

**Российская академия наук  
Институт востоковедения**

**ИСТОРИЧЕСКИЕ И ДУХОВНЫЕ СВЯЗИ ТИБЕТА С РОССИЕЙ,  
ИНДИЕЙ И МОНГОЛИЕЙ**

**Материалы круглого стола 12 ноября 2014 г.**

**Организаторы:**

**Т.Л. Шаумян, Центр индийских исследований**

**С.Л. Кузьмин, отдел Кореи и Монголии**

**Москва**

**2014**

Форма цитирования: «Исторические и духовные связи Тибета с Россией, Индией и Монголией». Материалы круглого стола 12 ноября 2014 г. (составители Т.Л. Шаумян, С.Л. Кузьмин). Москва: Институт востоковедения РАН, 2014. – <http://book.ivran.ru/book?id=278>

## ВВЕДЕНИЕ

12 ноября 2014 г. в Институте востоковедения РАН прошел круглый стол на тему «Исторические и духовные связи Тибета с Россией, Индией и Монголией». Проведение круглого стола приурочено к объявлению 2014 г. «Годом Его Святейшества Далай-ламы».

В ходе круглого стола обсуждались следующие проблемы: духовные связи жителей России, Монголии, Индии и Тибета в прошлом и настоящем; положение буддизма в Калмыкии, Бурятии и Туве; взаимосвязи Далай-ламы XIII и Далай-ламы XIV с Россией и Монголией; роль тибетской диаспоры в «возвращении» буддизма в современную Индию и сохранение тибетской буддийской культуры; тибетологические исследования в России; современные буддологические исследования; взаимосвязи буддизма и науки.

В работе круглого стола приняли участие исследователи и специалисты научных и учебных заведений, буддийских духовных центров России, Центра тибетской культуры и информации в Москве. Круглый стол открыл заместитель директора Института востоковедения РАН В.Я. Белокреницкий.

Верховный лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче и директор Тибетского центра культуры и информации в Москве Наванг Рабгьял сделали свои сообщения на английском языке, Наванг Тугдже из Буддийского центра сохранения традиций Махаяны – на тибетском. Эти сообщения переводились синхронно на русский язык.

Видеозапись всех выступлений, предоставленная фондом «Сохраним Тибет», находится на Интернет-сайте Института востоковедения РАН.

Тексты своих сообщений выступавшие передали организаторам во время и после круглого стола. Присланные тексты могут отличаться от сообщений на видеозаписи. Сообщения Тэло Тулку Ринпоче и А.А. Терентьева оцифрованы с видеозаписи фондом «Сохраним Тибет». Все тексты даются в авторской редакции (мы в них осуществили только техническую правку). Ниже они приводятся в той же последовательности, в которой были сделаны сообщения во время работы круглого стола. Между первым и вторым заседаниями круглого стола состоялась экскурсия в Мемориальный кабинет Ю.Н. Рериха в Институте востоковедения РАН, которую провел заведующий кабинетом С.С. Офертас (текст приведен в конце данного сборника).

*Т.Л. Шаумян*

*С.Л. Кузьмин*

10 декабря 2014 г.

## ДАЛАЙ-ЛАМА И ПОСТСОВЕТСКАЯ ЭРА

*Тэло Тулку Ринпоче*  
**Верховный лама Калмыкии**

Прежде всего, позвольте мне поблагодарить Институт востоковедения Российской Академии наук, который организовал и проводит этот круглый стол. В этом году тибетское сообщество, ученики и последователи Далай-ламы отмечают 25-ю годовщину присуждения ему Нобелевской премии мира. Думаю, что сегодняшнюю нашу встречу мы тоже можем посвятить этому знаменательному событию. Хотелось бы также сказать, что этот круглый стол – прекрасная возможность увидеться с друзьями, с которыми мы не встречались много лет.

Уверен, что большинство из присутствующих хорошо осведомлены об исторических связях между Россией и Его Святейшеством Далай-ламой. Я говорю не только о нынешнем, Четырнадцатом Далай-ламе, но о Далай-ламах, начиная с Четвертого. В основе этих отношений лежит буддизм. В составе России есть три республики – Калмыкия, Бурятия и Тува, – в которых традиционно исповедуется буддизм. Именно через эти буддийские республики мы связаны с Его Святейшеством Далай-ламой.

Я всегда повторяю, что отношения между Россией и Далай-ламой возникли не вчера, они насчитывают уже много столетий. Этим Россия отличается от стран Европы и Америки, которые познакомились с Далай-ламой всего лишь 30–40 лет назад. Из всех Далай-лам Четырнадцатый первым ступил на российскую землю. Его первый визит состоялся в 1979-м году, затем последовал визит в 1991-м, во время которого он побывал не только в Бурятии, но и в Калмыкии. А в 1992-м году Далай-лама побывал уже во всех трех буддийских республиках – Бурятии, Калмыкии и Туве. Эти визиты имели огромное значение и принесли в жизнь людей значительные перемены. Они вселили надежду, укрепили веру, дали мощный импульс восстановлению и возрождению буддийских традиций, которые при коммунистической власти столько лет находились под спудом.

С 1993-го года связи между тремя российскими буддийскими республиками и Далай-ламой начали восстанавливаться, многие ученики из этих республик стали отправляться на учебу в буддийские монастыри-университеты, а также светские учебные заведения в Индию. Мне посчастливилось быть одним из первых учеников со времен революции в России, Монголии и событий в Тибете, который поступил в буддийский монастырь и проучился там так много лет. И в дальнейшем мне выпала честь принимать участие в восстановлении буддизма не только в Калмыкии, но и в России в целом.

Мне хотелось бы, чтобы российская широкая общественность ясно понимала, что исторические связи между Его Святейшеством Далай-ламой и Россией никогда не носили политического характера, они всегда были исключительно религиозными и культурными.

Конечно, всякий раз, когда звучит имя Далай-ламы, возникают мысли о политике. Это вполне понятно. Но если посмотреть на текущее положение вещей, то хотя в 2011 году Его Святейшество ушел со всех официальных постов и полностью сложил с себя политические полномочия, наши культурные и религиозные связи остались такими же, какими они были на протяжении веков. Это связи, от которых мы не можем отказаться: три традиционно буддийские республики нуждаются в поддержке и наставлениях Его Святейшества Далай-ламы, чтобы возродить, развивать и распространять буддизм. Но и Далай-лама, в свою очередь, нуждается в буддистах из Бурятии, Калмыкии и Тувы. И дело здесь не в политике, а в том, что именно жителям этих республик предстоит сохранять и поддерживать традицию древнеиндийского монастыря-университета Наланда. Тибетское сообщество является единственным хранителем чистой линии Наланды. Однако задача хранить традицию Наланды должна лежать не только на тибетцах и Его Святейшестве Далай-ламе, но и на других последователях этой традиции – жителях Монголии,

Гималайского региона, Бутана и трех буддийских республик России. Я думаю, мы несем нравственную ответственность за то, чтобы постигать богатство буддийского знания и поддерживать эту традицию на территории России.

Россия – страна с богатой культурой и историей. При этом буддизм является одной из четырех официальных религий Российской Федерации. И мы этим по праву гордимся. Я полагаю, что не только буддисты из трех традиционно буддийских республик, но и вся Россия в целом должна хранить и поддерживать эти традиции.

Я хотел бы поблагодарить всех буддологов и тибетологов разных поколений, которые сегодня присутствуют в этом зале. Мне вспоминается мой первый приезд в Россию в 1991-м году. Тогда ученых буддологов и тибетологов было гораздо больше. К сожалению, многие из них уже ушли из жизни. Поэтому я хотел бы пожелать вам долголетия, крепкого здоровья и поблагодарить за ваши труды, которые позволяют сохранить живую традицию и интерес к ней. В последние двадцать лет мы много делали для подготовки новых кадров и новых специалистов. Я надеюсь, они пойдут по вашим стопам и в будущем станут замечательными учеными. Еще раз большое спасибо за приглашение и возможность выступить перед вами. Конечно, десять минут – это очень мало, чтобы раскрыть тему отношений между Россией и Его Святейшеством Далай-ламой в постсоветскую эпоху, но я надеюсь, что мы в течение дня нам еще представится возможность обсудить этот вопрос.

## A BRIEF SURVEY OF TIBETAN-RUSSIAN RELATIONS FROM 17th TO 21st CENTURIES

*Nawang Rabgyal*

**Director of the Tibet Culture and Information Center, and Representatives of His Holiness the Dalai Lama to Russia and the CIS, Moscow**

The cultural and spiritual contact and connection between the peoples of Tibet and Russian Federation began in the 17th Century, when the Buddhism began to spread to Russia's region of Volga and east of Lake Baikal, where Kalmyks and Buryats migrated and settled down there respectively (1). Later the Buddhism also spread to Tuva, which became a part of Russia. And the historical contact and spiritual connection was developed between the peoples of Tibet and three traditionally Buddhist Republics of Buryatia, Kalmykia and Tuva. Since then, Russian subjects of the Asiatic origin from these three Republics looked on Tibet as their spiritual home.

In the 17th Century a Kalmyk monk, Zaya Pandita (1599–1662), is said one of the first Kalmyks to receive Buddhist education in Tibet and to bring this knowledge to Kalmykia. A Tibetan monk named Ngawang Phuntsok from Amdo is said to have become the 1st head Lama of Buddhists in Buryatia in 1740s. In the 18th century, a Buryat monk, Damba Darja Zayaev (1711–1776), is said to have played a role in bringing about the initial contact between the rulers of Russia and Tibet. After studying Buddhism in Lhasa for 15 years from 1725 to 1740, Damba Zayaev returned to his native land. Later he met with Russian Empress Catherine the Great (1729–1796) and delivered a letter and a gift from the 7th Dalai Lama (1708–1757) (2). This can be regarded as the first time the contact between the Dalai Lama of Tibet and the Russian Monarch.

### Exploratory Missions to Tibet

In 1870s Russian scholars from the Academy of Sciences were sent to Tibet along with Buryats to make contacts with Tibetan Lamas. Later Russians went with Kalmyks to Tibet in search of Tibetan documents and manuscripts. Russia dispatched «exploratory missions» in to Tibet in the name of its Royal Geographic Society and Royal Scientific Society.

In 1892, the Emperor Alexander III had appropriated a sum of 30,000 Rubles to finance the organization of «exploratory missions», which were to operate in Tibet. P.K. Kozlov, who followed the works of these missions, wrote a book on Tibet, entitled as «Tibet and Dalai Lama». The Roerich family travelled to Tibet and later George (Yuri) Roerich and Gedun Chopel, renowned Tibetan scholar, became good friends and worked together in India on the «Blue Annals», which was published in 1949 in the name of George Roerich.

### Diplomatic Contact

The most prominent figure in building relations between Russia and Tibet was Venerable Agvan (Ngawang) Dorjiev, a monk from Buryatia, who studied two decades in the great monastery of Drepung in Tibet and became a great scholar, Tsenshab (debate partner) and confident advisor of the great 13th Dalai Lama. Later he became the Representative of the 13th Dalai Lama to Russian Emperor Nicholas II. He led an eight-member Tibetan delegation to Russia in 1900 and 1901. He was received by Tsar Nicholas II at St. Petersburg. He had long talks with Russian Foreign Minister and Finance Minister. His full name in Tibetan is Tsenshab Nawang Lobsang Dorjee.

The Imperial Russia was the first European country that had developed diplomatic contact with independent Tibet under the leadership of the great 13th Dalai Lama (3). And the first Buddhist Temple in Europe was built in the Russian capital of St. Petersburg in 1909–1915, with the major financial contribution from the 13th Dalai Lama (4). The Anglo-Russian Convention on Asia in August 1907 shattered the hope of Russian assistance to Tibet. The diplomatic contact between two countries was officially lost after the Bolshevik revolution in

Russia. Also, the then Tibetan ruling circle did not develop further diplomatic contacts with foreign countries, that more out of unwitting neglect than design.

#### Soviet Stand on Tibet issue

In 1950s, when Tibet was invaded and occupied by foreign country from the east, the Soviet Union's policy on Tibet was similar to policy of that country, which was understandable (5). But the Soviet stance on Tibet issue gradually changed in late 1960s and 1970s. And it was reflected in a resurgence of Soviet interest on and support for Tibetan issue in the late 1970s and early 1980s (6). In 1979 the Soviets, for the first time, described the Chinese activities in Tibet in 1950s as the «aggression» (7). The Soviet Union condemned Beijing's great power chauvinism in Tibet. In May 1980 L.V. Shcherbankov, an official in Soviet Foreign Ministry, stated that the Soviet Union was «ready to help any nation struggling for independence and justice». And he further said that the Tibetan exiles had not yet asked for the assistance (8). Whatever the fact and reason may had been, the Tibetan-in-exile then did not appear to have been shrewd enough to take the advantage of the prevailing international political situation and play a real-politik in the global context.

#### The Dalai Lama's visit to Soviet Union and Russia

In 1979 His Holiness the 14th Dalai Lama was invited to Soviet Union for the first time and it was followed by other visits in 1982, 1986 and in July 1991. In September 1982 the first experimental batch of three young Tibetans, serving in Tibetan Administration, was sent to Soviet Union to pursue higher education under the scholarship of Soviet Ministry of Higher Education. It was arranged through or by Central Buddhist Board of Soviet Union.

After the collapse of Soviet Union, the three traditionally Buddhist Republics ( Buryatia, Kalmykia and Tuva) in Russian Federation jointly invited His Holiness the Dalai Lama in 1992 and they requested Him to help in the revival of their traditional Buddhist cultural heritage. Russia is the only European country where the Buddhism is officially recognized as one of the traditional religions along with Russian Orthodox Church, Islam and Judaism (9).

#### Official Agency of Tibetan-in-exile in Moscow and Cultural Exchange

On March 10, 1993 the Central Tibetan Administration (CTA) opened its official agency in Moscow, which was legally registered at the Ministry of Justice on June 16, 1993, in the name of Tibet Culture and Information Center. Through this Center about 25 Tibetan monks from monasteries re-established in India were invited to Russian Federation for serving as spiritual teachers and consultants. Further, about 60 young students from the traditionally Buddhist Republics were given scholarship by CTA for studying in various Tibetan monasteries and educational institutions based in India. Some of them obtained Geshe degree from Drepung Gomang Datsang and Amchi degree from Meen-tsee-khang in Dharamsla.

#### Support for Tibet

In the mid-1990s, the Tibet Support Groups, which were registered as 'Friends of Tibet Society', were founded in Moscow, St. Petersburg, and in the capital cities of three traditionally Buddhist Republics (Elista, Kyizil and Ulan Ude). These TSGs had participated in all International TSGs Conferences.

On May 19, 1994 the State Duma's Committee on Human Rights and Committee on Religious Affairs jointly invited His Holiness the Dalai Lama to the Duma, where His Holiness gave a talk on human rights and freedom. Further, Tibet issue was raised three times in State Duma by Duma member from Tuva Republic, Ms. Arakcha Karakys, and other Duma members on behalf of Trans-radical Party. On October 26, 1995 a Motion on the Situation in Tibet was moved in the State Duma and the resolution was supported by 103 members of the State Duma.

#### Moscow's Current Stand on Tibet issue

On July 16, 2001 a 20-year Friendship and strategic Treaty was signed by the leaders of Russia and China. As the most populous country in the world, China is an obviously tempting export market for Russian oil and gas energy.

Moscow seems moving closer with Beijing due to the West's expanding sanctions against Russia over the Ukraine crisis. According to opinion article in The Moscow Times, «As Russia and USA struggles, China rejoices. The only winner in Ukraine is China».

Under the prevailing international situation, Moscow's stand on Tibet issue is understandable. In the era of global uncertainty and unpredictable rapid changes, today's ally could turn to tomorrow's foe and vice versa. Nothing is permanent. This is the law of nature.

#### Growing Interest in Tibetan culture and medicine

The interest in Tibetan Buddhist cultural heritage and Tibetan medicine has been growing in Russia. There are about 100 Buddhist temples in three traditionally Buddhist Republics and around 200 Buddhist Centers in several major cities of Russian Federation. In Moscow, for example, there are centers of all four major traditions of Tibetan Buddhism (Nyingma, Kargyud, Sakya and Gelug) and Bhon religion.

Several Tibetan monks and ex-monks are serving in Russian Federation as spiritual teachers and consultants. In addition, Tibetan Lamas and religious teachers residing in India, Nepal, Europe and USA are being invited here every year for conducting seminar and teachings. Since 2009 over thousand Russian pilgrims visited India every year and attended His Holiness the Dalai Lama's teachings being organized for Buddhists from Russia and the CIS. Several dozens of books by His Holiness and other Tibetan Buddhist teachers have been translated and published in Russian. The traditionally Buddhists in the three Republic highly regard His Holiness the Dalai Lama as their supreme spiritual leader.

There are several centers and clinics in Russia and the CIS, which practicize the Tibetan medical system. About ten Tibetan Amchis are currently serving in Russia.

#### Conclusion

Moscow is located as the bridge between the East and West and it has a big potential. Moscow's interest on Tibet issue may depend much on the development of its relations with China and United States. The support for Tibet issue from the great powers will come out when China becomes the super powerful in the world. The dragon seems rising in the international arena. The thing that shoots up will ultimately fall down. That is the laws of gravity.

