
- 14 Kohlberg, 1981, p. 102-103.
- 15 Kohlberg, 1981, p. 409-412.
- 16 Kohlberg, 1981, p. 409-412.
- 17 Kohlberg, 1981, p. 409-412.
- 18 Kohlberg, 1981, p. 409-412.
- 19 Kohlberg, 1981, p. 409-412.
- 20 Kohlberg, 1981, p. 355-356.
- 21 Chappell, 1987, p. 262.
- 22 Chappell, 1987, p. 262.
- 23 Chappell, 1987, p. 262.
- 24 Chappell, 1987, p. 263.

Религия в цинско-джунгарских отношениях

Лю Цян

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Liu Qiang. Religion in the Qing-Jungar relations. The religious issues played an important role in the Qing–Jungar relations throughout their interaction, i.e. from the time of the formation of the Jungar Khanate (ca. 1635) and until its fall in 1757. Among the parameters of this issue we should indicate, for example, the role of the Dalai Lama in the Qing–Jungar relations, peculiarities of interaction between Oirat and Mongolian secular and Buddhist figures, Beijing policy etc. I study the clash of interests of Galdan Boshoktu and the Bogdo Gegen in the context of the Kangxi Emperor policy, aimed not only to pacification but also to subordination of the Mongolian peoples.

Вопросы религии занимали важное место в цинско-джунгарских отношениях на всем протяжении их взаимодействия, то есть со времени образования Джунгарского ханства (около 1635 г.) и до его падения в 1757 г. Среди параметров этого вопроса следует указать, например, на роль Далай-ламы в цинско-джунгарских отношениях, особенности взаимодействия ойратских и монгольских светских и буддийских деятелей, политику Пекина и т.д. Автор изучил столкновение интересов Галдана Бошокту и Богдо-гэгэна в контексте политики императора Канси, нацеленной не только на умиротворение, но и на подчинение монгольских народов.

Изучение роли религии в цинско-джунгарских отношениях является весьма значительной и многоплановой темой. Отдельно стоит такой аспект, как собственно религия, то есть ее содержательная часть; здесь речь идет не столько об учениях

отдельных школ тибетского буддизма, сколько о преломлении в политике ойратов (джунгаров) и Цинского государства буддийских принципов (например, ненасилия). В настоящем исследовании мною более выделено влияние Далай-ламы, а также императора Канси (годы правления — 1622–1722) и Галдана Бошокту-хана (годы правления — 1671–1697), на роль религии в цинско-джунгарских отношениях периода правления этого известного джунгарского монарха.

Важными источниками выступают документы, опубликованные в «Цин шилу чжунгээр шиляо чжайбянь» — материалах хроники «Цин шилу», касающихся истории ойратов и Джунгарии, изданном в Урумчи в 1987 г.¹

Во многих работах отмечается факт вручения Далай-ламой титулов ойратским и монгольским правителям². Так, в статье Чжан Шуанчжи «Вклад Далай-ламы V в стабилизацию ситуации в Монголии в период ранней династии Цин»³ отмечается, что Далай-лама, ввиду отсутствия единого светского правителя среди монголоязычных народов, пользовался среди них определенным светским влиянием, то есть его указания воспринимались не столько как решение духовного лидера, но также как повеление общепризнанного светского правителя. В частности, это проявляется во вручении Далай-ламой различных титулов и званий. Его представители, бывшие, как правило, монахами школы Гелуг, исполняли важнейшую роль посредников в урегулировании конфликтов как между ойратами и монголами, внутри них, так и между ойратами (монголами) и маньчжурами.

Один из подобных ранних случаев относится к 1679 г., когда Далай-лама вручил высокий титул «Бошокту-хан» джунгарскому лидеру. Это было связано с успешными походами Галдана в Восточный Туркестан. О получении этого титула Галдан сообщил императору. Из упомянутого собрания цинских документов по джунгарам:

«Восемнадцатый год правления императора Канси династии Цин (1679), сентябрь, у-суй.

Палата по делам инородцев предоставила следующий доклад Императору: «От Галдана Бошокту-хана прибыл посол с подношениями в виде кольчуги, дробового ружья, коня, верблю-

да, соболиного меха и других даров. Гонец передал послание: «Далай-лама пожаловал Галдану-тайджи титул Бошокту-хана, так примите дары в знак почтения Императору». Император Канси сказал на это: «Ранее государства ойратов и Халха в своем докладе трону просили пожаловать им имперскую печать... и назначить им дань. Я разрешаю им платить дань и передаю имперскую печать, а также жалую им награду; отныне не дозволяется платить дань людям, которые самовольно провозгласили себя ханами. Однако Галдан-тайджи прислал посла с личным докладом и дарами, поэтому я разрешаю ему подавать дань». Канси дал согласие»⁴.

Надо отметить, что Галдан, в связи с важной ролью религии в политике того времени, в цинских источниках показан, как правило, с негативной стороны, особенно это касается периода войны джунгаров с монголами; речь идет о противостоянии Галдана с Джебцзундамба-хутухтой (Богдо-гэгэном). Последнее обстоятельство (борьба с Богдо-гэгэном), возможно, даже более важно для уяснения роли религии в цинско-джунгарских отношениях, поскольку Галдан являлся инкарнацией известного Энса-тулку, сыгравшего важную роль в укреплении буддизма у всех ойратов. Таким образом, можно говорить о противостоянии двух известных хубилганов — ойратского и монгольского.

Эта борьба в явном виде началась вскоре после встречи в 1686 г. враждовавших между собой монгольских Дзасакту-хана и Тушэту-хана, когда эти ханы решили пойти на мировую. Однако имевший место тогда инцидент с Галданом-ширэту, представителем Далай-ламы (его усадили на трон, равный по высоте с троном Богдо-гэгэна), спровоцировал Галдана Бошокту-хана на военное столкновение с халхасцами⁵.

Весной в год Желтого Дракона (1688) армия Галдана вошла в Халху. Часть его войска двинулась к монастырю Эрдэни-дзу, чтобы захватить Джебцзундамба-хутухту. Последний бежал на юг, пересек Гоби и оказался под защитой маньчжурских войск. Галдан, со своей стороны, обратился к императору Канси с предложением выдать монгольского духовного лидера:

«Двадцать седьмой год правления императора Канси (1688), июль, цзя-суй.

В письме Галдана сказано: «Джебцзундамба-хутухта и Тушэ-ту-хан попрали учение Далай-ламы и не оказали уважения Ширэгэту. Я призвал их к уважению норм поведения, к дружелюбию и к правильным действиям. Но они не послушались и стали творить неправоное дело. Так что, в конце концов, я поднял войска и пришел. Я пришел уничтожить их жилища, опираясь на чудодейственный дар Далай-ламы. Эти двое делают не то, чего все желают. Поэтому им некуда податься. Если они куда и придут, то их все равно не примут». Величайший указ императора Канси гласит: «До меня дошли известия, что вы, ойраты и Халха, испортили отношения друг с другом и начали войну. Я помню, что вы хотели мира и опасались, что война приведет к многочисленным жертвам. Далай-лама всегда спасал и благодетельствовал все живое и стремился к тому, чтобы все жили в мире и дружбе. Я отправляю посла и пусть они, следуя моему приказу и учению Далай-ламы, договорятся о мире. Далай-лама [тоже] желает отправить туда своего поверенного настоятеля»⁶.

Позже император вновь обращается к Далай-ламе с просьбой вмешаться в ситуацию и разрешить конфликт:

«Двадцать восьмой год правления Канси (1689), январь, дин-хай.

В письме Далай-ламе император Канси писал: «Я хочу заставить ойратов и Халху забыть старые обиды и восстановить прежний мир, чтобы каждый сохранил свою землю, но отложил оружие. Для этого я намереваюсь послать к Галдану посольство с императорским указом. Галдан относится с большим почтением к твоим, лама, законам и принципам. А потом, если ты также пошлешь туда послов, с тем чтобы они строжайше приказали двум государствам впредь навечно прекратить вооруженную борьбу, то и твое и мое основное желание — вызволять запутавшихся и опекать попавших в беду — будет удовлетворено. Если ты, лама, будешь посылать туда послов, то их можно будет направить совместно с моим посольством»⁷.

Для Канси было принципиально обозначить себя как истинного защитника учения Гелуг в споре с претендовавшим на то же положение Бошокту-ханом. Вот что писал император в одном из своих писем Галдану: «В своем письме [ты] пишешь, что в [своих] действиях [ты] руководишься учением Цзонхавы.

Но я также неизменно покровительствую учению Цзонхавы, защищаю и распространяю его... Далай-лама прекрасно знает, что я защищаю учение Цзонхавы, и потому докладывает мне [обо всем], так что обмен посольствами [между нами] не прерывается уже много лет. Халха же и ойраты явно [занимаются лишь тем, что] говорят пустые слова о своем следовании учению Цзонхавы и наставлениям Далай-ламы, тайно же нарушают [и то, и другое]. Это известно во всех землях...»⁸.

Представляется важным в дальнейших исследованиях также рассмотреть роль Галдана в ограничении влияния ислама в Джунгарии. На эту тему еще нет никаких значительных работ, хотя, так или иначе, ее можно проследить в отдельных публикациях. Например, в статье Сюй Чанчжуня и Чжан Сяосуна отмечается, что в начале второй половины XVII в. регион современного Синьцзяна, то есть Джунгария и Восточный Туркестан, продолжал исламизироваться,⁹ и такая ситуация могла воздействовать на политику Галдана. Возможно, это обстоятельство повлияло на мнение Канси, когда он в одном из посланий к Галдану утверждал: «Внешне ты придерживаешься учения Цзонхавы, на самом деле ты перешел в ислам и не желаешь, чтобы я способствовал процветанию учения Цзонхавы и Далай-ламы»¹⁰.

Таким образом, влияние буддизма на отношения между Джунгарией и Цинской империей было значительным. Очевидно, что религия и ее институты находились под значительным влиянием со стороны маньчжурского двора. Все это происходило в период правления императора Канси, который фактически и не скрывал своего известного утилитарного отношения к буддизму, что, в целом, было характерно для цинских правителей. Также документы подтверждают, хотя и косвенно, то большое значение, которое придавалось Галданом учению Будды, в том числе для образования единого государства монгольских народов под лидерством джунгаров.

ЛИТЕРАТУРА

Мартынов А.С. 1978. Статус Тибета в XVII–XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М.: Наука.

Позднеев А.М. 1887. Монгольская летопись Эрдэнийн эрихэ. СПб.

Сюй Чанчжуй, Чжан Сяосун. 2009. Цзан Чуань Фо Цзяо Цзай Чжунь Га Эр Хань Го Дэ Чуань Бо Юй Фа Чжань [Распространение и развитие тибетского буддизма в Джунгарском ханстве] // Сицзан Да Сюе Сюе Бао [Вестник Тибетского университета, Лхаса], № 1.

Цин шилу чжуньгээр шилиа чжайбянь [Материалы из цинских «Правдивых записей» по истории Джунгарии]. 1987. Урумчи.

Чжан Шуанчжи. 2008. Ву Ши Далай Лама Дуй Цин Чу Дэ Гун Сянь [Вклад Далай-ламы V в стабилизацию ситуации в Монголии в период ранней династии Цин] // Чжунго Цзансюе [Китайская тибетология, Пекин], № 2.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Цин шилу, 1987.
- 2 Работы Дж. Туччи, Ю. Исихамы, З. Ахмада, В. Успенского, Б. Китинова и др.
- 3 Чжан Шуанчжи, 2008, с. 5-6.
- 4 Дай Цин Шэнцзу Жэньхуанди шилу, цз. 84, л. 4-5 // Цин шилу, 1987, с. 34-35.
- 5 Подробнее см.: Позднеев, 1887, с. 68-70.
- 6 Дай Цин Шэнцзу Жэньхуанди шилу, цз. 136, л. 3-5// Цин шилу, 1987, с. 54-55.
- 7 Дай Цин Шэнцзу Жэньхуанди шилу. Цз.139. Л.6-7// Цин шилу, 1987, с. 60-61; см. также: Мартынов, 1978, с. 145.
- 8 Мартынов, 1978, с. 151-152.
- 9 Сюй Чанчжуй, Чжан Сяосун, 2009, с.130-131.
- 10 Мартынов, 1978, с. 153.

Панчен-лама VI (1738–1780) и его вклад в развитие внешних связей Тибета

А.Г. Люлина

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

A.G. Lyulina. The 6th Panchen Lama (1738–1780) and his contribution to the development of Tibet's foreign relations. The 6th Panchen Lama Lobsang Palden Yeshe witnessed and participated in important events in the history of Tibet of the second half of the 18th Century. His spiritual authority was high; he also played a prominent mediation role on the international stage. The purpose of this study is to highlight the main activities of the 6th Panchen Lama in foreign policy, analyze the results and assess the significance of the established contacts for Tibet and the Qing Empire.

Согласно тибетским религиозным традициям, на время поисков, интронизации и в период малолетства Далай-ламы временным религиозным главой Тибета становится Панчен-лама. Так, после смерти Далай-ламы VII в 1757 г. главой тибетского правительства стал Панчен-лама VI Лобсанг Палден Еше (1738–1780)¹. Он провел поиск и интронизацию Далай-ламы VIII Джампэл Гьяцо (1762–1804), который в 1762 г. был привезен в Лхасу. Поскольку Далай-лама некоторое время не занимался политическими делами, была введена новая должность — регента из числа тулку. Первым регентом стал Демо Тулку Джампэл Гьяцо (с 1759 по 1777)².

Лобсанг Палден Еше стал свидетелем и участником важных событий в истории Тибета, таких как беспорядки в Лхасе в 1750 г., итогом которых стал выпуск «Тибетского уложения из 13 пунктов»

(1751)³ и реформа тибетского правительства, в том числе восстановление правительственной структуры Ганден Пходранг во главе с Далай-ламой; назначение новой должности — регента из числа тулку и в целом усиление административного контроля империи Цин в Тибете.

Важным фактором экономического развития стран Центральной и Южной Азии с середины XVIII в. стал рост влияния Ост-Индской компании в Гималаях, подкрепленный победой англичан в Бенгалии в 1757 г. Другой влиятельной силой в регионе стало непальское государство гуркхов. Панчен-лама VI проявил себя как компетентный политик в международных делах, он живо интересовался не только культурными особенностями соседних стран, но и осознавал важность торговых связей для развития Тибета. Он отправлял паломнические миссии в южные страны и установил контакты с правителем Непала, английской администрацией Бенгала, выступал в качестве посредника между англичанами и Бутаном в территориальных спорах.

Цель данного исследования — выделить основные направления деятельности Панчен-ламы VI во внешней политике, проанализировать результаты и оценить значение установленных контактов для Тибета и империи Цин. В цинских династийных хрониках крайне мало говорится о связях Тибета с сопредельными странами. Совсем нет упоминания, например, о миссии британцев в Тибет. Вероятно, причиной такого положения является то, что контакты с иностранцами были неофициальными, им запрещено было посещать Лхасу; также вероятно, что конфуцианские представления цинского двора не позволяли включать в официальные хроники сведения о торговых миссиях в Тибет. В своем исследовании автор опирается на следующие источники: биография Панчен-ламы III на китайском языке⁴, записки Джорджа Богля о миссии в Тибет на английском языке⁵, цинские указы в отношении Панчен-ламы на китайском языке⁶, описание встречи Палден Еше с императором Цяньлуном в 1780 г. в переводе с тибетского на английский⁷, памятная надпись Цяньлуна на стеле при основании монастыря Сюмифушоу (Чэндэ)⁸ на китайском языке.

Торговые и паломнические миссии

Основным проводником контактов Тибета с южными странами был монастырь Ташилунпо в области Цанг. Во-первых, он географически был ближе к Индии, во-вторых, в Ташилунпо действовало полуавтономное правительство Панчен-лабранг, что отчасти являлось следствием привилегий, полученных еще Панчен-ламой V от императора Канси (1728), а также положения Далай-ламы VIII, который до 1786 г. не участвовал в политических делах. В-третьих, запрет на прием иностранцев в Лхасе (как часть самоизоляции политики Цин) соблюдался строго под надзором амбаней. Панчен-лама был несколько более свободен в своих действиях, нежели Далай-лама в Лхасе. Такое положение способствовало развитию внешних контактов Ташилунпо с соседними странами, хотя они были «прикрыты» религиозными мотивами.

Следуя своим интересам, Палден Еще не раз беседовал с торговцами-путешественниками (монахами) из Хиндустана, которые привозили ему товары из Европы. В 1771 и 1773 гг. он отправил монахов (во главе с Лобсанг Церинг Рампа) посетить святыне на родине буддизма, они вернулись с письмами от раджи Бенареса и короля гуркхов. В 1774 г. Палден Еще принял представителей правительства Бенареса. Довольно активные тибето-индийские контакты, а также посредничество Панчена в индийско-бутанском конфликте⁹ в эти годы и последующее посольство из Непала в итоге побудили Уоррена Гастингса отправить торговую миссию к правителю Тибета, Таши-ламе, коим англичане считали Панчен-ламу.

Джордж Богль в Тибете

В 1774 г. Ташилунпо посетила миссия Джорджа Богля (1746–1781) по вопросу тибето-бенгальской торговли¹⁰. В биографии Панчен-ламы нет подробного описания встречи, так как она ничем не выделялась среди всех предшествующих визитов индийских торговцев ко двору¹¹. С другой стороны, отношения с англичанами были опасной инициативой Панчен-ламы, так как на тот момент цинская администрация в Тибете уже имела прочные позиции и влияние, любые связи с иностранцами могли осуществляться только с санкции

императора. Кроме того, лхасский регент Дэмо-хутухта (Джампел Делег Гьяцо), несмотря на хорошие отношения с Панченom, негативно относился к иностранным миссиям в Ташилунпо. Нужно отдельно отметить, что для Богля протекторат Цин был неожиданностью и стал камнем преткновения для планов англичан¹². Конфуцианская идеология Цин определила низкий социальный статус для торговцев, что повлияло в целом на политику некоей экономической изоляции империи (хотя с 1711 г. в Гаунчжоу функционировала английская фактория). Тем не менее, Богль задержался в Тибете на год, стал свидетелем нескольких важных тибетских церемоний и аудиенций в монастыре Деченруб (Dechenrubje) в Шигадзе, вместе с Панченom вернулся в Ташилунпо, составил довольно подробное описание своего пребывания в Тибете, и уехал в 1775 г. Основной цели — установления торговых отношений с Тибетом — ему добиться не удалось. Однако в целом ситуация по торговым путям, категориям востребованной продукции, торговым пошлинам и пр. была исследована Боглем досконально и были определены перспективы развития торговых отношений. Панчен-лама видел не только экономическую выгоду от этих контактов для Тибета, но и возможность строительства монастырей на территории Бенгалии. Палден Еше убедил его в том, что судьба тибето-индийских отношений зависит от решения императора, и он лично постарается добиться этого в беседе с Цяньлуном¹³. Помимо этих заверений, сам Панчен и Богль вели переписку с лхасским правительством. Переписка с Гастингсом продолжалась вплоть до отъезда Панчен-ламы в Пекин в 1779 г., куда он был приглашен по случаю празднования 70-летия императора. О своих достижениях в международных делах Панчен-лама намеревался сообщить императору при встрече. Так сказано в дневнике Богля¹⁴, однако некоторые исследователи подвергают сомнению эти данные¹⁵.

Приглашение императора

До вступления Далай-ламы в свои полномочия религиозного главы император Цяньлун намеревался подтвердить продолжение принципа чой-йон (религиозный наставник — светский покровитель) в отношениях с Панчен-ламой¹⁶. Для этого он пригласил Панчен-ламу в Пекин в 1779 г. на празднование своего

70-летия, а также для вручения диплома и печати. Приглашение было обсуждено в Кашаге при участии регента Нгавана Цулти-ма и принято¹⁷. Почему чой-йон был важен в тибето-цинских отношениях и почему император проявлял интерес к личности Панчен-ламы? В тибетских источниках мы видим периодические обращения к данному типу союза монархов в отдельных случаях, когда в Тибете происходили крупные восстания и войны, где цинские императоры играли миротворческую роль. Так, основные случаи цинского присутствия в Тибете — после гражданских войн 1727 и 1751 г., во время тибето-непальской войны 1788–1792 г. — официально объяснялись отношениями чой-йон¹⁸. Этот принцип был той нитью, которая связывала не только императора с лидирующей линией тулку Тибета, но и с тибетской системой управления.

Церемониал встречи в целом был проведен по аналогии с приемом Далай-ламы V. В летней резиденции императора Жэхэ (в Чэндэ) был построен буддийский храм для Панчен-ламы по подобию монастыря Ташилунпо (Сюмифушоу мяо)¹⁹. В надписи от имени Цяньлуна на стеле нужно отметить обращения к памятным событиям в тибето-цинских отношениях: упоминается приезд Далай-ламы V, разделение Тибета на У и Цанг и соотношение монастырей Лхасы и Ташилунпо, продолжение принципа «чой-йон» и др.²⁰ Интересно также понятие *чжунвай ицзя* (中外一家) — «Китай и внешние земли — одна семья», которое отражает конфуцианскую мироустроительную концепцию. Кроме того, в надписи говорится, что Панчен-лама приехал по собственной инициативе²¹, в то время как в биографии Панчена и в описании встречи указано, что приглашение изначально исходило от императора Цяньлуна²².

Описание встречи в цинских источниках также не насыщено деталями: Панчен-лама прибыл в 1780 г. в Пекин за получением инвеституры и был принят императорским двором как данник²³. Детальное описание встречи можно найти в тибетских источниках²⁴: беседа проходила на тибетском языке, император при встрече просил Панчен-ламу не преклонять колени перед ним, а во время прогулки они шли рука об руку. Иногда Джанджа-хутухта²⁵ выступал в роли переводчика. В процессе разговора не раз

подчеркивалась мысль о том, что «лама и покровитель [mchod yon] снова объединились... это стало возможным благодаря молитвам из... предыдущей жизни»²⁶. Панчен-лама получил от императора много символических и ценных подарков, достойных тибетского иерарха. Прием, оказанный Цяньлуном Панчен-ламе, показал высокий уровень доверия императора и его благосклонность к иерарху, стремление получить от него как можно больше полезных знаний и практик тибетского буддизма. Эта встреча свидетельствовала не только о восстановлении союза «чой-йон» в целом, но и существенно усилила позиции Панчен-лабранга и статус Панчен-ламы. В частности, исследователь Го Цин называет Панчен-ламу одной из трех опор цинской власти в Тибете (三足鼎立 sān zú dǐng lì)²⁷ вместе с Далай-ламой и амбаном²⁸.

Панчен-лама возлагал большие надежды на то, что император обеспечит более самостоятельное правительство для его страны и более значительную власть в Тибете для Ташилунпо²⁹. Эти надежды не сбылись. Активные связи Панчен-ламы с английскими представителями насторожили императора: амбани с тех пор обязаны были детально докладывать о любых проникновениях иностранцев в Тибет. В том же году Панчен-лама умер в Пекине³⁰.

Заключение

Панчен-лама VI был единственным в своей линии преемственности, кто получил такой пышный прием при дворе. Его духовный авторитет был очевиден, на международной арене он также сыграл видную роль. Вместе с тем, Панчен-лама неизменно служил проводником цинской политики в Тибете, а его посредничество в международных конфликтах позволяло поддерживать мир от имени Цинской империи. Он не получил одобрения императором своих действий в контактах с англичанами, и его начинания не нашли продолжения в то время, однако он наметил векторы последующего развития связей Тибета с южными странами.

Последствия деятельности Панчен-ламы VI в целом были позитивными, так как тибето-индийские связи и прием Дж. Богля способствовали расширению внешних контактов и укреплению

положения Тибетского государства в Азии. Однако нельзя забывать, что такие последующие события, как усиление цинского административного влияния в Тибете, жеребьевка из Золотой урны, война Тибета с Непалом 1788–1798³¹, негативно повлиявшие не только на развитие Тибета, но и на империю Цин, также имеют косвенное отношение к событиям правления Панчен-ламы Лобсанг Палден Еше в Ташилунпо.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Беспрозванных Е.Л. 2001. Лидеры Тибета и их роль в тибето-китайских отношениях XVII — XVIII вв. Волгоград: изд. ВГУ.

Го Цин. 1998. Лунь циндай чжуцзан дачэнь дэ лиши цзоюн [К вопросу об исторической роли института амбаней при династии Цин] // Сицзан яньцзю [Исследования по Тибету], № 2.

Цзинь Лэй. 2007. Люши баньчань эрдэни Баньдань Иси [Панчен-лама VI Палден Еше] // Цзанчуань фоцзяо, хофо чжуаньши чжиду яньцзю луньвэньцзи [Сборник статей по изучению тибетского буддизма и системы реинкарнации тулку] / ред. Га Дава Цайжэнь. Пекин: Чжунго цзансюэ чубаньшэ.

Циндай илай чжунъян чжэнфу дуй Сицзан дэ чжили юй хофо чжуаньши чжиду шилиао хуйцзи [Управление Тибетом со стороны центрального правительства и система перевоплощений Живых Будд. Сборник исторических материалов со времен Цин]. 1996 / ред. Чжао Сюэни, Чан Вэйминь. Пекин: Хуавэнь чубаньшэ.

Ци Цзинчжи. 2016. Вай бамяо бэйвэнь чжуши [Комментарии надписей на памятниках Вайбамяо]. Бэйцзин: Цыцзиньчэн чубаньшэ.

Чжан Юнь, Дуэньшэ. 2007. Цзанчуань фоцзяо хофо гаунли дэ лиши динчжи юй чжиду чуансинь [История администрирования системы тулку в тибетском буддизме] // Цзанчуань фоцзяо, хофо чжуаньши чжиду яньцзю луньвэньцзи [Сборник статей по изучению тибетского буддизма и системы реинкарнации тулку]. Пекин.

