УДК 243.4
ББК Э 35

Ирина Сафроновна Урбанаева,
доктор философских наук,
главный научный сотрудник,
Институт монголоведения, буддологии, тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук
(Улан-Удэ, Россия), e-mail: greentarabaikal@yandex.ru

Как и почему Тибет стал «центральной страной» буддизма[1]

В статье рассматриваются причины, по которым именно индийский буддизм стал духовной основой тибетской цивилизации, а Тибет – «центральной страной» буддизма. Опираясь на данные тибетских исторических источников, результаты российских и зарубежных исследований истории распространения буддизма, а также на собственный опыт многолетнего изучения тибетского буддизма и сравнительные исследования разных традиций буддизма, автор приходит к выводу о том, что причинами этого послужили не только исторические и социально-политические обстоятельства Тибета и сопредельных стран. Гораздо большее значение в историческом выборе и цивилизационной стратегии Тибета имели духовные и нравственные преимущества буддизма и те качества индийской традиции буддизма (монастыря Наланда), благодаря которым обеспечивалась трансмиссия аутентичного буддизма. Следует также учесть тонкие аспекты причинности и субъективный фактор в истории Тибета, особую роль тибетских цэнпо.

Ключевые слова: Тибет, «центральная страна», индийский буддизм, бон , Китай, цэнпо, аутентичная традиция, исторический выбор, цивилизационная стратегия.

Irina Safronovna Urbanaeva,
Doctor of Philosophy,
Leading Researcher,
Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies,
Siberian Branch, Russian Academy of Sciences
(Ulan-Ude, Russia), e-mail: greentarabaikal@yandex.ru

How and Why Has Tibet Become a “Central Country”of Buddhism

The article discusses the reasons of the Indian Buddhism becoming the spiritual foundation of the Tibetan civilization, and of Tibet becoming “central country” of Buddhism. Based on data from the Tibetan historical sources, on the results of Russian and foreign studies of the spread of Buddhism, as well as on the author’s study of Tibetan Buddhism and comparative studies of different traditions of Buddhism, the author comes to the conclusion that the reasons for this were not only historical and socio-political circumstances of Tibet and neighboring countries. Much more important in the Tibetan historical choice and civilizational strategy were the spiritual and moral benefits of Buddhism and the qualities of Indian tradition of Buddhism (Nalanda tradition), which have been essential for transmission of authentic Buddhism. Subtle aspects of causality, subjective factor in the history of Tibet, and the special role of Tibetan kings should also be taken into consideration.

Keywords: Tibet, “central country”, Indian Buddhism, Bon, China, tsenpo, authentic tradition, historical choice, civilizational strategy.

Почему буддизм, а не бон[2], ко времени возникновения тибетского государства пустивший глубокие корни в тибетской среде, стал духовной основой интеграции Тибета? Почему это оказалась именно индийская традиция буддизма? Объяснение этому кроется не только в исторических обстоятельствах эпохи, но и в свойствах буддизма, благодаря которым он стал мировой религией, которой к тому времени отдали свое предпочтение мно-

[1] Исследование выполнено по гранту Президиума РАН: Буддийские тексты. Направление 4, № 33, гос. регистр. № 01201252890

[2] Одни исследователи (Hofmann) считают бон автохтонной тибетской религией сродни шаманским верованиям народов Центральной Азии. Другие (Э. Хаар, Е.Р. Пубаев, Колльмар-Пауленц), основываясь на ранней тибето-буддийской традиции, вслед за тибетским историком Сумпа Кхенпо (1704–1788) полагают, что существовала добонская религия тибетцев. Сторонники этой точки зрения считают, что бон, как и буддизм, пришёл в Тибет с запада [см.: 11: 161–164; 6: 219, 283–287]. Ю. Н. Рерих писал о двух разновидностях бон: это «примитивное почитание природы, полное шаманских и некромантских ритуалов, а иногда кровавых жертвоприношений, и реформированный бон, или адаптированный к буддизму» [14, с. 266].

© *И. С. Урбанаева, 2013*

гие народы Азии, а также в характеристиках индийской его традиции как «материнской». Кроме того, следует принимать во внимание также некоторые более скрытые причины, связанные с особенностями исторического сознания тибетцев и духовной стратегии тибетских царей (*цэнпо*).

Исторические обстоятельства были таковы, что возникшее в начале VII века тибетское государство быстро стало наиболее влиятельной силой в Центральной Азии. Оно вело успешные завоевательные войны, и даже великий сосед, Китай, был вынужден считаться с тибетским военным могуществом [6; 8; 18; 22; 27; 29]. Поэтому в первую очередь необходимо учесть международный статус Тибета в пору его политического возвышения и цивилизационные амбиции, а также факт настолько широкого распространения буддизма по всей Азии, что тибетские цари не могли не обратить внимания на имеющийся в нём универсальный духовный и нравственный потенциал. Они понимали, что цивилизационная мощь буддизма настолько велика, что он оказался способным «покорить» даже такую старую цивилизацию, устойчивую к иноземным влияниям, как Китай. В свете этого представляется вполне закономерным то, что тибетские лидеры обратили внимание именно на буддизм как главный цивилизационный фактор в процессе устроения тибетского государства. Безусловно, давно устарели историко-материалистические представления вроде того, что причиной принятия буддизма был переход от родоплеменного к развитому классовому обществу [2, с. 23]. Скорее, дело было в том, что в интересах государственного управления буддизм оказался, как обнаружилось к тому времени благодаря опыту буддийских государств, наиболее эффективным цивилизующим фактором. Ибо принятие буддизма, как доказывается в пятой главе исторического исследования известного синолога Э. Цурхера, способствовало умиротворению населения и понижению уровня общественной агрессии, что облегчало в целом управление [32]. Дело было далеко не только в том, что тибетские цари рассчитывали с помощью буддизма укрепить свою верховную власть. Ведь в Китае государственная элита во главе с императором сопротивлялась распространению буддизма, ибо знала: в Индии даже царь должен был проявлять почтение к монаху, какого бы сословия он ни был – пусть даже самого низкого. Об этом были хорошо осведомлены и тибетские *цэнпо*. Так что едва ли они способствовали распространению буддизма, исходя из стремления к усилению собственной власти с помощью буддизма. Л. Н. Гумилёв и Б. И. Кузнецов определённо правы, когда пишут, что, хотя в Тибете в период раннего распространения буддизма (VII–XI вв.)[1] шла политическая борьба между монархом и аристократией, тем не менее, это политическое противостояние не исчерпывает проблемы – почему в Тибете утвердился буддизм, а не бон [5]. Скорее, тибетские короли увидели в буддизме большую, нежели в бон, способность к интеграции страны и единению населения на универсальной нравственной основе. Не только социально-политические функции буддизма оказались привлекательными для строителей тибетской государственности. В не меньшей, если не большей, степени сыграли решающую роль именно духовный потенциал и нравственная практика буддизма. К тому времени в Тибете и сопредельных странах уже обнаружилось духовное превосходство буддизма над автохтонными религиями и даже боном с его развитой метафизической системой, которая хорошо изучена современными исследователями [См.: 5; 7; 21; 23; 25; 24; 31].