#### References

1. Terentyev A., A Brief History of Buddhism in Russia, St. Petersburg, 1998 (in English), Also in New Lotus Journal.
2. Tibetan Review, September 202
3. Shaumian T., Tibet: The Great Game and Tsarist Russia, Oxford University Press, 2000. (in English).
- Shaumian, T. Russia and Tibet: A Collection of Documents from the Archives of Foreign Policy of the Russian Empire, Oriental Literature Press, Moscow 2005.
4. Andreyev A.I., Russia and Tibet: A History of Tsarist, Soviet and Post-Soviet Policy, St. Petersburg 2006.
- Andreyev A.I., The Saint-Petersburg Datsan, «Datsan Kuntsechoeling».
5. Gurevitch B.P., Liberation of Tibet, Moscow 1958.
6. Bogoslovskii B.A., Tibet Region of the PRC 1949-1975, Moscow 1978.
7. Danilov V.I., Policy of China in Asia 1955–1965, Moscow 1978.
- Kapitsa M.S., People's Republic of China: Three Decades – Three Policies, Moscow 1979.
- Astafjeva G.V., Foreign Policy and International Relations of PRC, Moscow 1974.
8. «Russia Ready to Back Tibetan Cause», The Times of India, New Delhi, May 1, 1980, Tibetan Review, September 2002 (in English).
9. 1997 Russian Federation Law on Religion: «On Freedom of Conscience and Religious Association». Russia Today, Moscow, www.rt.com (in English).

Garri I.R., From Tibet to Russia: The Role of Buryats to the Diffusion of Tibetan Buddhism to Russia, Ulan Ude, 2010 (in English).

## КОМПАРАТИВНЫЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ТИБЕТСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИЙ БУДДИЗМА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ АУТЕНТИЧНОГО БУДДИЗМА<sup>1</sup>

*И.С. Урбанаева*

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

### Характеристика подхода

В основу разработанного мною компаративистского подхода к изучению тибетского буддизма положены принципы совмещения «внешнего» – академического подхода и «внутренней» точки зрения буддийской философии и науки (Урбанаева, 2014б, с. 10–19, 67–71). В фокусе внимания – тибетский буддизм, рассматриваемый через призму проблемы аутентичного буддизма, с точки зрения его преемственности с индийской махаяной и в сравнении с китайским буддизмом.

Так получилось, что вначале мною была выстроена на основе многолетнего изучения тибетского буддизма на основе индо-тибетских текстов и живой традиции буддизма (учения Его Святейшества Далай-ламы XIV, Геше Джампа Тинлея и других тибетских лам) индо-тибетская система теории и практики Дхармы, выявлены классические критерии аутентичности буддийских учений, известные из сутр и шастр и воспринятые тибетскими буддистами. Также было установлено, что тибетский буддизм имеет полную преемственность с «материнским» индийским буддизмом и был сделан вывод, что философия и духовная практика (медитация) в индо-тибетской традиции являются взаимозависимыми, что их взаимосвязь является закономерной и имеет принципиальное значение для данной традиции буддизма. На индо-тибетском материале была установлена специфика буддизма как философии и знания в сравнении с западной философией и современной наукой. Все это составляет содержание монографии «Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма)».

Лично для меня никогда не стоял вопрос о том, почему Его Святейшество Далай-лама XIV называет тибетскую традицию уникальной и полной системой Учения Будды, а Кангьюр – наиболее точным переводом Слова Будды. Но я обнаружила, что в мировой буддологии имеют большой авторитет буддологи, которые сегодня развивают идею множественности «буддизмов» (Williams, 2008; Silk, 1994; Hairman and Bumbacher, 2007 и др.), релятивизируют буддизм и начисто лишают смысла проблему аутентичности применительно к оценке буддийских традиций, учений и практик. С их точки зрения, буддизм – это абстракция, и задача его исследователей сводится просто к описанию многообразия конкретных форм, которые принимал буддизм в каждой стране под воздействием «географического, социального, политического, экономического, философского, религиозного и даже лингвистического окружения» (Hairman and Bumbacher 2007, p. 1). В свете этих идей слова Его Святейшества Далай-ламы XIV о том, что тибетский буддизм полностью вобрал в себя Учение Будды и что тибетский Кангьюр является наиболее аутентичной формой перевода Слова Будды, могут показаться лишь пристрастным мнением лидера тибетского буддизма. К тому же на практике активно развивается тенденции «автокефальной буддийской церкви» – я имею в виду курс Хамбо-ламы БТСР Дамбы Аюшеева на развитие самостоятельного «бурятского буддизма», который якобы с самого начала представляет собой самостоятельную традицию.

---

<sup>1</sup> Выполнено по проекту РНФ № 14-18-00444

Поэтому я решила академическими средствами, приводя аргументы и факты, объяснить, почему тибетская традиция действительно является наиболее полной и адекватной формой Учения и Слова Будды, сохранившейся без искажений до наших дней, и почему нет «тибетского буддизма», как нет «монгольского буддизма», «бурятского буддизма» и других национальных форм буддизма. Поскольку существует буддизм, с той или иной степенью аутентичности сохраняющийся и распространяющийся в разных странах, постольку речь идет о разных традициях буддизма, а не о разных «буддизмах». С этой целью и был предпринят анализ особенностей становления тибетской и китайской традиций на базе исторических источников и источниковедческих данных о распространении буддизма на тибетском, русском, английском, немецком языках. Результаты этого исследования изложены в монографии «Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма», которая вышла в этом же году, но раньше, чем монография «Буддийская философия и медитация».

Моей целью не было систематическое выявление всех сходств и различий двух традиций махаяны, а было выявление тех факторов и характеристик становления тибетской традиции, которые позволяют ее идентифицировать в сравнении с китайской, во-первых, как индо-тибетскую традицию буддизма; во-вторых, как полную и аутентичную систему презентации Учения Будды.

#### Основные положения доклада

*После пресечения традиций буддизма на его родине, в Индии, Тибет стал «центральной страной» буддизма (dbus yul), где сохранилась полная система Учения Будды. Как и почему это произошло?*

Причины утверждения в Тибете именно буддизма, а не бон, не сводятся к политическому противостоянию монархии и аристократии в период раннего распространения буддизма (VII–XI вв.). В этом я согласна с Л.Н. Гумилевым и Б.И. Кузнецовым (Гумилев, Кузнецов 1970). Более того, я пришла к выводу, что главные причины превращения Тибета в буддийское государство лежали вообще не в политической плоскости, хотя исторические обстоятельства были таковы, что возникшее в начале VII в. Тибетское государство быстро стало наиболее влиятельной силой в Центральной Азии, вело успешные завоевательные войны, и даже великий сосед Китай был вынужден считаться с тибетским военным могуществом (Гумилев, 1996; Шакабпа, 2003; Кычанов, Мельниченко, 2005; Beckwith, 1993; Sam van Schaik, 2011; Snellgrove, Richardson, 2003). Так что понятно, почему исследователи ранней истории буддизма в Тибете принимают во внимание в первую очередь международный статус Тибета в пору его возвышения и политические амбиции. Но гораздо большее значение имеет то, что тибетские цари обратили внимание именно на буддизм как главный цивилизационный фактор в процессе устройства Тибетского государства. Тибетские цэнпо увидели в буддизме большую, нежели в бон, способность к интеграции страны и единения населения на универсальной нравственной основе. *Не только и не столько социально-политические функции буддизма оказались привлекательными для строителей тибетской государственности. Решающее значение имел именно духовный и нравственный потенциал буддизма.*

Но почему тибетские цэнпо выбрали индийский, а не китайский, буддизм в качестве собственной традиции буддизма?

*Сознательная деятельность тибетских лидеров, лоцав и индийских пандита была другим важнейшим фактором данного процесса воссоздания «лона» Дхармы в Тибете. «Дебаты в Самье» были кульминацией исторического выбора Тибета. Согласно историческому мышлению тибетцев и монгольских народов, тибетские цэнпо были людьми не обычными, а эманациями высших существ, бодхисаттвами, которые создали в Тибете новое «лоно» Дхармы после уничтожения источника Дхармы в Индии. Как бы то ни было, они сознательно, начиная со Сронцена Гампо, превращали Тибет в «центральную страну» буддизма на основе вполне определенной стратегии. Они*

направляли в Индию молодых тибетцев для изучения санскрита и буддизма, была создана письменность, специально предназначенная для адекватного перевода текстов Дхармы, под непосредственным патронажем правителей и на основе стратегии аутентичности были созданы Кангьюр и Тенгьюр, принесены чистые линии устной передачи, создан институт монашества в соответствии с индийскими канонами. Лоцавы изобрели метод взаимно однозначного морфолого-семантического соответствия и с его помощью сконструировали письменный язык тибето-буддийской традиции. Лоцава Каба Пальцег в VIII в. создал систему стандартизированной категоризации тем Учения Будды, сходную с системой Асанги в 'Абхидхармасамучае'. Эта система легла в основу дальнейшей канонизации буддийских учений и практик. Ее тщательно разработанная структура свидетельствует о том, что тибетские лоцавы VIII в. не были лишь блистательными переводчиками. Они были учеными, авторами самостоятельных трудов по буддийской философии и науке буддийских переводов. Они были подлинными мастерами Дхармы, владевшими полной системой Учения Будды в ее внутренней непротиворечивости.

В этом они отличались от своих коллег в Китае, среди которых тоже были выдающиеся переводчики, авторы самостоятельных сочинений, такие как, например, Кумараджива, сыгравшие большую роль в трансмиссии буддийских учений. Но, в отличие от китайских буддистов, тибетцы научились понимать внутреннее единство и непротиворечивость всех учений Будды. Они восприняли от индийцев критерии аутентичности буддийских учений и текстов и методы их исследования. У китайцев не было продуманной стратегии формирования канонического корпуса текстов, не было критериев аутентичности и принципов отбора текстов – вместо них они пользовались принципом древности. Разными были для тибетцев и китайцев функции канона и его роль для живой практики буддизма. Китайцы создали самый обширный свод канонических текстов, но не сумели справиться с его внутренней противоречивостью и пользовались лишь частью канонического материала. У них не было никакой стратегии и системы переводов.

Тибетские ученые настолько совершенно переводили санскритские тексты, что сегодня стало возможным реконструировать утерянные санскритские оригиналы с тибетского. Эти проекты осуществляются в Центральном университете высшей тибетологии в Сарнатхе (Индия).

Именно в трудах и устной традиции мастеров Наланды тибетцы получили критерии аутентичной Дхармы и ко времени «дебатов в Самье» они научились их применять и смогли понять разницу между традицией Наланды и китайским вариантом буддизма, представленным Хэшаном. Поэтому без учета роли 17 ученых Наланды трудно понять, почему тибетцы сделали выбор в пользу индийского, а не китайского буддизма.

Следует также учитывать наличие «тонких» причинных связей, соединявших в мировосприятии тибетцев Тибет с Индией, и особенности исторического сознания тибетских и индийских буддистов. Они придавали большое значение духовным механизмам трансмиссии Дхармы и ее сохранения в мире. Поэтому тибетские правители, лоцавы и индийские пандита чувствовали духовную ответственность за передачу из Индии в Тибет полного и чистого Учения Будды. Исследователи буддийской цивилизации Тибета пишут, что она «является типологически (и структурно) индией (Indic) во многих отношениях» (Ruegg, 2010, p. 233). Иначе говоря, преемственность буддийской Индии и буддийского Тибета является не просто историческим фактом. *Это фундаментальный духовный факт, имеющий отношение к механизмам трансляции Дхармы.*

Целостная система теоретической и реализованной Дхармы была воспринятая тибетцами от ученых Наланды и получила в Тибете оформление в качестве традиции постепенного пути просветления – Ламрим (Нгаgrim – высший этап), в то время как в Китае возобладало учения о «мгновенном» пути, основанные на ошибочной интерпретации буддийских доктрин.

Говоря об отличии индо-тибетской традиции буддизма от китайской, важно учитывать, что «постепенный» путь не являлся национальной индийской версией буддизма. И с точки зрения теории, и с точки зрения практики просветления, доктрина «постепенности» является выражением основополагающей философской доктрины буддизма – теории зависимого возникновения. А исторический выбор Тибета не был выбором между индийским и китайским буддизмом как национальными формами. Этот выбор также не был выбором из двух альтернатив – мгновенного и постепенного пути. Соотношение мгновенного и постепенного пути в литературе часто ошибочно трактуют как дихотомию. На самом деле постепенный путь, который был представлен Камалашилой и другими индийскими ачарьями, отнюдь не исключает «мгновенного» просветления. Но оно достижимо только в том случае, если создана полная совокупность его причин, – так объясняется в трудах ученых Наланды и в устной тибетской традиции.

Хотя тибето-монгольский мир на протяжении многих веков до этих событий настороженно относился к китайскому духовному и политическому влиянию, и это было одной из причин исторического выбора в пользу индийской традиции буддизма, *все же именно аутентичность индийской традиции имела решающее значение для тибетцев*. Подлинность буддийской трансмиссии и аутентичность системы философии и медитации стояла для буддийских лидеров Тибета на первом месте, поскольку распространение буддизма в Тибете расценивалось ими не просто как политический фактор и элемент государственного строительства, но как важнейший – духовный аспект становления тибетской цивилизации и интеграции нации. Победа Камалашилы над Хэшаном отнюдь не означала отказ от китайского буддизма вообще или антикитайскую тенденцию<sup>2</sup>.

Ошибочность мгновенного пути, как его проповедовал Хэшан, была далеко не очевидна в средневековом Тибете, не очевидна она и сегодня. Поэтому в Тибете его взгляды были весьма популярны как на этапе раннего распространения буддизма, так и в более позднюю эпоху. Ибо привлекательна была идея достижения просветления без долгих усилий по очищению и накоплению заслуг и мудрости, без длительной и многотрудной работы по укрощению своего сознания, без основательного знакомства с буддийской философией и без поэтапной медитации. Внесению ясности в вопрос о том, какая из традиций является аутентичной, препятствовали также исторические фабрикация, авторами которых были чаньские адепты<sup>3</sup>. Поэтому, говоря о значении

<sup>2</sup> Напомню, что в тибетский буддийский канон, Кангьюр (Вка' 'gyur) входит ряд переводов сутр, сделанных с китайского языка, например 'Суварнабхаша' и 'Махапаринирвана'. Также в Тэнгьюр (Bstan 'gyur) был включен оригинальный китайский комментарий на сутру 'Самдхинирмочана', автором которого был Вонхе или Вонч'ук (Wōnch'uk), в переводе Чодрупа (Chos grub)/Фа-ченга (Fa-ch'eng) (Ruegg, 2010, p. 262). Именно один из китайских хэшанов рекомендовал тибетским министрам Сэнши и Сэлнангу пригласить Шантаракшиту в Тибет. Он сказал им: «Поскольку Тибет – это особая область проповеди Учения индийским упадхьяей Шантаракшитой, то кроме него никто другой не сможет помочь вам!» (Шоннупэл, 2001). Вообще не только в самый начальный период, но и позднее, в эпоху Тисрон Децена, по данным Сэма ван Шейка, царь «смотрел и в сторону Индии, и в сторону Китая», хотя в ситуации возникшей «полномасштабной религиозной контроверзы» между китайскими хэшанами и индийскими пандита и экстремистских выходов со стороны китайцев он склонился к тому, чтобы выбрать сторону вторых (Sam van Schaik 2011, p. 37). Поэтому царь и решил устроить официальный диспут – «великие дебаты в Самье». Вопреки сомнениям историков и буддологов относительно исторической реальности данного события, нет сомнения в его достоверности как «деисторизованного топоса» и как одного из самых важных локусов исторического сознания тибетского народа.

<sup>3</sup> И такого рода фабрикаций было значительное число (McRae, 1986, p. 11). «Современные ученые в Азии и на Западе предпринимают много усилий, чтобы отделить факты от вымыслов в истории чаньских школ эпохи Тан», – пишет В. Ададек (Adamek, 2007, p. 3). В качестве примера такого рода искаженного представления истории чань и буддизма в целом она приводит текст, являющийся, по мнению другого исследователя чань, наиболее грубой из всех фабрикаций, – текст 'Lidao fabao ji'. Его название переводится на английский как 'Record of the Dharma Jewel Through the Generations' ('Зануци Трех Драгоценностей, передаваемые сквозь поколения') (Ibid.). Этот текст, считавшийся долгое время утерянным, был обнаружен в 1900 г. в тайной библиотеке в пещере Могао (Дуньхуан). В. Ададек в своей диссертации доказывает, что фабрикация, обнаруженные в 'Lidao fabao ji', не были простой неточностью в изложении истории чань.

дуньхуанских текстов в деле пересмотра «великих дебатов в Самье», следует считаться с данными (McRae, Adamek), которые говорят о том, что «альтернативная» версия исхода дебатов в Самье, приписывающая победу Хэшану, является результатом фабрикации со стороны последователей чань.

В отношении устранения ошибочных представлений о соотношении философии и медитации, мгновенного и постепенного путей особое значение для тибетцев имели приход Атиши (980–1053) в Тибет и появление трудов Цонкапы (1357–1419). Тибетцы с помощью этих великих личностей смогли упорядочить для себя философскую теорию и практику медитации как некую целостную систему Учения Будды, во-первых, основанную на подлинных Словах Будды и классических индийских текстах. Во-вторых, они смогли осознать, что все Слово Будды предназначено в правильной последовательности для индивидуальной практики каждого. Учение Lam rim выстраивает практику Дхармы так, что учитывает потенциал каждого практикующего и особенности его менталитета. Атиша и Цонкапа помогли тибетцам понять значение логического анализа и аналитической медитации, а также практики однонаправленной концентрации, довели до их сознания необходимость союза этих двух видов медитации – шаматхи (*gzi gnas*) и випашьяны (*lhag mthong*). Так в Тибете окончательно была установлена индо-тибетская система обучения и практики Дхармы, представляющая собой единство хинаяны, махаяны и ваджраяны.