Чжоу Жуньянь. Бэйцзин Юнхэгун ючжи «Лама шо» бэйвэнь сяолу каоцюань [Комментарии к императорскому эпиграфу «Лама

шо» на стеле в Юнхэгуне] // Сянган баолянь ченьсы. — <http://hk.plm.org.cn/gnews/2011415/2011415228787.html>

Я Ханьчжан. 2015. Баньчань эрдэни чжуань [Биографии Панчен Эрдэни]. Пекин: Хуавэй чубаньшэ.

Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet, and the Journey of Thomas Manning to Lhasa. 1876 / Ed. C.R. Markham. London.

Petech L. 1949. The Mission of Bogle and Turner according to the Tibetan texts // *Tong Pao*, 39/4-5.

Rockhill W.W. The Dalai Lamas of Lhasa and their relationship with the Manchu Emperors and China, 1644–1908 // *T'oung Pao*, 2nd series, 1910. Vol. 11, no 1.

Teltsher K. 2013. High road to China: George Bogle, the Panchen Lama and the First British Expedition to Tibet. London.

The Third Panchen Lama's Visit to Chende. 2004. / Transl. Nima Dorjee Ragnubs // *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*. London and New York: Routledge.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Порядковая нумерация перерождений Панчен-ламы в традиции Ганден Пходранг (правительства Далай-ламы) начинается с первого титулованного Далай-ламой V Лобсанг Чокьи Гьялцена (1570–1662), который сохранил титул «Панчен-лама» в течение всей жизни. Согласно этой хронологии Лобсанг Палден Еще считается Панчен-ламой III. Однако традиция Панчен Лабранг (правительство Панчен-ламы) в своей хронологии учитывает первых трех Панчен-лам, которые были признаны посмертно.
- 2 В 1777 г. после смерти регента Кашаг предложил передать полное руководство страной Далай-ламе VIII, но тот еще не завершил религиозного образования и отказался. На должность регента претендовали сразу два тулку, бывшие в доверии императора Цяньлуна, они же попеременно правили в последней четверти XVIII — начале XIX вв. Одним из них был Нгаван (Агван) Цултим из монастыря Сэра (регент в 1777–1785, 1790–1791 гг.), который провел около пятнадцати лет при дворе Цяньлуна в качестве личного наставника. Вторым был Тенпэ Гёнпо (регент в 1789–1790, 1791–1810 гг.) из монастыря Кунделинг. Император проявлял повышенный интерес

- к поискам и назначению тулку на должность регента, контролировал этот процесс посредством амбаней.
- 3 《钦定西藏善后章程十三条》— «Уложение о ликвидации последствий бунта в Тибете в 13 статьях». Текст на кит. яз см.: Циндай илай чжунъян чжэнфу..., 1996, с. 29.
 - 4 Я Ханьчжан, 2015.
 - 5 Narratives of the Mission., 1876.
 - 6 Циндай илай чжунъян чжэнфу..., 1996, с. 333-340.
 - 7 The Third Panchen Lama's visit..., 2004.
 - 8 Ци Цзинчжи, 2016, с. 97-102.
 - 9 Бутан находился под патронажем Тибета и занимал очень удачное положение для тибето-индийской торговли. В 1774 при посредничестве Панчен-ламы VI между британским генерал-губернатором Уорреном Гастингсом и раджой Бутана был заключен мир, по которому бутанский правитель должен был приостановить вторжения в пограничную страну Куч-Бехар.
 - 10 Narratives of the Mission., 1876.
 - 11 Petech, 1949, p. 330-346.
 - 12 Narratives of the Mission., 1876, p. 187-189.
 - 13 Narratives of the Mission., 1876, p. 154-155.
 - 14 Narratives of the Mission., 1876, p. 198-199.
 - 15 Teltsher, 2013.
 - 16 Беспрозванных, 2001, с. 265-267.
 - 17 Я Ханьчжан, 2015, с. 43-46.
 - 18 Тибет. Правда., 1993, с. 15.
 - 19 须弥福寿庙
 - 20 须弥福寿之庙碑记 1780, Qi Jingzhi, Waiba miao beiwen zhushi, с. 97.
 - 21 Ци Цзинчжи, 2016, с. 97-102.
 - 22 The Third Panchen Lama's visit., 2004, p. 191.
 - 23 Циндай илай чжунъян., 1996, С. 337-338.
 - 24 The Third Panchen Lama's visit., 2004, p. 190-197.
 - 25 Лобсанг Палден Еще был также в хороших отношениях с советником Цяньлуна по тибетским делам Джанджа-хутухтой Ролпэ Дордже,

который в 1757 г. приезжал в Ташилунпо для обсуждения поисков и интронизации нового перерождения Далай-ламы. При встрече он вел длительную дискуссию с Панчен-ламой о характере политической власти Цин в Тибете, о ее соотношении с функциями китайских божеств, о единстве политики и религии в буддийском государстве.

- 26 The Third Panchen Lama's visit., 2004, p. 191.
- 27 三足鼎立 sān zú dǐng lì — букв. 'трехсторонний баланс сил'.
- 28 Го Цин, 1998, с. 55.
- 29 Rockhill, 1910, p. 47.
- 30 Го Цин, 1998, с. 55.
- 31 Шамарпа Х, представитель линии тулку в школе Карма-Кагью и сводный брат Панчен-ламы VI, претендовал на наследство Панчен-ламы после его смерти. Потерпев поражение от другого претендента — тулку школы Гелуг и второго брата Панчен-ламы, он бежал в Непал и поддержал гуркхов в войне с Тибетом. Впоследствии Тибетское правительство с санкции Цяньлуна запретило поиски дальнейших перерождений Шамарпы (см. Чжан Юнь, Дуэньшэ, 2007, с. 193-194).

Состояние изучения буддизма в Калмыкии

Б.Л. Митруев

Институт философии РАН, Москва, Россия

B.L. Mitruiev. State of study of Buddhism in Kalmykia. This paper briefly summarizes data on the history of dispersal of Buddhism in Kalmykia, with main attention to Buddhist monastic studies among Kalmyks and current state of this issue.

История буддизма в Калмыки богата и имеет глубокие корни. Калмыки — потомки ойратов, проживавших в нынешней западной Монголии и Синьцзян-уйгурском автономном округе КНР, тех самых ойратов, которые в свое время образовали Джунгарское ханство, павшее под ударами маньчжурской империи Цин в XVIII в. Калмыки были знакомы с буддизмом еще в то время, когда они проживали в Монголии и Джунгарии.

Буддизм распространялся в Монголии в три волны. Первая волна распространения имела место в период кочевнических империй во II–III вв. до н.э. во времена государства Хунну, I–III в. н.э. в период царства Сяньби, в IV–VI вв. н.э. в Жужаньском каганате, в IX — XII вв. в период династии Ляо, созданной киданями. Вторая волна распространения буддизма случилась в период монгольской империи Юань в XIII–XIV вв. Следующая, третья волна имела место в XVI в., когда монгольские ханы стали приглашать в Монголию тибетских лам. В этот период тумэтский Алтан-хан пожаловал Далай-ламе III Сонам Гьяцо (1543–1588) титул «Далай-лама», который стали носить все его последующие перерожденцы. В XVII в. ойраты, позднее ставшие калмыками,

откочевали на территорию нынешней Калмыки и принесли с собой буддизм в европейскую часть России.

Как же происходило изучение буддизма среди ойратов и калмыков?

Множество калмыков обучались непосредственно в Монголии, другие же отправлялись специально для получения буддийского образования в Тибет, где изучали учение Будды в различных монастырях на востоке Тибета в Амдо в таких монастырях как Лавран, Кумбум и другие. Третьи отправлялись в Центральный Тибет. В Центральном Тибете они обучались в монастырях Дрепунг, Сэра и Ганден. Буддийские монастыри в Тибете традиционно делились на дацаны (тиб. *grwa tshang*), то есть колледжи, те в свою очередь делились на кхамцены (тиб. *kham tshan*) или землячества, те, в свою очередь, делились на мицанги (тиб. *mi tshang*) или дома. В колледже Гоманг (тиб. *sgo mang*) монастыря Дрепунг, одного из самых крупных монастырей традиции Гелуг (тиб. *dge lugs*), есть землячество Хардонг (тиб. *har gdong*), в котором находились несколько мицангов, в которых проживали выходцы из Калмыкии. Среди этих мицангов были и мицанги с названиями ойратских племен, например, торгуд мицанг. Известно, что исторически калмыцкие монахи и обучались как в Дрепунг Гоманге, так и в монастыре Сэра. Есть предположение, что какая-то часть из них обучалась и в монастыре Ганден.

После откочевки на берега Волги, некоторое время культурная связь между калмыцкой степью и западной Монголией была довольно сильной, например, великий буддийский ученый ойратский Зая-пандита (1599–1662), создавший «ясное письмо» или на калмыцком «тодо бичиг», посетил Калмыцкое ханство дважды, в 1647 и 1660 гг., что говорит о том, что культурные и религиозные связи были все еще крепки.

Однако с ходом времени эта связь с Монголией и Тибетом ослабела. Причем, если некоторые из калмыков продолжали ездить учиться в Монголию, то посещение Тибета стало менее частым или даже прекратилось вовсе. В 1792 г. Тибет закрылся для иностранцев и вместе с этим иссяк и поток студентов из Калмыкии.

Об этом пишет База-бакши Менкеджув в своем дневнике о путешествии в Тибет¹. Он пишет, что с тех пор, как дорботскому нойону была пожалована Далай-ламой грамота и печать до 1891 г.,

когда База-бакши сам совершил свое путешествие в Тибет, прошло 135 лет; таким образом, грамота была дарована в 1756 г., и с тех пор калмыки не путешествовали в Тибет. Именно на такой срок связь между Калмыкией и Тибетом прервалась. Позднее, опубликовавший этот дневник, пишет, что грамота была дарована дорботскому нойону Галдан-Цэрэну, что, по всей видимости, является личным именем калмыцкого хана Убаши². Затем База-бакши осуществил свое первое путешествие в Тибет в 1891 г., и эта связь снова была возобновлена. В тот период Тибет был закрытой страной, люди не тибетского происхождения, за исключением традиционных буддистов-монголов, не могли посещать его. В своем дневнике База-бакши приводит интересную историю о том, что ключом, открывшим для него двери в Тибет как для паломника и для буддиста, являлись найденные им в библиотеке своего монастыря написанная на шелке грамота и печать, которые были даны Далай-ламой VII³ калмыцкому хану.

Это сделало возможным его путешествия в Тибет, и он создал прецедент, позволивший всем тем, кто последовал за ним, а таких было немало, путешествовать в Тибет. Известен, например, журнал путешествий Пурдаша Джунгруева⁴, совершившего два путешествия в Тибет в 1898–1900 и в 1902–1903 гг. Сохранились дневники трех поездок в Тибет Овше Норзунова в период 1898–1901 гг., которые были опубликованы на французском, а также и на английском Ж. Деникером, и на русском языке в журнале *Oriental Studies* (Вестник КИГИ РАН). Таким образом, существует два описания путешествий Норзунова. Одни из первых фотографии Лхасы были сделаны Овше Норзуновым и Ц.Г. Цыбиковым. Они были опубликованы в «*National Geographic*» и других изданиях.

Кроме того, есть дневник путешествия в Тибет Дамбо Ульянова в 1904–1905 гг.⁵ Интересно отметить, что путешествие Дамбо Ульянова практически повторяет путешествие База-бакши. Последний записал повествование о своем путешествии в 1896 г., а в 1897 г. Позднеев опубликовал их на тодо бичиг. По всей видимости, они имели хождение в среде калмыцкого буддийского духовенства. Вследствие этого, позднее Пурдаш Джунгруев, а затем Дамбо Ульянов совершили свои поездки в Тибет. Можно предположить, что причиной возобновления интереса к путешествию

в Тибет послужили известия о Агаван Доржиеве и других бурятских монахах, учившихся в Тибете. В дневнике Пурдаша Джунгруева, а также у Дамбо Ульянова упоминаются калмыцкие монахи, обучавшиеся в Дрепунг Гоманге. То есть калмыцкие монахи снова стали учиться в Тибете.

В Калмыкии до революции 1917 года существовало три учебных заведения, или чойря-хурула:⁶ в Ике-Цохуровском хуруле, в Малодербетовском и Денисовском хурулах, где проводилось традиционное буддийское обучение. Агван Доржиев, посетивший Калмыкию несколько раз, стал одним из инициаторов создания двух чойря-хурулов из трех, упомянутых выше. Его ученики и бурятские монахи, приглашенные им в Калмыкию, были первыми ректорами этих двух учебных заведений.

Таким образом, прервавшаяся традиция буддийского образования в Калмыки была восстановлена в XIX в. В это время появились и другие довольно известные ученые, такие как Лувсан-Шарап Тепкин (1875–1949), Боован Бадма (1880–?), Тугмюд Гавджи (Очир Манджиевич Дорджиев, 1887–1980), Намка Кичиков (1901–1985), Зодва Натыров (1902–1995), Санджи Уланов (1903–1996) и многие другие.

После революции 1917 г. многие из этих учебных заведений в Калмыкии были закрыты, однако не все. Как становится ясно из архивных документов, некоторые из этих хурулов работали вплоть до 1930-х гг. Последний из них был закрыт в 1935 г., то есть до 1935 года какие-то из этих хурулов продолжали работать, но чойря-хурулы были закрыты раньше.

Следующий период — это период восстановлен буддизма. Он начался в 1988 г., когда было создано Объединение буддистов Калмыкии. В 1989 г. Калмыкию посетил Кушок Бакула Ринпоче и в то же время был приглашен Туван-Доржи Цыримпилов, который стал в постреволюционный период первым Шаджин-ламой Калмыкии. Он привез с собой несколько бурятских лам, проводивших буддийские ритуалы в Калмыкии. Приезд в 1989 г. Кушока Бакулы Ринпоче стал подготовкой для визита Его Святейшества Далай-ламы XIV, который состоялся в 1991 году.

Затем в 1992 г. Шаджин-ламой Калмыкии был избран Тэло Тулку Ринпоче. Его Святейшества Далай-лама посещал Калмыкию в 1992 и 2004 гг. В это время буддизм в Калмыкии бурно раз-

вивался. В 1996 г. был открыт монастырь Геден Шеддуп Чойкорлинг. В 2005 г. был построен новый центральный хурул Калмыкии Золотая обитель Будды Шакьямуни.

В этот же период в Калмыкии появляется первое буддийское духовенство. Под словом «духовенство» здесь подразумеваются не только монахи, но и ламы не-монахи, обучавшиеся в различных буддийских учебных заведениях. Некоторые из представителей духовенства учились в монастыре Гандан в Улан-Баторе, где они проходили четырехлетний курс обучения. Другие проходили обучение в Иволгинском дацане в Бурятии. Также некоторые из представителей духовенства учились в заново восстановленном на территории Индии монастыре Дрепунг Гоманг. Во время визита в 1992 г. Его Святейшество Далай-лама XIV дал посвящения в монахи первым 13 послушникам из Калмыкии. В 1993 г. в Индию была отправлена на обучение первая группа студентов.

Первыми геше из Калмыкии, получившими эту степень в постсоветский период, стали получивший в 1997 г. степень геше дорампа Лобсанг Сангье (Сандж-гелюнг), в миру Валерий Огулов, а также бывший настоятель Центрального калмыцкого хурула Тубтен Чойдак, в миру Мутул Овьянов, получивший степень геше кабчу в 2017 г.

Калмыцкие монахи, отправляющиеся в Индию для получения буддийского образования, главным образом обучаются в Гоманге, однако было несколько случаев, когда монахи обучались и в других учебных заведениях тибетской диаспоры в Индии. Например, два монаха недолго обучались в КИБИ — Международном институте Кармапы в Дели.

Ныне в Калмыкии представлены практически все школы тибетского буддизма: Гелуг, Сакья, Кагью и Ньингма. Однако же основными центрами для обучения являются учебные заведения в Индии, так как в Калмыкии до сего дня нет буддистских учебных заведений, предоставляющих полный курс традиционного изучения буддийской философии. По этой причине студенты из Калмыкии учатся в различных тибетских учебных заведениях в Индии, таких как монастырь Дрепунг Гоманг, Центральный институт высших тибетских исследований в Варанаси, Институт буддийской диалектики в Дхарамсале, Институт Сара, расположенный рядом с Дхарамсалой.

Что здесь подразумевается под традиционным образованием? Это изучение традиционных текстов, посвященных различным разделам буддийской философии, таким как буддийская онтология, эпистемология, герменевтика, психология, логика и т.д.

Существует ряд примеров удачного восстановления традиционного обучения. В Индии это восстановленные тибетской диаспорой буддийские монастыри. В России это Иволгинский дацан. Другой пример монастырь Гандантэгченлин в Монголии, где даже в советское время ламы получали буддийское образование.

В Калмыкии назрела необходимость поддержания традиционной культуры, традиционной буддийской религии. Возможно, создание буддийского учебного заведения для мирян и монахов поможет в сохранении традиционной буддийской культуры Калмыкии.

ЛИТЕРАТУРА

Джунгруев П. 1987. Хождение в Тибет калмыцкого бакши Пурдаш Джунгруева. Ч. 1. Путь в Тибет / Перев. А.Д. Руднева, ред., предисл., примеч. А.Г. Сазыкина // Филологические исследования старописьменных памятников. Элиста.

Джунгруев П. 1988. Хождение в Тибет калмыцкого бакши Пурдаш Джунгруева. Ч. 2. У святынь Тибета / Перев. А.Д. Руднева, ред., предисл., примеч. А.Г. Сазыкина // Проблемы монгольской филологии. Элиста.

Митруев Б.Л., Воронина Д.К. Первый фотограф Лхасы: публикация дневника О. Норзунова «Три поездки в Лхасу (1898–1901)» (перевод Д. К. Ворониной, комментарии Б. Л. Митруева). *Oriental Studies* (Вестник КИГИ РАН). 2018;(6):36–72. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2018-40-6-36-72>

Позднеев А. (сост.) 1897. Сказание о хождении в тибетскую страну мало-дорботского База-Бакши; калмыцкий текст, с переводом и примечаниями. СПб.: тип. Имп. Академии наук.

Ульянов Д. 1913. Предсказания Будды о доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904–1905 гг. СПб.: Центр. типо-литогр.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Позднеев, 1897, с. 121.
- 2 Важно не путать с Галдан-Цэрэном (Эрдэни-Батур-хунтайджи II) (1693?–1745) — четвертым правителем Джунгарии.
- 3 Позднеев, 1897, с. 196.
- 4 Джунгруев, 1987, 1988.
- 5 Ульянов, 1913.
- 6 Чойря (тиб. *chos garwa*) — тибетское слово, заимствованное в калмыцкий язык. Означает место, где обучались буддийской философии.

О вкладе буддистов-мирян в распространение буддизма в России

Р.Т. Сабиров

Московский государственный университет, Москва, Россия.

R.T. Sabirov. Contribution of lay Buddhists to the spread of Buddhism in Russia. The article deals with the main problems arising in the study of lay Buddhists, as well as the role of lay Buddhists in the spread of Tibetan Buddhism, information about Buddhism and Buddhist ideas in Russia.

Key words: Buddhism, lay Buddhists, Buddhism in Russia, Tibetan Buddhism

В изучении буддизма основное внимание уделялось главным образом текстам, концепциям и религиозным институтам, что вполне объяснимо. Буддисты-миряне до недавнего времени оставались в тени. Хотя среди мирян были и знаменитые йогины и др., в целом миряне не играли серьезной роли в истории буддизма. XX в. стал веком трансформации буддийских обществ под влиянием процессов модернизации и секуляризации. Стали появляться общины буддистов в Америке и Европе, объединяющие как представителей азиатских диаспор, так и западных последователей Дхармы. Если в рамках традиционных обществ буддийские статусы были более-менее четко очерчены: монахи, миряне, миряне-практики, то в современных обществах появилось гораздо больше форм и проявлений принадлежности к буддизму.

Буддисты-миряне: проблема классификации

С самого появления буддийской сангхи возникло разделение на монахов и мирян. На протяжении многих сотен лет существования буддизма роли и функции монахов и мирян были опреде-

лены и понятны. Однако в современном обществе традиционные способы идентификации буддистов — факт принятия прибежища и пяти мирских обетов — работают далеко не всегда. Это результат и тех изменений, которые произошли в мире, и следствие более глубокого понимания исследователями проблематики религиозной идентичности.

Сейчас исследователи исходят из того, что религиозная идентичность — это не что-то фиксированное, напротив — ее природа изменчива и подвержена разного рода влияниям¹. Подобная неопределенность существенно осложняет идентификацию буддистов-мирян. Например, некоторые западные исследователи выделяют довольно многочисленную группу людей, которые формально не причисляют себя к буддистам, но симпатизируют ему. Их называют «сочувствующими» (*sympathizers*)². Они могут посещать лекции по буддизму и практические занятия, быть в составе буддийских сообществ в социальных сетях, читать книги по буддизму и т.п. Формально их нельзя рассматривать как буддистов, поскольку они сами себя не считают таковыми. Но, с другой стороны, они говорят, что буддизм сильно на них повлиял и, что не менее важно — они сами оказали и оказывают серьезное влияние на историю буддизма на Западе с конца XIX в.³ Другими словами, стандартные критерии принадлежности к буддизму (принятие прибежища и пр.) не всегда позволяют зафиксировать верующих во всем их многообразии. Исходя из этого, некоторые ученые предлагают максимально простой критерий — буддистом может считаться тот, кто называет себя таковым⁴. Один из главных недостатков этого критерия в том, что буддистами себя могут называть последователи маргинальных учений, крайне опосредованно относящихся к буддизму, или люди, имеющие весьма искаженное представление о буддизме. Преимущество же этого критерия в том, что он позволяет обнаружить важные тенденции в развитии буддизма на Западе, упускаемые при более формальном подходе.

Применение вышеупомянутого формального критерия принадлежности к буддизму сразу отсекает целые группы людей, не только симпатизирующих буддизму, но и считающих себя буддистами. Но их представление о буддизме и понимание его

сути порой кардинально отличается от традиционного. Некоторые западные буддисты отрицают концепцию перерождений, не разделяют учение о карме, рассматривают буддизм как науку или философию, а не религию; акцентируют психологические, а не религиозные аспекты практики⁵.

В XX в. буддисты на Западе оказались в уникальной ситуации: впервые за 2500-летнюю историю буддизма в едином пространстве сосуществуют разные религии, духовные и философские учения, наука и разные школы и направления буддизма, которые подпитывают друг друга и позволяют заимствовать идеи и практики. Последователи одной традиции, читая книги, посещая лекции других наставников, обучаясь в университетах и т.п. неизбежно обогащают свое понимание буддизма идеями и концепциями других учений. Безусловно, это оказывает влияние на развитие буддизма.

Из других видов классификации современных буддистов можно выделить концепцию «двух буддизмов», предложенную Чарльзом Пребишем в 1979 г.⁶ Он предлагает разделять буддистов на этнических (иммигрантов) и новообращенных, то есть жителей западных стран, принявших буддизм. Это разделение имеет смысл и неплохо описывает положение буддизма на Западе, но также не лишено проблем. Основная из них в том, что подобное деление позволяет более-менее точно классифицировать буддистов в первом поколении, а дальше начинаются сложности. Если причислить иммигранта к представителям этнического буддизма, то как быть с его детьми и внуками, которые являются полноценными членами западного общества? Точно так же потомки новообращенного буддиста окажутся, согласно этой классификации, тоже новообращенными при отсутствии самого факта обращения⁷. Определенное решение этой проблемы предлагает разделение на традиционный буддизм, основанный на вере и ритуалах, и модернистский — с акцентом на медитации, изучении текстов и рационализме⁸. По сути, оно адекватно описывает те же сообщества этнических буддистов и новообращенных. Однако здесь важно понимать, что это разделение не существует в чистом виде в реальности: среди этнических буддистов есть практикующие медитацию, а новообращенные нередко участвуют в традиционных обрядах и ритуалах.

Буддисты-миряне в России

Изложенные выше концепции и проблемы актуальны также для истории буддизма в России и его современного положения. Здесь также можно говорить и о людях, симпатизирующих буддизму, и выделить этнических буддистов и новообращенных. Разница с Западом разве что в том, что они не иммигранты и представляют, прежде всего, тибето-монгольскую форму буддизма. В современной России также есть разные взгляды на основные положения учения Будды.

Основной тезис этой части данной статьи заключается в том, что буддисты-миряне и люди, симпатизирующие ему и интересующиеся Дхармой, играли и продолжают играть важную, если не основную, роль в распространении буддизма, информации о нем, буддийских идей в России.

Буддизм никогда не был основной религиозной традицией ни Российской Империи, ни в СССР, ни в современной России. До второй половины XX в. в религиозном смысле буддизм особенно не выходил за пределы проживания бурят, калмыков и тувинцев. Исключение — дацан в Санкт-Петербурге, который, впрочем, тоже был предназначен для этнических буддистов. Но в культурном плане буддизм играл намного большую и важную роль в жизни российского общества. С начала академического изучения буддийского наследия и его конкретных проявлений сведения о буддизме через ученых-востоковедов и буддологов распространялись среди российской интеллигенции. Если в укоренении буддизма на традиционных территориях основную роль играли буддийские деятели, то распространение буддийских идей на европейской части страны шло не только силами лам, наиболее ярким и известным из которых был Агван Доржиев (1853–1938), но и во многом через представителей бурятской интеллигенции — П. Бадмаева, Г.Г. Цыбикова и др.