Известный российский буддолог В. П. Андросов в своей работе «Первые шаги индийского буддизма в Тибете» подчёркивает, что выбор культурной ориентации и религии страны был полностью осознанным со стороны тибетских лидеров. И этот выбор «последовательно воплощался центральной властью» [1]. Мы полностью поддерживаем эту точку зрения. Действительно, хотя в тибетской историографии и современной буддологии принято многое связывать с одним событием, известным под названием «великие дебаты в Самье», этот исторический выбор, имевший цивилизационное значение для Тибета, на самом деле начался задолго до знаменательного события в Самье. Дебаты в Самье были его кульминацией и завершением, хотя окончательное установление индо-тибетской системы буддизма как основания тибетской цивилизации и превращение Тибета в «центральную страну»[2] буддизма произошло позднее, во многом благодаря Атише и Цонкапе.

Как утверждает тибетская историография, этот исторический процесс принятия буддизма в качестве духовного фундамента

[1] Согласно самим тибетцам, период «раннего распространения» начинается с эпохи Сронцена Гампо (VII в.) и заканчивается гонениями Ландармы (IX в.).

[2] Понятие «центральная страна» (тиб. yul dbus) в буддизме означает место, где полностью представлена Дхарма обоих видов – теоретическая и реализованная и где, следовательно, существуют полностью квалифицированные Учителя, носители аутентичной Дхармы, и реализовавшие её практики.

государственной, общественной и частной жизни протекал при непосредственном покровительстве со стороны тибетских царей. Все они, начиная с «первого истинного царя учения», как называют в тибетских исторических сочинениях[1] Сронцена Гампо,[2] сами были буддистами, судя по сообщениям тибетских исторических источников, таких как 'Пагсам-джонцан'[3] [11; 18]. Первоначальное проникновение буддизма в Страну Снегов тибетская историография относит к 304 г., ко времени правления царя Лха То-то-ри (244–364). Период «раннего распространения» (snga dor) отсчитывается со времени Сронцена Гампо и заканчивается в 842 г. из-за гонений Ландармы. Тибетцы почтительно называют своих царей *царями учения* (дхармараджа; chos rgyal). Та классическая тибетская цивилизация средневековья, которая была описана Р.А. Стейном [30], сложилась при Сронцене Гампо. Стейн приводит известное изречение Сронцена Гампо о том, что он заимствовал научные и технические знания у четырёх великих стран Азии: на востоке, у Китая и Миньяга (Тангутия),– технические книги и математику; на юге, у Индии, – религию (буддизм); на западе, у Персии и Непала, – богатые кладовые пищи; на севере, у монголов и уйгур, – постановления о законах [30, с. 31]. Судя по этому высказыванию, тибетский царь вполне сознательно, со знанием дела, занимался формированием своей цивилизации и строительством великого тибетского государства.

Ценпо играли ключевую роль и в ходе преодоления сопротивления бон, длившегося несколько столетий [2, с. 7]. Источниками по наиболее раннему этапу взаимодействия буддизма с местными верованиями в Тибете и Центральной Азии служат дуньхуанские тексты. Судя по ним, в Тибете встреча буддизма и бон началась с IV в., когда в Тибет прибыли первые буддийские проповедники из Восточного Туркестана [7]. Сведений о конфликтах, относящихся к раннему этапу их сосуществования нет, но для бона стало драматичным завоевание бонского царства Шаншунг Сронценом Гампо в VII в. и фактическое его присоединение к Тибету. Взаимоотношения между бон и буддизмом в годы правления Тисрона Децена (755–797) приняли характер войны из-за того, что он приказал убить царя Шаншунга, являвшегося главой религии бон. При дворе самого Тисрона Децена осуществлению его буддийской стратегии препятствовал влиятельный министр Машанг, ревностный защитник бон. В то время, когда царь был ещё малолетним, Машанг даже издал указ, запрещающий исповедовать буддизм. Тисрон Децен положил конец деятельности Машанга и создал благоприятные условия для победы буддизма, пригласив Гуру Падмасамбхаву и ачарью Шантаракшиту [18, с. 49–51]. Он инициировал дебаты Падмасамбхавы и Шантаракшиты со жрецами бон, в результате которых бонцы потерпели поражение. Дальнейшая судьба бон сложилась, как описывают его исследователи, следующим образом. Постольку, поскольку бон лоялен к буддизму, он сохраняется до сих пор в культуре Тибета как традиционное мировоззрение тибетцев, хотя не бесспорно то, что он является автохтонной тибетской религией[4]. Часть бонцев, оставшихся на враждебных буддизму позициях, была вынуждена уйти в подполье: возник так называемый чёрный бон, или бон причины (rgyu bon). Другая часть провела реформу бона и образовала белый бон, или бон плода (bre bu'i bon) – это симбиоз бона и буддизма. Бону была придана каноническая форма, подобная буддизму. Ю. Н. Рерих во время Центрально-азиатской экспедиции обнаружил в книгохранилище бонского монастыря Шаругон бонский Кангьюр в 140 и Тэнгьюр в 160 рукописных томах. Представленное в них учение обнаруживает такую близость буддизму, что только

[1] Правда, по данным Сумпа Кхенпо (Sum-pa mkhanpo ye-shes dpal-'byor, 1704-1788), во время правления двадцать восьмого тибетского царя Лха То-то-ри Ньенцен (р. ок. 173 г.), тибетцы «приобщились, по-видимому, к пратитья-самутпаде, вобравшей в себя начало высшего учения» [11, с. 18]. Если уже в эпоху царя То-то-ри тибетцы познакомились с центральной философской доктриной буддизма, то это даёт основание с этого времени отсчитывать самый ранний этап распространения буддизма в Тибете. Этому не противоречит то, что сам царь, получивший священную буддийскую книгу, не смог её прочитать и потому она стала храниться под названием 'Тайна' (nyen-po gsang ba)[18: 39].

[2] Сронцен Гампо – основатель тибетской империи в VII в. Тибетские историки называют две разные датировки его жизни: 617-698 гг. и 629-710 гг. Первой датировки придерживались Будон (1290-1364), Сакья Пагба-лама Лодой Гьялцен (1235-1280), Кункьен Джамьян Шепа Дордже (1648-1722) и Сумпа Кхенпо Еше Пэлджор (1704-1788). Второй датировки придерживались Гой-лоцава Шоннупэл (1392-1481), Пятый Далай-лама Нгаванг Лосанг Гьяцо (1617-1682), десрид Сангье Гьяцо (1653-1705). См. [11, с. 159].

[3] Пагсам-джонцан (dpag-bsam ljong-bzang) – знаменитая книга по истории буддизма (chos 'byung) под авторством Сумпа Кхенпо.

[4] Вопреки мнению Д. Туччи и Р.А. Стейна о том, что бон является автохтонной религией Тибета, Б.И. Кузнецов обосновал гипотезу об иранском происхождении бона.