Что случилось с буддизмом в Китае или почему буддизм в Китае стал китайским буддизмом?

Синологи, изучающие распространение буддизма в Китае, сходятся в том, что буддизм здесь получил сильное видоизменение в сравнении с «материнской» индийской традицией. Говорится, что произошел синтез буддизма и традиционной китайской духовности – это была настолько сильная трансформация буддизма, что буддизм в Китае стал китайским буддизмом. Есть довольно распространенное среди синологов мнение, что эта трансформация была «творческим развитием буддизма». Наиболее последовательно эту точку зрения выражает Л.Е. Янгутов. Я с этим не согласна. Хотя в Китае были представлены все буддийские философские школы Индии, все они подверглись «китаизации» и настолько сильному искажению, что это дает основание историку китайского буддизма Холт говорить: «В известном смысле буддизм никогда не был принят в Китае» (Holt, 1995). Я согласна с нею.

Как показывает сравнительный анализ, китайская интерпретация центральных философских доктрин буддизма, изложенных в сутрах праджняпарамиты, а также учения о татхагатагарбхе и мадхьямаки Нагарджуны является искажением смысла этих учений (Liebenthal, 1952; Brewster, 2007; Урбанаева, 2014а). Каковы причины искажений?

Главной причиной этих искажений является ассимиляция буддизма под влиянием даосизма (Урбанаева, 2014а, с. 81–83, 85, 87).

Другой не менее важной причиной явился ханьский национализм, выраженный в шести классических книгах конфуцианского канона (см. подробнее: Zyrcher, 2007, p. 255–256; Kapstein, 2000, p. 82; Васильев, 1989; Урбанаева, 2014а, с. 83–89).

Уже этих двух причин достаточно, чтобы утверждать: нет оснований говорить о синтезе индийской и китайской культур. В действительности произошел не культурный синтез, а «трансплантация» по-китайски истолкованного буддизма к китайской цивилизации в соответствии с ханьской националистической стратегией. Но есть и другие причины искажения буддизма в Китае.

В качестве третьей причины следует указать на то, что Палийский канон в полном объеме долгое время, вплоть до VI в., не был доступен китайцам (Маслов, 2004). Первые буддийские школы в Китае различались и иногда даже именовались в зависимости от того, на какие конкретные сутры они опирались.

В качестве четвертой причины следует назвать то, что китайцы не были знакомы с полным наследием Наланды, в особенности с трудами по прамане и прасангике, которые

для тибетцев так важны в качестве герменевтического ключа к пониманию Слова Будды. Не имея надежных руководств в виде классических индийских комментариев, китайские буддисты заблудились в трактовке пустоты и других базовых теорий буддизма.

Пятой причиной было то, что китайцы, в отличие от тибетцев, не имели сознательной стратегии восприятия буддизма: он распространялся случайным образом иноземными торговцами и миссионерами из разных стран и регионов. Аутентичной устной передаче в Китае не придавали такого принципиального значения, как в Индии и Тибете. Более того, адепты чань в целях обоснования аутентичности трансмиссии чань создали исторические фабрикации, которые сегодня обнаружались (Adamek, 2007). Так что духовная трансмиссия чань является сегодня большой проблемой для последователей дальневосточного буддизма. В отличие от средневековых китайцев, тибетские буддисты вслед за древними индийскими собратьями признали, что *передача из уст в ухо обеспечивает механизм аутентичной трансляции Учения и помогает сохранить контроль над процессом распространения буддизма.*

Буддийские сутры в начальный период их истории не были письменными текстами – они заучивались монахами наизусть и транслировались в устной форме, а записываться стали лишь в эпоху Ашоки. Изначально не тексты, а живое Слово Будды было Дхармой, а также стало Учителем буддистов после ухода Будды Шакьямуни в паринирвану (McMahan, 1998; Collins, 1992). Слова Будды, декламируемые учениками, обладают, по словам самого Будды, особой силой духовного воздействия и несут благословение Будды – особую духовную энергию. Кроме того, устная передача Учения дает право на изучение и практику Дхармы. В соответствии с этой древнеиндийской традицией тибетские ламы объясняют, что ту или иную буддийскую традицию или линию преемственности нельзя считать аутентичной, если в ней отсутствует непрерывная линия живой преемственности Дхармы, восходящая к Будде Шакьямуни. Так что обоснование аутентичности чань или «бурятского буддизма» ссылками на мистическую передачу от самого Будды Шакьямуни патриархам чань или бурятским Пандито-Хамбо-ламам является несостоятельным с точки зрения этого древнего критерия аутентичности буддийских учений и практик. В соответствии с этим критерием любая традиция должна выдержать проверку на наличие непрерывных линий преемственности Учения Будды, восходящих к самому Будде.

В отношении бурятской традиции буддизма нет сомнения, что она возникла как продолжение тибетской и монгольской традиций, и ее аутентичность зависит от того, является ли аутентичной традиция буддизма в Тибете и Монголии. Что касается китайской традиции буддизма, то тут вопрос намного сложнее. Сами китайцы придавали решающее значение в процессе восприятия буддизма не аутентичной устной передаче, а древним текстам. Это соответствовало их преимущественной ориентации на текстуальную культуру. Поэтому у них была своя, отличная от индийской и тибетской, «идея о том, как должна осуществляться трансмиссия доктрины» (Storch, 1993, p. 1).

В качестве шестой причины искажения Учения Будды в Китае можно указать на ту зависимость, которая имеется между особенностями китайского менталитета (практицизм и утилитаризм) и формой китайского восприятия буддизма (Nakamura, 1971; Holt, 1995; Васильев, 1989; Маслов, 2004). Китайцы были невосприимчивы к развитым философским доктринам буддизма и к идее длительной духовной эволюции, но с энтузиазмом восприняли учение о неконцептуальной медитации.

Седьмой причиной являются особенности китайского языка, которые стали одним из главных «китайских вызовов буддизму». Тончайшие нюансы Учения Будды, выражаемые высокофлективным языком санскрита, не передавались на китайском языке (Tan, 2008). Из-за лингвистического релятивизма китайские буддисты, по мнению Р.Шарфа, никогда не были способны понять индийский контекст буддийских трудов через китайские переводы (Sharf, 2002, p. 18, 21). Дж. Силк подчеркивает «необходимость быть очень осторожными при использовании или даже воздерживаться от того, чтобы полагаться на китайские переводы, которые не могут быть подтверждены индийскими или

тибетскими параллелями (Silk, 2000, p. 272). О том, что существует проблема адекватности китайских буддийских переводов, сегодня говорят не только западные специалисты, но и китайские буддологи. Шен Вайронг и Генри Шиу считают, что искажения, допущенные в китайских переводах, «ведут ко многим доктринальным противоречиям, которые прослеживаются во всей истории китайского буддизма» (Weirong, 2007, p.7).

Итак, проблема содержательной аутентичности китайской буддийской философии объективно существует. Японские буддологи Нориаки Хакамаэ и Широ Мацумото подняли эту проблему в 1990-х гг. не без оснований. И не без оснований представители «критического буддизма» в Китае призывают вернуться к индийским корням и обратиться к тибетской традиции, чтобы с ее помощью восстановить аутентичную традицию в дальневосточном буддизме.

Классические критерии аутентичности буддийских учений, воспринятые тибетцами

*В ранней буддийской традиции Индии существовали свои принципы, позволявшие контролировать доктринальные инновации. Одним из применяемых критериев была апелляция к авторитетам, известная из 'Махападаеша-сутты' и называемая четыре аргумента/авторитета (махападаеша). Этот критерий гласит, что услышанное учение может быть признано аутентичным, если воспринято от самого Будды, или от сангхи старейшин, или от группы старейшин, ответственных за трансмиссию Дхармы, винаи или матрик (протоабхидхарма), или от монаха, специализирующегося в этих областях. В других источниках к перечисленному добавляют, что учение, предполагаемое в качестве 'Слова Будды', не должно противоречить дхармате<sup>4</sup>. Однако данный критерий оставлял много места для субъективных интерпретаций Учения.*

Похожий критерий авторитета, правда более строгий и ограниченный, приводится в 'Дигха-никае':

«Прежде всего, о братья, бхикку может сказать так: "Я сам слышал это из уст Татхагата, из его собственных уст и получил это. Это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть учение Бхагавана". – Произнесенные слова должны быть полностью поняты и затем сопоставлены с суттами и сравнены с Винаей. Если после такого сравнения окажется, что они не согласуются с суттами и не соответствуют дисциплинарным правилам сангхи, то вы можете заключить: «Поистине, это не слова Просветленного, – они были ложно поняты этим братом». Поэтому вы должны отвергнуть их. Но если они полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: "Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхикку"» (цит. по: Рудой, 1998, с. 16).

Содержание данного фрагмента указывает, что уже в раннем буддизме критерии аутентичности Слова Будды связывались с критическим анализом услышанных проповедей. Одного лишь доверия к авторитетам не было достаточно. Критика авторитетов, применение определенных рационально-логических принципов, а также опора на собственный духовный опыт становились элементами проверки практикуемых учений на их аутентичность. Так, в 'Калама-сутте' содержится критика авторитетов и утверждается герменевтическая ценность медитации.

В 'Пратисарана-сутре' излагается критерий интерпретации, хорошо известный в индо-тибетской традиции принцип 'четыре опор' (чатухпратисарана). Эти тексты отражают присущую буддизму с самого начала озабоченность проблемой аутентичной трансмиссии и интерпретации Учения. Позднее в тибетской традиции принцип чатухпратисарана стал играть роль главного критерия аутентичности того или иного буддийского учения. Заметим, что одновременно он служит и критерием духовной защиты, обеспечиваемой изучением и практикой аутентичного буддизма.

<sup>4</sup> См. подробнее: Walser, 2005, p.107–112; Harrison, 2004; Williams, 2008, p. 12.

Напомню, что принцип четырех опор означает: 1) следует опираться скорее на Дхарму, чем на проповедующую ее личность; 2) следует опираться скорее на смысл (артха), нежели на слова, его излагающие; 3) следует опираться скорее на сутры конечного смысла (нитартха), нежели на сутры, нуждающиеся в интерпретации (неяртха); 4) следует опираться скорее на совершенную мудрость глубинного опыта (джняна), нежели на обычное дискурсивное познание (виджняна) (Далай-лама, 1996, с. 40; Hopkins, 1996, p. 425; Williams, 2008, p.13–14).

Другой важный критерий аутентичности буддийского учения, который был принят в махаянской традиции, приводит Шантидева, великий философ из Наланды (VIII в.). Это критерий четырех факторов, изложенный в его ‘Шикшасамуччае’, антологии сутр, где приводится следующий пассаж из махаянской ‘Адхьяшасамчодана-сутры’, где Будда Шакьямуни объясняет Майтрею, как узнать, является ли какое-то учение Словом Будд:

«Кроме того, Майтрея, слово Будд может быть распознано посредством четырех факторов. Каких четырех? 1) О Майтрея, оно относится к истине, а не к не-истине; 2) относится к Дхарме, а не к не-Дхарме; 3) уменьшает омрачения, а не увеличивает их; 4) показывает преимущества нирваны, а не описывает преимущества продолжающихся перерождений (сансары)» (Śāntideva, 2006, p. 17)<sup>5</sup>.

В этой сутре речь идет именно о Буддах, а не о Будде. Тем самым подчеркивается универсальность данного критерия распознавания Слова Будды. Кроме того, здесь под ‘Словом’ имеется в виду устно выраженное учение, а не письменный текст как таковой. Более того, это не обязательно учения, изреченные ‘историческим’ Буддой и услышанные его человеческими учениками. Учение любого буддийского наставника, отмеченное данными качествами, следует, согласно махаянскому критерию, считать Учением, или Словом, Будды. Этот критерий аутентичности раздвигает пространственно-временные рамки Учения за пределы проповедей «исторического» Будды.

Первый фактор аутентичности указывает на гносеологический критерий: учение Будды относится к истине, а не к неистинному. Тем самым уже в сутрах было разъяснено, что Учение Будды не следует воспринимать лишь как дидактические наставления, данные в сотериологических целях. Его философия, выраженная во всех Трех Поворотах Колеса, есть не просто практическое учение. Оно является таким практическим учением, которое выражает истину, «относится к истине». Второй фактор указывает на онтологический критерий: учение Будды относится к Дхарме. Как объясняется в тибетской традиции (Пабонгка, 2008а, с. 117–118), абсолютная Дхарма-драгоценность (*don-dam-pa'i chos dkon-mchog*) – это истина освобождения от сансары (*nam byang bden-pa*). Ее называют Истиной Пресечения (*'gog- bden bden-pa*). Это состояние полного устранения клеш и страданий. Говорится, что настоящим Прибежищем является Дхарма, причем не Дхарма как Истина Пресечения, достигнутая Буддой и проповедуемая им, а собственная Дхарма, культивируемая в потоке своего сознания<sup>6</sup>.

Двенадцать разделов Слова Будды – это условная Дхарма-драгоценность (*bdag btags-pa'i chos dkon-mchog*). В условном смысле учение Ламрим, будучи квинтэссенцией Слова Будды, также является Дхарма-драгоценностью. Любое аутентичное буддийское учение должно, в соответствии с критерием четырех факторов, относиться к Дхарме, иначе говоря, быть элементом Истины Пресечения. И служить уменьшению, а не возрастанию омрачений – таков третий фактор аутентичности. Согласно четвертому фактору, буддийское учение, если оно аутентично, раскрывает преимущества нирваны

<sup>5</sup> Это цитата из английского перевода санскритского оригинала текста ‘Шикшасамуччая’, впервые опубликованного в Лондоне в 1922 г. Цитата приводится по репринтному изданию 2006 г. В русском издании ‘Шикшасамуччай’ – переводе с тибетского, выполненном А. Кугявичусом (Шантидева, 2013), данный фрагмент по смыслу отличается от его санскритского оригинала, как он был переведен Беллом и Роузом. Перевод с санскрита более точен, если судить по смыслу.

<sup>6</sup> Эти принципиальные моменты подчеркиваются во время учений Его Святейшества Далай-ламы XIV, досточтимого Геше Тинлея и других тибетских мастеров.

перед сансарой. Учение о нирване – важный аспект аутентичного буддизма. Тождество сансары и нирваны в том виде, в каком оно проповедовалось китайскими мастерами в результате неправильной интерпретации теории пустоты и основанного на этой теории мадхьямикского тезиса о тождестве сансары и нирваны, не относится к аутентичным учениям.

Принятие тибетцами четырех опор и четырех факторов в качестве критерия аутентичности буддийского канона объясняет, почему тибетские мастера делали новые переводы Слова, а также снова и снова давали комментарии к классическим текстам: они стремились дойти до подлинного смысла Слова, придерживаясь принципов четырех опор и четырех факторов.

#### Элементы тибетской стратегии обеспечения аутентичности буддийских канонических текстов

1) Государственный заказ и непосредственное руководство со стороны тибетского царя – цэнпо коллективной работой по созданию тибетского буддийского канона; 2) создание тибетской письменности, специально предназначенной для аутентичного выражения Учения Будды, – языка Дхармы; 3) стремление к исключению влияния специфических тибетских мировоззренческих паттернов при выражении буддийских философских учений, проявлявшееся в отказе от использования традиционной тибетской понятийности и терминологии и в создании новых тибетских терминов для передачи санскритских понятий; 4) принципиальное сотрудничество при создании буддийского канона с индийскими пандитами и ачарьями – носителями аутентичной линии передачи буддийских учений; 5) заимствование индийской традиции общественной и государственной экспертизы буддийских текстов; 6) принципиальная открытость тибетского канона для ревизии и редактирования с целью обеспечения содержательной аутентичности; 7) каноническая литература и устная трансмиссия Учения Будды служили опорой друг для друга, хотя первичную роль играла устная трансмиссия; 8) тексты Тэнгьюра, в особенности сочинения 17 ученых Наланды, служили тибетцам опорой интерпретации текстов Кангьюра.

Тибетцы переняли у индийцев свойственное им понимание единства устной трансмиссии буддизма и изучения текстов. Тексты Кангьюра и Тэнгьюра, хранившиеся в тибетских, монгольских, бурятских, калмыцких буддийских храмах, не были лишь священными объектами почитания или предметом интеллектуального изучения. Они регулярно декламировались во время коллективных собраний. Ежегодно в первые пятнадцать дней нового года по буддийскому календарю монахи коллективно декламируют сутры Кангьюра.

*Не существует «бурятского буддизма» или иных национальных вариантов буддизма. Сегодня буддизм возрождается в России и проблема восстановления аутентичной традиции буддизма является чрезвычайно актуальной.*

Бурятские ламы в прошлом восприняли полностью традицию индо-тибетского буддизма и так же серьезно, как тибетцы, относились к обеспечению аутентичности буддийской традиции в России. Сегодня первостепенное значение для восстановления неискаженной традиции буддизма в России имеет трансмиссия непрерывных линий передачи Слова Будды и реализованной Дхармы, носителями которой являются подлинные мастера. В особенности важно для укрепления традиций аутентичного буддизма в России получение прямых учений от Его Святейшества Далай-ламы XIV, а также осуществление проекта перевода Кангьюра и Тенгьюра на русский язык, причем тексты Тенгьюра должны служить ключом к пониманию Кангьюра.