Буддизм оказал большое влияние на видных российских ученых, философов, писателей и художников — В. Соловьева, Н. Бердяева, Н. Лосского, Л. Толстого, И. Бунина, В. Хлебникова, М. Волошина, Н. Гумилева, Н. Рериха и др., нашел отражение в их творчестве. Л.Н. Толстой переводил буддийские притчи и сказания, а в 1905 г. опубликовал краткий очерк о жизни

Будды⁹. В стихотворении И. Анненского «Буддийская месса в Париже»¹⁰ упоминается «базальтовый монгол» — никто иной, как Агван Доржиев, который 27 июня 1898 г. в библиотеке музея Гиме в Париже провел буддийскую службу по инициативе Эмиля Гиме (E. Guimet, 1836–1918), желавшего познакомить европейскую публику с восточным учением. О Доржиеве также упоминает другой известный поэт М. Волошин в своей автобиографии: «С 1901 года я поселился в Париже. Мне довелось близко познакомиться с хамбо-ламой Тибета, приезжавшим в Париж инкогнито, и прикоснуться, таким образом, к буддизму в его первоисточках. Это было моей первой религиозной ступенью»¹¹. В. Хлебников в драме «Ошибка смерти» (1915) использует образы уже непосредственно из тибетского буддизма: «Больше свиста свирелей из берцовых костей человека!»¹². Н. Гумилев в 1920 г. в соавторстве с академиком С.Ф. Ольденбургом пишет драму «Жизнь Будды»¹³. Другими словами, в результате осмысления буддийских идей и образов виднейшими представителями русской интеллигенции буддизм постепенно входит в местную культуру. Этот процесс был прерван революционными событиями и последующей антирелигиозной кампанией 1920–1930-х гг.

Однако даже в годы господства советской атеистической идеологии распространение учения Будды не прекращалось полностью. Литература по буддизму продолжала публиковаться благодаря ученым-востоковедам и буддологам. Пусть формально это была зачастую критика буддийского учения, но в содержательном плане эти книги сообщали много полезной информации.

Большую роль сыграла деятельность видного бурятского ученого, философа и буддийского наставника Б.Д. Дандарона (1914–1974), которая привлекла представителей интеллигенции со всех уголков СССР. Некоторые из его учеников (А.М. Пятигорский, Мялль, Монтлевич и др.) впоследствии стали видными буддологами и способствовали распространению информации о буддизме в 1990-е гг.

Нельзя также не отметить деятельность А.А. Терентьева (1948 г. р.), ставшего буддистом в 1978 г. во время поездки в Бурятскую АССР и с тех пор много сделавшего для распространения Дхармы в России. В частности, он был одним из создателей Ленин-

градского (затем Санкт-Петербургского) общества буддистов, уже в 1990-е гг. способствовал возвращению буддистам петербургского дацана Гунзэчойнэй, основал первое в России буддийское издательство «Нартанг» и журнал «Буддизм России».

Здесь нужно отметить, что в СССР существовала и официальная буддийская организация — Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ), располагавшееся в Иволгинском дацане в Бурятской АССР. Однако это была полностью подконтрольная власти организация, решавшая по большей части политические и внешнеполитические задачи.

С началом восстановления буддийских институтов в 1990-е гг. буддизм наряду с православием и исламом стал рассматриваться как одна из традиционных религий России. Однако «официальными представителями» буддистов считают наиболее крупные организации из традиционных регионов распространения буддизма — Буддийскую традиционную сангху России (БТСР) — преемника ЦДУБ, Объединение буддистов Калмыкии и Объединение буддистов Тувы. Буддийские общины, объединяющие мирян, последователей тибетских и западных наставников, не вошли в эти структуры и оказались сами по себе. Этнические буддисты не воспринимали иноэтнических новообращенных как единоверцев, а для властей их общины казались больше клубами по интересам¹⁴. Более того, в некоторых случаях их деятельность вызывала недовольство со стороны представителей «официальных» буддийских объединений, видевших в них конкурентов. Общины новообращенных, возникавшие под руководством отдельных западных или тибетских учителей и не представлявшие никакие этнические или региональные интересы, многими до сих пор рассматриваются как маргинальное явление. В связи с этим перед ними встала та же задача, с которой в XVIII–XIX вв. столкнулись бурятские и калмыцкие буддисты — выжить в условиях преобладания других религиозных традиций (прежде всего, православия), ужесточения законодательства и в целом государственной политики в отношении религиозных объединений и организаций, связанных с международными фондами и религиозными общинами. Это стало одним из факторов, предопределивших активность новых буддийских общин в сфере распространения буддизма.

Вторым, не менее важным фактором стало то, что подобные общины объединяют людей, находящихся в поиске ответов на свои духовные запросы, что предполагает бóльшую активность. Это буддисты-миряне, нацеленные именно на буддийскую практику, на изучение буддизма, часто хорошо образованные, квалифицированные и талантливые. Здесь можно вспомнить упомянутые выше концепции «двух буддизмов» или традиционного и модернистского буддизма. Но следует заметить, что в российском контексте грань между двумя буддизмами размыта. Среди буддистов-мирян дхарма-центров можно встретить этнических буддистов, заинтересованных в практике и теории Дхармы. С другой стороны, новообращенные буддисты нередко участвуют в мероприятиях, организованных традиционными общинами, или даже обучаются в монастырях в Бурятии.

Взаимодействие с «официальными» буддийскими структурами также строится по-разному. Например, позиция и высказывания хамбо-ламы Д. Аюшеева далеко не всегда находят поддержку не только среди буддистов-мирян, но и среди лам, обучавшихся в тибетских монастырях в Индии. А деятельность главы калмыцкой сангхи Тэло Тулку Ринпоче, связанная с организацией диалогов ученых и буддистов, приглашением известных ученых и лам и т.п., вполне согласуется с интересами и взглядами многих модернистски настроенных буддистов.

В настоящее время нет точной статистики по численности буддистов в РФ — подсчет во многом зависит от критериев определения причастности человека к буддизму. Если основываться на этническом принципе, тогда число буддистов будет примерно соответствовать числу бурят, калмыков и тувинцев, проживающих в стране. По данным опросов на середину 2000-х гг., в России было около 1% буддистов¹⁵. Также известно, что на конец 2016 г. в РФ было зарегистрировано 259 буддийские организации. Из них 12 — централизованные, 245 — местные, 2 духовно-образовательных учреждения¹⁶. Большинство буддийских организаций составляют центры, объединяющие буддистов-мирян. Складывается парадоксальная ситуация: на официальном уровне от имени буддистов выступают и определяют религиозную политику организации, объединяющие этнических буддистов, в то время

как наиболее активная часть буддистов представлена членами общин буддистов-мирян. Именно они, на наш взгляд, играют ключевую роль в формировании образа буддизма и интеграции учения в современную российскую культуру. Они создают и ведут буддийские страницы и группы в социальных сетях, переводят и публикуют книги по буддизму, организуют выставки и научные конференции.

Одна из первых и особенно активных в этом смысле Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма-Кагью, насчитывающая в настоящее время почти 100 общин во всех регионах РФ. Помимо собственно религиозных вопросов Ассоциация осуществляет серьезную культурную, научную и образовательную деятельность, проводя лекции, художественные выставки, фестивали, кинопоказы и т.п. С 2008 г. Ассоциация совместно с научными организациями и государственными структурами проводит (раз в два года) международные научно-практические конференции «Буддизм Ваджраяны в России». На настоящий момент такие конференции прошли в Санкт-Петербурге (2008 и 2018 гг.), Москве (2010 г.), Владивостоке (2012 г.), Астрахани (2014 г.) и Красноярске (2016 г.). Последователями Карма-Кагью были созданы два крупнейших издательства литературы по буддизму и другим традициям Востока — «Алмазный Путь» и «Ориенталия». По заказу Российской Академии наук был снят научно-популярный фильм «История буддизма» (Часть 1), который рекомендован в качестве учебного пособия для ВУЗов и средних специальных учебных заведений. Здесь налицо явное противоречие между объемом работы, проводимой этим объединением буддистов-мирян, и их местом в официальном и научном дискурсе, которое все еще остается маргинальным. Довольно показательно, что основное доменное имя — buddhism.ru, то есть в некотором смысле главный веб-сайт по буддизму в РФ, — принадлежит именно Ассоциации буддистов Алмазного пути.

Другим примером буддийской общины мирян можно назвать Московский Буддийский центр «Ганден Тендар Линг», созданный в 2001 г. и являющийся отделением Фонда по сохранению махаянской традиции. Помимо центра в Москве Фонд в РФ представлен буддийской группой Арьядевы в Санкт-Петербурге. Они представляют

традицию Гелуг. Центр проводит регулярные лекции по буддизму и практические занятия, занимается благотворительной деятельностью. Были организованы визиты ряда известных буддологов и наставников буддизма в Россию: Сопы Ринпоче, Александр Берзин, Алан Уоллес и др. В 2013 г. резидентным учителем центра стал геше Нгаванг Тукдже, бывший советник по вопросам религии Центра тибетской информации и культуры в Москве. Сами члены общины среди своих целей, помимо изучения и практики дхармы, провозглашают интеграцию буддизма в жизнь с учетом западной системы ценностей и реалий современного мира; осмысление буддийского учения в контексте данных современной науки. Центр занимается переводами и изданием важных буддийских текстов, а также публикует аудио и видеоматериалы.

Нельзя не отметить Фонд содействия сохранению культурных и философских традиций тибетского буддизма «Сохраним Тибет», работающий под духовным руководством Тэло Тулку Ринпоче. В отличие от упомянутых выше организаций, Фонд занимается не столько религиозной, сколько культурно-просветительской деятельностью. Он публикует литературу по буддизму, ведет ряд крупных информационных проектов: новостной портал savetibet.ru, официальный русскоязычный сайт и русскоязычные страницы Далай-ламы XIV в социальных сетях; регулярно осуществляет интернет-трансляции его учений. Фонд принимал участие в организации визитов в Россию ведущих духовных учителей и буддологов современности: Сакья Тризина Ринпоче, Самдонга Ринпоче, Барри Керзина, Роберта Турмана, Алана Уоллеса и многих других. Фонд регулярно принимает участие в проведении фестивалей, выставочных и музыкальных проектов в разных городах России и стран СНГ.

В этих и многих других буддийских организациях РФ ведущую роль играют буддисты-миряне, именно они активно участвуют в формировании образа буддизма в современном российском обществе.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №17-21-03004-ОГН.

ЛИТЕРАТУРА

Анненский И.Ф. 1988. Избранные произведения. Л.: Художественная лит.

Бернюкевич Т.В. 2015. Буддизм в судьбе и творчестве М. Волошина: «Моя первая религиозная ступень» // Ученые записки ЗабГУ. Сер. Философия, социология, культурология, социальная работа, №4 (63). — <https://cyberleninka.ru/article/n/buddizm-v-sudbe-i-tvorchestve-m-voloshina-moya-pervaya-religioznaya-stupen> (дата обращения 27.12.2018).

Гумилев Н. Электронное собрание сочинений. Жизнь Будды. — <https://gumilev.ru/plays/13/> (дата обращения 21.12.2018).

Островская Е.А. 2016. Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб.: Алетейя.

Толстой Л.Н. 1937. Сиддарта, прозванный Буддой, т.е. святым // Полное собрание сочинений. Т. 25. Произведения 1880–х годов. М.: Художественная лит.

Филатов С. Б. 2005. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность / С.Б. Филатов, Р.Н. Лункин. // Социологические исследования. № 6.

[Хлебников В.] Велимир Хлебников. Творения. Ошибка смерти. — <https://rvb.ru/hlebnikov/tekst/05drama/227.htm> (дата обращения 23.12.2018).

Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации, на конец 2016 г. Федеральная служба государственной статистики. — http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/state/ (дата обращения 10.12.2018).

Numrich P.D. 2003. Two Buddhisms further considered // Contemporary Buddhism, V. 4, no. 1.

Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia. 2002. / Eds. Ch.S. Prebish, M. Baumann. Berkeley: Univ. of California Press.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Westward Dharma, 2002, p. 17.
- 2 Westward Dharma, 2002, p. 20.
- 3 Westward Dharma, 2002, p. 21.
- 4 Westward Dharma, 2002, p. 24.
- 5 Westward Dharma, 2002, p. 46.
- 6 Numrich, 2003, p. 55.
- 7 Westward Dharma, 2002, p. 53.
- 8 Westward Dharma, 2002, p. 58.
- 9 Толстой 1937.
- 10 Анненский 1988.
- 11 Бернюкевич, 2015.
- 12 Хлебников...
- 13 Гумилев...
- 14 Островская, 2016, с. 10.
- 15 Филатов, Лункин, 2005, с. 38.
- 16 Число религиозных организаций...

Буддистская община Дели: проблемы тибетского сообщества в современном мегаполисе

И. Б. Спектор

Московский государственный университет, Москва, Россия

I.B. Spector. Buddhist community in Delhi: problems of the autonomous community in the modern megapolis. The community of Tibetan refugees plays an important role in the development of Buddhism in India. The vast majority of Tibetans is concentrated in Himachal Pradesh and Uttarakhand, but the Tibetan community also exists in the capital of India. Majnu-ka-tilah, the Tibetan settlement in Northern Delhi, is one of the major tourist destinations in the city. Delhi serves as a communication point between Central Tibetan Administration in Dharamsala and the Tibetan diaspora outside South Asia. The major organizations of the Tibetan diaspora such as Bureau of His Holiness the Dalai Lama have their headquarters in Delhi. The case of Tibetans in Delhi is interesting as an example of the existence of an autonomous community in a foreign-speaking environment in modern India.

Интерес к буддизму на рубеже XIX–XX вв. пробудился среди индийских интеллектуалов, занимающихся проблемами древней истории страны. Позднее многие политические деятели, например, Б. Амбедкар, воспринимали буддизм как «религию равенства» и видели в его принятии кратчайший путь к эмансипации низших каст. Вместе с тем, в Индии существуют общины, для которых буддизм является традиционной религией — прежде всего, речь идет о тибетском буддизме в Ладакхе и Сиккиме.

Кроме того, большую роль в буддийской общине играют и тибетские беженцы, появившиеся в Индии после 1959 г. Тибетцы, большая часть из которых проживает в лагерях беженцев в штатах Химачал-Прадеш и Уттараканд, формируют практически «государство в государстве», возглавляемое правительством в изгнании в Дхарамсале. Большая часть тибетцев проживает в сельской местности, но уже в первые годы после прибытия Далай-ламы XIV в Индию группы беженцев начали селиться не только в приграничных горных районах, но и в городах.

Дели является единственным крупным городом за пределами КНР, где существует достаточно многочисленная и компактная тибетская община. Город играет роль связующего звена между тибетской эмиграцией в Южной Азии и в западных странах. Одновременно Дели служит центром внешнеполитической активности руководства эмиграции, а также экономической и религиозной деятельности тибетцев.

Первым местом жительства первых тибетских беженцев в Дели стал квартал Ладакх Буддх Вихар в центральной части города. Поселение выходцев из Ладакха (региона с преобладающим буддийско-тибетским населением в составе современного штата Джамму и Кашмир) появилось в Дели после 1947 г., когда этот регион приобрел стратегическую значимость в ходе индо-пакистанского конфликта. Бакула Ринпоче, один из лидеров буддистов Ладакха, выступал за союз этого района с Индией. Ему принадлежала идея строительства странноприимного дома (вихар) для ладакхцев, приезжающих в Дели¹. Джавахарлал Неру выделил для строительства участок земли на берегу реки Ямуна рядом с районом Сивил-Лайнз — традиционным местом проживания британцев в Дели с начала XIX в.

В 1950-е гг. Ладакх Вихар не был местом постоянного проживания — здесь размещались только буддийская школа и странноприимный дом. Но именно Ладакх Вихар стал единственным буддийским центром тибетской традиции в Дели и именно это место стало точкой концентрации тибетских беженцев в 1959 г. и позднее.

До 1962 г. число тибетцев в Дели было крайне небольшим. Действительно массовый наплыв беженцев произошел в ходе китай-

ско-индийской войны — опасаясь вторжения китайской армии, тибетцы из приграничных лагерей массово бежали в Дели. Ладакх Вихар не мог разместить всех беженцев, буддийской общине понадобилась финансовая и организационная помощь правительства. Для индийского руководства привлечение внимания к проблеме тибетских беженцев имело политическое значение для получения поддержки международного сообщества в противостоянии с Китаем. В Дели оказание помощи тибетским беженцам организовывала лично Индира Ганди.

После войны большая часть тибетцев вернулась обратно в лагерь беженцев, но меньшинство осталось в Дели, занявшись мелкой торговлей. Возле Ладакх Вихара возник тибетский рынок, ориентированный в основном на туристов. Это провоцировало напряженность в отношениях между ладакхцами и тибетцами — в 1989 г. столкновения между ладакхцами-студентами буддийской школы и тибетскими торговцами потребовали вмешательства представителей Центральной тибетской администрации².

Неспокойная обстановка в Ладакх Вихаре и малые размеры района вынудили тибетцев в Дели искать другое место проживания. Самый большой тибетский лагерь в Дели возник к северу по берегу Ямуны, рядом с сикхской гурудварой Маджну-ка-Тилла — в 1960-е гг. это место было малонаселенной городской окраиной.

Статус тибетского поселения в Маджну-ка-Тилле (официальное название — Нью Аруна Нагар Колони, тибетское название — Самъелинг) не определен до сих пор. С точки зрения тибетского правительства в Дхарамсале, район населяют граждане независимого Тибета. Индийское правительство считает, что район населен лицами без гражданства, которые находятся в Дели до гипотетического разрешения тибетской проблемы. Принадлежность земли, на которой расположена тибетская колония, тоже не до конца ясна — периодически делийские власти выдвигают проекты перемещения или расселения тибетской колонии в рамках обустройства берегов реки Ямуны³.

По данным Центральной тибетской администрации, к 2000 г. в Дели проживало 378 тибетских семей — всего около 2500 человек⁴. Кроме того, небольшое число тибетцев проживает в Ладакх Вихаре или за пределами собственно «тибетских» районов.

Количество тибетского населения Дели зависит и от времени года, так как сезонная миграция из лагерей беженцев является важной составляющей экономической жизни общины.

Изначально тибетские беженцы получали доходы от продажи чанга — традиционного слабоалкогольного напитка на основе ячменя. По некоторым данным, в конце 1960-х гг. изготовление и продажа чанга были основным источником дохода для более чем 50% населения Маджну-ка-Тиллы, ставшей известной как «Чангтаун». То, что тибетская колония ассоциировалась именно с торговлей алкоголем, первоначально не способствовало положительному образу мигрантов в глазах остальных жителей Дели. В конце 1960-х гг. городская администрация установила контроль над торговлей чангом, и большая часть тибетцев нашла другие способы заработка.

В последние годы главными источниками дохода для тибетцев в Дели стал туристический сектор и продажа изделий традиционных ремесел. Прежде всего, продается шерстяная одежда, особенно востребованная в делийскую зиму. В декабре–январе тибетское население города увеличивается вдвое — из поселений в Химачал-Прадеше и Уттаракханде прибывают торговцы.

Тибетская община с самого своего появления в Дели вызывала повышенный интерес у западных туристов. С 1960-х гг. в Маджну-ка-Тилле существовали гостиницы, но останавливались в них в основном паломники-буддисты или сами тибетцы, приезжавшие в Индию из США, Европы или Австралии. В начале XXI в. «тибетский квартал» становится одним из туристических центров Дели: в 2017 г. здесь было 65 гостиниц и хостелов⁵. Многие тибетцы в Дели содержат уличные кафе (дхабы) или работают поварами в крупных ресторанах города. Тибетская кухня в последние десятилетия стала популярной не только в Дели, но и в остальных районах северной Индии.

С начала 1960-х гг. индийская столица стала одним из центров политической активности тибетской эмиграции. Главным тибетским учреждением в городе является Бюро Его Святейшества Далай-ламы, основанное в 1960 г. для взаимодействия с правительством Индии и иностранными посольствами и консульствами. До 1988 г. Бюро фактически выполняло для правительства в изгнании

роль министерства иностранных дел. Затем в Дхарамсале был создан собственный департамент информации и иностранных дел, но делийское Бюро до сих пор играет первенствующую роль. В помещении Бюро чаще всего проходят встречи Далай-ламы с европейскими и американскими политиками. Помимо международных контактов, Бюро играет важную роль для рядовых тибетцев, оказывая им помощь в оформлении документов для поездок за пределы Индии и Непала. Должность представителя Далай-ламы в Дели считается одной из наиболее важных в тибетском правительстве — на данный момент ее занимает Касур Нгодуп, ранее возглавлявший департамент безопасности в Дхарамсале⁶.

Еще одним важным органом является Культурный центр Его Святейшества Далай-ламы, более известный как «Тибетский дом». Центр занимается популяризацией тибетской культуры, организацией курсов тибетского языка и буддийских праздников. При Культурном центре действуют музей и буддийская библиотека.

Тибетская община в Дели поддерживает не только внешне-политические контакты. Большую роль играет лоббирование «тибетской повестки» в индийских государственных структурах и установление связей с различными политическими силами внутри страны. В общем и целом, представители всех политических сил благожелательно относятся к тибетской эмиграции, но наиболее часто используют «тибетскую карту» индусские националисты из Бхаратия джаната парти (БДП). В 1960-х гг. «противостояние коммунистической угрозе» занимало ключевое место в риторике Бхаратия джана сангх (БДС — Индийского народного союза), предшественника БДП. Индусские националисты крайне отрицательно относились к КНР, обвиняя Индийский национальный конгресс и Джавахарлала Неру в нерешительной международной политике и неспособности обеспечить защиту Тибета. В период нахождения в оппозиции «тибетский вопрос» неизменно занимал для БДС и БДП очень важное место. Под патронажем индусских организаций в Дели был создан Комитет индийско-тибетской дружбы.

Большую роль тибетский вопрос играет и в риторике студенческого крыла индусских националистов — Акхил бхаратия видьяртхи паришад (АБВП — Всеиндийского союза студентов).

В делийских университетах, прежде всего, в университете им. Джавахарлала Неру, идет активная борьба различных студенческих группировок. Агитация за свободный Тибет помогает АБВП в борьбе против левых группировок, которые обвиняют в прокитайской направленности.

Для тибетцев в Маджну-ка-Тилле более важное значение имеют местные проблемы. По этим направлениям работает Тибетская социальная служба, подчиняющаяся департаменту внутренних дел в Дхарамсале. Она занимается социальными объектами, контролируемые тибетской диаспорой в Дели. Прежде всего, это тибетские школы. Порядок обучения в них регулируется Центральной тибетской школьной администрацией, сотрудничающей с индийским министерством образования. Несмотря на то, что тибетская эмиграция пытается создать собственный центр высшего образования в Бангалоре, большинство делийских тибетцев получает высшее образование в Делийском университете или в Университете им. Джавахарлала Неру.

Согласно «Тибетской хартии» 1991 г., в лагерях беженцев было введено местное самоуправление и избиралась местная ассамблея для решения текущих проблем. Действует подобный орган и в Маджну-ка-Тилле, но, в силу особенностей положения тибетской колонии в большом городе, большая часть полномочий даже по местным вопросам передана органам правительства в изгнании.

Благодаря реформам начала 1990-х гг., реальные полномочия получил тибетский парламент в Дхарамсале. Выборы стали центральным событием в политической жизни тибетской эмиграции, в них принимают участие и жители Дели. Избирательные округа отражают географию исторического Тибета, а не тибетских поселений в Индии, поэтому собственного представительства колония в Дели не имеет. Тем не менее, число избранных в парламент жителей столицы достаточно высоко. На выборах 2016 г. из 45 депутатских мандатов 4 получили делийцы — Ачарья Еши Пунцог (получил 6820 голосов избирателей), Аукацанг Юдон (3516 голосов), Кунчог Ярпел (2468) и Драза Сонам Норбу (707)⁷. В выборах принимают участие различные политические партии (Национально-демократическая партия Тибета, Народная партия

Тибета, Тибетский национальный конгресс), но низовой структуры они практически не имеют и в Дели какой-либо регулярной деятельности не ведут⁸. Гораздо активнее в городе действует Тибетский молодежный конгресс, выступающий главным организатором массовых демонстраций. Наиболее многочисленные митинги проводятся ежегодно 10 марта, в день начала восстания 1959 г., а также во время визитов китайских официальных лиц.

В марте 2017 г. Высокий суд Дели принял решение о том, что тибетцы, родившиеся на территории Индии после 1950 г., имеют право на индийское гражданство. Это решение спровоцировало дискуссии в эмигрантской среде. Центральная тибетская администрация в Дхарамсале выступает против принятия индийского гражданства, опасаясь, что с исчезновением особого статуса тибетцев в Индии снизится и их политическая роль. Вместе с тем, многие тибетцы в Дели уже получили индийские паспорта. Это объясняется тем, что статус беженцев создает для делийских тибетцев дополнительные проблемы, прежде всего, при путешествиях за границу и при получении кредитов в индийских банках. Одновременно тибетцы все более интегрируются в городскую политическую жизнь — в 2015 г. они впервые получили право участвовать в выборах в законодательное собрание Дели. Далай-лама лично поздравил победившего на этих выборах Арвинда Кеджривала⁹.

Небольшая тибетская община, оказавшаяся в Дели в середине XX в., смогла противостоять ассимиляции в полностью иноязычном и инорелигиозном окружении. Во многом это произошло потому, что тибетцы в Дели создали замкнутое поселение внутри мегаполиса, поддерживая постоянные связи со своими соотечественниками в Индии и других странах. Специализация многих тибетцев на традиционных видах экономической деятельности также способствовала замкнутому характеру общины.

ЛИТЕРАТУРА

Сафронова, А.Л. 2013. Историко-культурное наследие в формировании индийской идентичности: буддизм как общенациональное достояние // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение, № 4.

Can we still save Majnu-ka-Tilla? // Phayul.com <http://www.phayul.com/news/article.aspx?id=13796&t=1>

Dodin T. 2002. The Ladakh Buddh Vihar of Delhi: the fate of the Ladakhi outpost in the Indian Capital // Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora: Voices of Difference. Proceedings of the 9th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (IATS), Pt 1. Leiden.

Dotoe, Domey and U-Tsang // Central Tibetan Administration. — <http://tibet.net/wp-content/uploads/2015/12/Dotoe-Domey-and-U-Tsang3.pdf>

Gurawa A. 2003. Tibetan Diaspora in India: a Case Study of Delhi. New Delhi.