специалист может обнаружить различия. По мысли Б. И. Кузнецова, этот симбиоз бона с буддизмом стал возможен потому, что они уже встречались прежде, в Центральной Азии, и имели друг на друга влияние, что и отразилось в ряде сущностных параллелей в их текстах. О ряде параллелей между текстами бон и буддизмом пишет также Дэн Мартин [24]. Знаменитый тибетолог Д. Снеллгроу говорит о синкретических традициях бон, включающих в себя дзогчен, которые сформировались под иранским и среднеазиатским влиянием [28, с. 399-407]. Некоторые исследователи утверждают, что одна из разновидностей среднеазиатского буддизма, включающая в себя тантру и дзогчен, пришла в Западный Тибет за несколько столетий до прихода индийского буддизма [12, с. 165]. Исследователь дзогчена Д. Рейнолдс в подтверждение этой точки зрения ссылается на факты, приводимые другими исследователями бон (Per Kvaerne, Namkhai Norbu и др.). Более того, Д. Рейнолдс делает радикальное заявление о том, что источник высшей формы бон, называемой юндрун-бон, будда Тонпа Шенраб Миво, появился в Центральной Азии задолго до появления в VI в. до н. э. Будды Шакьямуни в северной Индии. Этот центрально-азиатский будда был принцем и духовным учителем в царстве Тазиг. Его учение было переведено с языка царства Тазиг на язык Шаншунга, а затем – на тибетский. «Это последнее событие началось во время второго исторического царя Тибета Мути-цэнпо за сотни лет до появления индийского буддизма в Центральном Тибете. Таким образом, в Тибете существовали письменные памятники целой цивилизации задолго до прихода индийского буддизма в VIII в. н.э., а тибетцы – наследники древней цивилизации, не менее блестящей, чем древние цивилизации Индии и Китая», – пишет Рейнолдс [12, с. 48].

Эти данные дают основание полагать, что, поскольку буддизм при своём проникновении в Тибет встретился не с примитивными верованиями, а со стройной религиозной системой, глубокой метафизикой и развитым пантеоном, он с лёгкостью смог адаптироваться в Тибете именно по этой причине. То есть буддизм был принят Тибетом и стал играть в его истории столь выдающуюся роль не вопреки существованию бон, а благодаря его наличию там к моменту прихода буддизма. Именно эту научную концепцию и отстаивает Д. Рейнолдс, когда утверждает, что Тибет мог стать преемником и хранителем индийского буддизма благодаря тому, что уже был наследником более древней духовной культуры [там же]. Не вдаваясь сейчас в вопрос о том месте, какое дзогчен, имевший не только буддийские, но и бонские истоки, занимает в системе буддийской цивилизации Тибета, заметим лишь, что изложенная версия помогает понять, почему индийский буддизм смог с относительной лёгкостью – в сравнении с его ситуацией в Китае – стать собственной тибетской традицией. Но почему именно индийский буддизм стал в Тибете основой собственной традиции буддизма? Ответ на этот вопрос имеет непосредственное отношение к тому, что тибетские ценпо были, согласно тибето-монгольской историографии и буддийским представлениям, людьми не обычными, а эманациями высших существ, бодхисатвами, которые сознательно превращали Тибет в «центральную страну» буддизма после того, как Индия, откуда буддизм распространился по миру, утратила роль «материнского лона» Дхармы Будды. Тибетские цари-бодхисаттвы сознательно утвердили в Тибете наиболее аутентичную форму буддизма. Это была традиция монастыря Наланда.

Во взаимодействии с боном и восприятии местных верований и культов учёные нередко усматривают специфику тибетского буддизма. По этой же причине российские историки буддизма (К. М. Герасимова, Г. Р. Галданова, Н. Я. Жуковская, Т. Д. Скрынникова и др.) долго называли тибетский (и монгольский) буддизм ламаизмом. Они полагали, что тем самым подчёркивается его глубокая специфика в отличие от «материнского», индийского, буддизма. Наше твёрдое убеждение, основанное на знании устной буддийской традиции Тибета и ряда важнейших индийских и тибетских буддийских источников, состоит в том, что специфика буддизма в Тибете в сравнении, например, с буддизмом в Китае, Японии или Корее такова, что в Тибете он как раз распространился в аутентичном виде. Буддизм в Тибете не допустил искажения своих важнейших доктрин и практик из-за местных культурных и духовных влияний, хотя последние, конечно, не могли не иметь места. Что касается бон, то он, несмотря на мимикрию под буддизм, полностью дискредитировал себя уже к тому времени, когда в результате гонений Ландармы буддизм почти полностью исчез в Центральном Тибете, и, хотя ничто не мешало бон утвердиться в качестве государственной религии, его влияние сошло почти на нет. Если в книге «Древность и

современный бон» известный российский тибетолог и исследователь бон Б. И. Кузнецов был склонен говорить о сходстве бон и буддизма, то под влиянием Л. Н. Гумилёва в совместных с ним работах он уже совершенно справедливо полагает: если, несмотря на имеющиеся сходства, не получилось слияния бон и буддизма, значит, между ними имеются принципиальные несходства. Они и не позволили произойти их синтезу. Согласимся, это были "элементы различия настолько существенные, что именно они определили ход истории культуры Тибета"» [5]. Но чтобы понять суть этих важнейших различий, надо понимать специфику буддийской философии и духовных практик буддизма. К сожалению, Б. И. Кузнецов и Л. Н. Гумилёв полагали, что им хорошо известно, что такое буддизм, но, конечно, ошибались в своей довольно поверхностной его интерпретации и потому не могли сполна понять подлинную специфику буддизма в сравнении с другими философскими и религиозными учениями. И, конечно же, они были далеки от понимания того, что базовые характерные черты индийского буддизма, те его черты, которые позволяют говорить об аутентичном буддизме, сохранились именно в его тибетской традиции [17].

Да, буддизм утвердился в Тибете, пройдя через длительные испытания и борьбу с местными духовными силами, как это было и в Китае. Но, подчеркнём ещё раз, что в Тибете не буддизм адаптировался к местной духовной культуре, а местные религии приспособились к нему. Бон произвёл реформу, чтобы соответствовать буддизму, и буддизм проявил терпимость к бону, когда при строительстве первого буддийского монастыря Самье рядом с главным храмом были возведены также храмы Солнца и Луны, а статуи бонских божеств были рассеяны во множестве по отдельным храмам монастыря [7]. Наиболее популярные бонские божества вошли в ритуальную систему буддизма в статусе мирских защитников. Например, божеству Пехар[1] в Самье был возведён отдельный храм. Здесь в качестве духа-защитника Дхармы была установлена статуя Пехара, ради возвращения которой от Бета-хора Тисрон Децен снарядил религиозную экспедицию [18, с. 57]. Однако в Тибете не возникло такого типа синкретического соединения буддизма с местной духовностью, какое имело место в Китае. Да, появился белый бон, но это был результат бонской реформации и приспособления бона к буддизму[2]. Сам буддизм в том, что касалось его философии и важнейших составляющих духовной системы, нисколько не трансформировался в сравнении с индийской традицией. Были внесены новшества в ритуальную часть – лишь в этом проявились уступки бону и автохтонным верованиям. Но ритуалы в буддизме – это нечто вторичное, «как соль к еде», выражаясь словами современного тибетского мастера Геше Джампа Тинлея, часто повторяемыми им во время публичных лекций. Главное – это буддийская философия и система последовательной медитации. А это всегда хранилось и сохраняется до сих пор в чистоте, без примеси небуддийских элементов.

Вопрос о том, почему Тибет выбрал индийский, а не китайский буддизм, относится как раз к постановке проблемы аутентичного буддизма и к пониманию роли тибетских лидеров в том историческом выборе, который обеспечил трансмиссию и развитие в Тибете аутентичного буддизма в качестве духовного фундамента тибетской цивилизации. Кроме того, большой интерес представляет то конкретное соединение исторических, культурных, духовных, мировоззренческих факторов, которое предопределило превращение Тибета в буддийскую цивилизацию, тогда как в соседнем Китае судьба буддизма оказалась иной.