*Сохранение живой традиции аутентичного буддизма и судьба Тибета – это взаимосвязанные вещи.*

Коренные духовные интересы бурятских буддистов неразрывно связаны с судьбой Тибета.

#### Литература

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

Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И. Бон (древняя тибетская религия) // Доклады ВГО. Вып. 15: Этнография. – Л., 1970.

Гумилев Л.Н. Древний Тибет. – М.: Ди-дик, 1996.

Далай-лама. Мир тибетского буддизма: обзор его философии и практики / Аннот. пер. с тиб. на англ. геше Тептен Чжинпа; пер. с англ. Б. Лаврентьева (ч. 1), М. Кожевниковой (ч. 2) и А. Терентьева (ч. 3 и прим.); под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1996.

Кычанов Е.И., Мельниченко Б.И. История Тибета с древнейших времен до наших дней. – М.: Восточная литература РАН, 2005.

Маслов А.А. Классические тексты дзэн. – Ростов-н/Д.: Феникс, 2004.

Пабонгга Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs) / Пабонгга Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008а.

Пабонгга Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs) / Пабонгга Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и примеч. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008б.

Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разд. I: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; разд. II: Индрианирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – С. 11–113.

Урбанаева И.С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014а. – 364 с.

Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции буддизма). – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014б. – 376 с.

Шакабпа В. Д. Тибет: политическая история. – СПб.: Нартанг, 2003.

Шантидева. Собрание практик (Шикшасамуччая) / пер. с тиб. А. Кугявичуса. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2013.

Шоннупэл, Гой-лоцава. Синяя летопись. Deb-ther sNgon-ro. История буддизма в Тибете, VI–XV вв. / пер. с тиб. Ю. Н. Рериха; пер. с англ. О. В. Альбедилля, О. Ю. Харьковской. – СПб.: Евразия, 2001.

Adamek W.L. The Mystique of transmission: On an early chan history and its contexts. – New York: Columbia University Press, 2007. – P. 578.

Beckwith C.I. The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 1987, 1993.

Brewster E. Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizang's Mādhyamika Thought. – National Chengchi University, 2007. – <http://nccur.lib.nccu.edu.tw/retrieve/79353/601401.pdf>.

Collins S. “Notes on Some Oral Aspects of Pali Literature” // Indo-Iranian Journal 35 (1992). – P. 121–35.

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

Holt L.B. “From India to China: Transformations in Buddhist Philosophy” // The Journal of Traditional Eastern Health and Fitness, 1995. – <http://www.thezensite.com/ZenEssays/HistoricalZen/FromIndiatoChina.htm>.

Hopkins J. Meditation on emptiness. – Boston: Wisdom Publications, 1983, 1996.

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

Liebenthal W. “Was ist chinesischer Buddhismus?” // *Aiatische Studien: Zeitschrift der schweizerischen Asien Gesellschaft.* – 1952. – Vol. 6. – S. 116–129.

McMahan D. “Orality, Writing and Authority in South Asian Buddhism: Visionary Literature and the Struggle for Legitimacy in the Mahayana” // *History of Religions.* – 1998. – 37. – No 3. – P. 249–274.

McRae. *The Northern Schools and the Formation of Early Ch’an Buddhism.* – Honolulu: University of Hawai’i Press, 1986.

Nakamura Hajime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan.* – Honolulu: University of Hawaii Press, 1971.

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

Hāntideva. *Śikshā-samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine / trans. from the Sanskrit by Cecil Bendall and W. H. D. Rouse.* – Delhi: Motil Banarsidass Publishers. – Second Edition: 1971; Reprint: 1981, 1990, 1999, 2006.

Van Schaik S. *Tibet. A History.* – New Haven and London: Yale University Press, 2011.

Sharf R. *Coming to terms with Chinese Buddhism. – A Reading of the Treasure of Store Treatise.* – Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Silk J.A. “The Yogāchāra Bhikku” // *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: Buddhist Studies Legacy of Gajin M. Nagao / ed. by Jonathan A. Silk.* – Honolulu: University of Hawai’i Press, 2000. – P. 265–314.

Silk J. *The Origins and Early History of Māharatnakūta Tradition of Mahāyāna Buddhism with a Study of the Ratnarāsi Sūtra and Related Materials.* – Unpubd PhD, University of Michigan, 1994.

Snellgrove D. *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors.* – Boston: Shambhala, 2002.

Snellgrove D., Richardson H. *Cultural History of Tibet.* – L.: Weidenfeld and Nicolson, 1968, 2003.

Storch T. “Chinese Buddhist Historiography and Orality” // *Sino-Platonic Papers.* – 1993. – No. 37. – P. 1–16.

Tan P. “Chinese challenges to Buddhism. Buddhist interactions with Confucianism and Daoism; and Chinese Mahāyāna” // Tan P. *How Buddhism Became Chinese.* – 2008. – P. 23–64. – <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/04/40b.2-Chinese-challenges-to-Bud-dhism.pdf>.

Zürcher E. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China.* – Third Edition with a Foreword by Stephen F. Teiser. – Leiden: Brill, 2007.

Walzer 2005 – Walser J. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism, and Early Indian Culture.* – New York: CU Press, 2005.

Weirong 2007 – Weirong Shen and Shiu, Henry C. H. Editor’s Preface // Raymond E. Robertson. *A study of the Dharmadharmathavibhanga (Volume one): The root text and its scriptural source (the Avikalpaprapavesadharani), with excerpts from Kamalasila’s Avikalpaprapavesadharanitika.* – Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies – Beijing: China Tibetology publishing house, 2007. – P. 1–8.

Williams 2008 – Williams P. *Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations.* Second edition. – London and New York: Routledge, 1989; Taylor and Francis Group, 2008.

## BUDDHISM AND SCIENCE

*Ngawang Thugje*

**Ganden Tendar Ling Center, Moscow**

Good morning to all of you. Firstly, I would like to say many thanks to the organizers of the Round Table and participants as this event dedicated to observing the Gratitude Year to His Holiness the 14<sup>th</sup> Dalai Lama as he is working tirelessly for world peace, including the Tibet issue.

I like to say about Buddhism and science in our current world. Modern scientist has discovered immeasurable knowledge on physics, ecology, cosmology, biology, neurology. Scientist has done great contribution for our life survival, living condition and facilities, solve many problems. Modern technology gives us easy way to get contact, to reach our destination quickly, makes our world smaller, closely etc. The goal of modern science is to discover new phenomena, produced new materials, technology which are great beneficial in our world.

But technology and materials itself cannot surely to provide us mental pleasure or suffering. Material and technology can solve the suffering of physical body, not the mental satisfaction. We are suffering both physically and mentally. Many rich people are living unhappy, has much stressful and depression, many suicide case has happening. These show materials life alone not giving deep satisfaction/mental happiness etc. The mental happiness must find within our mind. For that, we need spirituality to transform the delusion mind which is sources of unhappiness, disturbing our state of mind.

Delusion of mind is very bad both mentally and healthily. It disturbs our mental state once it arises, losing our consciousness, creates bad action towards other, unpleasant atmosphere. It also destroys our healthy body, blood circulation and produce pain, getting old age untimely etc. Healthy body is very much interconnecting to the generating of healthy mind.

Buddhism is one of the Philosophy religions who have described deeply, profoundly and widely about mind and mental emotions. Buddhism is talking mainly about reality of our inner phenomena subject as well as modern scientist talks on outer phenomena. His Holiness has described Buddhism into three categories, Buddhist Science, its conception/Philosophy and practices. All of them are taught by the Buddha according to the nature of reality, how phenomena do they exist. Buddhism does not accept philosophy which is against reality. The Buddhist practitioner needs to get realization of philosophy by support of logic and reasons.

Buddha told to his followers: “Oh Bikshu, wise being, don’t accept my teachings out of respect on me. To follow my teachings thru investigation such as being examine on gold thru three ways”. Buddha gave freedom to his follower and advice for examine, investigation on his teaching. Buddha Shakyamuni has achieved the state of Buddha through using his intellectual wisdom on maximum way.

There is no problem for Buddhism to be together with modern science. Famous scientist Einstien said “If any Religion can possible to go together with modern science in the future, Buddhism can go with Science”. He told this message through his awareness on Buddhism, and his message turn as like “Prediction”.

At present, Buddhist scholars and modern scientists have started to discuss quantum physics, neurology, psychology etc. under the guidance of His Holiness more than 25 years ago. They share their knowledge, experiences and expanding deeper understanding of human brain function, body health etc. Buddhism and modern science can do collaborative work to expand more knowledge, experiences and to do great humanity in our world. We need both to combine, modern science for material development, philosophy and religion to develop human inner values such as love, compassion, tolerance and self-discipline. Our life can be much happier and peaceful.

## НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ ТИБЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ И «ВОЗВРАЩЕНИЯ» БУДДИЗМА В ИНДИЮ

*С.Ю. Лепехов*

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

На протяжении нескольких лет сотрудниками ИМБТ СО РАН был осуществлен ряд экспедиций в регионы северной и южной Индии, Гималаев (Ладакх, Дхарамсала), Непала (Лумбини, Верхний и Нижний Мустанг), Тибета (Лхаса, Амдо, Кам), Китая (Шаньси, Автономный район Внутренняя Монголия, Шаньдун, Сычуань), Монголии, позволивший исследовать современное состояние буддизма в указанных странах и сделать некоторые предварительные выводы. Кроме экспедиций сотрудники выезжали в командировки, связанные с участием в буддологических, тибетологических и монголоведческих конференциях, а также на научные стажировки продолжительностью от 3-х месяцев до нескольких лет.

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

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

Поскольку буддизм изначально отвергал кастовую дифференциацию в индийском обществе и, таким образом, открыт для всех, в том числе для низших каст и «неприкасаемых», он не имеет шансов для широкого распространения в Индии, пока в ней еще сохраняется кастовая система. По этой причине индийский буддизм в настоящее время это, по преимуществу – «женский» буддизм. Возможно, что именно в этом качестве, в связи с усилением процессов эмансипации в современном индийском обществе и повышением роли женщин в культурной и общественной жизни индийский буддизм все же имеет некоторые перспективы развития.

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

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

Ладак населяют несколько народностей. Это потомки кочевников – *чангна*. Затем – *дарды* – потомки арийских племен, в Ладаке и Тибете называют *другна* (что буквально

означает «кочевник»). Часть дардов, проживающих в Драсе, недалеко от пакистанской границы три столетия назад приняли ислам. Остальные – буддисты и сохранили свои традиции.

В настоящее время существуют определенные проблемы, связанные с сохранением культурно-исторического наследия Ладака. Часть буддийских наскальных изображений, расположенных в районах с преобладающим небуддийским населением (район Сод) оставлены без необходимого ухода и внимания. Ладакские буддисты считают, что даже Археологическое общество Индии не проявляет к ним интереса, и они полагают, что есть все основания опасаться, что их может постигнуть участь статуй из Бамиана в Афганистане. Подобные им памятники, находящиеся в буддийских районах Ладака (штата Джаму-Кашмир), находятся в ухоженном состоянии.

Отметим, что между тибетским буддизмом и буддизмом Ладака практически нет никаких различий.

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

Сотрудниками ИМБТ СО РАН организованы экспедиции на территории исторического Тибета (Центральный Тибет, Амдо, Восточный Кам, Лхаса) и экспедиции в Индии (Дхарамсала, монастырь Гоман в Южной Индии).

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

Основная проблема тибетского буддизма видится таким образом: сможет ли он сохранить свое культурное и цивилизационное единство, или, в конечном счете, станет двумя ветвями двух мощнейших мировых культур: индийской и китайской.

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

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

Очевидно, что решение этих непростых проблем не может быть достигнуто силами только самих тибетцев. Многое зависит от того, какую национальную, культурную и религиозную политику будут проводить страны, в которых проживают тибетцы в настоящее время. Это в первую очередь Китай, Индия, где проживает наиболее многочисленная тибетская диаспора, а также и другие страны, где компактно проживают тибетские общины.

Таким образом, мировое сообщество не может уклониться от решения тибетской проблемы, и все будет зависеть от согласованных действий ответственных политических, культурных и религиозных деятелей. В какой мере возможно проведение такой согласованной политики в настоящее время?

Принципиальная позиция Пекина заключается в том, что все проблемы Тибета являются сугубо внутренним делом Китая и не допускают вмешательства внешних сил. Подавление восстания 1959 г. и оккупация Тибета Народно-освободительной армией Китая рассматривается как освобождение народа Тибета от феодальной зависимости, т.е. как прогрессивное социальное преобразование, которое должно быть закреплено и развито в дальнейшем. Эта позиция не претерпела никаких изменений за долгое время,

несмотря на различные трансформации внутренней и внешней политики руководства Китая за минувшие 50 лет.

Культурная позиция Пекина в отношении неханьских народов заключается в утверждении их длительного общего исторического прошлого в рамках единого китайского государства. Эта позиция предполагает пересмотр истории и отказ от признания существования в прошлом самостоятельности и независимости Тибета, Монголии, уйгурского каганата и т.д. Именно пересмотра этих исторических фактов требуют китайские власти от Его Святейшества Далай-ламы и тибетского правительства в изгнании, которые в этом вопросе занимают принципиальную позицию, опираясь на известные исторические документы.

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

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

Гораздо важнее для китайских правителей всегда было производство и распределение продукции, которое и является важнейшими определяющими составляющими образа жизни. Не случайно антибуддийские акции китайских императоров стимулировались в первую очередь не идеологическими, а экономическими соображениями, связанными с тем, что буддийские монастыри сосредоточили в своих руках слишком много земли и крестьян, не облагаемых налогами.

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

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

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

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

Монастыри восстановлены и восстанавливаются, но отмечается тенденция превращения их, из объектов культурного наследия в объекты туристического бизнеса, где основной функцией монахов станет обеспечение доходов от туристов.

В тоже время молодежь будет стремиться, со временем, приобретать престижные профессии, требующего современного образования в высших учебных заведениях западного образца. Такая тенденция прослеживается среди тибетской молодежи и в Индии.

Что же касается китайского правительства, то не просматривается причин способных побудить его отказаться от реализации его программы. Глобальный экономический кризис, в том числе, будет скорее способствовать, чем препятствовать ее реализации.

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

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

Если коротко характеризовать положение тибетского буддизма в Индии и Китае, то следует отметить, что в Индии сейчас вполне благоприятные условия для сохранения традиций всех традиционных тибетских школ, построен целый ряд монастырей, где есть все условия для обучения и духовной практики, собрана и продолжает собираться необходимая литература. Функционируют издательские и исследовательские центры, широко сотрудничающие с однопрофильными центрами по всему миру.

Духовенство основных философских школ тибетского буддизма постаралось возобновить традиционное монастырское образование вдали от прежних древних исторических тибетских буддийских центров. По существу, традиции этих центров были перенесены на новую почву, в стены вновь отстроенных монастырей в Индии. Была создана целая система образования и воспитания (начиная с ясельного и кончая высшим), сочетающая в себе принципы духовного и светского образования. Всего в 87 тибетских школах Индии, Непала и Бутана обучаются 28 тыс. учащихся. В Дхарамсале (Индия) была организована Тибетская детская деревня, являющаяся самым большим тибетским школьным сообществом. Сегодня в системе ТЦВ – 5 детских деревень, 5 школ-интернатов, 8 дневных школ, 2 школы высшей ступени со специализацией в области искусства, бизнеса и науки, 4 центра профессиональной подготовки, центр подготовки учителей, 3 молодежных общежития. Всего в ТЦВ обучается 10 тыс. учащихся. Кроме центра подготовки учителей при ТЦВ, функцию высшего образовательного центра выполняет также Библиотека тибетских трудов и архивов (LTWA), Тибетский институт исполнительского искусства (ТИРА), Медико-астрологический институт, Институт Норбулинка, Институт искусства тибетской тханка. Главным вузом тибетской эмиграции является Центральный институт высших тибетских исследований (ЦИВТИ), имеющий статус индийского университета, диплом которого имеет международное признание.

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

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

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

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

## ВСТРЕЧИ С ДАЛАЙ-ЛАМОЙ

*А.А. Терентьев*

**Главный редактор журнала «Буддизм России», С.-Петербург**

Я хотел бы поприветствовать всех и поблагодарить Сергея и Татьяну за то, что они организовали этот круглый стол. Я рад, что и у нас в России тоже празднуется год Далай-ламы. Правда, собственно круглого стола я здесь не вижу, и называется наша конференция «Исторические и духовные связи Тибета с Россией, Индией и Монголией», но мы все равно знаем, что наша встреча посвящена Его Святейшеству. Поэтому я позволил себе говорить не непосредственно про отношения России и Тибета, а поделиться своим опытом общения с Его Святейшеством Далай-ламой. Потому что я действительно много времени провел с ним. Только по России мы ездили два месяца, и я с утра до вечера переводил все его интервью и выступления. Первый раз я увидел Его Святейшество в 1979-м году во время его первого визита в Россию. А последний раз я встречался с ним неделю назад.

О Далай-ламе много пишут. И хотя у нас в России он вроде бы никто, но стоит Далай-ламе что-нибудь сказать – например, упомянуть нашего уважаемого президента – на следующий же день все российские средства массовой информации сообщают об этом в новостях. То есть для нашей страны он не меньший авторитет, чем для других стран, азиатских и европейских.