Kasur Dongchung Ngodup // Bureau of His Holiness the Dalai Lama. — <http://tibetbureau.in/kasur-dongchung-ngodup/>

Klieger P.C. 2002. Engendering Tibet: Power, Self, and Change in the Diaspora // Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora: Voices of Difference. Proceedings of the 9th Seminar of the International Association for Tibetan Studies (IATS), Pt 1. Leiden.

Paharganj is old news, Tibetan refugee colony is Delhi's new hub of backpackers // Hindustan Times. — <https://www.hindustantimes.com/delhi-news/paharganj-is-old-news-tibetan-refugee-colony-is-delhi-s-new-hub-of-backpackers/story-JOLe24OSAJqDqFmCKgvUnM.html>

When Delhi CM Arvind Kejriwal, Manish Sisodia met Dalai Lama // India Today. — <https://www.indiatoday.in/india/story/dalai-lama-arvind-kejriwal-delhi-cm-deputy-manish-sisodia-245395-2015-03-22>

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Dodin, 2002, p. 390.
- 2 Dodin, 2002, p. 405.
- 3 Can we still...
- 4 Klieger, 2002, p. 143.
- 5 Paharganj is old news...
- 6 Kasur Dongchung Ngodup...
- 7 Dotoe, Domey and U-Tsang...
- 8 Национально-демократическая партия (НДП) была основана в 1994 г. и почти 20 лет оставалась единственной политической силой в среде тибетской эмиграции. Партия выступает за безусловную независимость Тибета, она активно поддерживается представителями диаспоры в западных странах. НДП также поддерживается главой Центральной тибетской администрации Лобсангом Сенге. В 2011 г. гражданский активист Тензин Рабгъял создал Народную партию Тибета, поддерживающую проект достижения «полноценной автономии» Тибета в составе КНР. На данный момент НДП имеет 16 мест в парламенте, а Народная партия — 13.
- 9 When Delhi...

Буддизм и шахматы в Монголии: форма и философия игры

С.-Х.Д. Сыртыпова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

S.-Kh.D. Syrtyпова. Buddhism and chess in Mongolia: forms and philosophy. Many authors considered the chess game to have been borrowed by the Mongols from Arabia after the conquest of these countries in 1259–1260. Recently, the brass chess of the 13th Century Mongolian origin was discovered in North Caucasus. These items confirm, firstly, the evidences of the old Tibetan authors on the existence of the Mongolian casting style (Tib. hor li ma) in the Buddhist fine arts from the medieval centuries. Secondly, this means that chess play culture was spread in Mongolia before the campaigns of the Mongolian army to the Middle East. Moreover, the archeological artifacts also confirm the antiquity of chess tradition in Mongolia. On the territory of Bayankhongor aimag of Mongolia the stone sculptures (so called *shatar chuluun*) were found. They have shapes of lion and ram and resemble Mongolian chess figures. The monuments are dated by the 7th–8th Centuries. It is very interesting that Mongolia preserved ancient Indian form of the chess lion figure, which symbolized the Dharma, universal law of the world. Transformation of chess pieces in different cultural conditions indicates the changes of original Buddhist concept of chess, which had been existed in the historical homeland, India.

Ведущие исследователи истории шахмат полагали, что монголы переняли эту игру в середине XIII в. от мусульман Ближнего Востока после завоевания Сирии, Аравии и Ирана¹. Однако некоторые факты, в том числе обнаруженные недавно на Северном Кавказе

монгольские шахматные фигурки, свидетельствует о существовании развитой шахматной культуры у средневековых монголов еще до их завоевательных походов на Ближний Восток². Исследователь культуры шахмат у монголов, историк А. Пунсаг полагает, что во времена Чингис-хана (1155–1227) шахматы использовались для выработки стратегии и тактики реальных боевых действий. До сих пор шахматы являются одной из самых популярных игр в Монголии — например, на улицах Улан-Батора, в скверах, на скамейках у обочин тротуаров, во дворах и т.д. можно наблюдать игроков, погруженных в шахматные баталии, причем, в самое разное время суток. Более того, в Монголии игрок в шахматы почитается так, что имеет право не вставать с места, когда во время игры входит старший. Существует легенда, о том, как гонец Эрлик-хана, хозяина преисподней в буддизме, придя за очередным смертным, застал подопечного за шахматной партией, и сам так увлекся игрой, что Владыке смерти пришлось продлить жизнь старику еще на долгое время. Поэтому у монголов считается, что игра в шахматы продлевает жизнь.

Монгольские шахматы — шатар, имеют свои разновидности; до перехода на международные стандарты, принятые в мировых шахматных соревнованиях, монголы использовали свои оригинальные правила (монг. *kölüg*), в которых отражены вековые кочевнические традиции. В отличие от современных шахмат, правила игры в традиционный шатар допускают многообразие шаховых позиций, например, существуют варианты проигрыша помимо прямой угрозы королю (монг. ноён); в традиционных шахматах не делается мат конем — это считается исключительно некрасивым. Патовая позиция является проигрышем для запатованной стороны — для кочевого народа невозможность движения расценивается как потеря свободы, равноценная гибели³. Таким образом, в монгольской традиции игры наблюдается исключительная разработанность, изощренность правил, богатое разнообразие ее вариантов и глубокая адаптация к особенностям кочевой культуры монголов.

Сохранение в монгольской шахматной традиции древнеиндийских черт является весьма любопытным фактом. Например, традиционные расцветки монгольских шахмат, по сообщению российского ученого, исследователя монгольских шахмат Кондратьева, имеют красно-зеленые тона. По свидетельству

«Матикан-и-Чатранг» шахматы, впервые подаренные индийским царем персидскому шаху Хосрову (501–579), были сделаны из изумруда и красной яшмы: дело в том, что излюбленными цветами шахматных фигур в Индии являлись красный и зеленый.

Наиболее значимой древнеиндийской чертой шахмат, сохраненной монголами, следует считать фигуру льва (монг. *арслан*), которая в Персии стала визирем (ферзь), а на Западе — королевой (англ. *queen*). В Индии эта шахматная фигура имела облик льва — символа Дхармы, закона вселенной, что также должно говорить о буддийских истоках философии игры. Фигура короля, будучи номинально главной, является лишь символом мирской власти, обреченной находиться под защитой других фигур. Лев — самая влиятельная и сильная фигура, более других влияющая на ход всех событий, подобно вселенскому закону Дхармы. Древнеиндийские памятники эпохи царя Ашоки (304–232 гг. до н.э.), когда Будду изображали отвлеченными символами, образ льва служит одним из таких знаков, напоминающих о Будде Шакьясимхе, то есть «Льве из рода Шакьев». Правило шахмат, когда ординарная фигура пешки может превратиться во льва — повелителя событий, согласуется с буддийской идеей пути самосовершенствования индивида. Трансформация форм шахматных фигур в разных культурных условиях свидетельствует об изменении буддийской концепции шахмат, существовавшей на исторической родине, в Индии.

Когда же шахматы проникли в Монголию? Судя по сохранению в монгольском шатар персидского звучания названия шатранж, индийская игра чатранг пришла сюда через Иран. Согласно письменным источникам, в Иран игра попала во времена Хосрова I, шахиншаха из династии Сасанидов, который правил Ираном в 531–579 гг.⁴ В «Книге о Чатранге» (*Матикан-и-Чатранг*) говорится что «...во владычество Хосрова Аношрована великий царь индийцев Девсарм, желая испытать разум и мудрость иранцев, а также ради собственной выгоды послал [Хосрову] игру Чатранг, шестнадцать штук из изумруда и шестнадцать штук из красного яхонта. Вместе с этим Чатрангом тысячу двести верблюжьих вьюков золота и серебра и самоцветов и жемчуга и одежд и девятью слонов он послал. И изобретателя [шахматной] доски, самого выдающегося среди индийцев, с ними он послал»⁵. Данный

текст говорит о начале иранской истории шахмат в VI веке. В это время ислам еще не имел большого влияния на все сферы жизни персов. Позднее, судя по сохранившимся образцам персидских шахмат IX в., под влиянием исламского запрета на изображения живых существ шахматы претерпели сильную трансформацию и фигурки обрели символические формы, вплоть до простых каменных окатышей. Современная, европейская форма стаунтонских фигурок, выточенных на столярных станках, родилась под влиянием арабизированной мусульманской культуры. О том, что первоначальные шахматы имели реалистичные изображения персонажей, свидетельствуют древнейшие экземпляры из археологических раскопок, в частности с бывшей территории Кушанского царства, когда Средняя Азия была крупнейшим центром буддийской культуры. Так, в Дальверзинтепе были обнаружены каменные шахматные фигурки VII в., изображающие животных⁶.

Латунные фигурки монгольских шахмат 1247–1253 гг.

Эти фигурки были найдены недавно в Ингушетии, они несут в себе отчетливые признаки монгольского пластического искусства, художественные традиции которой прослеживаются в памятниках изобразительности Монголии с эпохи бронзы, раннего железа. Кроме того, фигурки выполнены в буддийском стиле, все они посажены на лotosовые постаменты, как обычно изображаются буддийские божества и культовые предметы. Буддийский характер скульптурок выражается не только в использовании лotosовых тронов; прежде всего, это сбалансированность и отсутствие агрессии в образах: пастбищные монгольские животные и воин, сидящий в позе лотоса. Фигурка *ноёна* выполнена необычайно выразительно. Монгольский полководец изображен в полном боевом облачении XIII–XV вв., но без оружия⁷. Боевой шлем с пышным плюмажем и круглым значком на лобной части выглядит как царская корона или диадема буддийских божеств. Спинка лotosового трона сделана в форме киота, поэтому воин выглядит как буддийский мудрец, погруженный в глубокое размышление о вечных истинах и судьбах своего народа. Лепестки лotosов трона обращены вниз, они имеют широкую и плоскую форму, характерную для непальской изобразительности XII–XIV вв.

Согласно буддийской традиции, на лотосовом троне с непокрытыми покрывалом ногами изображаются ушедшие из жизни персоны. Прекрасно вылепленное лицо ноёна имеет портретное сходство с Угэдэй-ханом (1186–1241). Его сын Годан-хан инициировал укрепление связей с буддийским Тибетом. Примерно с 1247 г., с дружбы Годана и Сакья-пандиты (1182–1251), началось покровительство монгольской правящей элиты тибетской школе Сакья и вхождение чингисидов в буддийскую практику сакьяской традиции. Поэтому вполне вероятно, что шахматы были отлиты по заказу Годана, в память о покойном отце, мудром Угэдэй-хане⁸. Практика создания портретов реальных исторических правителей в шахматных фигурках обнаруживается в европейских шахматах XIII в. Например, на аукционе Сотбис в 2016 г. была представлена шахматная фигурка короля Фридриха II Штауфена, императора Священной Римской Империи (1194–1250)⁹.

Обнаружение монгольских металлических шахмат XIII в. свидетельствует о развитой системе игры и их изготовления у монголов указанного периода. Однако археологические данные представляют еще более ранние артефакты шахмат в Великой Степи. На территории Баянхонгорского аймака Монголии есть долина, изобилующая монументальными памятниками древности, среди которых обнаружены каменные изваяния львов и баранов, изображенных в традиционном для монгольских шахматных фигурок стиле. Любопытно, что находящиеся рядом прямоугольные каменные ограды местное население называют шатар чулуун — шахматные камни, а сама долина получила народное название Впадины каменных шахмат. Одним из первых исследователей изваяний в местности Шатар чулууны ам (букв. 'впадина каменных шахмат' был монгольский археолог Д. Баяр, продолжены были исследования Д. Цэвээндоржем и Я. Цэрэндагвой.

Этим же тюркским периодом истории Монголии датируется еще один значительный археологический памятник в местности Шивээт улаан Архангайского аймака, Булган-Баян-Агт сомона, где наряду с антропоморфными каменными изваяниями присутствуют изваяния животных, в том числе львов. Характер изображения практически тот же самый, что в Баянхонгорском аймаке. Несмотря на некоторые различия скульптур между собой,

можно говорить об общем для них прообразе, с которого мастера камнерезчики создавали изваяния. Археологические памятники подтверждают существование стойкой и развитой шахматной традиции на данной территории в VII–IX вв.

Фигурка пешки в монгольских шахматах традиционно повторяет облик льва, но в уменьшенном варианте, и называется она буквально «ребенок, мальчик» (монг. хуу), то есть потенциальный лев, вершитель судьбы собственной и судьбы правителя — ноёна. Показательным является то, что древние изваяния шахматных львов в монгольской степи сохранили свой протоиндийский облик.

Надо сказать, что в более поздних образцах шахмат, начиная с XVIII в., изображение шахматного льва претерпевает сильное влияние китайской изобразительной традиции, индийский прообраз уступает место мифическому китайскому льву-хранителю (*шиицзы*), и фигура льва-арслана стала походить на пса-пекинеса (см. тувинские шахматы).

По мнению известного знатока шахматного дела А.П. Шилева, традиция изображения самой влиятельной шахматной фигуры ферзя в образе льва связана с *дхармачакрой*. *Дхармачакра* является символом присутствия самого Будды. Древнейший символ буддизма отражен в знаменитой *стамбхе* царя Ашоки (III в. до н. э.) — колонне с львиной капителью: 4 льва смотрят на 4 стороны, сидя спиной друг к другу. Их 8 передних лап опираются на 4 вращающихся колеса с 24-мя спицами, которые охраняются 4 животными, хранителями 4 частей света (слон на востоке, бык на юге, конь на западе, лев на севере). Фигуры животных изображены в движении по часовой стрелке¹⁰. Капитель с изображением львов на знаменитой колонне царя Ашоки была возведена в Сарнатхе, в Оленьем парке, где Будда произнес свою первую проповедь и обрел пять первых учеников, образовавших санху. С 1950 г., когда Джавахарлал Неру стал первым премьер-министром независимой Индии, рисунок львиной капители служит государственным гербом-эмблемой Индии и присутствует на денежных знаках страны.

Увлекательную игру, служившую тренировке гибкости ума, поначалу индийские раджи дарили правителям других стран. Легенды говорят о том, как шахматы, изготовленные из драгоценных

материалов, посылались в другие государства в качестве царских подарков. Затем их везли купцы как любопытный товар, доставляли в качестве добычи пираты, воинственные *викинги* и *ушкуйники*, грабившие торговые корабли и побережные города. Однако, основным каналом популяризации игры разума, вероятно, был буддизм, так как именно в странах буддизма эта игра получила наибольшую популярность и прочно укоренившиеся традиции. Так случилось в Китае, Тибете, Монголии, Бурятии, Корее, Японии, Мьянме, Таиланде, Камбодже, Вьетнаме. Поэтому представляется оправданным мнение А.П. Шилиева, что изобретение игры связано с расцветом буддийской философии и являлось одним из методов ее объяснения и популяризации¹¹. Вероятно, именно этим объясняется молчание брахманов на тему *чатуранги*, они не упоминаются в санскритской брахманической литературе Древней Индии. Но в среднеперсидском трактате «*Чатранг наме*» («Книга о *Чатранге*») встречается связываемое с изобретателем игры слово *Татхагата* (букв. «Так приходящий» — один из эпитетов Будды).

Числовая символика шахмат

Эта символика имеет глубокий философский смысл, заложенный в буддийском учении. Изначально в *чатуранге* участвовали 4 игрока, у каждого было по 8 фигур. Квадратная доска для игры с 64 клетками, по восемь клеток на каждой стороне, называется *аштапада* (букв. «восемь шагов»). *Аштапада* как числовой магический принцип использовалась в качестве модуля при возведении культовых сооружений в Древней Индии, в том числе и буддистских храмов, для астрологических прогнозов (подобно «*Ицзин*» — китайской «Книге перемен»). *Аштапада* согласуется с понятием «благородного восьмеричного пути» (*арья аштанга марга*), основой которого являются Четыре Благородные Истины, открытые Буддой Шакьямуни. Древнеиндийская космология представляет Землю квадратом, небо — полусферой. Соблюдение ритма, передача хода по часовой стрелке, чередование и цикличность стадий подобны вращению «колеса Дхармы» — *дхармачакры*. Хранителями *Дхармы*-закона в древнеиндийской традиции выступают че-

тыре вида животных, они также изображены на капители Ашоки (лев, слон, лошадь, бык). Но функционально самым влиятельным является именно лев, как движущая сила колеса бытия.

На изначально буддийский характер шахмат, как способ популяризации буддийского метода осмысления и не агрессивного решения конфликтных вопросов, наталкивает и тот факт, что распространение игры в Европе получило жесткий отпор со стороны священнослужителей византийской церкви. По образному выражению Тревера, «шахматы, проникнув в Византию, напомнили цветок, который попал на неблагоприятную почву и вскоре завял, так и не успев расцвести». В связи с этим, и на Руси, последовательнице Византии, практиковалось отрицательное отношение к шахматной игре, она приравнивалась к азартным играм в кости, и было введено наказание за участие в ней вплоть до отлучения от церкви¹². Так, шахматы на территории Руси обнаруживаются в культурных слоях археологических раскопок X–XII вв. и, судя по количеству находок, например в Новгороде, игра пользовалась большой популярностью в народе. Однако в древнерусских летописях, которые обычно писали монахи, не содержится упоминаний о шахматах¹³.

Выводы

Монгольские шахматы сохранили архаичные древнеиндийские черты, в которых отчетливо прослеживаются концепты буддийской философии, характерные для раннего периода развития игры *чатуранга*, ставшей в Персии *шатранжем*. Это говорит о том, что шахматы успели проникнуть на территорию Монголии до усиления позиций ислама и расширения территории его влияния. Вероятнее всего, игру принесли буддийские проповедники, пришедшие через территории с иранской культурой, то есть Согдиану, Бактрию, Хотан и Кучу, до IX в. Для определения дальнейшего хода событий необходимы археологические изыскания и артефакты довольно большого временного периода IX–XIII вв. Возможно, новые находки откроют эти тайны.

ЛИТЕРАТУРА

Berzin A., 1993. Buddhist-Muslim interaction: Umayyad Caliphate. — <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/buddhism-islam-advanced> (обращение от 15.03.2018).

Murray H. J. R. 1913. A History of Chess. Oxford Univ. Press.

Баяр Д. 1997. Монгол төв нутаг дахь түрэгийн хүн чулуу. Улаабаатар/

Буряков Ю. Ф. 2000. Шахматы древнего Афрасиаба. San'at. — http://sanat.orexca.com/2000-rus/2000-3-2/yuriy_buryakov/ (дата обращения 15 мая 2018 г.).

Волков В.В. 1976. Археологические исследования в Монголии // Археологическое обозрение 1975 года. М.

Дальверзинтепе. 1978. Кушанский город на юге Узбекистана / Ред. Л.И. Ремпель. Ташкент: Фан.

Даркевич В.П. 1962. Древнерусские шахматы // Наука и жизнь, № 8.

Книга о шахматах [Чатранг-Намаг]. Объяснение игры в шахматах и изобретение игры в нарды. Персидская легенда о шахматах (VI в.) / Перев. с пехлеви и комм. А.А. Амбарцумяна. — <http://avesta.tripod.com/pehlev/Chatrang-namag.htm> (дата обращения 15.03.2018).

Кондратьев С. 1931. Шахматная игра у монголов // Шахматы в СССР, № 13, № 14.

Колчин Б., Линдер И. 1961. В такие шахматы играл Садко // Наука и жизнь, № 8.

Линдер И. М., 1964. Шахматы на Руси. М.: Наука.

Монголын археологи. Хээрийн судалганы тайлан. Боть 6. 2016. Улаанбаатар.

Орбели И., Тревер К. 1936. Шатранг. Книга о шахматах. Л.

Pungsag A. 2012. Mongyol šatar ba mongyol soyol. Öber monggol-un keblel-un kūriy-e.

Саргин Д. И. 1915. Древность игр в шашки и шахматы. М.: тип. И. И. Иванова.

Сыртыпова С.-Х.Д. 2018а. Об обнаружении средневековых монгольских шахмат // Ориенталистика, №1.

Сыртыпова С.-Х.Д. 2018б. Отражение исторической эпохи в миниатюрной скульптуре монгольских шахмат XIII века // Ориенталистика, № 2.

Цэрэндагва Я., Деревянко А.П., Цэвээндорж Д. 2018. Баянхонгор аймагийн хуучин чулуун зэвсэгийн дурсгалууд. Улаанбаатар.

Шиляев А.П. 2012–2014. Древность шахматных игр. — <http://thaichess.narod.ru> (дата обращения 15 марта 2018 г.).

Шиляев А.П., 2017 — Ранняя история шахмат: до чатуранги. Киров. 330 стр.

Sotheby's CATALOGUE. Sale 06 JUL 2016. — <http://twitter.com/sothebyshttp> (дата обращения 12.03.2018)

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Кондратьев 1931, № 13, с. 216-218, 1931, № 14, с. 232-234; Линдер, 1964.
- 2 Подробнее о находке изложено в двух ранее опубликованных статьях автора: Сыртыпова, 2018а, с. 96-113, 2018б, с. 209-236.
- 3 Pungsag, 2012: 173-228в.
- 4 Орбели, Тревер, 1936.
- 5 Цит. по: Шиляев, 2017.
- 6 Буряков 2000, Дальверзинтепе, 1978.
- 7 Описание и реконструкция монгольского вооружения XIII-XV вв. осуществлялась В.М. Гореликом в ряде его работ, основанных на археологических данных и изобразительном материале соответствующей эпохи.
- 8 Подробную аргументацию тезиса см.: Сыртыпова, 2018б, с. 209-236.
- 9 Sotheby's...
- 10 Murray, 1913; Bersin, 1993.
- 11 Шиляев, 2012-2014.
- 12 Линдер 1964, с. 75-78.
- 13 Колчин, Линдер, 1961; Даркевич, 1962.

Политика двуязычного образования в Тибете

К. Тензин

Bilingual Education Policy in Tibet

K. Tenzin

Tibet Policy Institute, Dharamsala, India

K. Tenzin. Bilingual education policy in Tibet. Education exists for holistic human development. The formulation of education policy of a country should give importance to a comprehensive development of the society by considering the welfare and aspiration of the people as its core. However, the education policy introduced in Tibet under P.R. China bears striking similarities with that of the colonial education policies in the 19th and 20th centuries aimed at psychological and cultural transformation of local people. This paper attempts to foreground the Chinese effort to culturally alienate Tibetans from their root through series of education policies. The paper also focuses on Tibetan opposition to such policies. Bilingual education policy has been often accompanied with colonialism. This policy was implemented primarily for two reasons: to disorient local people culturally and to provide administrative convenience of the colonizer. The extent to which this practice was carried out could be demonstrated by wide distribution of English language in the modern world.

The Chinese Communist Party employed education as a means of political indoctrination in an attempt to win people's mandate. Considering the huge population of China, Chairman Mao Zedong focused

more on quantity estimates of education¹ rather than attempting to provide high-quality education to the people. While “quantity strategy prioritizes ideological, revolutionary training,”² while the “quality strategy emphasis academic and technical education”³.

Tibet was occupied by People’s Republic of China (PRC) in 1950s. The “quantity education” policy was implemented in Tibet initially by educating the masses to the ideas of socialism and communism. However, with the emergence of Deng Xiaoping as the leader of PRC in the late 1970s, the practice of “quantity education” was replaced by “quality education”. This policy was also implemented in Tibet. Though the “quality education” advocated by Deng Xiaoping has contributed considerably to the elevation of China economically, to the Tibetans it was culturally detrimental: the bilingual education was forced upon Tibetans in the educational institutions throughout Tibet, and importance given to the Chinese language over Tibetan in these institutions discouraged Tibetans from preserving their language.

According to the Article 4 of the PRC Constitution,⁴ bilingual education policy is implemented in the so called minority areas⁵ under Chinese rule, such as Tibet, Inner Mongolia and East Turkistan. The education policy introduced in the minority areas has a different priority comparing with that of the education policy implemented in Han areas of China. “While Han Chinese were to be educated to provide technical personnel for economic development, the overriding goal of education for ‘minority’ nationalities was to encourage political allegiance towards China and enhance stability in border areas”⁶.

Bilingual education policy implemented in “China proper” is different from that of minority areas. Han students in China are educated in accordance with the modern scientific and economic development of China. On the contrary, areas of minorities are given the education to gain loyalty to the Party and induce Chinese nationalism. Textbooks used in minority schools focus on creating a sense of “one China” and propagate communist ideology. Literature available for minority students represents mainly direct translation from Chinese sources, which often are about political ideologies.

Two models of education system are introduced in schools in Tibet.

According to Model One, except to the Chinese language, all major subjects are taught in the Tibetan language. When the

Model One was introduced in Sichuan Province, the number of students at primary school level was high. However, the number dropped considerably at middle school level. The dissension in the figure was due to the withdrawing of many Tibetan students. This withdrawing of Tibetan students was due to practical reason. The employment opportunities in the society demand a good command over Chinese language.

In Model Two, except the Tibetan language, all major subjects are taught in the Chinese language. Under this Model, the books and reading materials available for Tibetans in their language compose 5%, whereas 95% of reading materials are produced in the Chinese Mandarin language.⁷ This dearth of literature in Tibetan is a clear sign of discrimination policy of the PRC Government against Tibetans.

Use of the Tibetan language in daily life

Today in Tibet, the Chinese language is more useful than the Tibetan language as the majority of government offices use Chinese. Tibetan students are taught Tibetan language in schools, as required in the Article 4 of the PRC Constitution. Tibetan students in Tibet find difficulty in pursuing higher studies, where a good Chinese language competency is required.

Many young Tibetans even after graduation remain unemployed, as job recruitment exams in Tibet, especially government jobs, require a good command over the Chinese language. Teachers in educational institutions, such as schools and colleges are from mainland China.⁸ Due to this, the Tibetan language has been reduced to the status of a research language that is in use only at university research centers in Tibet and China.

