

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ**

**ВОСТОЧНЫЙ ФАКУЛЬТЕТ**

---

**XXV МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ  
СТРАН АЗИИ И АФРИКИ**

**«ВОСТОКОВЕДЕНИЕ И АФРИКАНИСТИКА  
В ДИАЛОГЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»**

**22–24 апреля 2009**

**ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ**

**Санкт-Петербург  
2009**

**СЕКЦИЯ 9.**  
**МОНГОЛОВЕДЕНИЕ, БУДДОЛОГИЯ, ТИБЕТОЛОГИЯ**  
**SOURCES AND HISTORIOGRAPHY OF MONGOLIA, TIBET**  
**AND BUDDHOLOGY**

*Д.В.Аюшеева*  
(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)

***Базовый принцип нравственности в тибетском буддизме***

Термин *кунлон* занимает важное место в учении тибетских буддистов о нравственности и методах ее культивирования. Целостное состояние сознания, в котором доминирование конкретного качества (благого, неблагого) сочетается с присущей ему установкой совершения благого или неблагого деяния, тибетские буддисты и называют *кунлоном*. Из этого определения следует, что непосредственная цель практики нравственности должна состоять в полном избавлении от неблагого *кунлона* и культивировании исключительно благого.

Хотя тибетские учителя заявляют об определенном преимуществе религиозных людей в наработке нравственности, все же они признают, что в духовном отношении все люди, верующие или нет, имеют одну и ту же природу. Выстраивая систему внерелигиозной этики, предлагаемой для современного западного менталитета, Далай-лама IV распространяет понятие *кунлона* и на нерелигиозных людей, рекомендуя им уделять особое внимание развитию благой мотивации.

Здесь в первую очередь имеется в виду культивирование того, что тибетские буддисты называют «четырьмя безмерными», а именно: безмерного добросердечия, безмерного сострадания, безмерной радости и безмерной беспристрастности. Реализация отношения равного интереса, любви, сорадования и сострадания ко всем живым существам, без какого бы то ни было исключения, служит мощным оружием против безнравственности, формируя прочный и устойчивый благой *кунлон*, наделенный сильной установкой (направленностью) на совершение морального поступка. Регулярная практика «четырех безмерных» приводит к образованию целостного нравственного феномена, который включает в себя эти «безмерные» и твердое намерение приносить всем существам пользу и счастье и который выступает в качестве специфического ядра благого *кунлона*, обеспечивая устойчивость и развитие нравственных качеств личности. Кроме того, при постоянной поддержке благого *кунлона* с подобным ядром у обладающего им индивида раскрывается своеобразная «этическая» интуиция, позволяющая ему ясно представить, какие именно деяния будут

правильными (нравственными) и поэтому приемлемыми для него в конкретной ситуации, а какие – неправильными, стало быть, и не нравственными. Сформированный таким образом нравственный принцип должен реализоваться в социальной деятельности человека.

***Д.Б.Бадмаева***

***(Восточно-Сибирская ГА культуры и искусств, Улан-Удэ)***

***О взаимодействии буддизма с традиционными верованиями Китая***

Буддизм, проникший в Китай на рубеже нашей эры, столкнулся с традиционными верованиями, с которыми был вынужден взаимодействовать. Согласно Л.С. Васильеву, в Китае с древнейших времен вопрос веры никогда не имел большого значения, религия всегда стояла на втором месте, в то время как система этики, обрядов и традиций вышла на первый план<sup>1</sup>. Именно поэтому китайские религиозные верования отличаются рациональностью и прагматичностью. Если в других религиях большой акцент делался на проблеме жизни человека после смерти, то в Китае на передний план выдвигалась проблема организации жизни в настоящей жизни.

В Китае не возникло культа великих богов сил природы, их заменил культ предков во главе с легендарным первопредком Шан-ди. Шан-ди прежде всего рассматривался как предок. Культ предков наряду с культом старины и принципом сыновней почтительности стал неотъемлемой частью духовной жизни китайского общества, поэтому буддизм был вынужден считаться с ним. Культ предков, который предполагал почитание предков после их смерти, обусловил большое внимание китайцев к проблеме души. Буддизм был вынужден считаться с китайскими представлениями о душе. В эпоху Чжоу культ Шан-ди был заменен культом Неба. Культ Неба был воспринят буддизмом, который получил широкое распространение среди широких масс. Здесь Будда стал соотноситься с Небом.