Я не стану утомлять вас подробностями этих личных встреч. Но я хотел бы рассказать о некоторых вещах, которые я заметил и о которых, мне кажется, всем было бы интересно знать. Дело в том, что о Далай-ламе часто складывается не совсем правильное впечатление. Он ведь ведет себя как совершенно обычный человек. Когда общаешься с ним, то после того, как проходит первый момент стеснения, когда чувствуешь, что общаешься с великим, необычным человеком, начинаешь ощущать себя так, как будто разговариваешь с другом. Во время его путешествия по России это производило на людей такое сильное впечатление, что некоторые даже начинали позволять себе говорить с ним запанибрата. Это, конечно, показывало, что люди не совсем понимают, с кем они имеют дело.

Его Святейшество сам так же просто общается с другими. Недавно он сказал, что в своих мыслях он никогда не думает о себе, как о Далай-ламе. Он предпочитает относиться к себе, как к обычному тибетскому буддийскому монаху. И поэтому общается со всеми другими людьми, как такой же простой человек. При этом он остается человеком, выходящим за рамки того, что большинство из нас – или, по крайней мере, я – способны видеть. Как я уже говорил, в свое время я два месяца подряд переводил все его встречи, и когда люди задавали ему вопрос, я никогда не знал, что же он скажет. Его мнение основывалось на более глубоких, невидимых для меня знаниях и соображениях. Подчас совершенно неожиданных. При этом иногда он имел определенное мнение, иногда мог высказать неожиданные гипотезы. Но когда речь шла о моральных ценностях или критериях поведения, здесь он всегда оставался и остается совершенно твердым.

Приведу пример. Во время переговоров с китайскими делегациями, которые продолжались на протяжении лет семи (недавно тибетцы прекратили эти встречи как бесплодные), китайцы говорили, что готовы пойти на многие уступки в одном случае: если Далай-лама признает, что Тибет всегда являлся частью Китая. Достаточно было ему это сказать, и очень многое могло измениться. Но Далай-лама не мог этого сказать. Или буквально недавно возникла ситуация, которая всех нас касается в той или иной степени. Примерно месяц назад Его Святейшество в интервью немецкому изданию вдруг неожиданно для всех высказался с критическими замечаниями в адрес нашего президента. Конечно, на следующий день это было опубликовано в российской прессе, начались

звонки. Трудно было понять, как это прокомментировать, потому что вопрос был вне контекста. Далай-ламу спрашивали о Китае, а он вдруг стал говорить про Путина. Я об этом тоже думал и узнал, что его слова о Путине были из другого куска интервью. Но все же меня этот вопрос интересовал. И будучи в Нью-Йорке на учениях Далай-ламы я хотел узнать, как и почему это произошло. У меня не было возможности поговорить об этом лично, но я попросил Роберта Турмана задать этот вопрос Его Святейшеству: может быть, он как-то смягчит свою позицию и объяснит, почему он стал об этом говорить. Турман задал этот вопрос. На что Его Святейшество, как мне рассказал профессор, сказал, что никаких изменений в его оценках не будет. Поразмыслив, я думаю, что понял, как и почему это произошло. Во всех своих публикациях на общие темы Его Святейшество говорит о буддийском учении об альтруизме, о бодхичитте, которую многие люди уже приняли как одну из ценностей. Но мы видим, что в отношениях между странами зачастую продолжает доминировать эгоизм. Его Святейшество не колеблясь критиковал американское правительство за интервенцию в Ираке и другие насильственные действия, которые совершали американцы. Его идея, которую он излагал в книге «Этика для нового тысячелетия» и в более ранних работах, состоит в том, что для решения спорных вопросов между странами необходим диалог. Он всегда говорит, что XXI век должен стать веком диалога. В этом диалоге, пусть медленно, пусть постепенно, но страны должны договориться. Вот такой способ может привести к разрешению конфликта. Если же конфликт разрешается насильственным путем, то пусть даже решение будет достигнуто быстро, но это не окончательное решение. Потому что оно порождает новые конфликты, новые обиды. Проигравшая сторона будет оскорблена, обижена. Его Святейшество говорит, что это похоже на отношения с соседом – вы же не хотите, чтобы ваш сосед вас ненавидел, был на вас обижен? Даже если вы ему в чем-то уступите, хорошее отношение со стороны соседа будет гораздо важнее, чем потеря каких-то сиюминутных интересов. То же самое верно и в отношении государств.

Выяснилось, что когда Его Святейшество критиковал политику Путина, то это была его реакция на информацию, которую ему предоставил корреспондент о событиях в Украине. Это была его оценка нашей тактике в Украине. Понятно, что такую оценку Его Святейшество никак не может пересмотреть. Потому что мы ведем себя достаточно эгоистично. Я очень надеялся, когда Порошенко получил власть, что он будет мирным путем решать эти проблемы, и был очень разочарован, что все пошло иначе. Да и наши действия выглядят не лучшим образом. Понятно, что Далай-лама здесь не мог отменить свою оценку.

Это было о политической части. Если у меня еще есть пара минут, хотелось бы сказать еще несколько слов о его духовной практике. В этот раз в Нью-Йорке я впервые услышал, как Его Святейшество Далай-лама говорит о своих духовных достижениях. Вы же знаете, как обычно говорят тибетские наставники: «Я ничего не знаю, немного книг прочитал, немножко практикую, сам никаких достижений не имею, но могу поделиться тем, что я знаю». В этот раз в Нью-Йорке Его Святейшество давал комментарий на одно из самых сложных произведений в тибетской литературе «Сущность красноречивых изречений», в котором Цонкапа производит различие сутр временного значения и сутр окончательного значения. На второй день учений он вдруг с тибетского перешел на английский и сказал: «Дорогие братья и сестры, я хотел бы сказать, что те из вас, кто рассчитывает, что учение о пустоте можно реализовать быстро, не должны разочаровываться тем, что быстро это не происходит. Я могу основываться только на своем опыте. Я по-настоящему заинтересовался учением о пустоте, когда мне было лет 17–18. И только в последнее десятилетие я достиг некоторых прорывов в этой сфере». Он тут же извинился: «Вы только не подумайте, что я хвастаюсь, я просто хочу вас приободрить, чтобы вы не впадали в отчаяние, когда быстрая реализация не происходит. Для того чтобы постичь учение о пустоте, необходимо как минимум лет 20–30. Но это

возможно!» На такой оптимистической ноте он закончил свои учения в Нью-Йорке, а я закончу свое краткое выступление.

## ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ НАСЛЕДИИ ТИБЕТА

**Р.Н. Крапивина**

**Институт восточных рукописей РАН, С.-Петербург**

Для начала мне хотелось бы поздороваться с коллегами тибетским приветствием «Tashi telek» («Здравствуйте») и, поскольку конференция посвящена Его Святейшеству Далай-ламе XIV, выразить глубокую признательность Его Святейшеству за неиссякаемую духовную деятельность на благо людей России и всего мира. Также хочу сказать огромное спасибо организаторам круглого стола «Исторические и духовные связи Тибета с Россией, Индией и Монголией».

Духовные связи Тибета и России имеют длительную историю. Эти связи возникали и развивались преимущественно на почве буддийского учения, буддийского образования, строительства буддийских монастырей, издательской и переводческой деятельности. И в Тибете и в России все это означало серьезную интеллектуальную деятельность, особую деятельность ума, с особыми задачами и целями развития индивидуального сознания и развития общественного сознания.

Интеллектуальное наследие Тибета можно рассматривать в двух аспектах – как собственно наследие Тибета и как процесс восприятия и освоения этого наследия в России.

Формирование интеллектуального (буддийского) наследия Тибета началось в VII–VIII вв. в связи с созданием тибетского письма и переводческой деятельностью тибетцев. В течение двух длительных исторических периодов – «начального» (snga-dar, VII–IX вв.) и «последующего» (phyi-dar; X–XII вв.) – переводческая деятельность тибетцев была исключительно активной совместной деятельностью тибетских ученых-переводчиков (lo-tsa-va) и индийских ученых-пандит (mkhas-ra; санскр.: paṇḍita). Эти переводы отличались высокой точностью и высокой семантической культурой перевода. В итоге переводческая деятельность с санскрита на тибетский язык, будучи хорошо организованной, систематической и коллегиальной, увенчалась грандиозным результатом в виде перевода почти шести тысяч работ, включенных в тибетский буддийский канон.

Дальнейшее формирование интеллектуального наследия Тибета связано с возникновением собственно тибетской традиции изучения и комментирования важнейших буддийских текстов. Большую роль в этом сыграло владение Сакья (школа Сакья). В XI–XIII вв. в силу сложившихся исторических причин и условий владение Сакья стало «оплотом и кузницей» тибетской образованности.

Тибетская комментаторская традиция породила множество выдающихся имен в разных областях знания – от логики и гносеологии до поэтики.

Так постепенно появились собрания сочинений (gsungs-'bum) выдающихся авторов разных школ тибетского буддизма, а в XIV–XV вв. (школа Гэлук) сложилась система монастырского буддийского образования, фундаментом которой стали «великие тексты» (gzhung chen-mo) индо-тибетской буддийской традиции.

Богатые фонды тибетской литературы и рукописные коллекции имеются в Санкт-Петербурге, в Улан-Удэ, в Москве, Элисте, во многих научных и музейных учреждениях России. Их культурное значение и ценность чрезвычайно велики. Для россиян они являются средоточием интеллектуального наследия Тибета.

Ценность этого интеллектуального наследия состоит и в том, что «великие тексты» буддийской традиции являются «текстами сознания», т.е. создают русло «правильного мышления» с целями и задачами, развивают естественную человеческую познавательную способность, демонстрируют общечеловеческие ценности.

Рассмотрение интеллектуального наследия Тибета в аспекте восприятия и освоения его в России связано с научными задачами востоковедов, тибетологов и буддологов. При

этом в современном мире важной научной задачей является знакомство с устной тибетской ученой традицией. Устная традиция никогда не переставала быть важнейшим элементом тибетской культуры. Незаписанное существовало и продолжает существовать в устных формах передачи знания, тем более что буддийская традиция передавалась устно и продолжает так передаваться до сегодняшнего дня даже среди высокообразованных членов буддийской религиозной элиты. Возможно, что самое существенное знание тибетской буддийской традиции передается не через письменный, а через устный текст, хотя и с опорой на письменный текст.

Знакомство с устной ученой тибетской традицией увеличивает объем восприятия, создает понимание «меры» контакта с письменным текстом, определяет идеологию взаимодействия с читателем или слушателем и, в конечном итоге, становится элементом общей культуры, культурной парадигмой отдельного индивида и буддийского сообщества в целом.

## ТРАДИЦИИ РОССИЙСКОЙ ТИБЕТОЛОГИИ И ПРОБЛЕМА ТРАНСКРИПЦИИ ТИБЕТСКИХ ИМЕН И ТЕРМИНОВ

*А.Д. Цендина*

**Российский государственный гуманитарный университет, Москва**

Тибетология в России как самостоятельная востоковедческая дисциплина сформировалась, отпочковавшись от индологии, китаистики и монголистики. Причем, последняя в этом процессе сыграла едва ли не главную роль.

Первые российские ученые, писавшие о Тибете, как правило, были профессиональными монголистами. Например, Я.И. Шмидт (1770–1847), фактический основатель российского монголоведения. Он был сыном голландского торговца, приехавшим в Россию после разорения отца. Ведя торговые дела в Калмыкии, заинтересовался их языком, культурой и историей, причем, настолько, что через несколько десятков лет стал академиком АН Российской империи. Занимаясь монгольскими письменными памятниками и Я.И. Шмидт подготовил к изданию перевод знаменитой монгольской летописи XVII в. «Драгоценного сказания» Саган-Сэцэна, перевод эпической поэмы «Гэсэриады», грамматику монгольского языка, монгольско-немецко-русский словарь. Он был вынужден пользоваться и тибетскими источниками. Как известно, с XVII в. в Монголии в связи с распространением буддийской веры, тибетский литературный язык получил широкое употребление. Кроме того, все сферы духовной жизни монголов стали испытывать большое влияние тибетской культуры. Поэтому без знания Тибета, тибето-монгольских связей изучение Монголии XVII – начала XX вв. было невозможным, как невозможно и сейчас. Прямые контакты с Тибетом были затруднительны в силу его географической отдаленности и политической закрытости. Поэтому в изучении тибетского языка, истории и литературы Тибета Я.И. Шмидт опирался на помощь образованных бурятских и калмыцких лам, хорошо знавших предмет его интересов. Начав изучать таким образом тибетский язык в качестве подспорья, Я.И. Шмидт вскоре стал блестящим знатоком Тибета. Широко известны его грамматика тибетского языка и тибетско-русский словарь. Такой путь характерен для многих российских исследователей, занимавшихся тибетологией. Учился у бурятских лам А.И. Востриков, много лет жил в Монголии и сотрудничал с монгольскими ламами М.И. Тубянский. Конечно, был и другой путь. Например, замечательный исследователь начала XIX в. отец Иакинф, много лет проведший в пекинской российской миссии и написавший огромное количество трудов по истории Китая, Тибета и Монголии, широко пользовался китайскими источниками, представляя таким образом «китайскую» составляющую в российской тибетологии. В конце XIX в. появился ряд блестящих исследователей Тибета и его культуры, обратившихся к нему после (или в результате) индологических исследований, Ф.И. Щербатской, например. Однако в целом в российской науке о Тибете как выделившейся из монголистики проявились некоторые черты, присущие только ей.

Первая особенность касается источников. Российские исследователи хорошо знали письменные памятники Тибета. Они собрали огромные тибетские книжные коллекции. Самая крупная из них – петербургская. Она сложилась в основном из книг, купленных учеными и путешественниками в Монголии, монастырях Северного Тибета и Китая. В ней содержится большинство важнейших источников по истории и литературе Тибета. Однако в этой коллекции ощущается некий «северный вектор». В ней много книг монголов и бурят, писавших на тибетском языке, много ксилографов бурятских печатен, много книг из Северного Тибета (Амдо), много книг из Китая, но сравнительно небольшое количество изданий Южного Тибета, историй учений южных сект или сочинений тибетцев Бутана, Ладака и других районов юга и запада Тибета.

Во-вторых, исследуя тибетские источники, русские тибетологи, массированно использовали сочинения, написанные монголами и бурятами по-тибетски. Это касается трактатов по философии, исторических сочинений, комментаторской литературы. Примером может служить знаменитая книга А.И. Вострикова «Тибетская историческая литература», в которой привлечено большое число тибетоязычных произведений монголов и бурят.

Другая особенность, на мой взгляд, заключается в способе или методе исследования этих источников. Очень часто, читая и переводя тибетские сочинения, российские ученые пользовались их переводами на монгольский язык, намного лучше им известный. С одной стороны это облегчало понимание тибетских книг, но с другой  $\bar{\text{I}}$  приводило часто к фактическому переводу не с тибетского оригинала, а с монгольского перевода. Так, в свое время российский тибетолог Г.Ц. Цыбиков издал перевод знаменитого трактата Цзонхавы, реформатора буддизма в Тибете XIV в., с монгольского языка, за что был раскритикован своими коллегами.

Еще одной характерной чертой российской тибетологии является использование в публикациях и исследованиях тибетских имен, названий и терминов в традиционном монгольском произношении. За несколько веков употребления тибетского языка в Монголии сложилось особое, т.н. «ламское» его произношение. Как известно, в Тибете существует большое количество диалектов, различие между которыми довольно велико. Буддийские монахи в чтении священных книг пользуются классическим тибетским языком, и диалектные различия проявляются значительно сильнее всего в произношении. Первоначально монгольские ученики тибетских монахов, проповедовавших в Монголии, перенимали произношение своих учителей. Затем многие монголы стали обучаться в тибетских монастырях и овладевать теми диалектами тибетского языка, которые были в употреблении в том монастыре, где они жили. В результате в различных монгольских монастырях сложились свои традиции в произношении тибетских слов.

Так, например, в Монголии можно встретить людей по имени Содномдаргия и Содномдарджа. На самом деле это одно тибетское слово. Но все же постепенно в Монголии сформировалось более или менее унифицированное произношение тибетского языка. В целом оно, по-видимому, базировалось на произношении северных районов Тибета, но испытало влияние монгольской фонетики. Во всяком случае, оно отличается от лхасского произношения, считающегося литературным и нормативным. Поэтому употребление терминов в монгольском «ламском» произношении отличает русскую тибетологию от европейской и зачастую ведет к разнообразным разночтениям.

Последняя особенность, на которой я хочу обратить внимание, это транскрипция тибетских имен и терминов в русской литературе. В российской монголистике не было создано устойчивой системы передачи монгольских имен, названий и терминов на кириллице, как, например, в китаистике или индологии. Нет правил передачи  $\bar{\text{j}}$ ,  $\bar{\text{e}}$ , долгих гласных, правил написания длинных имен, использования дефиса. Ученые, «воспитанные» на индологических штудиях (преимущественно буддологи, филологи), предпочитают  $\bar{\text{d}}\bar{\text{z}}$ ,  $\bar{\text{d}}\bar{\text{z}}$ ,  $\bar{\text{e}}$ . Те, кто ближе к китаистике (историки)  $\bar{\text{I}}$   $\bar{\text{c}}\bar{\text{h}}$ ,  $\bar{\text{c}}\bar{\text{z}}$ ,  $\bar{\text{z}}$ . Это усугубляется большими расхождениями между монгольским классическим и современным языком, а также введением в 1940-х гг. в МНР кириллицы и массированным проникновением в русские научные и популярные издания монгольских слов в их монгольской кириллической форме (Занабазар, цагаан и пр.).

Написание тибетских слов, зачастую пришедших в русскую литературу через монгольский язык, также отразило эти обстоятельства. Причем, добавляется путаница, основанная на тибетских диалектных различиях, на них накладывается бурятский или западномонгольский фонетический компонент. Именно во всех этих обстоятельствах кроются корни того разнобоя, который наблюдается в русской научной и популярной литературе. Например, мы встречаем такие написания слов, как:

гавж / габджу / гавджу / гавчжу и т.д.