Как уже было подчёркнуто нами, решающую роль сыграли в этих процессах установления основ классической тибетской цивилизации тибетские цари, которые действовали в союзе с носителями индийского буддизма. Шантаракшита, которого в тибетских источниках часто называют просто Бодхисаттвой, принёс в Тибет традицию монастыря Наланды и учредил институт монашества, тем самым положив начало буддийской сангхе. Однако, как говорит тибетское предание, передаваемое по устной линии, он встречал на своём пути препятствия со стороны враждебно настроенных местных тибетских хранителей местности и прочих нечеловеческих существ. И если бы не Падмасамбхава, усми-

[1] Б. И. Кузнецов доказывал, что образ дхармапалы Пехара восходит к персидскому Митре. Как бы то ни было, культ Пехара как защитника Дхармы (chos skyong) и покровителя монастыря Самье был разработан Падмасамбхавой, который, по преданию, и укротил это древнее тибетское божество. Он изображается в виде лучника на белом льве, три его головы покрыты шляпой, держит в руках ваджрную секиру и два ножа.

[2] Так же и в монгольском мире с появлением буддизма появились чёрный и белый шаманизм. Если чёрный шаманизм представлял чисто шаманскую традицию боо-мургэл с присущими ей кровавыми жертвоприношениями, то белый шаманизм – это попытка адаптации боо-мургэл к буддизму, предполагающая отказ от кровавых жертвоприношений.

ривший их силою буддийской тантры, едва ли буддизм с видимой лёгкостью стал бы господствующей формой тибетской духовности. Его Святейшество Далай-лама XIV, а до него Великий Пятый Далай-лама, подчёркивает эту выдающуюся роль Падмасамбхавы в истории тибетской цивилизации[1]. По причине этой решающей защитной функции, которую Падмасамбхава исторически выполнил по отношению к Тибету и продолжает в духовном смысле выполнять её и сегодня, ритуальная система монастыря Намгьял, являющегося монастырем Далай-ламы, включает наряду с гелугпинскими ритуалами также и нигмапинские, связанные с культом Падмасамбхавы.

После того как благодаря Падмасамбхаве и Шантаракшите в Тибете появилась буддийская сангха и распространились учения сутр и тантр, на следующем этапе распространения буддизма начались продолжительные дискуссии между сторонниками индийских пандита и китайских хэшанов. Затем произошли драматические события, связанные с устранением Тисрон Децена от престола и последующие исполненные не меньшего драматизма события[2]. И была трагическая ситуация почти полного искоренения буддизма в эпоху царя Ландармы (836–842) [2; 11; 3; 19; 18]. В результате дискуссий между носителями индийской и китайской традиций буддизма тибетцы сделали выбор в пользу индийского, а не китайского, буддизма, и в эпоху возрождения Дхармы после упадка, наступившего в результате репрессий Ландармы, тибетцы призвали на помощь носителя аутентичной индийской традиции – великого Атишу [16].

Но всё же почему тибетские цари сделали выбор не в пользу китайского буддизма? В. П. Андросов обращает внимание на то, что этот исторический выбор Тибета кажется *странным*. Говоря о «странности» этого важнейшего тибетского предпочтения, определившего духовную и культурную историю Тибета, российский буддолог исходит из того, что Тибет считается не только в языковом[3], но и в этнокультурном отношении родственным Китаю[4]. В Китае уже существовала высокоразвитая цивилизация, а буддизм рано получил распространение в относительно простых, уже адаптированных формах. К тому же Тибет, начиная со Сронцена Гампо, заключал династические браки с китайскими принцессами, имевшие определённое значение с точки зрения распространения китайского буддизма в Тибете [18, с. 40–47]. Тибет имел постоянные контакты с Китаем и находился в поле его влияния. Однако не сделал выбор в пользу китайского буддизма. Тибет выбрал буддизм Индии. Индии, которая, как пишет В. П. Андросов, в этнокультурном отношении была чужда Тибету, а в VII–VIII веках между Индией и Тибетом «не было вообще ничего общего – с любой точки зрения»[5] [1]. Поэтому действительно «может показаться странным», что тибетцы, которые сами себя называли «дикими и необузданными» [10, с. 55], осознанно выбрали в качестве государственной религии форму мирового буддизма, которую исследователи считают

[1] Д. Рейнолдс упоминает иную точку зрения на роль Падмасамбхавы, согласно которой он провёл в Тибете совсем немного времени, а вовсе не много лет, как утверждается в традиции ньингма. В прошлом эта позиция отстаивалась учеными школы гелугпа, которые не признавали подлинности учений дзогчен; в частности, Сумпа Кхенпо во второй части Пагсам-джонсан писал об этом. Он сообщает, что Падмасамбхава покинул Тибет через восемнадцать месяцев, а вскоре после этого там появился индийский садху в таких же одеждах и, заявив, что он Гуру Падма, стал учить тибетцев доктринам индуистской веданты, называя это дзогченом [12, с. 159].

[2] Мунэ Ценпо, сын Тисрона Децена, ставший после него правителем, инициировал земельную реформу, которая, по его замыслу, должна была уничтожить разрыв между богатыми и бедными. И хотя она не имела успеха – богатые стали еще богаче, а бедные – беднее и из-за этого, как сообщают историки, он был отравлен. Сообщают, что он был отравлен своей матерью [11: 19; 18: 60–61]. Сам факт проведения королем такой реформы свидетельствует об искренности его духовных стремлений и отеческой заботы о народе, хотя, как объяснил ему Падмасамбхава причины неудачи реформы, волевым решением правителя не изменить сложившееся положение вещей, ибо необходимо учитывать закон кармы.

[3] Тибето-бирманская языковая группа входит в семью сино-тибетских языков.

[4] Ссылаясь на мнение Ю. Н. Рериха [13: 19], В. П. Андросов пишет об этноязыковом родстве тибетцев и китайцев [Андросов]. В связи с этим заметим, что едва ли Ю. Н. Рерих твёрдо придерживался гипотезы об этнокультурном родстве тибетцев и китайцев. В статье «Кочевые племена Тибета» он писал: «Проблема человека на Тибетском нагорье ещё ждёт своего исследователя» [14, с. 88]. Теория этнокультурного родства тибетцев и китайцев, имевшего место с глубокой древности, развивается в современной китайской антропологии и истории культуры. Но, заметим, наряду с версией об антропологическом и этнокультурном родстве тибетцев и китайцев сегодня имеются и такие антропологические теории по поводу тибетской древности, которые фактически очень далеко разводят друг от друга тибетцев и китайцев. Например, некоторые западные специалисты в сравнительном языкознании и религиоведении (Этель Стюарт, Эдвард Сапир, Джозеф А. П. Уилсон) усматривают родство между некоторыми группами индейцев (атабаски, навахо) и тибетцев, находя этому лингвистические доказательства и подтверждения в религиозной и материальной культуре [33].