Китайский пантеон божеств до проникновения буддизма имел сложную структуру и внушительные размеры. Этот пантеон вступил во взаимодействие с буддийским пантеоном божеств. Дальнейшее историческое развитие религиозные представления и верования получили в периоды Чуньцю, Чжаньго и Цинь, характеризующихся формированием философских школ. С учениями этих философских школ, в первую очередь даосизма, столкнулся буддизм в начальный период своего распространения в Китае. Это имело решающее значение для становления буддизма в Китае, как народного, так и философского.

---

<sup>1</sup> Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 53.

**Ю.Д.Бадмаева**  
**(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)**

***Категория совместности в средневековых монгольских памятниках***

Категория совместности выражалась в языке средневековых монгольских памятников формами совместного и соединительного падежей. Совместный падеж в «Сокровенном сказании монголов» оформлялся посредством суффиксов -tai и -tu. В определенных случаях они имели различную семантическую окраску. Суффикс -tai может подчеркивать предметный характер обозначаемого, а -tu- его признаковость.

В «Сокровенном сказании монголов» совместный падеж почти не встречается в значении соучастия, совместности выполняемого действия, а в основном выполняет функцию атрибута. Может быть, поэтому суффикс -tai встречается гораздо реже, везде заменяясь суффиксом -tu. В результате этого существительные адъективизируются, переходя в разряд прилагательных: daoutu «звонкий», qaraatu «зачехленный», onqitu «цветной», kucutu «могучий», omoqtu «гордый», sudatu «зубастый».

В большинстве случаев существительные совместного падежа встречаются в значении «имеющий что-либо, обладающий чем-либо». Например: § 3. ...Monqoljin-qoa kerkaitu ajuu «...имевший жену Монголжин-гоа», § 10. ...dorden koutu bulee «...имел четырех сыновей», § 30. ...teyimu morin tu bulee «...на таком-то коне».

Существительное в совместном падеже в значении атрибута может иметь свое определение. При этом лексическое значение всего сочетания воспринимается как единое целое: § 4. qaqa nidutu «одноглазый», § 38. dunda keeli-eme «женщина средней беременности», § 46. nouansiq aburitu «с начальственным характером».

Следующий соединительный падеж в «Сокровенном сказании монголов» оформляется суффиксом -lua/-lue. В других средневековых памятниках данный суффикс имеет различные варианты. Например, в «Мукаддимат-ал-Адаб» – суффикс -la/-le: uge-le «со словом», tenri-le «с небом», mongu-le «с монголами», kul-le «с ногой». А в «Hua-yi yi-yu» он оформляется аффиксом -luwa: kitat-luwa «с китадами».

Соединительный падеж в «Сокровенном сказании монголов» в основном указывал на лицо или предмет, вместе с которым осуществляется действие: § 5. ...Dobun-Merkan deu lue-ben... «...С младшим братом Добун – Мерканом...», § 95. ...Belkutai-lue ireba. «...Явился с Белькутаем». Присоединяясь к причастию, формы соединительного падежа указывали, что одно действие происходит вслед за другим сразу же:

§ 55. Kurkui-lue Ciledu ayuju... «Когда они прибыли, Чиледу испугался...», § 78. Кер-tur ireju oroqui-lua Ujin-eke...ukulerun. «Когда они вошли, Уджин... сказала».