жо / жу / жуу / зу / зуу / цзу и т.д.

Лувсанжамц / Лобсангьяцо / Лубсанджамцо / Лобсангчжамцо и т.д.

Санджа / Санчжа / Санчжай / Санжаа и т.д.

Дрепунг / Брээвэн / Бревен / Брайбунг и т.д.

Конечно, были попытки в российской тибетологии отражать тибетские имена и названия в той форме, в какой они произносятся. В 1940-х годах в связи с созданием военных географических карт были разработаны некие правила написания тибетских слов. Пытался следовать этому правилу Ю.М. Парфионович, так, например, в его переводе «Сутры о мудрости и глупости» есть такие имена, как Шюдолакгарни, Хламедок, Рэпсэльгель, Цзивокье и пр. Однако кроме того, что такое написание довольно непривычно для русского тибетологического глаза, эти попытки не привели к выработке общих правил и норм.

Спрашивается, как в этой ситуации можно применить простое правило русского литературного языка, которое рекомендует писать иностранные слова так, как они звучат, т.е. передавать их фонетический облик?

## ДВОЙСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ БУДДИСТОВ В КАНТИАНСКИХ КАТЕГОРИЯХ

**М.П. Биткеев**

**Центр буддийской философии Калмыцкого государственного университета, Элиста**

Представление о трансцендентальной ноэзе бессознательного, которая предшествует эмпирическому и делит мир на я-вообще и не-я-вообще есть как у Канта, так и буддистов. В первом случае речь о трансцендентальном единстве апперцепций, а во втором – о трансцендентальной двойственности (согласно Читтаматре за этот процесс ответственен клиштаманас). Рассматривая сознание в контексте кантианских синтезов восприятия и мышления, мы попытаемся ответить вопроса о том, почему же мы в обоих случаях остаемся в рамках двойственного феноменологического круга. Эту ситуацию можно обозначить как «формальный метаморфоз»<sup>7</sup>, ибо формы меняются, но основание, стоящее за ними осуществляет себя через них и совершает возврат к себе. А затем этот процесс возобновляется. Сознание тем самым остается в своего рода «матрице» (этим понятием Роберт Турман обозначает один из аспектов двойственности).

Но тут возникает вопрос: как же сознание остается в плену у априорных форм, если оно получает из внешнего мира все новые и новые эмпирические содержания? Поэтому начнем с чувственного восприятия. Ранние буддийские школы – Вайбхашика и Саутрантика - признают, как и Кант, реальную внешнюю вещь-в-себе, воздействующую на наши органы восприятия. Но проблема в том, что наше эмпирическое сознание, как отмечается в обеих философских традициях, не может напрямую воспринять вещь-в-себе. Наука подтверждает, что органам чувств недоступны атомы, а тем более субатомные частицы. Буддисты рассматривают вещь-в-себе как поток чувственно невоспринимаемых дхарм. Здесь будет уместным вспомнить о различении дхарм на ноуменальные и феноменальные, проведенном О.О. Розенбергом<sup>8</sup>. Мельчайшие моменты пространственного бытия и времени (сознания). Они недостижимы для органов чувств, но, объединяясь в большие конгломераты, формируют цепи восприятий с интенсивностями различных модальностей, соответствующих пяти органам чувств. Этот первый неуловимый во времени, элементарный миг восприятия, когда вещь-в-себе воздействует на наши органы чувств, ранними буддийскими школами называется «абсолютно-единичное». Он не предсказуем. Это чистое бытие. А воспринимаемой является цепочка таких моментов, которая затем предстает как вещь-для-нас.

Формы пространства и времени, в которые «укладываются» эмпирические содержания, интенсивности различной модальности, являющиеся результатом взаимодействия внешней вещи и органов чувств, относятся к юрисдикции пяти сознаний органов чувств. Это еще физический уровень конституирования, на котором объект пока не идентифицирован. Здесь проецируются пространственные линии, которые упорядочивают эмпирические ощущения. Саутрантики считают, что цвета реальны (поскольку в них содержатся аффицирования извне), а вот границы между ними конструируются нашим умом. Тактильные и прочие ощущения также являются результатом взаимодействий атомов субъекта и объекта. Сознание органов чувств лишь доставляет в *пространственно-локализованной и временной форме* объект, выделив его из многообразия эмпирических содержаний. В качестве иллюстрации можно вспомнить излюбленный пример школы Саутрантика. Образ огненного круга, описываемого в воздухе горячей головней, является иллюзией нашего восприятия, а пространственно-

<sup>7</sup> Гегелевский термин, раскрывающий стадию формообразования основания. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Соч. в 3 тт. Том 2. М. Мысль. 1971.

<sup>8</sup> В работе: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии// Розенберг О.О. Труды по буддизму. М. Наука. 1991.

временная непрерывная линия – конструкцией бессознательного ума, обеспечивающей этой иллюзии ложную онтологизацию. В реальности имеют место разрозненные вспышки, которые в процессе схватывания сливаются в одну пространственную фигуру круга. Аналогичный пример встречается и в «Критике чистого разума». Согласно Канту, априорные формы чувственности подчинены синтезирующей деятельности воображения. По буддийской теории познания тут мы имеем дело с деятельностью сознаний органов чувств. Но затем в следующий момент это нечто доставляется ментальному сознанию, которое, в свою очередь, выделяет в процессе идентификации главный аспект. Действительно, одно дело – видеть объект, а другое – его распознать. Разберемся с этой ситуацией.

Сначала в наличном бытии нечто предстает как неопределенное явление. С этого начинается Кант. В буддийской гносеологии «нечто» обозначается как «нирвикальпа», т.е. нераспознанные ощущения. О предмете же мы можем определенно знать лишь по его чувственным предикациям. Поэтому с них и начинается объект являться для нас. В.И. Рудой, Е.П. Островская и Т.В. Ермакова при переводе и реконструкции классических буддийских текстов очень удачно назвали феноменальные предикации «парциальными характеристиками»<sup>9</sup>. Они схватываются факторами ментального сознания. А ментальное сознание, в свою очередь, на этой стадии (которую Кант обозначил бы как субъективный синтез репродуктивного воображения), отождествляет *предикативную явленность с самим объектом восприятия, с субъектом суждения*. Наблюдаемое дано во времени. Вспомним, как определяется в первой Критике временное восприятие. Если оно случайно в последовательности аспектов, то это не схема продуктивного воображения, а ассоциации репродуктивного воображения. Но в этом случае несущностное может казаться сущностным, ибо последовательность и способ схватывания случаен, произволен. У Б.В. Зейгарник<sup>10</sup> есть примеры нарушений восприятия, когда человек видит геометрические формы, но не может узнать предмет в силу того, что на первый план выходит то одна сторона, то другая. Скажем, кувшин сверху похож на чашку, а снизу на шар. Нарушение способности идентифицировать – агнозия, т.е. патология восприятия. Но за ней кроются контуры когнитивно-психического механизма, свойственного и состоянию нормы.

После выделения аспекта происходит связывание со сходным предметом (репрезентативно-общее). На данном этапе гештальт ассоциативный. В буддийской гносеологии эта проблема исследуется в контексте ошибочного и верного восприятия.

Но есть и другая сторона. Если взглянуть на данную ситуацию не чисто логически, а исходя уже из буддийской теории взаимозависимости, кармы, то выделение в тот или иной момент определенного аспекта не совсем-то и случайно. Скажем, некто в одной из прошлых жизней причинил кому-то вред, доставил неприятные переживания. В одном из будущих перерождений по закону кармы их ожидает архетипическая смена ролей. При этом пусковой механизм на феноменологическом уровне довольно интересен. В момент взаимодействия причин и условий в ментальном сознании (на предсознательном уровне) причинно, возникает такой аспект субъективного синтеза, который создает соответствующий неприятный гештальт восприятия кармического наследника обидчика из прошлой жизни, что вызывает бессознательное раздражение и побуждает причинить ему аналогичную прежней боль. А дхармы претерпевающего на бессознательно причинном уровне также будут скоординированы так, что архетип принятия на себя этой роли выступит в качестве синтеза его восприятия. И такой процесс обмена ролями не будет прекращаться из жизни в жизнь, пока продолжается опора на феноменальные я и не-я, пока функционирует двойственное восприятие.

<sup>9</sup> Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классический буддизм. СПб. Лань. 1999.

<sup>10</sup> Зейгарник Б.В. Основы психологии. М. 1973.

*На эмпирическом уровне работа репродуктивного воображения осуществляется посредством ассоциативных связей образов, бессознательных конструктов.* Ассоциативный аспект, связывающий данный предмет с другим, переносит на него катектированные эмоции. Скажем, если кто-то напоминает человеку чем-то (сходство или по смежности) недоброжелателя, то на него непроизвольно переносится отрицательная эмоция. И за этой ситуацией таится механизм возникновения омраченных эмоций на предсознательном уровне.

Синтезирование буддийского и кантианского подхода навело меня на мысль, что в моменты сильных, плохо контролируемых аффектов происходит соединение, по меньшей мере, двух важнейших факторов. С одной стороны, аспект субъективного синтеза. В основе своей он приходит из сферы трансцендентального бессознательного и создает, как мне кажется, гештальт на уровне предсознания. При этом человек не может понять, что это творение его же бессознательного, и осознать нетождественность воспринимаемого реального человека и нозму, полученную в результате синтеза в предсознании. Один аспект становится репрезентантом всего существования, субъект тут тождествен предикату  $S=P$ . С другой стороны, поскольку двойственные восприятия подчинены разделению мира на я-вообще и не-я-вообще, то всякое, в том числе не критическое, обобщение создает иллюзию объективации этого гештальта. В результате случайный (правда, с кармической точки зрения не случайный) аспект репродуктивного воображения в силу двойственного созерцания соединяется с субстанциализирующей «формой вообще» (не-я-вообще, я-вообще). Тогда приятный или неприятный сейчас и тут (ситуативно и взаимозависимо) кому-то покажется всегда и везде приятным или неприятным, другом или врагом вообще (обладающим самосущим бытием). Когда индивид относит эмпирические предикации к некоему я-вообще (не-я вообще), в силу чего самовосприятие (восприятие) и психика становятся крайне уязвимыми. В одном случае развивается привязанность, в другом – болезненность, переходящая в депрессию или злость. На самом деле то и другое – результат причинности, над которой надо работать, осознанно раскрывая глубинный потенциал и устраняя неведение, ошибки.

Но субъективный синтез не ограничивается только синтезом восприятия, он стремится принять вид объективности, рассудочной категориальности, чтобы стать синтезом мышления. Ссылаясь на буддийскую логику, Щербатской говорит, что первичное мышление начинается со связывания текущих в потоке сознания образов со словами. Именно таким образом представляется здесь процесс возникновения первичных суждений, т.е. суждений восприятия, конституирующих поток феноменальной причинности.

Бессознательный поток восприятий, воспоминаний, воображения через облечение в языковую оболочку непроизвольно формирует в предсознании мысли, о которых У. Джемс говорил приблизительно такими словами, как: «мне думается» или «сейчас у меня имеет место чувство» и т.д. Они, как мне кажется, связаны с моментальными многообразными феноменальными я-идентификациями, психокомплексами, стремящимися подчинить себе сознание. Если трактовать с буддийской точки зрения, то это могут быть остаточные позитивные или негативные наклонности от личностей из прошлых жизней. И здесь следует, на мой взгляд, искать водораздел между доличностным и личностным. Предсознание с его установками, концептами может принять или не принять их. Отталкиваясь от Фихте, можно сказать, что созданное продуктивным воображением конституируется двойственным восприятием и тем самым завершается процесс объективации. Сам момент принятия связан с субстанциализирующей формой схватывания. Т.е. временный психокомплекс подводится под образ я-вообще. Мысли, положенные двойственностью, принимаются за свои, т.е. за мысли этого я-вообще (как говорят буддистские логики, воображаемого я). Многообразие сводится к единству. Но адекватно ли оно ему?

Понимание данного механизма, разграничение доличностных психокомплексов, субличности, принятие или непринятие, в результате чего может взять верх эго или тень, чрезвычайно важно для буддийской практики сознания. Но это важно и для нашей повседневной жизни, для психологии. На двойственном уровне человек принимает или борется с позитивным или негативным психокомплексом. В результате подчиняется субличности как неподлинному я или, вытесняя его из сознания в бессознательное, зарабатывает невроз. Правильное понимание дает возможность освободиться от негативов без болезненных последствий. Есть метод Дзогчен как практика сущностного созерцания, благодаря которой возможна их трансформация без отождествления или вытеснения.

Предсознательное «я» связано с субъективным синтезом, суждениями восприятия. На мой взгляд, когда они выдаются за суждения опыта, то бессознательные психокомплексы получают пропуск в сознание и своего рода санкцию на легитимность. Задача объективного синтеза – распознать эти искажения сознания. Но он не может полностью отменить сам механизм на уровне восприятия, а лишь может только ограничить сферу его концептуализаций на уровне сознания. Буддийская логика с помощью рассуждений проводит различие между суждениями опыта и суждениями восприятия.

Тогда возникает вопрос: может ли рассудок преодолеть субъективизм? Прежде, чем отвечать на этот вопрос, исследуем отличие продуктивного воображения от репродуктивного. Репродуктивное воображение отражает чаще случайную связь, в качестве основы синтеза может быть положен несущественный признак. На это обращает внимание Ф.И. Щербатской<sup>11</sup>, исследуя вопросы кантианского схематизма в буддийской теории познания и логике. Он приводит один из классических индийских примеров с малоизвестным деревом - дальбергией. Человек, глядя на высоту дальбергии, определяет, что она является деревом, а не кустарником. Но само рассуждение, основывающееся на неверном основании, на несущественном признаке, неверно, ибо если бы он застал ее на более ранних стадиях роста, то мог бы принять за кустарник. Также неверно сказать: этот индивид мне неприятен, значит, он плохой человек. Помимо моего субъективного синтеза нужно его исследовать с разных сторон, в разных отношениях с разными людьми. *Это для-себя-бытие, объективный синтез.* Нравится мне или не нравится, но вывод не должен противоречить логике. Кант акцентируется, прежде всего, не на первичных конституированиях восприятия, а на категориальном синтезе. Поэтому Поль Рикер назвал первую Критику феноменологией суждения, а гуссерлевское учение – феноменологией восприятия.

Следуя кантианской методологии жесткого разграничения чувственного и рационального, Ф.И. Щербатской выделяет в буддийской логике восприятие и умозаключение<sup>12</sup>. И это не противоречит истине, поскольку они рассматриваются как два основных источника знания. С одной стороны они различны, но с другой – взаимосвязаны.

*Согласно кантианскому пониманию двум синтезам должны соответствовать две инстанции.* Щербатской специально не занимался выявлением различных инстанций в самом ментальном сознании. Тем не менее, В.И. Рудой, Е.П. Островская и Т.В. Ермакова выявили в процессе реконструкции текстов Абхидхармы своего рода ментальный орган – «манендрийю», соответствующий чувственному синтезу, воображению. Лама Анагарика Говинда обозначил первый синтез, напоминающий субъективный, как «диттхи», а интеллектуальный – «няна». В.Г. Лысенко в трактатах буддийских логиков обнаружила, что для обозначения чувственного синтеза Дигнагой (одним из отцов буддийской логики)

<sup>11</sup> Щербатской Ф.И. Теория познания логика позднейших буддистских школ. В 2-х тт. М. 1995.

<sup>12</sup> Надо сказать, что всякое высказывание в буддийской логике не фигурирует без рассуждений, ибо всегда нуждается в обосновании.

вводится термин «манас-пратьякша»<sup>13</sup>. В нем опосредствуется чувственность и рассудочная концептуализация.

Помимо феноменальных, временных проявлений нужно мыслить и *надвременное* единство. Поэтому Кант и говорит о том, что наряду с различием есть и самотождественность. При этом он ее не онтологизирует, указывая лишь на необходимость принципа единства сознания, обозначаемого «я мыслю». В буддизме она называется кальпаной, Ф.И. Щербатской переводит один из ее смыслов как «воображаемая форма» (противопоставляя онтологической). Если человек не удерживает в уме рассудочного единства, опираясь только на наличное бытие, то он каждое феноменальное проявление будет принимать за интегральную личность. В один момент, когда в ком-то проявится хорошее, то будет возникать неконтролируемая привязанность. Когда же обнаружатся негативные стороны другого индивида - прилив отвращения и ненависти без сущностного анализа причин и обстоятельств. Каждый раз это будет новая нозма без интегрированности в порождающее их основание. Такая ситуация в патологической форме чем-то напоминает психический распад личности на субличности без их сознательной интеграции. Другой вопрос: насколько верно то единство, которое рассудочно конструируется, не будет ли оно искусственным в силу абстрактной всеобщности? Как буддисты, так и Кант здесь сойдутся во взглядах, согласно которым и феноменальная целостность образа, и категориальное единство – суть конструкции нашего ума (бессознательного и сознательного).