Tibetans without knowing the Chinese language cannot find employment in Tibetan areas. Travel tickets and bank transactions in Tibet are printed in Chinese. As a result, though transportation facilities in Tibet in the last few decades have improved drastically, many Tibetans who lack proper knowledge of Chinese language find it difficult to travel even within Tibet. Before the Chinese occupation of Tibet, delivery of a letter took several months. Today Tibet has entered into the modern system of postal service. Due to mandatory rules of

postal process in Chinese language, Tibetans without the knowledge of Chinese cannot use this modern postal service in Tibet. This policy also placed Tibetan language into disadvantaged position in terms of preservation and propagation.

Tibetan resistance to China's discriminating language policy

Through the discriminating language policy in Tibet, the Chinese government has intended assimilation of Tibetans with increasing Chinese migrant workers who are settled in Tibet. Tibetan resistance against the language policy has grown stronger over the years. Many popular Tibetan singers have composed songs that appeals Tibetans to preserve and promote their language. Individual initiatives such as informal classes to teach Tibetan language outside schools have also started, especially by monasteries in Tibet. Over the last few years there have been many protests of young Tibetan graduates against the discriminative language policy. Consequently, many of these language activists were allegedly charged with grave crimes: separatism, threat to national unity etc. Thus, many Tibetans today are facing incarceration in the Chinese prison due to their effort in promoting Tibetan language.

Tashi Wangchuk, a Tibetan businessman who campaigned to preserve the Tibetan language from the increasing dominance of Chinese, was sentenced to five years in prison in Amdo Tsongon (Chin. Qinghai Province).⁹ In November 2015, he was interviewed in the 'New York Times' about his language advocacy, and later a video clip of the interview came into public domain. Chinese high court in Amdo Tsongon charged him for inciting separatist activities.

In 2010 in Rebkong (Chin. Tongren) and Qinghai (the Tibetan area of Amdo) Tibetan students protested against Chinese Government's discriminating and repressive policy on Tibetan language and education policies in Tibet.¹⁰ Tsering Woesser, a Tibetan activist and web blogger, writes that due to the declining of Tibetan language under Chinese language policy in Tibet, many Tibetans who have self-immolated have pleaded for protection of Tibetan language rights in Tibet.¹¹ Since 2009, 153 Tibetans self-immolated in Tibet.

REFERENCES

10,000 mainland teachers to be sent to Tibet, Xinjiang to improve Chinese education. — <http://www.tibetanreview.net/10000-mainland-teachers-to-be-sent-to-tibet-xinjiang-to-improve-chinese-education/>

Bass C. 1998. Education in Tibet, policy and practice since 1950 // Tibet Information Network. London: Zed Books Ltd.

Constitution of China, Article 4: “All nationalities have the freedom to use and develop their own spoken and written languages and to preserve or reform their own folkways and customs” — <https://www.nybooks.com/daily/2016/01/11/why-are-tibetans-self-immolating/>

Ma Rong. 2014. Bilingual Education and Language Policy in Tibet // Minority Education in China / Eds. J. Leibold, Y. Chen. Hong Kong: Hiong Kong University Press.

Protests by students against downgrading of Tibetan language spread to Beijing. — <https://www.savetibet.org/protests-by-students-against-downgrading-of-tibetan-language-spread-to-beijing/>

Tibetan language activist Tashi Wangchuk sentenced to 5 years by China over New York Times video. — <https://www.scmp.com/news/china/policies-politics/article/2147241/tibetan-language-activist-sentenced-5-years-china-over>

Woeser Ts. Why are Tibetans setting themselves on fire? — <https://www.nybooks.com/daily/2016/01/11/why-are-tibetans-self-immolating/>

NOTES

- 1 Bass, 1998, p. 19.
- 2 Bass, 1998, p. 3.
- 3 Bass, 1998, p. 3.
- 4 All nationalities have the freedom to use and develop their own spoken and written languages and to preserve or reform their own folkways and customs."
- 5 According to the Chinese Constitution, Tibet, East Turkistan and Inner Mongolia are considered as "minority areas" of China. However, these three territories have their own history, unique culture and identity which make them distinct from the Chinese civilization.
- 6 Bas, 1998, p. 10.
- 7 Ma Rong, 2014.
- 8 10,000 mainland teachers...
- 9 Tibetan language activist...
- 10 Protests by students...
- 11 Woeser Ts...

О почти забытой последней прижизненной публикации Ф.И. Щербатского

А.А. Терентьев

Главный редактор журнала «Буддизм России», Санкт-Петербург, Россия

A.A. Terentyev. On the last, almost forgotten, publication by Th. Stcherbatsky. The English translation of the 1st Chapter of Madhyānta-Vibhāṅga by Maitreya commented by Vasubandhu and Sthiramati was published by Th. Stcherbatsky in 1936 (Bibliotheca Buddhica, vol. 30) and largely forgotten: the retranslations of the same work often don't mention it at all. The present article argues that Stcherbatsky's translation and study was a great pioneering work which is still important for understanding Vijñānavāda.

Перевод на английский язык первой главы «Мадхьянта-вибханги» с комментариями Васубандху и Стхирамати составила XXX и последний том знаменитой серии «Bibliotheca Buddhica»¹. «Мадхьянта-вибханга» ('Различение середины и крайностей') — это текст, входящий в чрезвычайно важный для индо-тибетского буддизма комплект Пятикнижия Майтреи — то есть пяти текстов Майтреи (или Майтреянатхи), записанных, как повествует легенда, Асангой в небе Тушита. Текст этот, целиком и частями, переводился на английский язык 12 раз. Первая глава, переведенная впервые Ф.И. Щербатским, переводилась после него еще четыре раза, в том числе и на русский язык².

Обычно философскую позицию «Мадхьянта-вибханги» причисляют к йогачаре, так как здесь в основу изложения кладется доктрина «трех модусов [существующего]» (*trisvabhāva*) и центральная для этой традиции интерпретация *пустоты* как недвуальности³. Долго же включал ее в традицию Маха-мадхьямаки⁴.

Ф.И. Щербатской первым исследовал этот текст, и в 1936 г. опубликовал перевод с санскрита его первой (и ключевой) главы на английский язык⁵ — вместе с главным индийским комментарием — Васубандху «Мадхьянта-вибханга-бхашья», и суб-комментарием на этот комментарий Стхирамати «Мадхьянта-вибханга-бхашья-тика». При этом Щербатской опирался на санскритский текст всех трех рукописей, опубликованных в 1932 г. Бхаттачарьей и Туччи⁶, а для уточнений и сравнений широко использовал тибетский перевод (по ксилографу, напечатанному в Агинском дацане).

К сожалению, эта превосходная работа Щербатского забыта до такой степени, что последнее американское исследование и перевод «Мадхьянта-вибханги», выполненные Марио д'Амато в 2012 г., вообще не упоминают ее в списке английских переводов этого текста, который у автора начинается только с 1953 г.⁷ Не упоминает её и Дэвид Калюпахана, который в 1987 перевел ту же первую главу заново.

Но забыли эту работу Щербатского напрасно — поторопившись обругать Федора Ипполитовича за использование в его переводе кантовской и гегелевской терминологии. Думается, что критики перевода Щербатского не вполне поняли и недооценили герменевтические задачи, которые он ставил в этом переводе. Щербатской же о них писал:

«Перевод имеет целью вразумительное изложение буддийских идей; поэтому, за редким исключением избегает оставлять термины непереуведенными — в нем делается попытка передать буддийские технические термины соответствующими эквивалентами, заимствованными в европейской философии. Метод этот кажется мне небезнадежным, поскольку, на мой взгляд, индийская философия достигла очень высокого уровня развития и принципиальные направления этого развития параллельны тем, что знакомы изучающим европейскую философию...»⁸.

Наибольшей критике подверглось использование Щербатским терминов «абсолют» и «монизм» применительно к философии махаяны. Вот что писал Щербатской:

«...плюрализм хинаяны отрицается. Посредством более строгого различения видимости и реальности [махаяана] устанавливает собственную систему духовного монизма. Есть трансцендентная

абсолютная реальность, сопряженная с видимостями мира явлений, — это реальность чистого духа (виджняпти-матрата), гегелевская — абсолютная идея⁹. Махаянистическая нирвана, так называемая *apratishṭhita* («непребывающая» — А.Т.) — ничто иное, как эта абсолютная идея, в которую погружена тотальность жизни»¹⁰.

Отождествление высшей реальности (= нирваны) махаяны и гегелевской абсолютной идеи может вызвать отторжение как у буддологов, так и у историков философии, ведь понятно, что оба эти понятия выросли из весьма различных культурно-исторических контекстов — и Щербатской, несомненно, понимал это не хуже других. Однако, гегелевское определение, гласящее, что «...единственно лишь абсолютная идея есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина и вся истина. <...> Чистая идея... есть, скорее абсолютное освобождение»¹¹ достаточно точно пересекается с буддийским пониманием высшей реальности, и было бы странно с его стороны это не заметить.

Кроме того, эти строки Щербатского — только его популярно-компаративистское заключение — для тех многих читателей, которые в то время пренебрежительно относились к индийской философии. Сегодня более важным представляется то, что он писал несколькими строками выше, проводя внутренний анализ и сопоставление центральных понятий буддийской философии с позиций йогачары и мадхьямаки:

«Другими словами... этот монизм имеет относительность феноменов в качестве надстройки (*superstructure*), или же [можно сказать, что] относительность феноменов имеет свое основоположение в Абсолюте, не-относительном, Реальности. Абсолют, таким образом, это «реальность нереальности»¹².

Этот Абсолют представляет собой единственный субстрат (экам дравьям) Вселенной. Он охватывает тотальность всего относительно реального, но сам является не-релятивным Абсолютом. Он имеет, так сказать, отражение на противоположном конце шкалы в так называемой «вещи-в-себе» (свалакшана) — моментальной точке духовной реальности. Таким образом, есть два Абсолюта — абсолютно Отдельное и абсолютно Универсальное... между ними мы должны уместить относительную реальность мира явлений... на одном конце будет частное (свалак-

шана) — на другом Общее (саманья-лакшана); одно единичный элемент (дхарма), другое — тотальность (дхармата); одно — «реальное» (васту=сат), другое — Реальность (сатья); одно зависимое (паратантра), другое — независимое, абсолютное (паринишпанна); одно — парамартха-сат, другое — парамартха-сатья.

Используя кантианскую терминологию, возможно, мы могли бы сказать, что одно — трансцендентально (шуддха-лаукика), другое трансцендентно (локоттара)»¹⁵.

Мне представляется, что этот на десятилетия опередивший свое время анализ Щербатского безупречен, отражает его глубокое понимание рассматриваемых им здесь проблем буддийской философии, а его осторожное сопоставление буддийского видения отношений двух реальностей¹⁴ с воззрениями Канта интересно и несет эвристический заряд для изучающих историю философии — и западной и восточной.

И далее Щербатской пишет¹⁵:

«Как соотносятся эти абсолюты? Они, — говорит йогачара, — ни отличны, ни тождественны, как и любое общее, которое не может быть ни отделено от составляющих его частей, ни отождествлено с ними. Каждое из них представляет «реальность нереального»: паратантра-абхута парикаальпу¹⁶, а шуньята — абхавасья свабхаву (не-сущее самосущее — А.Т.)».

Думаю, трудно в принципе не согласиться с так очерченным использованием слова «абсолют» в махаяне. Что еще углубляет использование термина «абсолют» в этой работе Щербатского, так это то, что он и словом «абсолют» и словом «относительность» переводил один и тот же буддийский термин *śūnyatā* — в зависимости от контекста йогачары или мадхьямаки.

Продолжая свой анализ буддийских «абсолютов» Федор Ипполитович пишет:

«Мадхьямаки отрицают, высшую реальность обоих этих понятий. Они не признают ни реальность паратантры, ни паринишпанны=шуньяты. Оба абсолюта для них так же относительны как всё остальное. Они не допускают каких-либо исключений из принципа всеобщей относительности — нет никакой *paramārtha-sat*, ни «вещи-в-себе». У них есть, конечно, *paramārtha-satya*, их высший принцип — но он состоит лишь в отрицании вещи-в-себе — в отрицании какого-либо в высшей степени реального элемента существования.

Цонкапа, хороший судья, говорит в Legs bzhad snying po, что из всех философских систем — как буддийских, так и небуддийских, есть лишь одна, которая отрицает любого рода «высшее реальное» — и это система мадхьямиков. По немецкому выражению, это представляет собой «eine Verabsolutierung des Relativen» (абсолютизацию относительного — А.Т.). Нет места исключениям в этой всеобщей относительности. Ни Будда, ни бодхисаттва, ни спасение, ни нирвана не являются исключениями. Они — диалектические идеи, а не реальности. Как понятия — они конструкции нашего созидającego воображения, то есть в высшей степени не-реальны — *bden par med*, как эмоционально говорят тибетцы»¹⁷.

Разумеется, сегодня, когда 90 лет интенсивных буддологических штудий выявили пласт буддийской философской литературы, неизвестной еще Щербатскому, мы видим, что не во всех своих рассуждениях он был прав — тем не менее, в его время, пожалуй, он лучше всех других понимал глубину обсуждаемых им проблем. Во многом, мысли Щербатского, высказанные в этой его последней работе и сейчас представляют большой интерес.

Например, прочитаем первую строфу переводимого им текста:

“(1.1) The Universal Constructor¹⁸ of phenomena exists!

(But he himself) does not contain any division

In two parts, (the apprehended and the apprehending).

The Absolute however is contained in him

And in the Absolute again he is included”¹⁹.

Есть важная разница в терминах оригинального санскритского текста, переведенных в этой карике словом «существует» (*exists*) и «содержится» (*contained*). Многие переводчики, в том числе тибетские, эти термины отождествляют, но Щербатской прозорливо от такого отождествления уходит. В первом случае в оригинале стоит самый обычный санскритский глагол «быть» — *āsti* (тиб. *yod*), во втором — совсем другое санскритское слово — *na vidyate* (*yod ma yin*). Это словосочетание производно от глагола *vid*, означающего «видеть, знать, познавать, признавать...» и только уже в позднем индийском языке имеет основным значением просто отрицание и переводится как «не существует». Чрезвычайно важно, что именно этот глагол использует Нагарджуна в «Муламадхьямака-карике», когда деконструирует обыденные по-

нения, например, такие как «рождение». Он никогда не говорит слова *nāsti* — «не существует». Он говорит *na vidyāte*, что мы можем передать как «не познается, не видится, противоречит очевидности» или «не содержится», как сделал Щербатской, уходя от прямого отрицания. То есть, выражение *na vidyāte* следует понимать «нельзя сказать, что существует». Именно поэтому, впоследствии Нагарджуна и мог говорить: «Я ничего не отрицаю».

Здесь Асанга как последователь и комментатор Нагарджуны следует его словоупотреблению. Поэтому, опираясь на санскритский оригинал, перевести эту карикю (где стоит глагол *na vidyāte*), можно было бы так:

«Неправильное представление существует,

[Но] двойственность не обнаруживается.

А *пустота* обнаруживается.

Но само [представление] тоже обнаруживается».

В тибетском переводе, однако, эта тонкость утрачена, и во всех случаях используется лишь один термин — «существование» (*yod*).

Или же посмотрим, как Щербатской поясняет термин «зависимое» (паратантра):

«Это одна из главных точек расхождения между мадхьямиками и йогачарами. Для мадхьямиков вещь, произведенная причинами и условиями, относительно, зависима и в высшем смысле нереальна, *āpekṣika*=*paratantra*=*śūnya*... Для йогачар реальность, произведенная причинами (именно эта “чистая” реальность, но не образ, произведенный конструирующим воображением) в высшем смысле реальна; паратантра (причинно “зависимая”) — не шунья, но *paramārtha-sat* (высшая реальность — А.Т.), в то время как *āpekṣika* (логически “зависимая”) — шунья. То есть, для них каузальная относительность реальна, а логическая относительность — лишь логическая, только ментальная. И мы должны в каждом Сущем различать его логическое содержание с точки зрения его реальности»²⁰

И далее:

«[Паратантра –] не-воображаемое (*akalpa*), производное от условий, невыразимое словами (оно не-коннотативно); реальность себя, зависящая от другого, ее область чистая, но мирская.” Это значит, что паратантра является *paramārtha-sat* (высшей реальностью — А.Т.), но не *paramārtha-satya*. (высшей истиной /

уровнем существования — А.Т.)... Она принадлежит к *saṃvṛti-satya* (*laukika* — к относительной истине, мирской — А.Т.). С другой стороны, *паринишпанна* [совершенное — А.Т.] одновременно и *paramārtha-sat* и *paramārtha-satya*. Более того, первое — *vastu-svalakṣana* (собственная характеристика предмета — А.Т.), а второе — не *vastu*, а *sāmānya-lakṣana* (общая характеристика — А.Т.). И оба непредикативны, то есть не могут быть названы, обозначены (коннотативно).»

Вся работа Ф.И. Щербатского наполнена такого рода интересными рассуждениями, я привёл лишь несколько примеров.

В связи с репрессиями против советских востоковедов том XXX, в котором в 1936 г. Ф.И. Щербатской опубликовал работу «Мадхьянта-вибханга», стал последним. Он вызвал резкие нападки советских коллег, в том числе и коллег Ф.И. Щербатского по Институту востоковедения, и решением Президиума АН СССР от 1937 г. издание серии «*Bibliotheca Buddhica*» было прекращено.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Гегель Г. 1972. Наука логики. Т.3. М.: Мысль.

Шохин В. 1998. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.

A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin by Thomas Kochumuttom. 1982. Delhi: Motilal Banarsidass.

A Chapter on Reality from the Madhyāntavibhāgaśāstra [Part 1]. 1953. / Trans P.W. O'Brien // *Monumenta Nipponica*. Vol. 9.

A Chapter on Reality from the Madhyāntavibhāgaśāstra [Part 2]. 1954. / Trans P.W. O'Brien // *Monumenta Nipponica*. Vol. 10.

A Study of the Madhyāntavibhāga-bhāṣya-ṭikā by Richard Stanley. Doct. Diss. April, 1988. Australian National Univ.

Distinguishing the Middle and the Extremes by Asaṅga, Commentary by Vasubandhu: Draft Translation with brief annotations by John D. Dunne. Не опубликовано.

Distinguishing the Middle from the Extremes. Chapter 5: The Distinctive Path of the Mahayana by Maitreya through Asanga with the commentary A Garland of Light Rays by Mipham Rinpoche. Under the guidance of Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche translated by Michele Martin. 1991. Kathmandu: Marpa Institute.

Madhyāntavibhagasūtrabhāṣyaṭīkā of Sthiramati ed. by Vidhushekhara Bhattacharya and Giuseppe Tucci (Calcutta Oriental series, no. 24). 1932. Calcutta.

Madhyāntavibhāga-ṭīkā: An Analysis of the Middle Path and the Extremes. David Lasar Friedmann. 1937. Rijksuniversiteit te Leiden.

Madhyānta-Vibhāṅga, “Discourse on Discrimination between Middle and Extremes” ascribed to Bodhisattva Maiteya and commented by Vasubandhu and Sthiramati, transl. from the Sanskrit by Theodore Stcherbatsky (Bibliotheca Buddhica Vol. 30). 1936. Moscow/Leningrad: Acad. Sci. USSR Press.

Maitreya’s Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga): Along with Vasubandhu’s Commentary (Madhyāntavibhāga-Bhāṣya): A Study and Annotated Translation by Mario D’Amato. 2012. New York: Amer. Inst. Buddhist Studies.

Maitreya’s Madhyāntavibhāga // The Principles of Buddhist Psychology by David J. Kalupahana. 1987. Albany: State Univ. of New York Press.

Middle Beyond Extremes: Maitreya’s Madhyantavibhaga with Commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham by the Dharmachakra Translation Committee. 2007. Ithaca: Snow Lion Publ.

Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda by Thomas E. Wood. 1991. Univ. of Hawaii Press.

Vasubandhu. Commentary on the separation of the middle from extremes (Madhyānta-vibhāga-bhāṣya p.191-286). 1984. // Seven Works of Vasubandhu by Stefan Anacker. Delhi: Motilal Banarsidass.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Madhyānta-Vibhāṅga, 1936.
- 2 Madhyānta-Vibhāṅga., 1936; Madhyāntavibhāga-ṭikā., 1937 (это перевод 1-й главы комментария Стхирамати; было перепечатано: Leyden, 1984. — А.Т.); A Chapter on Reality., 1953, p.277-303 (1-я часть 3-й главы, пер. с кит.); 1954, p. 227-269 (2-я часть 3-й главы, пер. с кит.); A Buddhist Doctrine of Experience., 1982 (пер. комментариев Васубандху и Стхирамати на первую главу: с. 27-89 — А.Т.); Vasubandhu, 1984; Maitreya's Madhyāntavibhāga, 1987, p. 149-171 (пер. 1-й главы коренного текста с собственными комментариями Калюпаханы — А.Т.); A Study of the Madhyāntavibhāga-bhāṣya-ṭikā., 1988 (полный перевод с санскр. коренного текста и комментариев Васубандху и Стхирамати — А.Т.); Mind Only., 1991 (введение, перевод и обсуждение 1 главы: с.10-30); Distinguishing the Middle., 1991; Middle Beyond Extremes., 2007; Distinguishing.,; Maitreya's Distinguishing the Middle., 2012; рус. пер.: Ачарья Васубандху, 2005, с. 451-494 (в действительности, сюда включен и текст самого трактата Майтреи, а также добавлены переведенный с английского перевода Щербатского комментарий на эту же главу Стхирамати, и собственный комментарий А. Орлова).
- 3 В отличие от классической мадхьямаки, где главными характеристиками *пустоты* являются отсутствие собственного независимого бытия (*свабхавы*) и взаимозависимое возникновение.
- 4 Stearns, 1999, p. 218, note 26.
- 5 После чего эта серия и была прикрыта советской властью окончательно. Поэтому обещанный Щербатским в следующем томе «Bibliotheca Buddhica» анализ философии «Мадхьянта-вибханги» так и не был издан, и неизвестно, был ли написан.
- 6 Madhyāntavibhagasūtrabhāṣyaṭikā of Sthiramati., 1932.
- 7 Maitreya's Distinguishing the Middle., 2012. p. 31. Впрочем, на с. 36 д'Амато упоминает-таки перевод Щербатским комментария Стхирамати.
- 8 Madhyānta-Vibhāṅga, 1936, с. viii. Это высказывание цитирует и В. Шохин, 1998, с. 163.
- 9 Щербатской указывает, что первым такую параллель сумел провести еще В. Васильев почти за столетие до Щербатского (Madhyānta-Vibhāṅga, 1936, с. v).
- 10 Madhyānta-Vibhāṅga, 1936, с. viii.
- 11 Гегель, 1972, с. 288, 310.
- 12 См. ниже, Мадхьянта-вибханга (2).

- 13 Madhyānta-Vibhāṅga., 1936, c. v-vi.
- 14 Относительной и абсолютной. Обратим внимание, что правильность пионерского перевода Щербатским термина «сатья» в этом контексте как «реальность» (а не «истина») до сих пор не вполне осознана буддологическим сообществом, и периодически вновь и вновь подвергается обсуждению ведущими исследователями.
- 15 Madhyānta-Vibhāṅga., 1936, c. vi.
- 16 «Санскр. *abhūta-parikalpa*. Вас.: Термин *abhūta* означает “нереальное”, но не несуществующее. Соответственно, тибетские переводчики не передавали его как “несуществующее” (*med pa* или *dnogs po med pa* = *abhāva*), но как “не совсем реальное”, “не совершенно реальное” (*yan dag pa ma yin pa*); оно может быть передано как “относительно реальное”, “феноменальное”, “неабсолютное”. Его синоним — *vitathā*, то есть, “нелогичное”. И действительно, с одной стороны оно должно отличаться от абсолютного не-Бытия (*abhāva* или *atyanta-abhāva*), а с другой стороны — от абсолютного Бытия (*bhūtārtha-tattva-tathatā-pariniṣpanna-sūnyatā*). То есть у нас есть полное право называть это феноменальной видимостью, просто видимостью, иллюзорной видимостью, иллюзорным миром, трансцендентальной иллюзией, феноменальным миром или мирами — поскольку все отдельные феномены, как и все миры, — всё за исключением трансцендентного Абсолюта, охватываются им.
- Парикальпа передается по-тибетски как *kun nas rtog pa* “универсальный конструктор”, но характеристика “универсальный” может быть опущена, и термин может быть замещен термином *викальпа* или просто *кальпа* ... В логике мы передавали *vikalpa* как “продуктивное воображение” (в Кантовском смысле). В ранней виджнянаваде было бы грубой ошибкой сохранять эту интерпретацию, поскольку парикальпа тут контрастирует с *parikalpita* — “воображаемая вещь”. Мы обязаны отличать и даже противопоставлять “творческое воображение” - “сотворенному воображением”. Поэтому правильным переводом абхута-парикальпы будут такие выражения как “Воображатель”, “Конструктор явлений”, “Создатель видимости”, “Создатель феноменального мира”, “Творитель мира-иллюзии”, “Созидатель трансцендентальной иллюзии” — при учёте, что это никоим образом не личностный творец, а просто человеческий ум как способность воображения. Это он “реальный творец нереального”, то есть всех явлений; это та Реальность, которая создает видимость...» Щербатской in *Madhyānta-Vibhāṅga*, 1936, c. 011, прим. 1.
- 17 Madhyānta-Vibhāṅga., 1936, c. VI.
- 18 Санскр. *abhūta-parikalpa*. См. выше, прим. 14, а также ещё одно примечание Щербатского (*Madhyānta-Vibhāṅga.*, 1936, прим. 2): «... Ср. замечание Камалашилы о том, что в логической школе йогачары

викальпа означает «построение образа, способного сливаться с наименованием» (ср. Ньяябинду, с.7.20 *abhilāpa-saṃsarga-yogya-pratibhāsa-pratīti*), в то время как в ранней Йогачаре он прежде всего означает *grāhya-grāhaka-kalpanā* — конструирование субъекта и объекта, или разделение на субъект и объект. Конструирование проявляет себя в разделении, и викальпа означает и разделение, конструирование, а также конструктор (*parikalpayitr*)».