**Б.В.Базаров**  
(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)

***Восточно-азиатское трансграничье России: проблемы политико-экономического взаимодействия***

Биполярный мир окончательно распался, а новый многополюсный мир находится в порядке формирования. Это заметно на примере рубежных регионов, примыкающих или лежащих близко к зонам взаимодействия глобальных политических сил. Дисинхрония российско-китайского развития приобрела устойчивую перспективу выравнивания. Все определяемые тенденции говорят в пользу начинающего набирать силу восточно-азиатского направления российской экономики. Дело не в ослаблении западной парадигмы «московской» политики, а в инвентаризации сырьевых возможностей Сибири и Дальнего Востока с возможной транспортировкой капитала в азиатском векторе. Проблемы партнерства с Китаем, с точки зрения реализации экономических программ, укрепления традиций добрососедства и борьбы за коллективную безопасность, не существует. Проблема, скорее, в психологической адаптации российской политической элиты к роли «второго номера» в партнерстве с Китаем, но она по большей части надумана. Для монгольских народов процессы экономического подъема Восточной Азии и выравнивание российско-китайских отношений дают принципиально новую схему трансформационных процессов и путей дальнейшего развития. Во Внутренней Монголии значительно усилились социально-экономические процессы. Внутренняя Монголия, с ее крупными системообразующими автопереходами границы, получила «второе дыхание».

В постсоветский период Монголия на пути реформ проявила удивительную способность к маневрированию и во внутривнутриполитической оси, и во внешнеполитической многовекторной ориентации страна сумела, уже на новой политической основе, восстановить формулу дружбы и добрососедства. Однако, если вопросы политического сотрудничества Монголии и России весьма динамичны, что отмечается в зарубежной литературе, то экономическая ситуация не столь радужна.

Трансграничье российских Сибири и Дальнего Востока, Монголии и приграничных районов Китая становится перспективной зоной мировой экономики. Ввиду этого важны опережающие прогнозные

сценарии социально-экономического и политического взаимодействия в этом пространстве с учетом коренных интересов государства, геополитических разделов сфер влияния и национальной безопасности во всех ее структурных компонентах.

**Е.Ж.Баяртуева**  
**(Восточно-Сибирский ГТУ, Улан-Удэ)**  
**Сочинение Сэн Чжао «О неистинности пустоты»**

Сочинений Сэн Чжао (384–414) «О неистинности пустоты» («У чжэнь кун лунь») было написано в 409 г. В этом сочинении обосновывается идея иллюзорности феноменального мира. Следуя методу «негативной диалектики» Нагарджуны, Сэн Чжао предлагает читателю собственные силлогизмы, доказывающие пустотность феноменального бытия. Сэн Чжао утверждает, что явления феноменального мира нереальны, неистинны, не обладают отличиями, но в то же время обладают индивидуальными признаками. Все противоречия Сэн Чжао снимает с помощью концепции пустоты. В своем сочинении Сэн Чжао подчеркивает важность учения о пустоте, обращает внимание читателя на тот факт, что учение о пустоте является критерием того, достигнет ли мудрец «беспредельного» (Нирваны).

В сочинении дается анализ прежних воззрений китайцев о пустоте, представленных течениями, известными как «шесть школ и семь направлений» («лю цзя ци цзун» 六家七宗). Сэн Чжао выделяет три направления: «синь у» (心无), «цзи сэ» (即色) и «бэнь у» (本无), он приводит краткую характеристику каждого из направлений, а затем дает критику их позиций. Положительным моментом, который отмечает Сэн Чжао, является признание самой концепции пустоты последователями этих течений.

Сочинение «О неистинности пустоты» – одно из самых ярких сочинений философа. Это произведение способствовало более лучшему пониманию идеи пустоты в религиозных буддийских кругах Китая, а сам Сэн Чжао получил эпитет «Лучшего из объясняющих пустоту в окрестностях Чанъаня» («Чжунго фоцзяо» («Китайский буддизм»). Шанхай, 1996. С. 48).

*Н.Д.Болсохоева  
(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)*

*Чоки Агван Пунцок – буддийский ученый и миссионер*

Авторы бурятских летописей, специфического и широко распространенного жанра бурятской словесности, а вслед за ними современные ученые, занимающиеся изучением разных аспектов буддизма в Забайкалье, ограничиваются только упоминанием имени тибетского буддийского авторитета и проникательного миссионера Чоки Агван Пунцока (ум. ок. 1763), известного среди бурят под кратким именем Агван Пунцок.