Буддийская логика исследует правильность и условия применения логических форм к феноменальным восприятиям. Это могут быть рассуждения о причинной связи между огнем и дымом, отношении взаимоисключения между жаром и холодом, предметом и его предикациями и т.д. Благодаря категориям сознание обретает логическое, смысловое единство. Оно движется в познании за пределы феноменальных образов к их причинам. Вайбхашики и Саутрантики исследуют части, которые в отличие от воображаемых и проецируемых умом номинальных целостностей, реальны. Действительно, именно целостности, продуцируемые воображением и онтологизируемые двойственной формой, являются первым объектом катексиса. На уровне факторов работает доличностный уровень причинности. Абхидхарма нацелена на рассмотрение всеобщих закономерных взаимосвязей между факторами потока сознания, психофизических совокупностей. Например, если в потоке сознания, психофизических совокупностей проявились одни факторы, то соответственно противоречащие факторы в этот же момент времени не могут вступить в силу. Категории показывают необходимую связь и явлений сознания. Есть факторы сателлиты, есть причинно-следственные отношения между ними. Они обеспечивают целостное и взаимосвязанное понимание различных моментов. Благодаря им возможна осознанность в момент восприятия. Как известно, продуктивное воображение схематизирует под законодательством рассудка. Кант не хочет продуктивное воображение называть недопустимым для него словосочетанием «интеллектуальная интуиция», и, тем не менее, его схемы – это переодетые категории рассудка<sup>14</sup>.

Рассудок вскрывает сущностные отношения между феноменами сознания, но может ли оно воспроизвести само сущностное основание сознания, порождающие их. Если нет – значит с его помощью нельзя достичь единства сознания.

Когда у одного человека сущностью, условно говоря, считается доброта, у другого – злонамеренность, у третьего – прагматизм и т.д., то речь идет о более или менее устойчивых проявлениях доминирующих при определенных условиях конструктах ума, наклонностях и т.д.. А вопрос о том, каковы же их сущности, какие субъекты

<sup>13</sup> Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное в чувственном познании: Дигнага и Прашастапада// [kogni.ru/text/perception.pdf](http://kogni.ru/text/perception.pdf)

<sup>14</sup> Васильев В.В. Аудиолекции по Канту. М. МГУ.

суждений скрываются за предикациями, проводит грань между двумя направлениями Мадхьямики: Прасангики и Сватантрики. Одна утверждает, что все предикации есть продукты взаимодействий, а другая считает, что они есть «качества со стороны объекта» (субъекта суждения). Прасангика лишает самости даже дхармы, не говоря о факторах, но она диалектична, ибо видит единство высшего трансцендентального тождества и различия, Пустотности и взаимозависимости.

Фактор есть нечто причинное по отношению к предикациям феноменального бытия. На бессознательном уровне, где работает доличностная детерминация, принимающая впоследствии форму личности, есть дхармы. Той целостности, которую в европейской классической традиции называют личностью, с точки зрения буддийской онтологии нет. Но это не постмодернистское отрицание единства. Есть то диалектическое, конкретно-всеобщее, что называют взаимозависимой личностью, двойственным сознанием (но есть наряду с ним и недвойственное). Итак, чтобы понять, что есть личность, нужно исследовать те факторы, которые формируют ее, и которые формируются ею. Один фактор не является феноменальным бытием, хотя он может в определенный момент предопределить зависимое бытие, его качество. Но в личности в разные периоды времени доминируют различные факторы, группы факторов, наклонности (самсары). И тут возникает вопрос: Какой же из факторов является сущностью? Каков статус такой сущности? Например, условно говоря, в одном человеке при определенных внешних и внутренних условиях на первый план выходят то позитивные, то негативные качества, то эго, то тень. Обычно люди смотрят на то, что наиболее закономерно, что характернее в человеке, что больше количественно доминирует, и какие психоконфликты в большей степени присущи. И, тем не менее, онтологического коррелята категориальной абстрактно-всеобщей «сущности вообще», не зависящей ни от каких условий, в реальности нет. Как это ни парадоксально, стремление метафизического разума найти таковую приводит к противоречиям, к кантианским антиномиям, постулатам Нагарджуны. Его мысль сводится к следующему: кто отрицает двойственность, тот ее утверждает; кто признает, тот начинает ее преодолевать. Для преодоления самой двойственности, нужен следующий синтез - диалектический. Рассудочная логика применима к феноменам, но не к ноуменальной сущности. Абстрактно-всеобщее – лишь следующая форма категорирования психического, предполагания трансцендентальной двойственности. Конкретно-всеобщая форма позволяет раскрыть ноуменальное основание, порождающее эмпирические я и не-я. Сначала это клишта и Алая-виджняна, а затем недвойственный Изначальный ум.

## О БУДУЩЕМ ИНСТИТУТА ТУЛКУ В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ

***Р.Т. Сабиров***

**Институт востоковедения РАН, Москва**

Институт *тулку*, зародившись в Тибете в XIII в., оказал и продолжает оказывать значительное влияние на историю тибетского буддизма. Институт *тулку* можно рассматривать как минимум с двух точек зрения: как религиозный феномен и как явление социально-политического характера. В своем докладе я хотел бы сосредоточиться на социально-политическом аспекте. В виду ограниченности времени, а также необъятности темы я буду говорить, прежде всего, о будущем института Далай-лам, поскольку именно от него во многом зависит будущее института перерожденцев.

Институт *тулку* на протяжении многих столетий играл важную роль как собственно в религиозной, так и в политической жизни средневекового Тибета. Статус *тулку* давал его носителю авторитет и влияние, чем стремились пользоваться самые разные силы: представители светской знати, мечтавшие, чтобы среди их детей был обнаружен перерожденец; цинский двор, пытавшийся решать политические вопросы посредством регулирования и контроля над поиском *тулку*, и многие другие. Другими словами, институт *тулку* был неразрывно связан с политическими интересами светских правителей и религиозных деятелей. Драматические события XX в. нанесли непоправимый удар по буддийской сангхе в Монголии, России и Тибете. Однако институт *тулку* сохранил свою актуальность вплоть до наших дней. Одним из высших и наиболее популярных *тулку* сегодня является Далай-лама XIV. Именно его деятельность после 1959 г. способствовала значительному росту интереса к тибетскому буддизму и интернационализации тибетского вопроса на Западе. Далай-лама XIV пользуется огромным авторитетом не только среди тибетцев, но и среди буддистов Монголии и России. Возрождение буддийской сангхи в Монголии и буддийских республиках РФ идет при непосредственной поддержке Далай-ламы, приближенных к нему лам и созданных ими организаций. Одна из функций Далай-ламы – признание и утверждение других *тулку*. В связи с этим, становится очевидно, что от будущего института далай-лам во многом зависит то, как будет развиваться буддийская сангха в Индии, на Западе, в Монголии и России.

Далай-лама XIV неоднократно высказывался как о будущем института *тулку* в целом, так и о своем следующем перерождении. Еще в 1993 г. он сказал: «Образовательные реформы неизбежно приведут к реформированию многих средневековых религиозных институтов Тибета. Хорошо образованное население уже не будет верить в предсказания, и тогда естественным образом снизится влияние *тулку*. Повсеместно распространенная буддийская система избрания глав монастырей посредством голосования, в конечном счете, вытеснит уникальную тибетскую систему избрания лидеров с помощью средневековых шаманских практик»<sup>15</sup>.

Позже, в 2008 г., в интервью немецкому изданию на вопрос, будет ли нынешнее перерождение последним, Далай-лама ответил: «Все возможно: конклав как в католической церкви; женщина в качестве моего преемника; прекращение Далай-лам или, возможно, два, поскольку коммунистическая партия дала себе удивительное право отвечать за перерождения»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> One Lama's Plans for Reform // World Tibet Network News. – 1993. – June, 26. [http://www.tibet.ca/wtnarchive/1993/6/26\\_4.html](http://www.tibet.ca/wtnarchive/1993/6/26_4.html)

<sup>16</sup> Shoban Saxena. Will a Dalai Lama succeed the Dalai Lama? <http://bharatabharati.wordpress.com/2011/03/14/will-a-dalai-lama-succeed-the-dalai-lama-shoban-saxena/>

В 2011 г. Далай-лама XIV выступил с подробным заявлением, касающимся института *тулку* и своего следующего перерождения. В частности, там говорилось: «Когда мне будет около 90 лет, я проконсультируюсь с высокими ламами тибетских буддийских традиций, тибетским народом и другими заинтересованными людьми из числа последователей тибетского буддизма, чтобы заново оценить, должен ли сохраниться институт Далай-лам или нет. На этой основе мы вынесем свое решение. Если будет принято решение, что следует и далее искать реинкарнации Далай-ламы, и есть необходимость в признании Далай-ламы XV, то ответственность за это преимущественно ляжет на определенных лиц Доверительного фонда Далай-ламы «Гаден Пходранг». Они должны будут проконсультироваться с различными главами тибетских буддийских традиций и надежными, принесшими клятву защитниками Дхармы, которые неразрывно связаны с линией преемственности Далай-лам. Они должны будут обратиться за советом и руководствам к этим существам и выполнить процедуры поиска и распознавания в соответствии с традицией прошлого. Я оставляю ясные инструкции на этот счет в письменной форме»<sup>17</sup>.

В 2014 г. он еще раз подтвердил, что принимать решение о том, быть ли следующему Далай-ламе, должен тибетский народ<sup>18</sup>. Власти КНР при этом дали понять, что намерены выбрать своего Далай-ламу XV, ссылаясь на традицию, заложенную во времена династии Цин<sup>19</sup>. Государственное управление по делам религии приняло закон, запрещающий Далай-ламе перерождаться где-либо, кроме территории, контролируемой Китаем<sup>20</sup>. Рассчитывать на серьезный международный резонанс и реальную поддержку тибетцам в этом деле, судя по всему, не стоит. Как показывают последние события, по мере усиления экономического влияния Китая первые лица государств все менее и менее охотно встречаются с Далай-ламой XIV. Мало кого удивляют отказы в визе от РФ и ЮАР. Но в августе 2014 г. был отменен визит Далай-ламы в Монголию; британские власти заговорили о готовности уважать озабоченность Китая вопросами, связанными с проблемой Тибета. Норвежские власти хоть и пустили Далай-ламу в страну в мае 2014 г., но сами с ним не встречались. Премьер-министр Норвегии Эрна Солберг открыто заявила, что причиной этому послужили дипломатические отношения с КНР<sup>21</sup>. Скорее всего, в случае обнаружения Китаем своего Далай-ламы, можно ожидать лишь формальных заявлений и некоторой «шумихи» в СМИ.

Китайский Далай-лама вряд ли получит признание тибетцев и западных буддистов, но, очевидно, будет использоваться КНР в политических целях. В первую внутри страны – для урегулирования ситуации в Тибетском автономном районе и пресечения любых попыток влияния на ситуацию извне. Во-вторых, с помощью «своего» Далай-ламы Китай получает возможность вмешиваться в религиозные дела других буддийских стран и регионов и проводить там свою политику, в том числе и используя институт *тулку*. Ситуация осложняется тем, что нет других высших *тулку*, которые пользовались бы всеобщим авторитетом и признанием и могли бы как-то повлиять на будущую ситуацию: Панчен-лама – китайский ставленник; в традиции Кагью – раскол, вызванный наличием двух Кармап. В связи с этим большой интерес представляет развитие буддизма в Монголии. На сегодняшний день это единственное независимое государство, где тибетский буддизм исповедуется большинством населения, строятся монастыри,

<sup>17</sup> Заявление Его Святейшества Далай-ламы XIV, Тензина Гьяцо, касательно его нового воплощения <http://dalailama.ru/news/843-zayavlenie-ego-svyatejshestva-dalaj-lamy-xiv-tenzina-gyaco-kasatelno-ego-novogo-voплоshheniya.html>

<sup>18</sup> Статья в немецком издании «Последний Далай-лама» – дезинформация. <http://www.tibethouse.ru/2014/dalailama-06.html>

<sup>19</sup> Wong, Edward. China Asserts Role in Choosing Dalai Lama. <http://www.nytimes.com/2010/07/02/world/asia/02dalai.html>

<sup>20</sup> China and the (Next) Dalai Lama. [http://www.huffingtonpost.com/matteo-pistono/beijing-and-the-next-dala\\_b\\_833278.html](http://www.huffingtonpost.com/matteo-pistono/beijing-and-the-next-dala_b_833278.html)

<sup>21</sup> No One Likes The Dalai Lama Anymore. <http://www.mintpressnews.com/one-likes-dalai-lama-anymore/196250/>

публикуется литература и т.д. Там были найдены и утверждены новые монгольские перерожденцы (*хубилганы*)<sup>22</sup>. И самое главное – было объявлено о поисках следующего перерождения Джебцзундамба-хутухты Х. После Далай-ламы и Панчен-ламы это третий по значимости *тулку* в иерархии тибетского буддизма. Появление *тулку* такого уровня в независимой буддийской стране, безусловно, станет благоприятным фактором как для будущего института *тулку*, так и тибетского буддизма в целом.

---

<sup>22</sup> <http://mongoloved.org/2012/02/17/tulku/>

## О ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

*С.Л. Кузьмин*

**Институт востоковедения РАН, Москва**

Слово «цивилизация» имеет много значений – от культуры поведения до обозначения «единого исторического процесса» развития человечества. В рамках цивилизационного подхода вся история описывается как последовательность сменяющихся цивилизаций. Я рассмотрю лишь одно из значений – то, которое обозначает т.н. локальные цивилизации. Под ними понимаются дискретные социокультурные системы, сформировавшиеся в конкретных регионах и отличающиеся от других аналогичных систем особенностями людей и условиями функционирования обществ (согласно концепциям О. Шпенглера, А.Д. Тойнби, П.А. Сорокина и др.).

Эти системы должны определяться неким набором признаков, значения которых отличают их от других аналогичных систем. Тойнби рассматривал цивилизацию как замкнутое общество, важнейшие отличительные признаки которого – религия и территория. Сорокин указывает более разнообразные признаки: язык, религию, философию, науку, литературу, искусство, экономические, политические, социальные концепции и др., ритуалы и церемонии, наделяемые определенными смыслами, а также аспекты материальной культуры. Ф. Бродель указывает также на психологические критерии (привычки, ограничения и т.д.), определяющие специфику мышления.

Отличительные признаки не остаются неизменными, а единые критерии выделения цивилизаций отсутствуют. Поэтому концептуализация понятия «цивилизация» существенно различается у разных авторов. В результате одни и те же народы «падают» в разные локальные цивилизации. Классики цивилизационного подхода (Данилевский, Шпенглер, Тойнби) говорили о древнеегипетской, вавилонской, древнегреческой, древнеримской, китайской, индийской, византийской, исламской, буддийской, средневековой западноевропейской цивилизациях (которые частично перекрываются). В других случаях Китай включают в дальневосточную или в конфуцианскую цивилизации, а древнегреческую и древнеримскую включают в эволюирующую западную цивилизацию.

Тибетцев обычно относят к цивилизациям буддийской (например, Tulku Thondup Rinpoche), тибетской буддийской (например, Statement of the Kashag on September 2, 2014), тибетской (например, R.A. Stein), монголов – к монгольской (например, И.Б. Гармаева), кочевой (Ш. Бира), тюрко-монгольской тенгрианской (например, Н.Г. Аюпов и Н.В. Абаев). В этих системах отнесение тибетцев и монголов к той или иной цивилизации определяется каким-либо одним признаком: этнической, государственной, религиозной принадлежностью или способом ведения хозяйства. В связи с этим, понятие цивилизации становится избыточным.

Т.к. цивилизационная идентификация определяется не одним признаком, а их комплексом, целесообразно оценить, к каким народам ближе всех стоят тибетцы и монголы по параметрам материальной и духовной культуры, а также по исторической траектории.

Уже в первые века нашей эры цыны (народность тибето-бирманской группы, возможные предки тибетцев) попали под власть племен сяньби (одни из предков монголов), живших вокруг оз. Кукунор (тиб. Цо Нгонпо). В VIII–X вв. н.э. государство Тибет было известно на территории современной Монголии: название «Тебет» впервые встречается в тюркских надписях на реке Орхон.

Между тибетцами и монголами обнаруживается высокое сходство по целому ряду признаков. Например, Л.Н. Гумилев проводил аналогию добуддийской религии монголов с религией бон; добуддийские происхождение имеет общий для монголов и тибетцев эпос

о Гэсэре; весьма сходны одежда, музыка и песни обоих народов; образ жизни кочевников, сформировавшийся в сходных географических условиях и т.д.

Большинство же черт сходства обусловлено преобладанием общей религии – тибетского буддизма с его системами философии, этики, космологии, образования, а также буддийских ритуалов, архитектуры, скульптуры, живописи, литературы и др. Взаимодействие на основе религии можно считать взаимным, если учесть роль тибетцев в распространении буддизма в Монголии, а позже – в консолидации Внешней Монголии под властью Богдо-гэгэна, и роль монголов в консолидации Тибета под властью Далай-ламы (который в одном из перерождений был монголом).

Правовые системы Тибета и Монголии стали взаимно обогащаться со времен хана Хубилая, а во времена доминирования цинских императоров эти системы сблизились еще больше. Происходило взаимообогащение языков (например, в монгольском названия дней недели, ряда числительных, значительная часть имен заимствованы из тибетского). От монголов тибетцы заимствовали некоторые титулы, военные термины, оружие, методы военного дела. Монголы, в свою очередь, почти полностью восприняли церковную иерархию школы Гэлуг. Более того: восприятие собственной истории монголами сближалось с таковым у тибетцев. Монголы стали выводить родословную великих ханов Монголии от древнеиндийских царей через тибетскую Ярлунгскую династию.

Почти по каждому из перечисленных признаков можно найти аналогии вне тибето-монгольского мира. Однако лишь для него характерна их совокупность.