- 19 *abhūta-parikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate/
śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate//*
- 20 Щербатской in *Madhyānta-Vibhāṅga*, 1936, с. 023, прим.9.

Тибетский вопрос в англо-русских переговорах 1906–1907 гг.

Т.Л. Шаумян

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

T.L. Shaumyan. The Tibetan Question in Anglo-Russian negotiation of 1906-1907. Since the second half of the 19th Century British colonial authorities of India showed increased interest in Tibet, explaining his desire to protect India, “the pearl of the British crown”, from external attacks, primarily from the “intrigue” of Russia, which led an active offensive policy in Central Asia. These events are seen as a part of the “Great Game”, the Anglo-Russian rivalry in the region, which influenced the policies of the two powers in Europe. The Anglo-Russian negotiations in London on the division of spheres of influence in Persia, Afghanistan and Tibet began at the middle of 1903. Russia was building its relations with Tibet taking into consideration London’s opinion, trying not to aggravate relations with England and to achieve its concessions on issues more important for Russia. Since Russia had no direct strategic interests in Tibet, Russian-Tibetan relations could be exclusively religious. The agreement of 1907 completed the creation of the Anglo-Franco-Russian Entente opposing the block of Germany and Austria-Hungary, which played a crucial role in the balance of power on the eve of the First World War. Mutual recognition of the Qing suzerainty in Tibet, the refusal of interference in its affairs and an obligation to have intercourse with him only with the mediation of the Qing authorities, Russia and Britain had provided the Qing Empire with unlimited opportunities for the implementation of the policy of total subordination of Tibet to its power.

Во второй половине XIX — начале XX вв. британские колониальные власти Индии демонстрировали повышенный интерес к Тибету, расположенному в самом сердце Центральной Азии, окруженному высочайшими в мире горными массивами, религиозному центру тибетского буддизма, резиденции Его Святейшества Далай-ламы. Они объясняли этот интерес стремлением всячески оберегать Индию — «жемчужину британской короны» — от внешних посягательств, в первую очередь от «интриг» России, которая вела активную наступательную политику в Средней Азии. 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.

Активизация дальневосточной политики России и установление прямых контактов с Тибетом стали возможны в связи с отвлеченностью Англии Англо-бурской войной 1900–1901 гг. и народным восстанием в Китае. После подписания антироссийского англо-японского соглашения и мирного соглашения Англии с бурами, а также в связи с поражением России в Русско-японской войне, соотношение сил вокруг Тибета резко изменилось в пользу Великобритании, которая осуществила вторжение в Тибет в 1903–1904 гг. и захватила Лхасу. Казалось бы, англичане имели возможность установить протекторат над Тибетом, причем ни Россия, ни империя Цин не были в состоянии им противостоять. Однако новые факторы начинают влиять на судьбу Тибета — Англия вступает в решающий этап борьбы с основным своим соперником — Германией. Для этого ей необходим союз с Францией и Россией. 8 апреля 1904 г. был подписан англо-французский союз — Антанта, а еще с середины 1903 г. начинаются англо-русские переговоры в Лондоне о разделе сфер влияния в Персии, Афганистане и Тибете. Сама Россия находится в состоянии тяжелейшей войны с Японией, а в 1905 г. начинается первая русская революция, так что в тибетских делах Россия уже не в состоянии принимать какое-либо участие.

В начале 1906 г. дипломатические представители Англии и России приступили к переговорам для заключения соглашения по всем спорным азиатским проблемам. К пониманию необходимости сесть за стол переговоров дипломатию России и Англии привело, в том числе, осознание невозможности продолжать активную политику в Тибете. Самый факт начала переговоров был связан с событиями более широкого плана — взаимоотношений мировых держав на европейско-азиатском геополитическом пространстве.

Изменение политической линии повлекло за собой назначение на высшие дипломатические посты лиц, которые были заинтересованы в осуществлении новой политики. В 1905 г. лорд Керзон — ярый противник англо-русского сближения — был смещен с поста вице-короля Индии; английским послом в Петербурге был назначен А. Никольсон, сторонник и проводник политики альянса с Россией. Министром иностранных дел России в мае 1906 г. стал А.П. Извольский, также стремившийся к нормализации англо-русских отношений.

С самого начала англо-русских переговоров российская дипломатия стремилась добиться разрешения тибетских дел, одновременно пытаясь убедить и самого Далай-ламу в намерениях Англии и России самым дружеским образом, с учетом, прежде всего, интересов Тибета, договориться о будущем его страны. 7 февраля 1906 г. тогдашний министр иностранных дел В.Н. Ламздорф направляет Далай-ламе письмо, в котором утверждает, что «уверения, данные Великобританским правительством, имеют вполне положительный и определенный характер, служа, в известной мере, гарантией сохранения Тибетом политической независимости».¹ Все свои дальнейшие отношения с Далай-ламой русская дипломатия пыталась строить с учетом мнения лондонского кабинета.

Российский посол в Лондоне А.К. Бенкендорф, который вел постоянные консультации с английским правительством по тибетскому вопросу, 21 марта/3 апреля 1906 г. писал, что, по его мнению, «в настоящую минуту... нам чрезвычайно важно стремиться к поддержанию статус кво в тибетском вопросе, и, сохраняя возможно большую осторожность, избегать всего, что

могло бы вновь придать ему острый характер». В данном случае Бенкендорф имел в виду переданное ему послание генерально-го консула в Урге Любы от 23 февраля/8 марта 1906 г., в котором говорилось, что Далай-лама хотел бы знать, «возможно ли без осложнений с Англией обещанное Доржиеву командирование при первосвященнике в Лхасу русского дипломатического чиновника с охранным отрядом». По мнению Бенкендорфа, поездка русского чиновника невозможна, так как Англия приняла на себя по отношению к России ряд обязательств, при условии, что российская дипломатия воздержится от вмешательства во внутренние дела Тибета. Поэтому появление в Лхасе русского чиновника, как пишет Бенкендорф, «отымет всякую силу у нашей сделки с Англией». Появление российского отряда в Тибете будет расцениваться лондонским кабинетом и общественным мнением Англии как попытка нанести удар английскому престижу в Тибете и вызовет «живейшее возбуждение, могущее создать нам очень серьезные затруднения». Не исключено, считает Бенкендорф, что появление русской военной силы в Тибете вызовет «волнения» в стране, причем малочисленный русский отряд «может очутиться в опасности, а отсюда до прямого вмешательства Англии и серьезного конфликта остается лишь один шаг». При возникновении же конфликта, отмечает Бенкендорф, русскому правительству будет трудно доказать свою правоту, «ибо у англичан всегда имеются два серьезных аргумента, а именно, что Тибет расположен в ближайшем соседстве Индии и что у Англии буддийских подданных гораздо более, чем у нас». «При этом, — пишет далее русский посол в Лондоне, — мне может быть даже излишне указывать, насколько все это способно видоизменить общее политическое положение и в такой момент, когда при всей важности для нас тибетского вопроса, решение остальных других, более жизненных, требует уже от нас самого большого напряжения сил»².

Из этого письма видно, что российская дипломатия прекрасно понимала тесную взаимосвязь между разрешением англо-русских противоречий в Средней Азии и на Среднем Востоке и тибетским вопросом и готова была идти на уступки в Тибете, лишь бы не обострять отношений с Англией и добиться ее уступок в более важных для России вопросах. Поэтому

с широкой точки зрения — переговоров с Англией — посылка российского конвоя для охраны Далай-ламы была невозможна, хотя русское правительство продолжало демонстрировать «беспокойство» о его будущем.

Одновременно с этим российский посланник в Пекине Д.Д. Покотилев в письме в МИД от 24 апреля /7 мая 1906 г. выражает опасение, что «отказ от посылки Дылыкова в Тибет (о чем, как уже говорилось, просил Далай-лама — *Т.Ш.*), который последовал бы немедленно за запрещением нашему конвою переходить границу Тибета, был бы истолкован Далай-ламой как полный разрыв сношений с ним с нашей стороны и заставил бы первосвященника или отказаться от поездки в Тибет или побудить его до возвращения туда отдаться всецело на волю англичан. В виду сего я полагал бы, — пишет Покотилев, — что оставляя за поездкою Дылыкова вполне частный характер, мы могли бы совершенно частным образом снабжать его нужными для пребывания в Лхасе средствами»³.

27 апреля 1906 г. министр иностранных дел России пишет в Лондон Бенкендорфу, что «по ближайшему ознакомлению с взглядами лондонского кабинета» МИД отдал распоряжение «о недопущении перехода тибетской границы сопровождающими в его (Далай-ламы) путешествии русско-подданными бурятами»⁴.

А в секретной телеграмме российскому посланнику в Пекине от 2 июня 1906 г. новый министр иностранных дел России Извольский указывает, что вопрос о возвращении Далай-ламы в Тибет находится в самой тесной связи с ходом англо-русских переговоров по тибетскому вопросу и прочим интересующим обе стороны азиатским проблемам. «Великобританское правительство относится к этому возвращению совершенно отрицательно»⁵ и, считая Далай-ламу открыто себе враждебным, предвидит в случае водворения его в Лхасу возникновение недоразумений и возможность вследствие этого новой военной экспедиции в Тибет». «Поэтому, — заключает министр, — необходимо тщательно взвесить, имеются ли достаточные основания для нашего стремления возвратить Далай-ламу в Лхасу»⁶.

Таким образом, стремление правящих кругов России договориться с Англией по важнейшим проблемам заставляет

российскую дипломатию пересмотреть свое отношение к такому, казалось бы, частному вопросу как возвращение Далай-ламы в Лхасу. Узнав об отрицательном отношении к этому возвращению английского правительства, российская дипломатия меняет свою точку зрения по этому вопросу.

5/18 июня 1906 г. Покотилов направляет в МИД ответную секретную телеграмму, в которой, характеризуя значение русско-тибетских отношений в переговорах с Англией, пишет: «На всякое соглашение наше с Англией по тибетскому вопросу в настоящий момент следует, несомненно, смотреть лишь как на уступку с нашей стороны в угоду Англии. Обращаясь к рассмотрению вопроса по существу, следует признать, что с точки зрения практической и политической весь интерес, проявленный нами за последнее время к тибетским делам вообще и к судьбе Далай-ламы в частности, может быть оправдываем лишь тем соображением, что положение, занятое нами в этом деле, дает нам возможность в благоприятную минуту и за подходящую компенсацию отказаться от дальнейшего вмешательства в тибетские дела, которые сами по себе едва ли когда-либо могли представлять для нас серьезное значение. Весь вопрос сводится таким образом, лишь к тому, насколько могут удовлетворить нас те компенсации, которые согласится представить нам Англия за нашу уступчивость в делах Тибета»⁷. Возвращение Далай-ламы в Лхасу имело бы серьезное значение «в смысле создания в его лице в Тибете активного противовеса английскому влиянию, причем англофобские наклонности первосвященника позволяют нам рассчитывать, что он явился бы в этом деле надежным орудием в наших руках». «Поэтому, — пишет далее Покотилов, — если бы настоящий момент был признан подходящим для заключения общего соглашения с Англией, то останавливаться перед этим вопросом, мне кажется, не приходится. Напротив, мы могли бы даже... обещать Англии подействовать на Далай-ламу в смысле задержания его возвращения в Тибет. Я думаю, что представление наше первосвященнику в этом смысле, несомненно, произвело бы на него большое впечатление и он сильно задумался бы, прежде чем решиться при таких обстоятельствах вернуться в Лхасу». Намереваясь возвратиться в Тибет, Далай-лама рассчитывал

на гарантии, данные Англо-китайской конвенцией 1906 г., и на помощь России в борьбе с английским влиянием. Китайское же правительство, продолжает Покотилов, по-прежнему хочет скорейшего удаления первосвященника подальше от русских границ и возвращения его в Лхасу, где, по его мнению, «первосвященник является их союзником против агрессивных замыслов англичан. Едва ли, однако, китайцы решатся прибегнуть к силе в отношении Далай-ламы, и он, несомненно, может, если пожелает, остаться в Монголии еще неопределенное время»⁸.

Таким образом, Покотилов, принадлежавший к противникам серьезных уступок Англии в азиатских делах, основным считает вопрос о том, насколько выгодны для России будут компенсации, предоставленные английским правительством. Он упоминает даже и о возможности использования англофобских настроений первосвященника, то есть, того, чего больше всего опасались сторонники сближения с Англией.

7 июня 1906 г. после неудачных попыток договориться по персидским делам, между Извольским и Никольсоном начались официальные англо-русские переговоры по тибетскому вопросу⁹. В ходе переговоров английский посол, следуя указаниям министра иностранных дел Э. Грея, учитывал изменившуюся ситуацию на Дальнем Востоке, а именно — поражение России в Русско-японской войне, ограничившее ее возможности проводить активную политику в отношении Цинской Империи¹⁰.

Еще 30 мая 1906 г. Никольсон представил в российский МИД проект соглашения между Россией и Англией по тибетскому вопросу, состоящий из пяти пунктов, согласно которому стороны обязывались признавать «сюзеренитет Китая» над Тибетом, не нарушать его территориальной целостности и не вмешиваться в его внутреннее управление. Вследствие географического положения Тибета, согласно статье второй проекта соглашения, Россия должна признать заинтересованность Великобритании в том, чтобы ни одна другая держава не вмешивалась во внешние сношения Тибета. Обе державы договаривались не посылать своих представителей в Лхасу, воздерживаться от приобретения в Тибете концессий на строительство железных дорог, сооружение телеграфных линий, рудников и т.д. Российское и британское

правительства обязались не отчуждать никаких доходов от концессий ни в свою пользу, ни в пользу своих подданных¹¹.

Представленный английской стороной проект соглашения по Тибету был направлен российскому послу в Лондоне, который изложил Извольскому свои соображения по этому вопросу. По мнению Бенкендорфа, сделанные Никольсоном предложения «заслуживают самого серьезного внимания: они, несомненно, ставят вопрос о Тибете широким и примирительным образом и вполне отвечают нашим интересам, которые состоят, главным образом, в сохранении обособленности Тибета и предотвращении поглощения его Англией». Поэтому Бенкендорф считает предложенный проект соглашения желательным и выгодным. Признание специальных интересов Англии в Тибете с учетом ее географического положения дает России возможность получения компенсации в других районах Азии. Давнее стремление английского правительства к изоляции Тибета в данном случае выразилось в условии об устранинии от сношений с ним других держав (в сущности, России). Бенкендорф считает нужным признать, что аргумент России о необходимости для нее сношений с Далай-ламой из-за многочисленных буддистов-подданных России в еще большей степени является аргументом в пользу Англии, у которой буддистов гораздо больше. Ясно, поэтому, что сношения России с Тибетом носили политический характер: Далай-лама искал поддержки в борьбе против Англии, а Россия стремилась воспользоваться им как орудием для «противодействия поступательной политике Англии в Тибете». По мнению Бенкендорфа, все это было лишь одним из инцидентов англо-русского соперничества в Азии, и если в результате переговоров и подписания соответствующего соглашения этому соперничеству придет конец, то и у России не будет стремления укреплять связи с Тибетом.

В связи с этим Бенкендорф считает, что и русские, и английские подданные — буддисты должны получить разрешение на непосредственные сношения с Далай-ламой и другими религиозными буддийскими деятелями. Более того, Бенкендорф не расценивает этот вопрос как основной; по его мнению, ради достижения общего соглашения, можно даже не спорить с Англией по этому частному вопросу.

Ввиду отрицательного отношения английского правительства к возвращению Далай-ламы в Лхасу, Бенкендорф полагает, что не следует понуждать его к этому, так как враждебный по отношению к англичанам, все еще надеющийся на помощь России, первосвященник может совершить какой-либо необдуманный поступок, который вызовет волнения и даст англичанам повод для снаряжения новой экспедиции, а это, в свою очередь, нарушит ход англо-русских переговоров. Поэтому Бенкендорф считает, что нужно рекомендовать Далай-ламе поселиться где-либо на территории Монголии.

В заключение своего послания российский посол в Лондоне пишет, что «тибетский вопрос является «пробным камнем», который даст возможность обнаружить искренность наших и английских намерений, и что нам следует широко взглянуть на важный вопрос о сближении с Англией, оставив в стороне мелкие политические расчеты и устранив всякие привходящие элементы, которые могут лишь вселить недоверие Англии и в корне подорвать дело соглашения с нею. Я также глубоко убежден, — говорится в письме, — что лишь при таком отношении к делу можно надеяться на успех такой громадной политической задачи, как соглашение с Англией на почве взаимных интересов»¹².

Таким образом, по мнению Бенкендорфа, Россия должна идти на уступки Англии в тибетском вопросе как не затрагивающем жизненно важных интересов России. Частный вопрос о возвращении Далай-ламы в Тибет ставился в самую тесную зависимость от хода англо-русских переговоров.

С этой же позиции рассматривался вопрос о возвращении Далай-ламы в Тибет и во Всеподданнейшей записке министра иностранных дел от 12 июня 1906 г.: «Озабочиваясь дальнейшей судьбой Далай-ламы, следует, прежде всего, иметь в виду полную вероятность его гибели в случае возвращения в Лхасу, а потому естественно возникает вопрос, можем ли мы желать этого возвращения и тем более ему способствовать», Министр иностранных дел считает, что, в том случае, если с Далай-ламой что-нибудь случится, «то это отразится весьма невыгодным образом на обаянии русского имени, так как Далай-лама не переставал пользоваться нашей нравственной поддержкой и находился

в постоянных о нами сношениях». Кроме того, необходимо учитывать и отрицательное отношение английского правительства к Далай-ламе, и «возможность в случае водворения последнего в Лхасе новой военной экспедиции англичан в Тибет. Такой оборот дела свел бы на нет все усилия, направленные к соглашению с Англией». Для того чтобы предотвратить подобные результаты было бы желательным «дать понять Далай-ламе, как смотрят на него англичане и что ожидает поэтому Тибет в случае возвращения его в Лхасу... Если бы он затем решился вернуться, то с нас, конечно, будет снята всякая ответственность за дальнейшую его участь, тем более что с точки зрения ожиданий Далай-ламы на нашу помощь, мы можем считать себя свободными от упреков в виду обязательств, коими мы связали англичан относительно Тибета еще задолго до того, как выяснилось их неприязненное отношение к нынешнему главе буддистов». Поэтому, после дополнительных консультаций с английским правительством, «мы могли бы заявить, что нисколько не настаиваем на его возвращении, что в данном случае приходится считаться не с нами, а с китайцами, и что мы готовы были бы даже, не ручаясь, конечно, за успех, сделать попытку воздействовать на первосвященника в желательном направлении». Такой выход из положения обеспечивал бы «возможность прочного соглашения с Англией по тибетскому вопросу»¹³.

Однако будущее Далай-ламы все же беспокоило российскую дипломатию. По мнению Покотилова, в интересах России было бы желательно, «чтобы он оставался возможно дольше в Монголии, причем для нас явился бы удобный случай использовать его пребывание там в смысле усиления нашего влияния среди монгольских князей». Поскольку Далай-лама оставался вне пределов Тибета, «едва ли у Англии есть законное основание требовать, чтобы мы прекратили всякое сношение с ним». Покотиллов опасается того, что резкое изменение в отношении России к Далай-ламе могло быть истолковано им «в смысле явного признания нашей слабости перед Англией, что произведет, конечно, самое неблагоприятное для нас впечатление как в Китае, так и особенно в Монголии, где нам ныне приходится особенно дорожить своим престижем»¹⁴.

Российский посол в Лондоне Бенкендорф был озабочен возможной реакцией Англии на любую попытку России помочь первосвященнику. 28 июня 1906 г. он пишет Извольскому, что следовало бы обменяться мнением с английским правительством о судьбе Далай-ламы, так как даже водворение его в приграничных с Тибетом районах Китая («Кукуноре, например») даст ему возможность вмешиваться в тибетские дела, интриговать там и т.д.

Бенкендорф считает, что в качестве эквивалента признанию «специальных интересов Англии» в Тибете Россия могла бы заявить о важности для себя сохранения статус-кво в Монголии, так как этот вопрос самым тесным образом связан с тибетским, так же касается части Цинской Империи, и для Англии серьезные интересы России в этой ее области несомненны¹⁵. Таким образом, выяснив в ходе переговоров с английским правительством возможность договориться по тибетским делам, российская дипломатия с этого момента пытается закрепить за собой Монголию, используя начавшиеся русско-японские переговоры, которые касались также и признания Внешней Монголии русской сферой влияния. Однако Россия не стремилась к созданию единого монголо-тибетского государства, а формально лишь добивалась компенсации за признание особых интересов Англии в Тибете. Так что в данном случае вопрос о Монголии не должен был нарушить ход англо-русских переговоров.

В создавшейся ситуации министр иностранных дел России Извольский считает необходимым проконсультироваться и с военными властями России. 24 августа 1906 г. он направляет письмо и.о. начальника Генерального штаба Ф. Палицыну. В письме, в частности, говорится: «Не имея в Тибете непосредственных интересов, мы, вместе с тем, совершенно лишены каких-либо способов непосредственного воздействия на эту страну, так как сношения, которые нами поддерживались с Далай-ламой, несмотря на исключительный его духовный авторитет, только лишний раз доказали всю шаткость и призрачность политического влияния, опирающегося на ту или другую отдельную личность. В качестве реального эквивалента тому прочному, основанному на ряде международных актов положению, которого Англия неуклонно добивалась с 1890 г. и, наконец, достигла, мы можем лишь

противопоставить нужды наших буддистов и научные заслуги русских исследователей Тибета. Поэтому, — пишет Извольский, — для русской дипломатии было бы выгодно добиться соглашения с Англией о невмешательстве, при условии гарантирования равноправия сторон». Со стороны России уступка Англии заключается «лишь в том, что мы готовы взять на себя те самые обязательства, которые Англия приняла на себя по отношению к Китаю (согласно договору 1906 г.)». «Лондонский кабинет, — отмечает далее Извольский, — вполне, конечно, сознавая преимущества своего положения, проявил несомненную готовность отказаться от исключительных притязаний, и одно уже это обстоятельство нельзя не считать для нас достаточно удовлетворительным. Если затем рассматривать тибетское дело... в качестве пробного камня для определения искренности обоюдных намерений России и Англии достигнуть общего соглашения, — то ответ наш... должен быть проникнут тем же широким взглядом на предмет, который проявили англичане, и, во всяком случае, исключать мелкие придирки к несущественным подробностям, последствием коих будет лишь недоверие Англии и затруднения стоящему ныне на очереди делу первостепенной государственной важности»¹⁶.

В ответном послании Палицина от 6 сентября 1906 г. «Отноительно англо-русского соглашения» говорится:

«В ряду огромного числа подлежащих обсуждению, чрезвычайно обширных и сложных вопросов, тибетское дело является для нас наименее острым, т.е. оно наименее затрагивает наши существенные интересы. Вопрос тибетский является почти единственным, которым мы, будучи в нем, так сказать, свободными от давления Англии, можем воспользоваться, при взаимном обмене интересов и уступок, с выгодой для себя, и этим необходимо воспользоваться.

Прямых пограничных и военных интересов в Тибете мы не имеем. Но путем историческим относительно Тибета у нас сложились некоторые нравственные интересы, заключающиеся в том, что все ламаистское население Средней Азии, в том числе и живущее в наших пределах, а также и в Монголии, смотрит на Россию как на отдаленную покровительницу тибетских первосвященников в противовес Англии. Этот нравственный интерес

в Тибете, быть может, призрачен, но, тем не менее, он существует, с ним необходимо считаться. Справедливость сказанного явствует из того, что Англия для его рассеяния предприняла в 1904 г. военную экспедицию, а ныне находит желательным получить от нас подтверждение всего того, что на самом деле ею уже установлено непосредственно договорами с Тибетом и Китаем, и вместе с тем, отказ наш от прямых сношений с Далай-ламой». Палицын считает, что отказаться от сношений мы могли бы, но необходимо иметь в виду, что «такая перемена в нашей политике по отношению к ламаистскому миру произведет в этом мире, несомненно, большое потрясение и впечатление, и учесть последствия от сего следует». Если же подобная уступка Англии необходима, то она может быть допущена лишь в обмен на что-либо «реальное и действительно для нас выгодное». Анализируя далее содержание английских предложений по тибетскому вопросу, Палицын приходит к выводу, что «соглашением этим мы откажемся от наших нравственных интересов в Тибете в обмен на такие обещания Англии, которые ею уже даны Китаю. Поэтому соглашение по тибетскому вопросу, — пишет далее Палицын, — должно явиться лишь частью общего соглашения с Англией по азиатским делам. Пусть предварительное соглашение по Тибету служит Англии доказательством, что мы настолько искренне желаем соглашения не только по этому вопросу, но и по другим вопросам, что готовы для этого соглашения принести серьезные политические жертвы»¹⁷.

Таким образом, в русских правящих кругах к 1907 г. преобладало мнение, что Россия не имеет в Тибете непосредственных стратегических интересов, что российско-тибетские отношения должны были носить лишь религиозный характер. Тесные же политические отношения, установленные в самом начале XX в., носили скорее характер политической игры и были связаны с наступательным курсом в дальневосточной политике российской императорской власти.

Однако, в связи с изменением международного положения России, поражением в Русско-японской войне и усилением русско-германского антагонизма, наиболее влиятельная часть российской дипломатии во главе с министром иностранных дел

Извольским была готова отказаться от вмешательства в тибетские дела ради достижения соглашения с Англией по более важным для России азиатским проблемам. Одновременно с этим русская дипломатия и военные власти России интересовались вопросом о возможности использования влияния Далай-ламы на буддийский мир в Монголии и Забайкалье. Если сторонники уступок Англии в тибетском вопросе стремились лишь к признанию Англией преобладающих интересов России в Монголии и рассчитывали на использование авторитета Далай-ламы в Монголии лишь в этом направлении, то существовала и несколько иная точка зрения. Определенные дипломатические и военные круги России считали, что прежде, чем идти на уступки Англии в тибетском вопросе, необходимо учесть все последствия этого шага с точки зрения русских интересов в Монголии и Забайкалье. Они никак не могли примириться с мыслью о том, что Тибет ускользает из-под активного русского влияния, что в дальнейшем его уже нельзя будет использовать в качестве «разменной монеты» для получения преимуществ в других районах Азии.