В 1712 г. из Урги (старое название Улан-Батора) 150 тибетских и монгольских лам, представляющих просвещенное монашество, во главе с высокообразованным ламой Агван Пунцоком, выходцем из прославленного монастыря Чоне (Восточный Тибет), прибыли в этническую Бурятию с целью распространения тибетского буддизма махаяны. Агван Пунцок являлся ярким представителем школы гелукпа, получил прекрасное религиозно-философское образование и пользовался заслуженным уважением в буддийском мире.

В 1735 член Петербургской Академии наук Г. Ф. Миллер (1705–1783), посетивший селенгинских бурят-монголов (бурят – прим. авт.), восхитился познаниями Агван Пунцока в области классических тибетских наук. Лама не владел русским языком, но весьма профессионально перевел тибетский текст, найденный в буддийском монастыре Аблайн-хит на Иртыше, на монгольский язык и транскрибировал его монгольскими буквами. Этот факт явился открытием тибетского языка для европейской науки.

Агван Пунцок стремился внедрить буддизм во все сферы общественной, духовной, экономической и политической жизни бурят, укрепить власть и влияние буддийского духовенства в регионе. Для проведения своей политики в 1735 г. он основал Цонгольский (Хилгентуйский) монастырь Палдан Дрепунг и официально стал его первым настоятелем (бурятск.: ширетуй, монг.: ширету, тиб. khri ba).

Агван Пунцок внес заметный вклад в распространение и укоренение в Трансбайкалье тибетского буддизма махаяны, который после этого на протяжении более двух столетий занимал доминирующее положение в бурятском обществе.

*Л.Л.Ветлужская  
(БГУ, Улан-Удэ)*

*Сотериологические принципы буддизма Ваджраяны*

Согласно традиции, Будда Шакьямуни преподал полное учение освобождения от пут сансары, заложив основы трех Колесниц – Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны. Несмотря на то, что формально буддизм подразделяется на три Колесницы, в равной степени ведущих к одной и той же высшей цели – нирване, Махаяна включает в себя буддизм Ваджраяны. Сотериология в буддизме является доминантой всего буддийского комплекса, его динамической частью. Разделение буддизма на Хинаяну и Махаяну произошло именно по сотериологическому принципу.

Радикальным отличием Великой колесницы от Малой является провозглашение широкого пути спасения как для монахов, так и для мирян. В Хинаяне на первый план выдвигаются доктрины страдания и непостоянства бытия. В Махаяне они не теряют своей актуальности, однако первостепенной по значению становится концепция шуньяты (*śūnyatā* – «пустота»). В буддизме Махаяны декларируется наличие природы Будды в каждом живом существе, а реализация природы Будды аналогична достижению нирваны. Таким образом, нирвана превращается в результат познания живым существом своей собственной природы. С точки зрения Махаяны, религиозная практика необходима не столько ради собственного просветления, сколько для спасения всех живых существ.

В буддизме Ваджраяны акценты в практике достижения освобождения смещаются от постепенного пути накопления заслуг к возможности достижения буддовости в течение настоящей жизни. Это направление объединило основные принципы махаянского учения с применением многочисленных и многообразных тантрийских практик, позволяющих адепту интенсивно достичь идеала спасения. Как правило, в религиозных практиках задействовались три аспекта жизнедеятельности индивида – тело, речь и ум. Центральное место в практиках Ваджраяны занимает работа с энергетической структурой тела, регулируемой дыханием. Дыхательные упражнения с визуализацией энергетических каналов, центров и регуляцией циркулирования жизненной энергии (праны) способствовали постижению адептом принципа недвойственности, а также достижению разнообразных сверхспособностей (сиддх).

В зависимости от склонностей, способностей и жизненных обстоятельств практикующего Учитель (гуру) выбирал для ученика наиболее пригодный для него путь к спасению. Наличие Учителя является одним из важнейших и неизменных условий на пути спасения



в буддизме Ваджраяны, а выполнение строгих требований как к выбору Учителя, так и к качеству ученика («сосуда») являются необходимым требованием на быстром, но опасном пути к спасению Алмазной колесницы.