Исторические траектории Монголии и Тибета в период империи Цин все более сближались. И Монголия, и Тибет были раздроблены. К XX в. на части их территорий государственность сохранялась (в Тибете) или формировалась (Внешняя Монголия), остальные территории китаизировались. В период краха империи Цин обе страны отказались интегрироваться в Китай, провозгласили независимость в форме теократической монархии, ориентировались на сохранение традиционализма, а не республиканский строй. В обеих странах церковь господствовала не только политически, но и экономически.

Тибетский буддизм формировал тот самый «набор смыслов», который влиял на систему ценностных ориентиров, восприятие мира, схемы поведения, взаимодействий с другими людьми и с природой. По моим личным впечатлениям, тибетцы и монголы по стилю мышления и поведению более сходны между собой, чем с китайцами, русскими, европейцами, индийцами, народами Юго-Восточной Азии.

В целом, тибетцы и монголы (при оценке вне рамок государственных границ) составляют дискретную общность, аналогичную западноевропейской, китайской, индийской или исламской. В связи с этим, их можно рассматривать как единую тибето-монгольскую цивилизацию. В XX – XXI вв. происходит переход от традиционалистского к техногенному типу развития. Последний связан с существенной нивелировкой различий между цивилизациями. Особенно это касается тибето-монгольской цивилизации, традиционализм которой был подорван красными революциями с последующей интеграцией в буржуазный мир (западный – для Монголии и китайский – для Тибета).

В заключение надо сказать, что для корректной оценки границ цивилизаций нужна разработка унифицированного подхода к определению критериев сравнения этнокультурных общностей. Формализация этих критериев позволила бы статистическими методами создавать иерархические модели для сравнения уровней сходства этих общностей. Такие модели позволили бы корректно определять ранг систем, обозначаемых как цивилизации.

## ТИБЕТОЛОГИЯ В РОССИИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКИХ КОНТАКТОВ РОССИИ И ТИБЕТА

*Т.Л. Шаумян*

Институт востоковедения РАН, Москва

События, связанные с установлением контактов с Тибетом и его изучением в России, нашли свое отражение в многочисленных опубликованных документах, договорах и соглашениях, мемуарах и дневниках, статьях в газетах и журналах, а также в неопубликованных материалах Архива внешней политики Российской империи и Центрального государственного исторического архива в С.-Петербурге.

Источники и литературу, которыми располагают исследователи исторических связей России и Тибета, можно разделить на несколько категорий.

Во-первых, это свидетельства российских подданных – торговцев и купцов, путешественников и паломников, совершавших поездки в Тибет и близлежащие территории.

Русские купцы, торговавшие в Синьцзяне, проникали на тибетские рынки, вели торговлю на его границах – в Лехе, участвовали в ежегодных ярмарках в Гартоке. Руководитель английского разведывательного отряда С. Тернер писал в своих дневниках, что из бесед его с высшими тибетскими сановниками выяснилось, что Екатерина II пыталась завязать активную торговлю не только с Китаем, но и с внутренними районами Тибета.

В России проживало около 160 тыс. бурят и около 200 тыс. калмыков, исповедовавших тибетский буддизм. Религиозные общины тибетских буддистов поддерживали постоянные отношения с Лхасой, совершали паломничества в Тибет. Известно, например, что в 1741 году поездку в Тибет совершил лама Дамба Доржи Заяев из Цогольского дацана Забайкалья. Возвратившись на родину, он много сделал для распространения буддизма в России и добился от императрицы Екатерины II утверждения «Положения о буддийском духовенстве Восточной Сибири». Дневники Заяева на бурятском языке были опубликованы А. Позднеевым в 1900 году.

В 1891–94 гг. поездку в Тибет совершил калмык База Монкочжуев. Его записки «Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-дорботского База-Бакши» были опубликованы с переводом и примечаниями в 1897 году в Петербурге А. Позднеевым. В предисловии проф. А. Позднеев отмечает, что Россия «имеет в составе своего населения отдельные монгольские поколения, родственные Тибету если не по языку и быту, то по исповедуемой ими религии, и эта религиозная связь издавна порождала у них взаимные сношения с Тибетом». А. Позднеев сообщает, что, по слухам, «и теперь буряты целыми десятками ежегодно уходят в Тибет для поклонения тамошним святыням, принятия посвящений и усовершенствования в науках».

Огромна роль русских путешественников в исследованиях районов Центральной Азии и Тибета. С начала 70-х годов XIX века было организовано несколько экспедиций в эти районы: Г.Н.Потанин (1884–86), результаты исследований которого отражены в работе «Тангутско-тибетская окраина Китая»; братья Грум-Гржимайло (1889–1890), Обручев (1893–94), М.В.Певцов (1889–90), Роборовский (1893–95). Всемирно известны путешествия выдающегося русского исследователя Н.П.Пржевальского (1876–78, 1879–80, 1883–85).

Особый интерес представляют поездки в Тибет и их описания известных русских исследователей Азии П.К. Козлова и Г.Ц. Цыбикова.

Член императорского русского географического общества П.К. Козлов дважды (1905 и 1909) путешествовал по Тибету и Монголии и встречался с Далай-ламой. Основной целью, ради которой Козлов совершал свои поездки и писал свои работы, по его собственным словам, было выяснение вопроса о том, каким образом установить прочные русско-тибетские отношения. Работы Козлова представляют большой интерес, так как в них излагаются впечатления непосредственного участника событий, очевидца, неоднократно встречавшегося с Далай-ламой. Кроме того, автор кратко излагает историю Тибета и Далай-лам, не углубляясь, впрочем, в вопрос о том, почему тибетские власти в определенный период обращаются именно к России и каково было действительное отношение правящих кругов России к установлению связей с Тибетом.

С 1899 по 1902 гг. путешествие по Тибету совершили бурят по происхождению Г.Цыбиков и калмык Овша Норзунов. Они посетили Лхасу, другие тибетские святые места. Следовало бы особо отметить, что Г. Цыбиков – это не просто буддист-паломник, а человек образованный, окончивший Восточный факультет Петербургского университета, а затем – профессор Восточного института во Владивостоке. Работа Цыбикова «Буддист-паломник у святынь Тибета» – его дневник, снабженный сделанными им самим и О.Норзуновым уникальными фотоснимками, представляющими огромную ценность, содержит богатый материал по географии Тибета, описания крупнейших городов и монастырей, образа жизни и т.д. В работе имеется также краткая история страны и далай-лам.

Справедливости ради следует отметить, что большинство вышеупомянутых научных поездок носили одновременно и характер разведывательных миссий – русские географы и ученые чаще всего одновременно выполняли задания Генерального штаба и военного министерства России.

Особое место занимают документы из архива тибетского врача Бадмаева, изданные в 1925 г. «За кулисами царизма. Архив тибетского врача Бадмаева». Как известно, параллельно с изготовлением «чудодейственных» лечебных средств, пользовавшихся большим успехом при дворе, Бадмаев занимался крупными концессионными предприятиями, одновременно разрабатывая планы присоединения к России Китая, Тибета и Монголии. В 1893-95 гг. Бадмаев был близок к Витте и оказывал на него большое влияние, а позднее примкнул к Безобразову и Распутину. Как отмечает во вступительной статье к сборнику документов из архива Бадмаева В.П. Семенников, тибетский врач вряд ли «принадлежал к числу людей, способных самостоятельно разбираться в сложных вопросах политики» – «весь ум Бадмаева, вся его энергия направлены были в сторону различных афер». Тем не менее, документы из архива Бадмаева проливают свет на борьбу, которая велась «за кулисами императорской власти», в том числе, по вопросам дальневосточной политики России в конце XIX – начале XX вв.

Важнейшим источником по истории российско-тибетских отношений являются неопубликованные материалы, хранящиеся в Архиве внешней политики Российской империи. Это донесения российских дипломатических представителей в Пекине, Лондоне, Симле и Урге, письма и телеграммы министра иностранных дел, Всеподданнейшие записки Николаю II, донесения и письма российских агентов. Особый интерес представляют дела, хранящиеся в Китайском столе о миссиях Доржиева в Россию, сведения об учреждении консульства в Да-цзян-лу и пребывания Далай-ламы в Монголии и т.д. Все эти документы одержат огромный фактический материал о сношениях России с Тибетом, отношениях с Далай-ламой. Документы Архива помогают разобраться в целях и методах российской дипломатии в Тибете, проследить особенности борьбы в правящих кругах России по вопросам политики на Дальнем Востоке в целом и в Тибете – в частности. Эти материалы дают представление о разногласиях между российской дипломатией, военными кругами и высшим духовенством по поводу отношений с Далай-ламой и возможностей использования его влияния для осуществления планов России в Монголии.

Материалы АВПРИ содержат подробные сведения по истории Тибета и Далай-лам, их взаимодействия с Великобританией и Цинской империей, борьбе тибетского народа за создание самостоятельного государства.

Часть документов Архива внешней политики Российской империи использовалась историками, однако все дело в их интерпретации, да и тщательная работа в Архиве всегда дает возможность найти что-то новое, какой-то новый документ, который может перевернуть уже, казалось бы, устоявшиеся представления.

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

Ко второй категории исследований можно отнести многочисленные работы, опубликованные отечественными историками по тибетскому вопросу, в том числе, и на основе материалов Архива. Основу изучения этого вопроса в России заложили еще до 1917 г. Н.И. Суворов, опубликовавший работу «Тибет. Описание страны и отношение к ней Китая и Англии до последнего времени. СПб, 1905; и А.Е. Снесарев – автор книги «Англо-русское соглашение 1907 года». СПб, 1908. Особый интерес представляют публикации в журнале «Красный архив» «О задачах царской дипломатии на Востоке в 1900 г.»; работы А. Попова «Первые шаги русского империализма на Дальнем Востоке», выдержек из дневников В.Н. Ламсдорфа 1894-95 и А.А. Половцова и др. В изучение данного вопроса внесли вклад и советские исследователи Л. Берлин, В.П. Леонтьев, П.И. Остриков, А.Ф. Остальцева, В.А. Богословский и др. В советской многотомной публикации «Международные отношения в эпоху империализма. Документы из архивов царского и временного правительств» опубликованы 24 документа и материала, касающиеся Тибета и его отношений с Китаем, Россией и Великобританией.

В 2005 г. Е.А. Белов и автор данной работы опубликовали книгу «Россия и Тибет. Сборник русских архивных документов 1900–1914». В нее были включены 122 оригинальных документа из Архива внешней политики Российской империи, в том числе, переписка русского царя и Далай-ламы, донесения русских дипломатов из Лондона, Пекина, Калькутты и Урги. Приведенные документы проливают свет на малоизученные страницы истории международных отношений в Центральной Азии и на Дальнем Востоке, показывают место Тибета во внешнеполитических приоритетах российской внешней политики. Перу Е.А. Белова принадлежат также и статьи, опубликованные в научных журналах, в том числе статья «Записка подполковника Генерального штаба Хитрово о Далай-ламе и его деятельности 1906 года».

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

Из последних изданий хочется выделить работу А.Д. Цендиной «...И страна зовется Тибетом», опубликованную в 2002 г. в Москве. Автор рассматривает политическую историю Тибета с древности до середины XX века; формирование тибетского этноса, создание теократической монархии, установление маньчжурского сюзеренитета, борьбу за независимость, вхождение в состав КНР. А. Цендина рассматривает мифы, сложившиеся вокруг Тибета, и пытается дать им реалистическую оценку. Отмечая «драматичность» исторического пути Тибета, пытаясь анализировать его отличия от пройденного другими народами, автор показывает его своеобразие, рассматривает обстоятельства возникновения и развития тибетской религии и культуры, показывает особенности его истории во взаимосвязи с религией, борьбы за утверждение независимости и причины ее утери.

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

В 2009 г. в Улан-Удэ Институтом монгольских, буддийских и тибетских исследований СО РАН была опубликована монография И.Р. Гарри «Буддизм и политика в Тибетском районе Китая (вторая половина XX – начало XXI века)». Работа написана на основании документов из китайских, тибетских и британских архивов, а также личных впечатлений автора после посещения Тибета и Китая. Книга в основном посвящена новейшей истории Тибета после 1951 г., анализу «тибетского вопроса», китайской политики в Тибетском районе Китая, борьбе тибетской диаспоры за независимость Тибета. И.Р. Гарри рассматривает китайско-тибетский диалог и перспективы автономии Тибета лишь в рамках КНР, подтверждая точку зрения, что Тибет является неотъемлемой частью Китая.

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

## **ИСТОРИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МЕМОРИАЛЬНОГО КАБИНЕТА Ю.Н. РЕРИХА В ИНСТИТУТЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН**

***С.Ч. Офертас***

**Институт востоковедения РАН, Москва**

Мемориальный кабинет выдающегося российского ученого-востоковеда Юрия Николаевича Рериха в Институте востоковедения РАН был создан в 1960 г., вскоре после безвременной кончины Юрия Николаевича. Он представляет собою личный кабинет ученого, в котором он работал во время своего пребывания в Советском Союзе, после своего возвращения в 1957 году. Передан институту он был по желанию брата Юрия Николаевича – Святослава Николаевича Рериха.

С возвращением Юрия Николаевича Рериха в СССР в 1957 г. индологические, тибетологические, буддологические исследования в СССР обрели новые направления в своем развитии, и вышли на более высокий уровень. Сама личность этого, бесспорно, выдающегося ученого притягивала к нему талантливых учеников. И в наше время эти ученые составляют, несомненно, золотой фонд мирового востоковедения. А начиналось все с того, что по приезде в Россию, с самого начала своей работы в Институте, Юрий Николаевич поставил своей личной задачей организовать полное обучение древним восточным языкам для тех, кто интересовался изучением истории и культуры Южной и Восточной Азии. Начал он свое преподавание языков с обучения самому древнему, ведийскому, языку, затем стал преподавать санскрит, пали и тибетский языки, а потом начал преподавание и монгольского языка. Занятия часто проходили у него дома, в его кабинете. И теперь ученики Ю.Н. Рериха: В.В. Вертоградова, Т.Я. Елизаренкова, Ю.М. Алиханова, А.М. Пятигорский, Г.М. Бонгард-Левин и другие – стали выдающимися учеными.

К сожалению, судьба не отвела Юрию Николаевичу долгих лет работы в России. И его ученикам предстояло самостоятельно идти выбранной ими стезей. Но тот толчок, та основа, которую дал им Юрий Николаевич, помогли им справиться с теми задачами, которые сам ученый ставил для себя и для своих учеников.

В Институте эти ученики стали группироваться вокруг Мемориального кабинета Ю.Н. Рериха, куда была передана уникальная для России коллекция книг из личного кабинета ученого, да и сам Мемориальный кабинет во много воспроизводил ту атмосферу, ту особую обстановку, в которой Юрий Николаевич работал со своими учениками. И те книги по индологии, иранистике, тибетологии, буддологии, которые Юрий Николаевич собирал во время своих путешествий, во время жизни в Индии и на Западе, через переписку и общение со своими коллегами, нельзя было найти в библиотеках России, а здесь они были собраны в одном месте, в свободном доступе.

Особую эстетку научной работе в кабинете придавало и то, что помимо уникальной коллекции книг почти в 5 тыс. экземпляров, содержащей личную библиотеку ученого, в Мемориальном кабинете Ю.Н. Рериха хранится собрание тибетских ксилографов, тибетские живописные иконы (тханки), рукописи на пальмовых листьях, монеты и предметы декоративно-прикладного искусства.

В честь Ю.Н. Рериха в Институте при кабинете с 1961 г. ежегодно стали проводиться международные научные «Рериховские чтения», на которых свои доклады зачитывали многие замечательные ученые-востоковеды. Направленность исследований, предоставляемых на чтениях вниманию слушателей и для публикации в сборниках по итогам проводимых конференций, сохраняет и развивает те проекты, которые задумывал осуществить сам Ю.Н. Рерих. Чтения были основной "лабораторией", где оттачивался и

воплощался в конкретные результаты разработанный самим Ю.Н. Рерихом «Кушанский проект», приведший к величайшим открытиям буддийских памятников и надписей в Каратеппе и Фаяз-теппе, навсегда изменивший представления об истории буддизма и распространения буддийских письменностей.

Тибетологическое направление работы чтений и самого кабинета так же развивалось неотрывно от замыслов и трудов Юрия Николаевича, ибо его ученикам В.С. Дылыковой и Ю.М. Парфионовичу удалось завершить издание 11-томного «Тибетско-русско-английского словаря с санскритскими параллелями», над которым Ю.Н. Рерих работал всю жизнь, и материалы к которому в виде карточек хранятся в Кабинете до сих пор.

А Татьяна Яковлевна Елизаренкова, получившая первые уроки ведийского языка у самого Юрия Николаевича, смогла завершить труд всей своей жизни и издать трехтомные русские переводы «Ригведы» и «Атхарваведы».

Мемориальный кабинет сыграл свою роль и в становлении ученых Института по научным направлениям, на прямую с Древней Южной Азией или буддологией не связанным, таких как Наталья Ильинична Пригарина или Татьяна Львовна Шаумян, которые пользовались его уникальной библиотекой в своей научной работе, и до сих пор с особой теплотой вспоминают времена, когда они проводили там долгие часы за чтением или за обсуждением своих научных идей.

В настоящее время одним из важнейших направлений деятельности Кабинета становится подробное научное описание и фиксация предметов коллекции с применением электронных носителей (оцифровка редких книг, в том числе с пометками Ю.Н. Рериха, фотофиксация живописи, скульптуры, рукописей на пальмовых листьях, ксилографов и нумизматики) для последующего изучения этого собрания.

---