[5] К «странности» выбора индийского буддизма относится и приводимый Шакабпой факт, что книга ‘Тайна’ была получена царем Лхатотори от «некоего пандиты Лосемцо из Индии», но царь, не желая, чтобы его министры узнали о том, что книгу привезли из Индии, сказал им, что она послана с неба [18, с. 39].

«наисложнейшей», поскольку она представляет собой «северо-индийский синкретизм хинаяны, махаяны и ваджраяны» [1]. Это была та форма буддизма, которая нашла выражение не только в светской и монастырской культуре раннесредневековой Индии, но и в её государственной политике [9]. И она же стала духовной основой всей государственной системы Тибета и частной жизни людей. Как часто подчёркивает Его Святейшество Далай-лама во время своих публичных учений, тибетский буддизм полностью воспринял всё буддийское наследие Индии и является аутентичным продолжением индийской традиции.

Исследования в области индийского и тибетского буддизма говорят об их типологическом и структурном тождестве. Более того, авторитетный индолог и тибетолог Дэвид Сейфорт Руегг[1] расширяет это понятие о типологической и структурной близости тибетского и индийского буддизма до признания цивилизационной идентичности Индии и Тибета в некоторых важных моментах. Хотя, по его мнению, цивилизацию Тибета «нельзя просто редуцировать к индийской [буддийской] цивилизации», «весьма значительный сектор тибетской цивилизации является *типологически* (и *структурно*) *индикой* (*Indic*) во многих отношениях, представляющих очень большой интерес, даже несмотря на то, что, конечно, она развивала свою собственную специфику и очень характерные черты и содержала много того, что не было зафиксировано в Индии» [26, с. 233]. С учётом этого феномена *индика* мы будем использовать термины «индо-тибетская традиция буддизма» и «индо-тибетский буддизм» как выражающие понятие типологического и структурного тождества буддизма в Индии и Тибете, которое отражает скорее историологический, нежели историографический, факт. Этот факт имеет место, несмотря на глубокие культурные различия Индии и Тибета и многообразные исторические факторы, влиявшие на диверсификацию процессов распространения буддизма в Тибете. В числе этих факторов следует учитывать большую активность китайских проповедников. И всё же буддизм в Тибете утвердился в формате индийского буддизма, в союзе хинаяны – в виде свода монашеской дисциплины Виная, и махаяны – в виде учения мадхьямики, в единстве философии и медитации, сутраяны и ваджраяны. И концентрированным выражением этой целостности буддийской теории и практики буддизма в Тибете служит, по нашему заключению, сделанному на основе многолетнего изучения тибетского буддизма, его устной традиции и письменных текстов, – система учения Ламрим (lam rim) о стадиальном процессе трансформации и просветления. Хотя термин Ламрим, обозначающий «этапы пути», и учение Ламрим, излагающее стадиальность духовной практики, появились в Тибете после того, как Атиша сочинил по просьбе западно-тибетского царя Чангчуба Ве знаменитый '*Светоч пути просветления*' (санскр. *Bodhipathapradipa*; тиб. byang chub lam gyi sgron ma), Ламрим не является тибетским учением. Он соединяет в себе основные линии передачи Учения, восходящие к самому Будде и систематизированные учёными монастыря Наланда. В Тибете Ламрим стал основанием буддийской духовности и, более того, самой тибетской цивилизации. Конечно, и после утверждения буддизма в качестве основы теократического государства в Тибете продолжали существовать и до сих пор существуют небуддийские религиозные традиции – бон и связанные с бон линии дзогчена. Более того, Его Святейшество Далай-лама XIV как духовный лидер тибетского народа сегодня придал религии бон статус, уравнивающий её в правах со школами тибетского буддизма и включающий в наследие тибетской цивилизации, подлежащее сохранению и развитию. Но буддизм, и буддизм именно в индийской традиции, стал когда-то фундаментом духовной интеграции Тибета и основой ассимиляции и трансформации небуддийских традиций Тибета. Последние были вынуждены адаптироваться к буддизму и в трансформированном виде нашли место в рамках буддийской культуры. Однако тибетские мастера Дхармы всегда строго следили за чистотой буддийской духовной системы, не смешивая собственно буддийские концепты и практики с элементами небуддийской духовности. Прежде всего, это различие строго соблюдалось в системе *Цогщин* (tshogs zhing) – *поля заслуг*, представляющего собой совокупный объект религиозной веры, наглядно представляющий триединство Будды, Дхармы и Сангхи. Хотя при объяснении спо-

[1] Дэвид Сейфорт Руегг родился в 1931 г. в Нью-Йорке, изучал в Париже индологию под руководством Jean Fillozat и Lois Renou, тибетологию – у Marcelle Lalou и Rolf Stein. Он последователь французской традиции изучения мадхьямики, представленной именами Lois de la Vallйe Poussin, Йtienne Lamotte, J. W. de Jong, Jacques May. Он также тесно сотрудничает с высокообразованными тибетскими ламами, живущими в Европе и США, а также в Индии. Среди его консультантов был бурятский лама Геше Агван-Нима, ставший первым настоятелем возрожденного в Индии Гоман-дацана. Он преподавал буддизм в Лейдене в 1960 г., когда Руегг был там.

собов визуализации *поля заслуг* имеются некоторые различия в разных линиях передачи, традициях и текстах (см.: 10, с. 116, 120), все они единодушны в том, что к объектам поклонения в поле заслуг относятся только те существа, которые считаются свободными, вышедшими за пределы сансары. Местные божества и всевозможные мирские защитники, культы которых восходят к добуддийскому периоду, не включаются в *цогщин*. Также общим для всех способов визуализации *цогщин* является размещение в его центре фигуры Учителя. Имеется в виду коренной духовный наставник, который ведёт непосредственно по пути. Но при этом Учитель изображается в форме Будды Шакьямуни. В этом есть глубокий символизм: тибетцы всегда помнят, что источником Учения является Будда Шакьямуни. Напротив, в Китае процесс китаизации буддизма был настолько сильным, что фигура Будды всё более отходила на задний план как в религиозной догматике, так и в ритуальной практике [см.: 4].

Буддизм стал в Тибете продолжением индо-буддийской цивилизации, а основанная на нём тибетская цивилизация в главном – в духовном и философском отношении – типологически идентична буддийской цивилизации Индии. Как известно, эта цивилизация помимо Гималаев охватывает также монгольский мир. Можно сказать, что это единое духовное пространство, охваченное философией мадхьямики и стадиальной духовной системой «постепенного пути» Ламрим[1].

С точки зрения компаративных философских и религиоведческих исследований в этом процессе утверждения в Тибете индийского, а не китайского, буддизма далеко не всё является понятным, несмотря на наличие ряда авторитетных работ, освещающих процессы распространения буддизма в Тибете. Почему тибетцы, чья цивилизация исторически развивалась в непосредственной близости с Китаем и в поле влияния китайской цивилизации, восприняли буддизм именно в индийском, а не в китайском его формате? Почему в мире Тибета, а также других регионах распространения индо-тибетской традиции буддизм стал играть столь выдающуюся роль? И в чём заключается различие между тибетским и китайским буддизмом? Какова может быть дальнейшая судьба тибетского буддизма в современном Китае и вообще в мире?