**П.Л.Гроховский**

**(ВФ СПбГУ)**

**«Махьявьютпатти» как источник для изучения истории  
тибетского языка**

В истории тибетского языка выделяют доклассический, классический и современный этапы. Классический этап начинается с реформ языка переводов буддийских канонических текстов, проведенных в первой половине IX в. тибетскими царями Тидэсонгцэном и Ралпачэном, – двух первых из трех языковых реформ (тиб. *skad gsar bcad gsum*) в традиционном изложении тибетских историков.

Инструментом и результатом проведения реформ стало создание и включение в состав «Тенгьюра» двух важных справочников, устанавливающих языковые нормы: санскритско-тибетского словаря «Махьявьютпатти» (санскр. *mahāvvyutpatti*, тиб. *bye brag tu rtogs byed chen po*, т. со, лл. 1–131a<sup>4</sup> в дергеском издании) и комментария к нему «Мадхьявьютпатти» (санскр. *madhyavyutpatti*, тиб. *bye brag tu rtogs byed 'bring po, sgra sbyor bam po gnyis pa*, т. со, лл. 131b<sup>1</sup>–160a<sup>7</sup>).

«Махьявьютпатти» включает в себя 9492 термина в 277 тематических разделах (в издании Исихама и Фукуда). «Мадхьявьютпатти» состоит из двух разделов (тиб. *bam po*) и колофона: первый раздел содержит изложение истории создания обоих памятников и царские указы, определяющие принципы перевода буддийского канона; второй раздел включает в себя комментарии к 413 терминам в 50 тематических разделах, объясняющие внутреннюю форму тибетских эквивалентов санскритских терминов, часто с помощью их буддийских «герменевтических этимологий» (термин Д. Сейфорт-Руэгга).

Так, в тибетском эквиваленте слова «Будда» сливаются два толкования: 1) *mohanidrāpagamāt prabuddha-puruṣavat* – «Он подобен человеку, который пробудился (*prabuddha*), так как его сон неведения рассеялся» – и 2) *buddher vikanād buddhaḥ vibuddhapadmavat* – «Он – Будда, так как его сознание (*buddhi*) открылось как распутившийся цветок лотоса (*vibuddha*)»; *sangs pa* «пробужденный» + *gyas pa* «пространный» → *sangs gyas* «Будда» (санскр. *buddha*).

Оба раздела «Мадхьявьютпатти» важны для исследования истории формирования лексического состава классического тибетского языка в процессе перевода буддийского канона с санскрита.

*А.А. Дашиева*  
(Бурятский ГУ, Улан-Удэ)

*Распространение и перевод Праджняпарамиты в Тибете*

Идеи Праджняпарамиты распространились в Тибете уже на самом раннем этапе проникновения буддизма в эту страну вместе с идеями Мадхьямики в середине VIII в. Перевод и распространение праджняпарамитских сутр исследователи делят на три этапа. Первый этап связан с именами Шантаракшиты, Вайрочаны, Вималамитры и Гава Палцега. Последнему принадлежит один из первых переводов Праджняпарамиты под названием «Шаташахасрика Праджняпарамита-сутра».

Второй этап (840 – 1000) распространения связан с именами Атиши и Абхаякарагупты. В этот период началось распространение в Тибете обширной переводной и комментаторской литературы. Был осуществлен перевод «Абхисамаяламкары», выполненный Ог-Лодзавой Лодэн-Шейрабом. Им же был написан первый тибетский комментарий к этой сутре. Сутры Праджняпарамиты переводили также Ринчен Санбо, Гэви Лодой, Шеньен Санбо, Гараб Дорже, Чойцзон, Лодэн Шейраб и др. Особенно большой вклад в перевод Праджняпарамиты внес Ринчен Санбо. Он перевел «Аштасхасрика Праджняпарамита-сутру», «Панчавимшата-сахасрика-праджняпарамита-упадеша-шаstra-абхисамаяламкара-вритти-сутру», «Абхисамаяламкара-алока-сутру» и др.

Третий этап связан с завершением кодификации тибетского буддийского канона (Ганжура и Данжура) в XIV веке, который был систематизирован и отредактирован Будоном. В этот период основные праджняпарамитские сутры и комментарии на них изучаются практически во всех монастырях.