Наконец, 31 августа 1907 года в Петербурге было подписано Англо-русское соглашение о разграничении сфер влияния в Персии, Афганистане и Тибете. В преамбуле тибетской части соглашения говорилось, что «правительства России и Великобритании, признавая сюзеренные права Китая над Тибетом и принимая во внимание, что вследствие своего географического положения Великобритания имеет специальный интерес в том, чтобы видеть существующий порядок внешних сношений Тибета сохраненным полностью», договаривались «уважать территориальную целостность Тибета и воздерживаться от всякого вмешательства в его внутреннее управление», «сообразуясь с признанным принципом сюзеренитета Китая над Тибетом, сноситься с Тибетом только через посредство китайского правительства». При этом в тексте конвенции оговаривалось, что английские коммерческие агенты имеют право непосредственных сношений с тибетскими властями на основании конвенций 1904 и 1906 гг. Право непосредственных сношений с Далай-ламой и другими религиозными деятелями Тибета сохранялось за российскими и британскими подданными-буддистами, разумеется, «на почве исключительно

религиозной». Оба правительства обязались не посылать своих представителей в Лхасу, «не домогаться или приобретать, ни за свой собственный счет, ни в пользу своих подданных, никаких концессий железнодорожных, дорожных, телеграфных и горных, ни других прав в Тибете». Наконец, оба правительства согласились с тем, что «никакая часть доходов Тибета, ни в натуре, ни деньгами, не может быть заложена или предоставлена как России и Великобритании, так и их подданным»¹⁸.

В «Приложении к соглашению между Россией и Великобританией, касающемуся Тибета», указывалось, что оккупация долины Чумби британскими войсками прекратится по уплате трех ежегодных взносов, при условии, чтобы рынки, упомянутые в конвенции 1904 года, «были действительно открыты в течение уже трех лет»¹⁹.

После подписания конвенции состоялся обмен нотами между Россией и Великобританией, в которых оба правительства договаривались «не допускать, кроме как по предварительному соглашению», в течение трех лет в Тибет какой-либо научной экспедиции»²⁰.

Соглашение 1907 г. явилось одним из результатов обострения русско-германских и англо-германских противоречий. Оно завершило создание англо-франко-русской Антанты, противостоящей блоку Германии и Австро-Венгрии, что сыграло решающую роль в расстановке сил на мировой арене накануне Первой мировой войны. Что касается тибетской части этого соглашения, то взаимным признанием сюзеренитета Цинской Империи в Тибете, отказом от вмешательства в его дела и обязательством иметь с ним сношения лишь через посредство цинских властей, Россия и Англия фактически предоставили Пекину неограниченные возможности для осуществления политики полного подчинения Тибета своей власти.

Находившийся в 1907 г. уже в отставке С.Ю. Витте в своих «Воспоминаниях» писал, что англо-русская конвенция «знаменовала крутой поворот наш от политики сближения или, иначе сказать, флирта с Германией, к сближению и флирту с Англией», «В сущности, писал он далее, — сближение с Англией само по себе не имеет особо важного значения, но оно важно потому, что

Англия есть союзница Франции, а мы являемся также союзниками Франции, поэтому сближение с Англией на почве заключения конвенции по вопросам наиболее колким в наших отношениях с Англией представляется если не заключением Тройственного союза, то, во всяком случае, созданием Тройственного соглашения, и поэтому недаром дипломатия прозвала это соглашение, в противоположность Тройственному союзу (Германии, Австрии и Италии) — Тройственным соглашением».

В целом Витте считал это соглашение «невыгодным, потому что оно дает более выгод Англии, чем нам»²¹. Что же касается конкретно тибетской его части, то Витте высказал мнение, что «ограничение Англии по отношению к Тибету едва ли не излишне, так как мы какое бы то ни было влияние в Тибете при уравниловенном суждении иметь не можем. Для того чтобы иметь какие-нибудь виды на Тибет, — отмечает бывший идеолог и проводник политики экспансии на Дальнем Востоке, — нужно обладать чересчур развитой воинствующей жестокостью»²².

Подписанная конвенция подверглась резкой критике во время ее обсуждения в английском парламенте в феврале 1908 г. Первым выступил лорд Керзон, который заявил, что данная конвенция является наиболее важной из всех подписанных Англией за последние полвека, и что хотя основная ее идея правильна, осуществление ее — совершенно ошибочно. Персидскую часть соглашения он расценил как «капитуляцию»²³, тибетскую — как «полную капитуляцию, а обязательство консультироваться с Россией по вопросу об эвакуации из долины Чумби — почти как унижение». Вполне естественно, что тибетская часть соглашения подверглась наиболее острой критике со стороны тех государственных деятелей Великобритании, которые в той или иной мере были связаны с политикой предшествующего правительства и английской экспедицией в Тибет 1904 г. Однако правительство либералов отнеслось достаточно индифферентно к этой критике, так как оно в целом не одобряло тибетскую политику своих предшественников. 2 января 1908 г. министр по делам Индии Морли предложил осуществить эвакуацию войск Англии из долины Чумби немедленно после уплаты третьего взноса контрибуции, не дожидаясь осуществления прав англий-

ских торговых агентов, предусмотренных конвенцией 1904 г. и подтвержденных Англо-русской конвенцией 1907 г. Министр иностранных дел лорд Грей согласился с этим предложением. 27 января 1908 года был выплачен последний третий взнос контрибуции, немедленно вслед за этим английским войскам был отдан приказ покинуть долину Чумби²⁴.

Наконец, 20 апреля 1908 года представитель цинского правительства Чжан Иньтан и представитель Англии Вильсон подписали в Калькутте «Правила торговли в Тибете»²⁵, которые оставляли в силе ряд статей Правил 1898 г. Английские подданные получили право аренды земли для постройки домов и складов в специально отведенных местах, управление которыми оставалось в руках цинских и тибетских властей. Управление рынками сохранялось за тибетскими чиновниками под наблюдением цинских должностных лиц. Спорные вопросы должны были поступать на рассмотрение правительства Индии и высших тибетских чиновников, в случае же, если они не будут разрешены и на этом уровне, передаваться правительствам империи Цин и Англии. «Правила» четко определяли торговые пути и границы рынков, за территорию которых британские подданные не имели права выходить без разрешения. В «Правилах» указывалось также, что при торговых агентах Англии в Тибете сохраняются военные эскорты до тех пор, пока Китай не обеспечит безопасности их личности и имущества собственными силами. Таким образом, предоставляя английским торговцам определенные права и привилегии, эта конвенция еще раз признавала цинский сюзеренитет над Тибетом.

Англо-русская конвенция 1907 г. и «Правила» 1908 г. предоставили Цинской Империи в Тибете преобладающее влияние и возможности. Российский дипломатический представитель Чиркин сообщал из Бомбея, что «по отношению к Тибету здесь принято считать, что соглашение (1907 г.) разрушило в конце результаты экспедиции полковника Янгхазбева и укрепило за Китаем страну, бывшую фактически независимой и завоеванную британским оружием, создав к тому же, что хуже всего, крайне опасного и родственного соседа полунезависимым Сиккиму, Непалу и Бутану..., где возрождающийся Китай не замедлит выступить с пропагандой свободы»²⁶.

Английский представитель в Сиккиме Чарльз Белл писал, что это соглашение, заложившее «основы сотрудничества между Англией и Россией», освободившее «друг друга от взаимной угрозы, гарантировав Индию от нападения, много значило для победы в мировой войне». Однако обязательство вести переговоры с Тибетом лишь через посредство Цинской Империи «ставило Тибет в еще большую зависимость» от него и усилило не столько непосредственную военную угрозу, сколько опасность «проникновения враждебного влияния в районе северо-восточных границ Индии». Белл считает, что, в конечном счете, русская угроза была не настолько сильна, чтобы Англия ушла из Тибета «с целью добиться русской подписи под текстом соглашения», «открыв тем самым двери для проникновения Китая»²⁷.

Империя Цин, со своей стороны, полностью воспользовалась предоставленными ей правами и привилегиями в Тибете.

По просьбе А. Доржиева, высказанной им в докладной записке министру иностранных дел России 27 сентября 1907 года, Далай-ламе было сообщено содержание Англо-русской конвенции²⁸.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ): фонд Китайский стол; фонд Среднеазиатский стол.

British Documents on the Origin of the War. 1898–1914. London, 1927.

British and Foreign State Papers, 1907–1908. Vol. 101.

National Archives of India (NAI).

Белов Е.А. 1994. Тибетская политика России (1900–1914 гг.) // Восток, № 3.

Берлин Л. 1926. Англия и Тибет // Новый Восток, № 2.

Витте С.Ю. 1960. Воспоминания. Т. 1–3. М.

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

Леонтьев В.П. 1956. Иностранная экспансия в Тибете. 1988–1919 гг. М.

- Остальцева А.Ф. 1978. Англо-русская конвенция 1907 г. Саратов.
- Остриков П.И. 1978. Империалистическая политика Англии в Тибете в 1900–1914 гг. М.
- Очерки истории Китая. 1959 / ред. Шан Юэ. М.
- Попов А. Россия и Тибет // Новый Восток. 1927, №18; 1928, № 20–21.
- Россия и Тибет. Сборник русских архивных документов 1900–1914 гг. 2005. /сост. Е.А. Белов, О.И. Святецкая, Т.Л. Шаумян. М.: Вост. лит.
- Сергеев Е.Ю. 2015. Джордж Натаниэль Керзон. Последний рыцарь Британской империи. М.: КМК.
- Снесарев А.Е. 1908. Англо-русское соглашение 1907 г. СПб.
- Собрание узаконений и распоряжений правительства. 13 сентября 1907 г., № 142. Отдел первый. 1907.
- Шаумян Т.Л. 2017. Россия, Великобритания и Тибет в «Большой игре». М.: КМК.
- Aitchison C.U. 1933. A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries. V–XIV. Calcutta.
- Bell Ch. 1924. Tibet: Past and Present. Oxford.
- Churchill R.S. 1939. The Anglo-Russian Convention of 1907. Torch Press.
- Dalai Lama. 1962. My Land and My People. London.
- Foot M.R.D. 1956. British Foreign Policy since 1898. London.
- Further Papers Relating to Tibet. Cd 5240, 1910.
- Lamb A. 1966. Britain and Chinese Central Asia. London.
- Lamb A. The McMahon Line. London, 1950; Hertingfordbury, 1989.
- Nand B. 1975. British India and Tibet. New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co.
- Nicolson H. 1934. Curzon, the Last Phase. London.
- Richardson H.E. 1962. Tibet and Its History. London, Oxford University Press.
- Ronaldshay. 1927. Life of Lord Curzon. 3 vols. London.

- Sanghvi R. 1962. India's Northern Frontier and China. Bombay.
The Cambridge History of British Foreign Policy. 1730–1919. 1923. Cambridge.
Woodman D. 1969. Himalayas Frontiers. Glasgow.
Younghusband F. 1910. India and Tibet. London: John Murray.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1456, л. 110.
- 2 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1452, л. 37-39.
- 3 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1452, л. 74.
- 4 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1452, л. 78.
- 5 National Archives of India (NAI), Sept. 1906, Ns 373-423 A, Doc. 400.
- 6 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1452, л. 131.
- 7 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1452, л. 147-148.
- 8 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1452, л. 147.
- 9 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1452, л. 123. Подробнее о ходе англо-русских переговоров см.: Churchill, 1939; Nicolson, 1934; Остальцева, 1960.
- 10 Foot, 1956, p. 123.
- 11 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1452, л. 123.
- 12 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1457, л. 18-20.
- 13 АВПРИ, ф. Китайский стол, дело 1482, л. 164-165.
- 14 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1457, л. 27. Вновь Покотилов выступает как противник уступок Англии.
- 15 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1452, л. 183-189.
- 16 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1457, л. 214-215.
- 17 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1457, л. 226-229.
- 18 Собрание узаконений., 1907, с. 1920-1981.
- 19 Собрание узаконений., 1907, 1928-1929.
- 20 Собрание узаконений., 1907, 1930-1983.

- 21 Витте, 1960, с. 461.
- 22 Витте, 1960, с. 266.
- 23 The Cambridge History., 1923, p. 361-365.
- 24 The Cambridge History., 1923, p. 363.
- 25 British and Foreign State Papers, 1907–1908, vol. 101, p. 170-173.
- 26 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1458, л. 24. 9/22 декабря 1909 г.
- 27 Bell, 1924, p. 90.
- 28 АВПРИ, ф. Китайский стол, д. 1453, л. 117.

Диалог Далай-ламы с российскими учеными: как одухотворить науку

А.М. Шустова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

A.M. Shustova. Dialogue of the Dalai Lama with Russian scientists: how to spiritualize science. The dialogue of Buddhism with Western science is a comparatively new phenomenon. The turn of Buddhism towards science and the development of dialogue with it deserve keen attention and comprehension in historical sense. It is important that the initiative is being fostered by the Dalai Lama himself. The dialogues took place on the August 7–8, 2017, in Delhi and May 3–4, 2018, in Dharamsala, India. Their topics included «The Nature of Consciousness» and «Understanding the Word». The focus of all discussions was the problem of consciousness. In fact, Western studies of consciousness, as well as modern Russian ones, work mostly upon exploration of the brain. The vast empirical data being accumulating still resulted in no general idea, which would allow reaching a new level of understanding the problem. Science needs now a new bold fundamental theory. Buddhist philosophy could be of help in formation of such a theory. Buddhist philosophy contains knowledge about the complicated nature of consciousness, consisting of many levels, and stresses that consciousness is not at all identical to the brain.

Для буддизма диалог с западной наукой — относительно новое явление. С исторической точки зрения поворот буддизма в сторону науки и развитие диалога с ней заслуживает пристального внимания и осмысления. Важно, что инициатива исходит от главы буддистов — Далай-ламы XIV.

Так, Далай-лама замечает: «Я мечтаю о том, чтобы духовность и общечеловеческие ценности во всей их полноте, богатстве и благотворности определяли направление развития науки и технологий в обществе. Несмотря на различные подходы, наука и духовность, по сути, стремятся к единой цели — сделать человечество лучше. В идеале стремление ученых к новым знаниям движет желанием привести людей к процветанию и счастью. На языке буддизма про такую науку можно сказать, что ей присуща мудрость, которую поддерживает и смягчает сострадание. Подобным же образом духовность — это обращение человека к своим внутренним ресурсам в стремлении понять, кто он на самом деле и как ему сделать так, чтобы его жизнь соответствовала самым высоким идеалам. Это также единение мудрости и сострадания. <...> У духовности и науки есть возможность сблизиться, как никогда ранее, и вступить в многообещающее сотрудничество, чтобы помочь человечеству достойно ответить на предстоящие ему вызовы»¹.

Далай-лама XIV стал интересоваться наукой с молодых лет. И, как он сам указывает, идея необходимости и плодотворности диалога буддизма и науки возникла у него после прочтения письма тибетского ученого Гедуна Чопела, написанного им в 1940 г. и адресованного буддийским мыслителям Тибета. Чопел призывал тибетских ученых изучать западную научную мысль.

Далай-лама погрузился в знакомство с научным миром. Он проводит многочисленные беседы с известными западными учеными. Прежде всего, его интересовали такие области научного знания, как квантовая физика, космология, психология, нейрофизиология, генетика, — это именно те науки, которые ближе всего подошли к границе, за которой начинается субъективная область познания. Согласно буддизму, она связана с понятием духовности и может быть обогащена накопленными в недрах буддизма знаниями.

Плодом глубоких размышлений Далай-ламы стала книга «Все-ленная в одном атоме: наука и духовность на службе миру» ('The Universe in a Single Atom How Science and Spirituality Can Serve Our World')². В этой книге Далай-лама не только рассказывает о своем опыте знакомства с западной наукой и выдающимися учеными, но и поднимает вопросы связи открытий науки с положениями

буддийской философии. Так, теория относительности и постулаты квантовой физики коррелируют с понятием пустоты в буддизме, теория большого взрыва — с концепцией буддийского безначального космоса, теория эволюции — с положением о карме.

Но самым важным вопросом, который в буддизме развит достаточно хорошо, но в отношении которого современная западная наука только начинает первые шаги, является проблема возникновения, развития и функционирования сознания. Далай-лама убежден, что современным ученым необходимо развивать науку о сознании, которая поможет не только обосновать по-новому некоторые научные открытия, но и укажет правильное соотношение между наукой и духовностью. Ведь, действительно, современная генетика с технологиями вмешательства в геном человека и животных ставит перед учеными множество этических вопросов, на которые они пока затрудняются ответить.

Далай-лама много размышлял о роли науки и ученых в современном мире. Наука, с одной стороны, имеет сильное влияние на общество, к голосу ученых прислушиваются. А с другой стороны, ее достижения могут привести к глобальным техногенным катастрофам. Далай-лама пишет: «На сегодняшний день не осталось практически ни одной области человеческой жизни, не затронутой влиянием науки и технологий. Но отдаем ли мы себе отчет в том, какое место занимает наука в нашей жизни, что именно она должна делать и чем руководствоваться? Последний момент особенно важен, потому что, если в основе развития науки не будут лежать осознанные нравственные побуждения, особенно сострадание, его результаты могут не принести блага человечеству, а напротив — нанести большой вред»³. Далай-лама пришел к выводу, что современная наука нуждается в необходимости развития внутри нее нравственного измерения, обогащения ее гуманитарными ценностями. Именно это может предложить ей буддизм.

По инициативе Далай-ламы начат долговременный проект по взаимодействию науки и буддизма. К этому проекту присоединяются буддийские монахи и известные западные исследователи. Далай-лама принимает в этом проекте самое активное участие. Его встречи с представителями науки приобретают регулярный характер, и проходят уже более тридцати лет. Тематика таких

встреч ширится, но основной темой остается проблема сознания.

С целью сближения позиций западной научной мысли с буддийской в 1987 году на Западе был образован институт «Ум и жизнь» (Mind and Life Institute). В работе этого института принимают участие в основном ученые из Европы и США. В Дхармсале (Индия) в марте 2018 года состоялась уже XXXIII конференция этого Института под названием «Новый взгляд на процветание человечества»⁴.

Идея начать дискуссии буддистов не только с западными, но и с российскими учеными также принадлежит Далай-ламе, он ее высказал на встрече с российскими учеными, которые получили аудиенцию с ним во время буддийских учений, которые Далай-лама регулярно проводит для буддистов всего мира, в том числе и для российских.

При поддержке фонда «Сохраним Тибет» и лично почетного представителя Его Святейшества Далай-ламы в России, директора Центра тибетской культуры и информации в Москве Тэло Тулку Ринпоче, эта идея получила воплощение в программе под названием «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских ученых». Под буддийскими учеными (Buddhist scholars) понимаются, прежде всего, буддийские монахи, а также некоторые западные ученые, закончившие курс изучения буддийской философии, логики и этики в крупных буддийских монастырях или университетах. Целью этой программы является развитие взаимодействия российской науки и буддизма в различных отраслях знания, прежде всего в науке о сознании.

Куратором этого проекта стал нейробиолог Константин Анохин — член-корреспондент РАН, директор Центра нейронаук и когнитивных наук МГУ им. М.В. Ломоносова, заместитель директора НБИКС-центра НИЦ «Курчатовский институт», руководитель лаборатории нейробиологии памяти в Институте нормальной физиологии им. П.К. Анохина.

Первая встреча состоялась 7—8 августа 2017 г. в Дели (Индия) и была посвящена теме «Природа сознания». Встреча была организована Центром тибетской культуры и информации и фондом «Сохраним Тибет» при поддержке Московского центра исследования сознания при философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова.

С российской стороны в диалоге помимо К.В. Анохина основными докладчиками выступили: заслуженный деятель науки Российской Федерации, доктор биологических наук, доктор филологических наук, профессор, нейролингвист Татьяна Черниговская; доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент Российской Академии образования, заведующий лабораторией психофизиологии им. В.Б. Швыркова, психолог Юрий Александров; доктор философских наук, профессор, руководитель отдела восточной философии Института философии РАН, буддолог Виктория Лысенко; доктор философских наук, профессор, специалист в области аналитической философии сознания, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, философ Давид Дубровский; доктор психологических наук, ведущий научный сотрудник психологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, когнитивный психолог Мария Фаликман; доктор философских наук; один из основателей Московского центра исследования сознания, действующего при философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова, Дмитрий Волков. Кроме докладчиков в зале находились другие российские ученые, а также журналисты, освещавшие встречу.

Буддийскую сторону представляли буддийские монахи, прошедшие длительный курс обучения буддийской философии, а также курсы западных наук в американском университете Эмори (Emory University), Атланта, штат Джорджия, США.

В диалоге участвовали известные в буддийском мире ученые: директор Библиотеки тибетских трудов и архивов (Дхарамсала, Индия) геше Лхакдор; директор действующего под эгидой Далай-ламы центра «За этику и ценности, ведущие к трансформации» при Массачусетском технологическом институте Тензин Приядарши; основатель международного института «Альтруизм в медицине», буддийский монах и профессор Барри Керзин; президент и главный редактор Института тибетской классики (Institute of Tibetan Classics), буддийский философ Туптен Джимпа, имеющий одновременно две степени — буддийского геше-лхарамбы и западного доктора философии; с российской стороны — буддолог Андрей Терентьев.

Диалог с учеными был построен так, что первая сессия проходила в отсутствие Далай-ламы, на ней с докладами выступали буддийские ученые. Вторая часть конференции была построена

на выступлении основных докладчиков из России и комментариях на них Далай-ламы. Затем происходила дискуссия между российскими и буддийскими учеными, но уже без присутствия Далай-ламы. Велась онлайн-трансляция форума. Видео-аудитория оказалась огромной, зафиксировано более полутора миллионов просмотров.

Как отметили российские ученые, российская наука фокусируется на сознании уже 150 лет. Однако и российская, и западная наука подошли к той черте, когда обе они стали остро нуждаться в новой смелой фундаментальной теории. Дело в том, что западное изучение сознания, впрочем, как и современное российское, фокусируется на исследовании функционирования мозга. Накоплен огромный эмпирический материал, но нет генеральной идеи, которая позволила бы выйти на новый уровень понимания проблемы.

Буддийская же философия говорит о сложной природе сознания, состоящего из многих уровней. И ставить равенство между мозгом и сознанием для буддизма в высшей мере недопустимо. Далай-лама четко определил, что сознание не есть мозг. Он сказал: «С буддийской точки зрения есть несколько уровней сознания, от грубого до наитончайшего. И сознание не полностью связано с мозгом. Разные уровни сознания проявляются, например, когда во сне мы не обладаем чувствами, но сознаем, или когда человек падает в обморок. Даже когда человек умер, мы знаем, что сознание сохраняется. <...> Согласно буддийским представлениям о перерождениях, сознание связано с жизнью, а наитончайший уровень сознания переходит из жизни в жизнь и не имеет генетической основы»⁵. Здесь важен буддийский постулат, что сознание связано со всей физической жизнью, а также с посмертным существованием, а мозг — это не вся жизнь. Думается, что идея многомерности сознания могла бы вывести ученых из тупика, который наблюдается в отождествлении сознания и мозга.

Буддийская точка зрения на сознание связана с проблемой перерождения, кармы и причинности. Эти вопросы для ученых стоят вне рамок их исследований, как сугубо субъективные. Однако все же надо признать, что определенный интерес они у них все-таки вызвали.

После первого диалога российских ученых с Далай-ламой некоторые итоги были подведены на встрече в Институте философии РАН 31 октября 2017 года в рамках Круглого стола «Буддизм

и наука». Как отмечали ученые, диалог стал значительной вехой в деле выработки общих подходов в фундаментальных вопросах исследования мозга и сознания, а также эволюционной биологии. Главным же результатом встречи с Далай-ламой и буддийскими учеными стала сама подобная встреча, а также открытость российских ученых к восприятию знаний буддизма.

Было решено продолжить встречи и обсуждения российских ученых с буддийской стороной. Также было высказано предложение развивать этот проект с помощью сайта, который бы содержал материалы, относящиеся к этому проекту, а также содержал литературу по проблемам взаимодействия буддизма и науки.

Вторая встреча с участием Далай-ламы в рамках программы «Фундаментальное знание: диалоги российских и буддийских ученых» состоялась 3 и 4 мая 2018 года в Дхарамсале (Индия). На ней была рассмотрена тема «Понимание мира»⁶. Модератором дискуссий в Дхарамсале снова выступил Константин Анохин.

В диалоге принимали участие научный руководитель Института общей генетики РАН академик Николай Янковский; известный физиолог, ранее возглавлявший Институт мозга человека РАН, академик Святослав Медведев; специалисты Института философии РАН профессор Давид Дубровский и профессор Виктория Лысенко; директор Института высшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН, профессор Павел Балабан; руководитель лаборатории эволюционной геномики Института общей генетики профессор Евгений Рогаев; глава лаборатории нейрофизиологии и нейрокомпьютерных интерфейсов биофака МГУ им. М.В. Ломоносова профессор Александр Каплан; тибетолог Андрей Терентьев; один из основателей Московского центра исследования сознания при философском факультете МГУ М.В. Ломоносова Дмитрий Волков; феноменолог, доктор философских наук, доцент кафедры зарубежной философии МГУ им. М.В. Ломоносова Егор Фалев, а также еще ряд ученых и молодых российских специалистов. Также на встрече присутствовали представители института «Ум и жизнь».