Если не принять во внимание тонкую причинность, ограничиваясь лишь историко-материалистическим видением, то складывается впечатление, что тибетские цэнпо выбрали индийский, а не китайский буддизм, руководствуясь в основном политическими интересами. Безусловно, исторические обстоятельства межкультурного и политического взаимодействия Индии, Китая и Центральной Азии не могли не сказаться на процессах распространения буддизма за пределами «материнского лона» или «центральной страны», каковой являлась Индия. В. П. Андросов пишет: «Выдающуюся роль буддийской религии в тибетской культуре предопределило множество факторов; условия для их действия создавались в период межкультурного диалога Индии и Тибета с середины VII по середину XIII вв.» [1]. Среди множества факторов он выделяет «стратегию носителей индийской культуры», по его мнению, она оказала «решающее воздействие не только на распространение религии, но и на формирование механизмов трансляции культуры». Без этого, как ему кажется, не объяснить «странный» выбор Тибета не в пользу китайского буддизма.

Конечно, стратегия носителей индийского буддизма в период, когда в самой Индии уже возникли симптомы грядущего упадка буддизма под натиском ислама, соответствовала их заинтересованности в сохранении «материнского лона» буддизма в ситуации его исчезновения в Индии. И Тибет как нельзя лучше выполнил эту свою историческую миссию, не только тем, что засеял свою духовную ниву семенами «генофонда» индийского буддизма, но и тем, что взял на себя ответственность за его сохранение в чистоте. Поэтому понятно, почему стратегические интересы индийских пандита были связаны с молодой и, можно сказать, «целинной» цивилизацией Тибета, а не с давно развитой цивилизацией Китая, чья духовная почва была уже возделана и плодоносила так, что буддизму пришлось выживать, теряя в своей идентичности и вступая в синкретизм с китайской духовностью.

Однако, говоря о значении стратегии выживания буддизма для объяснения того, почему «центральная» страна переместилась из Индии в Тибет, следует учитывать не только соображения историко-материалистического характера, но и ряд более тонких факторов, объясняющих, почему имела место полная содержательная преемственность индийского и тибетского буддизма. К этим более тонким моментам относится,

[1] Нгагрим (тиб. ngag-rim – этапы тантры) – продолжение системы Ламрим на стадии последовательной практики Ваджраяны.

в частности, тибетский способ восприятия истории и детерминации исторических процессов, выражающийся в учении о коллективной карме. В Тибете времён исторического выбора, как и во всём сопредельном мире, уже хорошо было усвоено понятие о карме. Для исторического мышления тибетцев, а также монголов ещё с добуддийских времён было характерно представление об особой роли лидеров. В Тибете правители – цари и впоследствии Далай-ламы – считаются эманациями Ченрезига (Авалокитешвары) и носителями миссии «северного» распространения Дхармы. Тибетские историки единодушны в том, что Тибет, согласно древнему пророчеству, сделанному Буддой, стал преемником буддийской цивилизации Индии. Сумпа-кхенпо Еше Пэлджор, автор труда '*Пагсам-джонсан*', пишет: «От Сронцзана до Одсруна все определено по предсказанию» – и приводит слова этого предсказания согласно *Манчжушри-мула-тантре* [11, с. 32–33]. Тибетские лидеры, согласно этим представлениям, несли миссию сохранения чистоты Учения. Поэтому, по нашему мнению, стремление тибетских царей к распространению аутентичного буддизма, в цивилизующем потенциале которого они уже успели убедиться, имело решающее значение в выборе индийской, а не китайской линии преемственности Учения[1]. Эта особая роль тибетских царей в сохранении преемственности индо-буддийской и тибетской цивилизаций получила отражение в тибетской историографической традиции в пророчестве из *Манджушри-мулатантры* относительно периода от Сронцена до Ландармы, а также в выведении царской родословной Тибета от индийских царей. Ссылаясь на древние хроники, на слова ачарьи Праджнявармана (Шераб Гоча) и другие источники, Шоннупэл[2] пишет, что страна Пё была известна при жизни самого Будды Шакьямуни, что потомки бежавшего в снежные горы индийского царя Рупати, потерпевшего поражение в битве пяти братьев Пандавов, стали именоваться Пё. Он, как и другие тибетские историки, убежден, что Тибет пророчески связан с Индией[3]. Более того, он пишет: «Не противореча Писанию и разуму, можно уверенно утверждать, что Тибет был подобен Индии в отношении страны, народа и прочего…» [19, с. 36].

В секции *Dharānī* сутры '*Mahāprajcāpāramitā*' говорится: «В то время Шарипутра, обратившись к Будде, спросил: «После Твоего ухода в нирвану как будет развиваться и процветать этот очень глубинный текст – Prajcāpāramitā?» Будда сказал: «Шарипутра, после того как я уйду в нирвану, этот очень глубинный [текст], Prajcāpāramitā, будет распространяться все севернее и севернее, где он будет постепенно развиваться и процветать. В том месте будет много монахов, монахинь, практикующих мирян и мирянок, обретших основу в великой колеснице, которые будут способны опираться на этот очень глубинный текст, Prajcāpāramitā, и будут иметь глубокую веру и благоговейное отношение к нему» [цит. по: 20, с. 309].

При исследовании причин выбора в пользу индийского буддизма наряду с тонкой диалектикой истории Тибета и исторического мышления тибетцев следует также учитывать и особенности этнопсихологического и межцивилизационного взаимодействия Тибета и Китая. Несмотря на длительность взаимодействия и культурного обмена с Китаем[4], сила влияния Китая на Тибет была в целом отрицательной [1]. Отрицательный характер этнопсихологического и межцивилизационного взаимодействия Китая и Тибета отразился в средневековой тибетской историографии ('Светлое зерцало царских родословных', 'Пагсам Джонсан' и другие), в которой контак-

[1] Понятие чистоты линии преемственности в тибетском буддизме до сих пор имеет принципиальное значение.

[2] Гой-лоцава Шоннупэл (1392–1481) – выдающийся тибетский историк, современник Цонкапы, свидетель расцвета буддизма и зарождения школы гелуг. Его «Синяя Летопись. Буддизм, проповедники и этапы его развития в Тибете» (Bod-kyi yul-du chos-dang chos-smra-ba ji-ltar byung-ba'i rim-pa Deb-ther sNgon-po), в позднейшей литературе постоянно цитируется под сокращенным названием «Летопись Гой-лоцавы» (Gos-lo'i Deb-ther), или «Синяя летопись» (Deb-sNgon). «Синяя летопись» разделяет с «Историей буддизма» Будона Ринпоче, составленной в 1322 г., славу основного источника сведений для всех позднейших исторических сочинений в Тибете. Большинство развернутых исторических сочинений, появившихся в XVIII в. — первой половине XIX в., обильно цитирует «Синюю летопись» и часто включает в свои тексты целые страницы из неё.

[3] Пё (тиб. *pod*) и есть самоназвание тибетцев. Согласно старым хроникам, древнее название Тибета было Пугьял, позднее страну назвали Пё. По источнику 'lung-rnam-'byed', на который также ссылается Шоннупэл, страну называли Пё ещё при жизни Муни. Он указывает, что и в тексте Калачакра-тантры упомнается Пё. «Ныне, хотя и нет согласия в том, принадлежал ли Ньяти-ценпо к народу махашакьев или "деревенских" шакьев или шакья-личчхавов, пророчество, содержащееся в "Манджушри-мулатантре" относительно периода от Сонцена до Дармы, вполне ясно. В этой главе "Манджушри-мулатантры" сказано: "Он появился в народе личчч-хавов. Поэтому правильно утверждение, что цари Тибета принадлежали к народу личчхавов", – пишет Шоннупэл [19, с. 36].