Важным моментом в истории освоения Праджняпарамиты явилось начало преподавания курсов Парамиты (paṅ phyin) и Мадхьямики (dbu ma) в тибетских монастырях. Впервые обучение по этой программе было введено в монастырях сакья, но впоследствии наиболее высокую репутацию учебных центров получили монастыри гелугпа.

Учение Праджняпарамиты также приходило в Тибет с махасиддхами Индии и передавалось через различные эзотерические практики.

Учение Праджняпарамиты распространилось в Тибете настолько обширно, проникло в тибетскую культуру настолько глубоко, что оно не только оказало на нее огромное влияние, но и само претерпело

некоторые трансформации. Однако при этом оно не потеряло своей изначальной сущности, что впрочем, происходило со многими идеями буддизма и в других странах.

***С.В.Дмитриев***

***(Российский этнографический музей, СПб)***

***К истории поступления в Азиатский музей одного экземпляра тибетского Ганджур и Данджур***

В конце 1906 г. в Этнографический отдел Русского музея (ЭО РМ) поступил полный экземпляр буддийских энциклопедических сборников Ганджур и Данджур. В истории их поступления непосредственное участие принимали зав. ЭО Д.А.Клеменц, подьесаул Первого Донского казачьего полка Н.Э.Уланов и штатный гелюн калмык Дамбо Ульянов.

Когда в 1901 г. в Петербург прибыло посольство Далай-ламы во главе с Агваном Доржиевым, переводчиком при нем был поставлен Уланов. В этот период обострилось англо-российское соперничество в Центральной Азии, в связи с чем у Уланова возникла идея экспедиции в Тибет, поддержанная Генеральным штабом. В состав группы Уланова вошел и Ульянов. В феврале 1904 г. экспедиция выступила в путь. Проходила она в сложных условиях, в результате чего после преодоления перевала Даган-Даван 27 апреля 1904 г. Уланов скончался. Перед смертью он поведал Ульянову об обещании, данном им Клеменцу, доставить в ЭО буддийские священные книги Ганджур и Данджур, и завещал ему его выполнить. После трудного пути в начале июля Ульянов и его спутники достигли Лхасы, совершил все необходимые для буддиста ритуалы, приобрели обещанные книги и 23 июля 1905 г. двинулись в обратный путь. По пути обратно они останавливались в Чугучаке и оставили тамошнему консулу книги с пожеланием переправить их в Петербург. По прибытии туда Ульянов при личной встрече сообщил об этом Клеменцу. Вероятно, в 1909–1910 гг. заказанные книги поступили в ЭО.

6 июля 1922 г. зав. ЭО С.И.Руденко доложил о поступившем от РАН ходатайстве о передаче в Азиатский музей находящихся в ЭО рукописей и книг на восточных языках. Через полгода, 22 февраля 1923 г., по предложению заведующего Секцией буддизма ЭО А.П.Баранникова Совет ЭО постановил «передать в Азиатский музей ... томов Китайской энциклопедии». Количество томов в документе не указано, но можно предполагать, что речь в данном случае идет именно о доставленных в ЭО Ульяновым тибетских Ганджур и Данджур, т.к. других китайских энциклопедий, судя по документам, в ЭО не было.

*А.М.Донец*  
*(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)*  
*Идея всеединства в буддизме*

Наличие в буддизме множества разнообразных по своим теоретическим положениям и практическим ориентациям традиций, школ и систем ставит перед исследователями задачу установления того, что объединяет их и служит общим фундаментом. Анализ приводит к заключению о том, что на роль объединяющей может быть выдвинута идея всеединства. Что подтверждает приемлемость этого?

1. Во многих Сутрах Махаяны разные дхармы нередко трактуются как недвойственные, неразделимые, причем каждая из них полагается тождественной всем другим. Подобная квалификация дхарм характерна для всеединства.

2. Главным методом прохождения пути Махаяны, осуществления продвижения по нему и достижения конечной цели служит реализация бодхичитты, которая имеет два вида – относительной и абсолютной.