Конференция проходила в буддийском храме Цуглакханг рядом с резиденцией Далай-ламы. Кроме российских и буддийских ученых, а также гостей, в зале присутствовали индийские студенты Института буддийской диалектики, Колледжа высшей ти-

бетологии, Института тибетской медицины и астрологии «Мен-цикханг», а также ученики Тибетской детской деревни. Велась прямая трансляция форума на четырех языках: английском, русском, тибетском и китайском.

В отличие от первой встречи Далай-ламы и ученых-буддистов с российскими учеными, которые представили тогда объемные доклады, второй форум решено было посвятить в большей мере дискуссиям. Идейной основой диалогов была выбрана книга Далай-ламы «Вселенная в одном атоме: наука и духовность на службе миру» ('The Universe in a Single Atom How Science and Spirituality Can Serve Our World').

На встрече в Дхарамсале российские ученые представили результаты своих исследований, которые, на их взгляд, могли бы коррелировать с буддизмом. После почти каждого выступления Далай-лама давал комментарии, в которых акцентировал внимание на необходимости изучения сознания, а не мозга, который является лишь своеобразным компьютером для сознания. Он заметил, что хотя наука давно уже занимается изучением мозга, проблема сознания так и осталась для нее малопонятной. В то же время буддийская наука накопила тысячелетний опыт изучения сознания и готова поделиться своими знаниями с западными учеными.

После второго диалога, как и после первого, его итоги были подведены на Круглом столе «Проблема сознания и современная наука», проходившем в МГУ им. М.В. Ломоносова 22 ноября 2018 года.

Какие же проблемы были выявлены в ходе проведенных диалогов?

Как на первой дискуссии, так и на второй, основным камнем преткновения стал вопрос взаимоотношения сознания и мозга. Проблемой остается вопрос: как подступиться к изучению сознания? У науки пока нет ответа на этот вопрос. Она пытается изучать сознание препарированием мозга, используя при этом самые сложные технические методы.

Основным же методом изучения сознания в буддизме, как известно, является практика медитации. Надо отметить, что ряд западных ученых уже поняли значение медитации и стали ее изучать. Более того, некоторые из них пытаются сами освоить медитативные техники. Однако собственно изучение медитации для науки пока остается проблемой.

Трудность также отмечалась в различном понятийном аппарате, который используется в науке и буддизме. Проблему составляет и сам английский язык, на котором ведутся дискуссии. В английском языке нет нужного многообразия слов, могущих передать смысловой диапазон понятий относительно проблемы сознания, употребляемых в тибетском и санскритском языках, а именно на них написано большинство буддийских трактатов.

Кроме того, обнаружились пробелы в образовании ученых: это недостаточная образованность именно в гуманитарной области. К сожалению, огромный пласт философских знаний остается за рамками интересов естественной науки. А ведь философия и Востока, и Запада, также как и русская философия, содержат глубоко разработанные положения о внутренней природе человека. Например, в русской философии хорошо развита метафизика сердца, которая могла бы дать ученым ключи для понимания некоторых вопросов сознания, а также указать направление, где искать. Как известно, в буддизме имеется «Сутра сердца», постулаты которой также могут пролить свет на природу сознания. Под «сердцем» здесь понимается отнюдь не физическое сердце, а эмоционально-духовная составляющая человека, тот стержень, вокруг которого базируются все духовные практики. Разве эти знания не должны заслуживать внимание ученых, пытающихся разгадать тайну сознания человека? Вообще, восточная философия — это сокровищница идей для таких ученых как нейрофизиологи, психологи, квантовые физики, космологи и генетики.

Пока же следует констатировать, что философские знания остаются в небрежении, или невостребованными, а если и рассматриваются, то лишь крайне узким слоем ученых. Так, некоторые из них пришли к пониманию энергетической основы сознания (о сознании как энергии говорится во многих философско-религиозных учениях), сумели организовать и провести соответствующие эксперименты. Получены интересные результаты, но они пока игнорируются широким научным сообществом, так как порой не укладываются в существующую научную парадигму, выстроенную на узком материализме и дарвинистской теории естественного отбора. В крене науки в сторону технизма в ущерб гуманитаризму видится общая проблема мирового образования и подготовки научных кадров. Система такова, что дает преимущество техническому образованию в ущерб гуманитарному.

Для буддизма же очень важен гуманитарный, нравственный аспект. В буддийской науке о сознании главная цель — помочь людям избавиться от страданий, обрести мир, единство и счастье. Решение гуманитарных проблем, согласно буддизму, да и другим духовным учениям, важнее любых технических достижений. Именно в гуманитарной сфере кроются причины, приводящие мир к кризисным явлениям.

Далай-лама много раз повторял, что все проблемы современной Западной цивилизации и отдельного человека надо искать в несовершенной природе внутреннего человека, в неумении обуздывать эмоциональную природу. Повышение уровня знаний, осознанности, сострадания у населения планеты в целом, по мнению Далай-ламы, способно остановить войны, сократить разрыв между богатыми и бедными и сделать мир счастливее.

Современный буддизм переосмыслил этическую составляющую своей философии, что выразилось в создании учения так называемой секулярной или светской этики. Некоторые называют ее этикой Далай-ламы. Именно светскую этику Далай-лама предлагает как универсальный метод помощи современному человечеству, переживающему острый кризис.

Чтобы обосновать необходимость светской этики Далай-лама написал книгу «Больше, чем религия. Этика для всего мира»⁷. Появление такой книги еще совсем недавно, вероятно, было бы невозможно. В ней он пишет: «...современные реалии таковы, что этика, основанная на религии, более не отвечает сложившемуся положению вещей. Вот почему я полагаю, что настало время научиться смотреть на духовность и этику как на нечто большее, чем религия»⁸.

Далай-лама утверждает также, что «базовая человеческая духовность первична по отношению к религии»⁹. То есть, сама человеческая природа говорит в пользу необходимости этики для всех людей, невзирая на различие в их взглядах. О важности этики для развития человечества говорит и созданное Рерихами в 1920—1930 гг. учение Живой этики, включившее в свою основу многие положения философии буддизма. Одна из книг этого учения носит название «Сердце», в ней показывается важность работы с эмоциями человека, о чем собственно говорит и этика Далай-ламы.

Светская этика Далай-ламы основана на фундаментальных человеческих ценностях таких, как право на жизнь, право на развитие своего ума и сознания, право на счастье всех существ, без исключения. Светская этика неразрывно связана с бескорыстной любовью и добротой, которые и составляют, по мнению, Далай-ламы, основу понятия «этика».

Как же светская этика может быть связана с наукой? И вообще, есть ли в науке место этике? Далай-лама отвечает на этот вопрос утвердительно. Он рассуждает следующим образом: «Во-первых, научные достижения, как и всякий инструмент, можно использовать и во благо, и во зло. Какой цели послужит инструмент, зависит от умонастроения того, кто им владеет. Во-вторых, научные открытия влияют на то, как мы понимаем мир и свое место в нем. А это, в свою очередь, воздействует на наше поведение. Например, механическое понимание мира привело к индустриальной революции, в результате которой потребительское отношение к природе стало нормой. Существует, однако, мнение, что категории этики уместны лишь в сфере применения научных открытий, но не в самом научном поиске. Согласно такому представлению, отдельный ученый и все научное сообщество в целом занимают нравственно нейтральную позицию и не несут никакой ответственности за плоды своих исследований. Тем не менее, многие важные научные открытия, и особенно последовавшие за ними технологические инновации, создают новые условия и открывают новые возможности, которые, в свою очередь, ставят перед человечеством новые этические и духовные проблемы. Мы не можем просто так снять с науки и каждого отдельного ученого ответственность за вклад в построение новой реальности»¹⁰.

Действительно, много этических проблем поднимается в связи с новыми открытиями в науке. Далай-лама замечает, что «в эпоху науки потребность во внутренних ценностях становится насущной как никогда»¹¹. Отсюда и развитие таких этических дисциплин, связанных с наукой, как биоэтика, компьютерная этика, экологическая этика.

Сейчас в мире науки горячо дискутируется тема искусственного интеллекта. Вопросы по проблеме искусственного интеллекта задавались Далай-ламе и российскими учеными, на что

он ответил, что искусственный интеллект не способен обладать сознанием, но применение его — это сфера рассмотрения этики.

Развитие науки и техники в последнее время привели не только к новым знаниям, но и наделили человека огромной властью над природой. На плечи человечества легла огромная ответственность за судьбу планеты и живущих на ней существ. А вот развитие сознания человека остается на крайне низком уровне. Светская этика может помочь в развитии сознания, в преодолении колоссального разрыва между степенью его развития и уровнем технического прогресса. Поэтому Далай-лама обращается к ученым, чтобы те, изучая сознание, нашли научное подтверждение необходимости этических принципов, а также подтверждение тому, как сострадание, добросердечие помогают улучшить не только здоровье отдельного человека, но и оздоровить целые коллективы, а в идеале и всю социальную среду. В современном мире наука должна стать инструментом этического воспитания масс.

Далай-лама призывает ученых обратить внимание на такие качества сознания как душевная теплота, дружелюбие, сострадание, переживание единства со всем человечеством и всем сущим, сердечность и доказать научными методами, что эти качества сознания не только несут людям внутреннее спокойствие, и даже здоровье, но и помогают разрешить множественные конфликты, такие как войны, загрязнение окружающей среды, бедность огромного числа людей на планете. Он пишет: «Ученые несут особую, моральную ответственность за то, чтобы наука наилучшим образом служила интересам человечества. То, что они делают в своих областях исследования, воздействует на жизнь каждого из нас»¹².

В последнее время Далай-лама особо подчеркивает важность продвижения этических идей буквально во все сферы общественной деятельности. Также ставится задача привить идеи светской этики молодым поколениям. Уже началась разработка учебников по этике для общеобразовательных школ. 16 октября 2017 году в Мератхе (Индия) Далай-лама принял участие в церемонии запуска учебной программы преподавания светской этики, разработанной для школ Индии организацией Аюргьян Ньяс¹³. Разрабатываются

подобные учебники и для высших учебных заведений¹⁴. Так, Институт социологии Тата в Индии уже внедряет преподавание светской этики, прохождение курса которой будет зачитываться в диплом.

2 июля 2018 года в Дели при участии Далай-ламы, министров правительства, а также более чем пяти тысяч директоров и преподавателей публичных школ была презентована новая учебная программа «Счастье»¹⁵. В нее включены уроки медитации, осознанности и бдительности, уроки, помогающие улучшать студентам и школьникам навыки критического мышления, бороться со стрессом. Эта программа направлена также на воспитание сопереживания и потребности следовать основополагающим человеческим ценностям.

Что касается России, то движение в этом направлении также имеется. Педагогом-психологом Шалвой Амонашвили была разработана концепция Гуманной педагогики и организован Международный центр гуманной педагогики. Проводятся ежегодные конференции (их было уже 17) и мастер-классы по гуманной педагогике.

Нужно отметить также проведение научно-исследовательского междисциплинарного семинара «Социально-эмоциональное обучение в современном образовании», который прошел 27–28 сентября 2018 г. в Школе психологии ВШЭ, организованный ИУО РАО и НИУ ВШЭ. Этот семинар рассматривается как аналог подобного проекта, который обсуждался на последней конференции Института «Ум и жизнь» в Дхармсале.

Таким образом, сближение позиций науки и буддизма, а также внедрение в образование светской этики призваны улучшить современное состояние мира. Сам же факт диалога буддистов с учеными с исторической точки зрения важен тем, что для всех участников диалога открывается новый этап развития. Для науки он характеризуется тем, что эпоха узкого материализма заканчивается. Для буддизма же важно, что его приоритеты смещаются от вопросов ритуальной стороны к вопросам этики и философии. Далай-лама много раз повторял, что современный буддизм ведет свое наследование от философских трудов великих мыслителей Наланды — достояния не только буддийской, но и мировой философии. А буддист XXI в. — это человек, хорошо разбирающийся в философии буддизма, знающий последние достижения науки, умеющий здраво мыслить и логически рассуждать.

ЛИТЕРАТУРА

Далай-лама. 2018. Вселенная в одном атоме. Наука и духовность на службе миру. М.: Фонд «Сохраним Тибет».

Далай-лама. 2016. Больше, чем религия. Этика для всего мира. М.: Фонд «Сохраним Тибет».

В Дхарамсале началась 33-я встреча Далай-ламы с учеными в рамках конференции института «Ум и жизнь» по теме «Новый взгляд на процветание человечества». — <http://savetibet.ru/2018/03/14/dalai-lama-news.html>

Российские ученые заговорили с Далай-ламой о новой теории сознания. — <http://savetibet.ru/2017/08/09/buddhism-and-science.html>

В Дхарамсале начался диалог между российскими и буддийскими учеными «Понимание мира». Сайт «Сохраним Тибет». — http://savetibet.ru/2018/05/05/dalai_lama.html

Далай-лама принял участие в запуске программы по преподаванию светской этики. — <http://savetibet.ru/2017/10/19/dalai-lama.html>.

Далай-лама принял участие в запуске программы изучения светской этики в высших учебных заведениях в Институте социологии Тата. — <http://savetibet.ru/2017/08/24/dalai-lama.html>.

Его Святейшество Далай-лама принял участие в запуске программы «Счастье» для школ Дели. — <http://savetibet.ru/2018/07/04/dalai-lama-14.html>.

Международный центр Гуманной педагогики. — <http://www.gumannajapedagogika.com>

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Далай-лама, 2018, с. 252-253.
- 2 Далай-лама, 2018.
- 3 Далай-лама, 2018, с. 31.
- 4 В Дхарамсале началась 33-я встреча...
- 5 Российские ученые заговорили с Далай-ламой...

- 6 В Дхарамсале начался диалог между российскими и буддийскими учеными...
- 7 Далай-лама, 2016.
- 8 Далай-лама, 2016, с. 14.
- 9 Далай-лама, 2016, с. 34.
- 10 Далай-лама, 2018, с. 32-33.
- 11 Далай-лама, 2016, с. 18.
- 12 Далай-лама, 2018, с. 252.
- 13 Далай-лама принял участие в запуске программы по преподаванию светской этики...
- 14 Далай-лама принял участие в запуске программы изучения светской этики в высших учебных заведениях...
- 15 Его Святейшество Далай-лама принял участие в запуске программы «Счастье»...

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН
Выпуск 23

**Тибетология и буддология на стыке
науки и религии – 2018**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Верстка – А. С. Яшин

Подписано 17.04.2019
Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 19,25. Уч.-изд. л. 14,0.
Тираж 500 экз. Зак. № 383

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «ИТ8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5

Иллюстрации к статье С.С. Аверьянова «Этнокультурные особенности района Канченджанги в Восточном Непале»
(фото: С.С. Аверьянов, О.В. Орехова).



Глинобитный очаг



Женщина кирата



Женщина кирата



Изображения мантр на скалах



Кумбхакарна (Жанну).



Надгробия у тропы



Носильщики



Приготовление рокси



Селение Гунша



Селение Гъябла



Селение Кангбачен



Селение Лхонак



Скальные останцы в форме сидящего Будды



Монастырь Таши Чойлинг гомпа



Традиционные дома в Гунше



Тропа в рододендроновом лесу



Тропа в ущелье Тамор



Чортен в селении Ямфудин



Чортены в Гунше

Иллюстрации к статье А.А. Базарова
«Социально-археографические экспедиции
ИМБТ СО РАН (2002–2014):
тибетская книга в качестве сакрального объекта».



Бимба Пурбуев. С. Тохой, Селенгинский район, Республика
Бурятия, Российская Федерация. Экспедиция 2013 г.



Дулмажап Гендунова. С. Большой Луг, Кяхтинский район,
Республика Бурятия, Российская Федерация. Экспедиция 2006 г.



Банзarakша (Sanskrit. Pañca rakṣa; Tib. Srung ma lnga).
Книжная коллекция Жамсаранжаба Базарова.
С. Усть-Алтычей, Мухоршибирский район, Российская Федерация.
Экспедиция 2013 г.

Иллюстрации к статье Э.П. Бакаевой «Буддизм калмыков и ойратов: обряды подношений предкам и духам-хозяевам территорий (некоторые аспекты)»



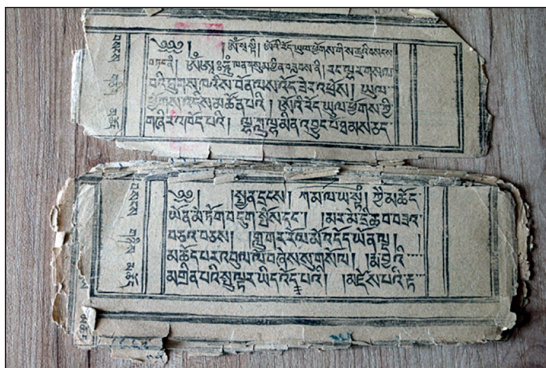
Стела на кургане у места расположения поселения Шар Бюрбя (ныне в Астраханской области). На стеле выгравировано: «Дорогим предкам рода Шар Бюрбя от благодарных потомков». Рядом установлен столбик, у которого до последних лет проводились обряды поклонения родовой земле и воде.



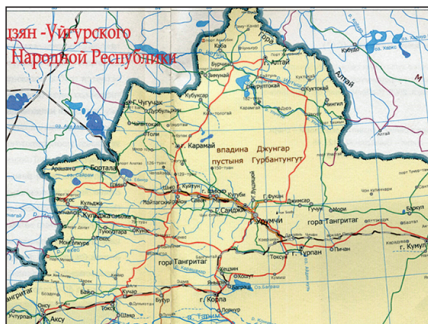
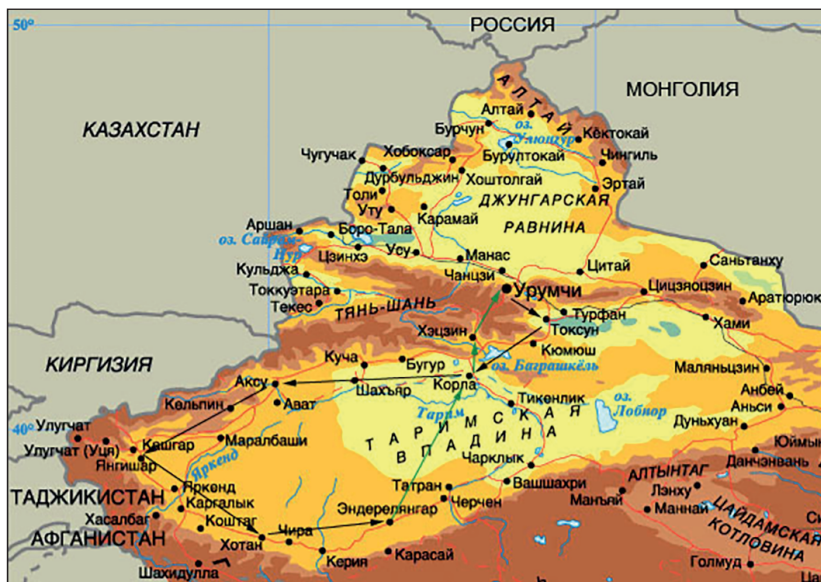
Поклонение на *ова* у столбика, маркирующего центр кургана. На месте старого поселка Шар Бюрбя, Астраханская область.



Ова близ храма Дашжунай монастыря Тугсбуянт в сомоне Тургэн
Убсунурского аймака Монголии.
Центр маркирован установкой столба.



Письменный памятник «Ойрадын газар усунь сан»
('Воскурение ойратской «земле и воде»').



Территории СУАР (КНР),
обсуждаемые в статье.

Иллюстрации к статье Ю.И. Дробышева «Аглаг-Бутэлийн-хайд как образец современной буддийской ландшафтной архитектуры Монголии»

(фото: Ю.И. Дробышев)



Аглаг-хийд. Общий вид



Аглаг-хийд. Комната лусов



Аглаг-хийд. Очирвани — грозный хранитель Учения



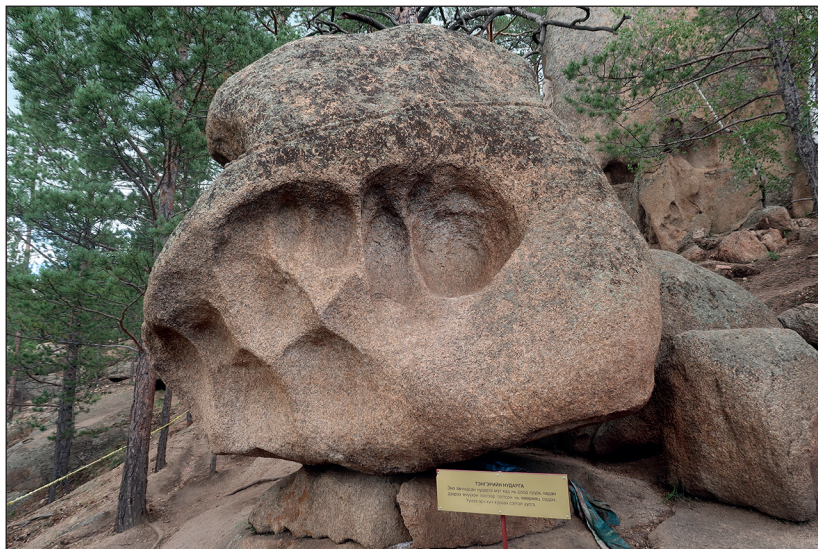
Аглаг-хийд. Бодхисаттва Манджушри



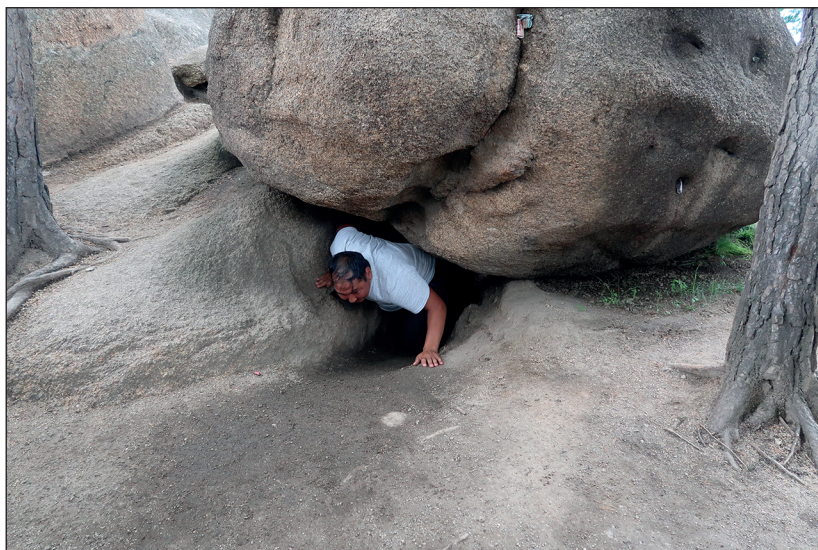
Аглаг-хийд. Символы благосостояния —
божество богатства Намсрай и бараний курдюк



Аглаг-хийд. Белый старец



Аглаг-хийд. «Небесный кулак»



Аглаг-хийд. Процесс нового «рождения»

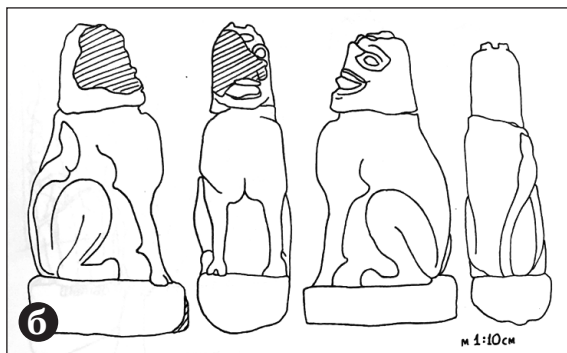
Иллюстрации к статье С.-Х.Д. Сыртыповой
«Буддизм и шахматы в Монголии: форма и философия игры»



Шахматные фигурки. Литъё, латунь, размеры от 3,2 до 4,5см.
Монголия, XIII в. Частная коллекция, Россия
(фото: С.-Х.Д. Сыртыпова).



Каменные изваяния львов. Монголия, Баян-Хонгорский аймак,
долина Шатар-Ччулуны-Ам.



Каменные изваяния львов. Высота 112 см. VII–VIII в. Монголия, Баян-Хонгорский аймак, Эрдэнэцогт сомон: б) прорисовка с 4 сторон, в) вид слева (Баяр, 1997; Монголын археологи, 2016).



Археологический комплекс Шивэт-Улан. Монголия, Булганский аймак, Баян-Агт сомон. Включает в себя каменные изваяния 4 львов, 4 баранов и 9 антропоморфных фигур: а) общий вид, б) изваяние льва.

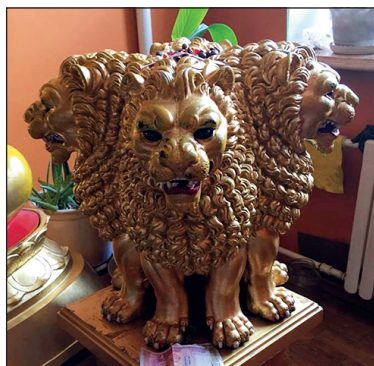




Тувинские шахматы. Агальматолит, XX в. Музей шахмат, Москва.
Современные ферзь и пешка имеют облик мифического
китайского льва шицзы (фото: С.-Х.Д. Сыртыпова).



Львиная капитель царя Ашоки
в городе Сарнатх, Индия
(фото 1904 - 1905 гг.)



Львы Ашоки в монастыре
Гандантенченлин. Монголия,
город Улан-Батор
(фото: С.-Х.Д. Сыртыпова, август 2018 г.).

Иллюстрации к статье А.М. Шустовой
«Диалог Далай-ламы с российскими учеными:
как одухотворить науку»

(фото: А. Саватеев).



Участники Первой конференции российских и буддийских ученых
с участием Далай-ламы. Дели, август 2017 г.



Далай-лама разъясняет положения буддизма участникам
Первой конференции российских и буддийских ученых
с участием Далай-ламы. Дели, август 2017 г.