[4] Его Святейшество Далай-лама XIV часто подчёркивает, что тибетцы имеют заимствования из китайской кухни.

ты Тибета с Китаем либо умалчиваются, либо характеризуются отрицательно. Тогда как связям с Индией и монгольским миром придаётся важнейшее значение преемственной связи единой истории буддийской цивилизации. Показательно и то, что Будон (1290–1364) в своей «Истории буддизма» пишет только о буддизме в Индии и Тибете. А Сумпа-кхенпо (1704–1788), автор весьма объёмного исторического труда, изложению истории буддизма в Китае уделяет всего 12 листов, тогда как в Индии – 95 листов, в Тибете – 192, в Монголии – 17.

Наиболее существенной для объяснения «странного» выбора Тибета является разница между индо-тибетским и китайским буддизмом, различие их духовных и интеллектуальных истоков и сути. Уяснение этих важных моментов позволит глубже понять смысл противопоставления «постепенного» и «мгновенного» пути, апогеем которого в Тибете стали «великие дебаты в Самье», в результате которых тибетский король сделал исторический выбор в пользу индийского, а не китайского буддизма, оформившегося к тому времени в виде доминирующей школы чань. Буддизм именно в том виде, как его распространяли индийские пандита из монастырского университета Наланды, для тибетцев оказался, в результате философских дискуссий и длительной экспертизы, наиболее аутентичной его формой. Стремление к распространению в Тибете аутентичного буддизма проявилось, согласно тибетским историкам (Будон, Шоннупэл) ещё с тех пор, когда при царе Сронцен Гампо в 632 г. была направлена на северо-запад Индии, в Кашмир, для изучения санскрита и буддизма группа молодых тибетцев, в том числе Тхонми Самбхота. Из 17 человек в условиях непривычного для тибетцев климата выжил и вернулся один Тхонми Самбхота. Он и создал современную тибетскую письменность в обоих её вариантах – dbu can и dbu med. Причём письмо dbu can было смоделировано на основе индийской письменности *лантша*, а dbu med – на основе *урду*. Он создал также грамматику, организованную так, чтобы адекватно передавать содержание буддийских текстов на санскрите, написал несколько комментариев по грамматике (sum bcu pa, rtag ‘jug pa и др.) и участвовал в переводе некоторых махаянских сутр, таких как *Карандавьюха-сутра*, *Мегха-сутра*[1]. По сведениям Шакабпы, Тхонми Самбхота использовал письмо *брахми* и *гуптское* письмо для создания тибетской письменности, после этого он перевел книгу ‘*Тайна*’, хранившуюся со времен То-тори Ньенцена [18, с. 40]. Тот факт, что царь инициировал создание письменности, предназначенной для адекватного перевода индийских текстов, хотя в древний период (до VII в.) тибетцы имели свою письменность, так называемое «персидское письмо», разновидность арамейского (сирийского) алфавита [7], говорит о том, что тибетские лидеры сознательно и целенаправленно использовали стратегию распространения индийского буддизма. Они придавали первостепенное значение аутентичности буддийских переводов. Тибетская тенденция к сохранению аутентичного буддизма обнаруживается и в других явлениях, например, в феномене «тибетской реформации», наиболее ярко представленном Дже Цонкапой, а также в системе буддийского образования, основанной на традиции древнеиндийского монастырского университета Наланда.

Именно из-за стремления тибетских лидеров к распространению аутентичного буддизма адаптация к культурным условиям Тибета и особенностям тибетского менталитета не была сопряжена с искажающей трансформацией буддийского учения – его философии и созерцательных практик. Тибетцы стали воспреемниками традиции монастыря Наланда[2], чья плеяда учёных монахов прославилась созданием философских трактатов, систематически объясняющих Учение Будды и предназначенных для систематической медитации.

---

[1] Об этом упоминают Рао (см.: Rao S. K. R. Tibetan Tantric Tradition. Delhi, 1977), Андросов [1]. Геше Лхундуп Сона (Geshe Lhundup Sopa. Lectures on Tibetan Religious culture. – Dharamsala: LTWA, 1983, p. 112, 127).

[2] Буддийский монастырский университет на севере Индии существовал в V-XII вв. В 1193 г., был разрушен в ходе мусульманского вторжения. Это событие привело к упадку буддизма в Индии. В тибетской традиции особо почитаются 17 ученых Наланды: Нагарджуна, Арьядева, Буддхапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантидева, Шантаракшита, Камалашила, Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Арья Вимуктисена, Харибхадра, Гунапрабха, Шакьяпрабха, Атиша. Его Святейшество Далай-лама сочинил посвящённую им молитву, которая исполняется во время его учений в знак неразрывной связи тибетской традиции буддизма с классической буддийской учёностью Индии.

Список литературы

1. Андросов В. П. Первые шаги индийского буддизма в Тибете (VII–VIII вв.). URL: // http://www.buddhism.ru/pervyie-shagi-indiyskogo-buddizma-v-tibete-vii-viii-veka/ (дата обращения: 13.03.2013).

2. Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа. М., 1962.

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

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

5. Гумилёв Л. Н., Кузнецов Б. И. Бон (Древняя тибетская религия) // Доклады ВГО. Вып. 15: Этнография. Л., 1970. URL: http://gumilevica.kulichki.net/articles/tibet10.htm (дата обращения: 13.03.2013).

6. Гумилёв Л. Н. Древний Тибет. М., 1996.

7. Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет: История религии бон. СПб.: Евразия, 1998. 353 с.

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

9. Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.

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

11. Пубаев Р. Е. Пагсам-джонсан: история и хронология Тибета. Новосибирск: Наука, 1981.

12. Рейнолдс Джон. Институт по изучению религии бон // Гаруда. 1992. Вып. 2.

13. Рерих Ю. Н. Избранные труды / АН СССР. Ин-т народов Азии. М.: Наука, 1967.

14. Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы. Самара: Агни, 1999.

15. Тибетская летопись «Светлое зерцало царских родословных». Автор текста Саджа Соднамджалцан (1312–1375) / пер. с тиб., комм. Б. И. Кузнецова. Л. : ЛГУ, 1961.

16. Урбанаева И. С., Петонова Д. О. «Великие дебаты в Самье» и вклад Атиши и Цонкапы в утверждение индо-тибетской традиции Ламрим как основы буддийской цивилизации Тибета // Вестник БНЦ СО РАН. № 3 (11). 2013. С. 136–150.

17. Урбанаева И. С. Буддизм в сравнительном контексте: что такое аутентичный буддизм? // Вестник БНЦ СО РАН. № 3 (11). 2013. С. 78–87.

18. Шакабпа В. Д. цепон. Тибет: Политическая история. СПб.: Нартанг, 2003

19. Шоннупэл, Гой-лоцава. Синяя летопись. Deb-ther sNgon-po. История буддизма в Тибете, VI–XV вв. / пер. с тибетского Ю. Н. Рериха / пер. с англ. О. В. Альбедиля и О. Ю. Харьковой. СПб.: Евразия, 2001. 768 с.