3. Относительная бодхичитта представляет собой твердое намерение обрести положение Будды для того, чтобы установить в нем всех других существ, окончательно избавив их от страдания, неразрывно связанного с сансарным существованием. Специфическим ядром бодхичитты служат «четыре безмерные» – равное отношение, любовь, сорадование и сострадание ко всем существам – вместе с желанием избавить их от страдания и приносить им пользу. Это можно трактовать как воплощение и реализацию идеи всеединства всех живых существ на эмоционально-интенциональном уровне.

4. Абсолютная бодхичитта фиксирует идею пустотности (шуньяты) всех дхарм – их лишенности самих себя, не отвергающей существование дхарм, причем постижение одной дхармы полагается постижением всех дхарм. Это можно трактовать как отрицание существования дхармы в качестве чего-то независимого и признания ее включенности в некое целое, благодаря которой она оказывается тождественной всем другим дхармам. Это тоже характерно для всеединства.

5. Каждая дхарма рассматривается махаянскими философами в качестве обладающей своеобразным ядром, которое называется дхармой и характеризуется отрицательно как лишенность истинности наличия (добавим – в качестве чего-то особого, отдельного), а утвердительно – как несотворенное и независимое, непрекращающееся и прочное, неизменное и недвойственное. Дхарматы сливаются нераздельно в единое целое, которое называется Дхармадхату (сферой

дхарм в их подлинности) и полагается абсолютным. Это тоже свидетельствует в пользу идеи всеединства.

6. Благодаря медитативному вхождению в Дхармадхату индивид обретает статус святого и осуществляет продвижение по пути совершенствования, в конце которого окончательно сливается (в качестве дхарматы) с Дхармадхату, реализуя положение Будды, а затем устанавливает в слиянности с Дхармадхату и всех других существ.

7. Таким образом, буддизм Махаяны исходит из идеи всеединства и ставит своей конечной целью реализацию всеединства. В Хинаяне же, последователи которой прилагают усилия в основном к постижению отсутствия Я индивида как независимой субстанции, эта цель реализуется лишь частично, поэтому может рассматриваться, по мнению махаянистов, как промежуточная, а не конечная.

*Д.С.Жамсуева*  
(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)

#### ***Современное состояние и актуальные проблемы буддизма в Бурятии***

Состояние буддизма в Бурятии отразилось, прежде всего, показателем коренного изменения отношения Российского государства к религии и религиозным объединениям, закрепленное федеральными и республиканскими законами Российской Федерации (1990, 1997 гг.), которые послужили толчком к резкому росту религиозных организаций. По данным Управления Федеральной регистрационной службы, по Республике Бурятия зарегистрировано 180 религиозных объединений, из них православных 66, буддийских 47, из которых к БТСП относятся 22. Это множество буддийских общин, организаций под разными названиями доктринально и ритуально для мирян ничем не отличаются друг от друга. Разношерстность этих объединений привела к конфликту в буддийской среде начала 90-х годов и не преодолена и по настоящее время. Несмотря на столь стремительный рост религиозных объединений и заявлений Бандидо-хамбо ламы о росте числа верующих, по данным наших исследований, буддизм в республике находится в интеллектуальном и моральном кризисе, одновременно разлагается организационно, превращаясь в замкнутое и плохо управляемое сообщество регионального значения. Буддийская традиционная Сангха России (БТСП) упустила свой шанс вписаться в современный мир, стать одним из ключевых институтов центральной координирующей организации, играть конструктивную роль в духовной и культурной жизни современного российского общества. БТСП понимает под возрождением буддизма в первую очередь

восстановление отнятых у нее в годы советской власти храмов и монастырей, в большинстве своем находящихся в сельской местности.

Вопрос о том, что мы получили в результате религиозного возрождения, не является праздным. Сложно предугадать, какой буддизм возродится в этих условиях: в «американском варианте», индийских, тибетских или в каких-то новых гибридных формах. Социальный облик верующего изменился за десятилетие существенно, но не принципиально. Проведенные нами исследования позволяют сделать вывод о том, что для населения характерно многобожие, когда люди при необходимости идут и в церковь, и в дацан, и к шаману, невзирая на лица и конфессии. Несмотря на рост религиозных организаций, религиозность населения значительно не выросла, хотя буддийская церковь обрела возможности беспрепятственной деятельности в издательской и информационной сферах, получила доступ во все социальные учреждения, заручилась государственной поддержкой в деле строительства и реконструкции храмов.