20. Adamek, Wendy L. The Mystique of transmission: On an early chan history and its contexts. New York: Columbia University Press, 2007.

21. Baumer, Christopher, Bon: Tibet's Ancient Religion, Ilford, Wisdom, 2002.

22. Beckwith, Ch. 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 University Press, new ed. 1993

23. Ermakov, Dmitry. Bөe and Bön: Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha, (Kathmandu: Vajra Publications, 2008.

24. Martin, Dan (n. d.). "Comparing Treasuries: Mental states and other mdzod phug lists and passages with parallels in Abhidharma works of Vasubandhu and Asanga, or in Prajnaparamita Sutras: A progress report." University of Jerusalem. URL: http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/1286/1/SER15_004.pdf. (Monday March 1, 2010).

25. Norbu, Namkhai. Drung, Deu and Bön: Narrations, Symbolic languages and the Bön tradition in ancient Tibet. Translated from Tibetan into Italian edited and annotated by Adriano Clemente. Translated from Italian into English by Andrew Lukianowicz. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, 1995.

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

27. Sam van Schaik. Tibet: A History. Yale University Press: New Haven and London, 2011

28. Snellgrove D. L. Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhism and Their Tibetan Successors. L., 1987

29. Snellgrove, D. L., Richardson, H. A Cultural History of Tibet. Third edition: Orchid Press, 2003.

30. Stein R. A. Tibetan Civilization/ Transl. by J. E. Stapleton Driver. London, 1972.

31. Tenzin Wangyal Rinpoche, Healing with Form, Energy, and Light. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2002.

32. Zьrcher 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. Leden: Brill, 2007.

33. Wilson, Josef A. P. Relatives Halfway Round the World: Southern Atabascans and Southern Tarim Fugitives // Limina: A Journal of historical and cultural Studies. Vol. 11. 2005. P. 67–78.

References

1. Androsov V. P. Pervye shagi indijskogo buddizma v Tibete (VII–VIII vv.). URL: //http://www.buddhism.ru/pervyie-shagi-indiyskogo-buddizma-v-tibete-vii-viii-veka/ (data obrashhenija: 13.03.2013).
2. Bogoslovskij V. A. Ocherk istorii tibetskogo naroda. M., 1962.
3. Budon Rinchendub. Istorija buddizma / per. s tib. E. E. Obermillera; per. s angl. A. M. Donca. Izd. vtoroe, dop. SPb.: Evrazija, 1999.
4. Vasil'ev L. S. Problemy genezisa kitajskoj mysli. Formirovanie osnov mirovozzrenija i mentaliteta. M., 1989.
5. Gumiljov L. N., Kuznecov B. I. Bon (Drevnjaja tibetskaja religija). – // Doklady VGO. Vyp. 15: Jetnografija. L., 1970. URL: http://gumilevica.kulichki.net/articles/tibet10.htm (data obrashhenija: 13.03.2013).
6. Gumiljov L. N. Drevnij Tibet. M., 1996.
7. Kuznecov B. I. Drevnij Iran i Tibet: Istorija religii bon. SPb.: Evrazija, 1998. 353 s.
8. Kychanov E. I., Mel'nichenko B. I. Istorija Tibeta s drevnejshih vremjon do nashih dnej. M.: Vostochnaja literatura. RAN, 2005.
9. Lepehov S. Ju. Filosofija madh'jamikov i genezis buddijskoj civilizacii. Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 1999.
10. Pabongka Rinpoche. Lamrim: Osvobozhdenie v nashih rukah (Lam rim rnam grol lag bcangs) / per. s tib., vstup. stat'ja i komment. I. S. Urbanaevoj. T. I, kn. 1. Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 2008.
11. Pubaev R. E. Pagsam-dzhonsan: istorija i hronologija Tibeta. Novosibirsk: Nauka, 1981.
12. Rejnolds Dzhon. Institut po izucheniju religii bon // Garuda. 1992. Vyp. 2.
13. Rerih Ju. N. Izbrannye trudy / AN SSSR. In-t narodov Azii. M.: Nauka, 1967.
14. Rerih Ju. N. Tibet i Central'naja Azija: Stat'i, lekcii, perevody. Samara: Agni, 1999.
15. Tibetskaja letopis' «Svetloe zercalo carskih rodoslovnyh». Avtor teksta Sadzha Sodnamdzhalcan (1312–1375) / per. s tib., komm. B. I. Kuznecova. L. : LGU, 1961.
16. Urbanaeva I. S., Petonova D. O. «Velikie debaty v Sam'e» i vklad Atishi i Conkapy v utverzhdenie indo-tibetskoj tradicii Lamrim kak osnovy buddijskoj civilizacii Tibeta // Vestnik BNC SO RAN. № 3 (11). 2013. S. 136–150.
17. Urbanaeva I. S. Buddizm v sravnitel'nom kontekste: chto takoe autentichnyj buddizm? // Vestnik BNC SO RAN. № 3 (11). 2013. S. 78–87.
18. Shakabpa V. D. cepon. Tibet: Politicheskaja istorija. SPb.: Nartang, 2003
19. Shonnupjel, Goj-locava. Sinjaja letopis'. Deb-ther sNgon-po. Istorija buddizma v Tibete, VI–XV vv. / per. s tibetskogo Ju. N. Reriha / per. s angl. O. V. Al'bedilja i O. Ju. Har'kovoj. SPb.: Evrazija, 2001. 768 s.
20. Adamek, Wendy L. The Mystique of transmission: On an early chan history and its contexts. New York: Columbia University Press, 2007.
21. Baumer, Christopher, Bon: Tibet's Ancient Religion, Ilford, Wisdom, 2002.
22. Beckwith, Ch. 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 University Press, new ed. 1993
23. Ermakov, Dmitry. Bөe and Bön: Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha, Kathmandu: Vajra Publications, 2008.
24. Martin, Dan (n. d.). "Comparing Treasuries: Mental states and other mdzod phug lists and passages with parallels in Abhidharma works of Vasubandhu and Asanga, or in Prajnaparamita Sutras: A progress report." University of Jerusalem. URL: http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/1286/1/SER15_004.pdf. (Monday March 1, 2010).
25. Norbu, Namkhai. Drung, Deu and Bön: Narrations, Symbolic languages and the Bön tradition in ancient Tibet. Translated from Tibetan into Italian edited and annotated by Adriano Clemente. Translated from Italian into English by Andrew Lukianowicz. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, 1995.
26. Ruegg, D. S. The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka. Boston: Wisdom Publications, 2010.
27. Sam van Schaik. Tibet: A History. Yale University Press: New Haven and London, 2011
28. Snellgrove D. L. Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhism and Their Tibetan Successors. L., 1987
29. Snellgrove, D. L., Richardson, H. A Cultural History of Tibet. Third edition: Orchid Press, 2003.
30. Stein R. A. Tibetan Civilization/ Transl. by J. E. Stapleton Driver. London, 1972.
31. Tenzin Wangyal Rinpoche, Healing with Form, Energy, and Light. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2002.
32. Z'rcher 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. Leden: Brill, 2007.
33. Wilson, Josef A. P. Relatives Halfway Round the World: Southern Atabascans and Southern Tarim Fugitives // Limina: A Journal of historical and cultural Studies. Vol. 11. 2005. P. 67–78.

Статья поступила в редакцию 10 октября 2013 г.