*Д.В.Иванов*

*(МАЭ РАН (Кунсткамера), СПб)*

***Неизвестные предметы из собраний Петра Симона Палласа  
и история формирования буддийских коллекций Кунсткамеры***

Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН обладает большим собранием предметов буддийского культа. Известно, что в Императорскую Кунсткамеру буддийские культовые предметы начали поступать еще в XVIII веке. По немногочисленным сохранившимся документам и публикациям XVIII – XIX вв. в музей поступили предметы, собранные такими выдающимися путешественниками, как Г.Ф. Миллер и П.С. Паллас. От Палласа поступила коллекция буддийской бронзы, составившая основу буддийской экспозиции Кунсткамеры, однако, в настоящее время в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН хранятся всего две небольшие коллекции Палласа. Одна из них находится в фондах Сибири (№ 828), а другая в фондах Зарубежной Азии (№ 741). В начале XX века в составе коллекции №741 насчитывалось 6 предметов, однако 3 предмета (мантя для богослужения, куртка ламская и юбка ламская) были переданы в 1983 году в Музей религии и атеизма. В настоящее время в коллекции № 741 числятся всего 3 предмета (шапки ламские). Экспонатов из коллекций Г.Ф. Миллера до недавнего времени в музее не значилось.

В ходе работы по изучению коллекции № 719, поступившей в МАЭ из Азиатского музея в 1837 г., нам удалось выявить около 70

буддийских статуэток, которые могут быть определены как экспонаты, собранные П.С. Палласом. Это позволяет как по-новому оценить экспонаты коллекции № 719, так и лучше понять историю формирования буддийских собраний Кунсткамеры и Азиатского музея.

***И.В.Кульганек  
(ИВР (СПбФ ИВ) РАН, СПб)***

***Изменение роли слова в монгольском поэтическом фольклоре  
(ранний период)***

На разных этапах развития монгольского поэтического фольклора отношение к слову было различно. На первой стадии в истории поэтики оно было слито со своим содержанием. Слово выполняло разные функции. Произнесение слова было равнозначно действию, которое оно называло. Сакральный статус слова был очень велик. Слово имело прямой, автологический смысл, оно не имело переносного значения. Тропы отсутствовали.

Однако древние произведения имели некоторое эстетическое значение. Художественность и эстетическую ценность они приобретали, будучи выстроенными особым образом, при котором возникали ассонансы и ритм. Ритм появлялся за счет равного количества приблизительно равносложных слов в строке, ассонансы – за счет подобранных слов в строке, начинающихся с одного и того же звука, схожих звуков или имеющих в своем составе те и другие звуки. Художественность древних фольклорных образцов заключалась не в эстетическом значении слова; она приобреталась за счет использования фонетико-композиционных приемов. Определенная художественность произведения проявлялась и на уровне архитектоники.

Главным композиционным приемом монгольского поэтического фольклора являлся накопительно-описательный принцип. Архитектоника имела своим основанием кумуляцию. Организующее начало древних монгольских стихов сосредоточено не только и не столько в самих образах, сколько в совокупности следующих друг за другом образов.

Развитие поэтической системы монгольского поэтического фольклора шло от мнемотехнических приемов к метафоризации.

**С.Ю.Лепехов**  
**(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)**  
**Буддийская цивилизация в XXI в.**

В настоящее время буддизм представлен во всех странах АТР и его влияние будет, скорее всего, постепенно увеличиваться. Можно указать несколько каналов такого влияния:

а) деятельность традиционных буддийских школ в Китае, Монголии, России, Корее, Вьетнаме, Кампучии, Лаосе, Мьянме;

б) деятельность диаспор из стран буддийского ареала в странах ЮВА, США, Канаде и Австралии;

в) культурный обмен на уровне правительств между странами, в которых представлена буддийская культура, и экономический обмен между общинами и обществами, придерживающихся буддийского образа жизни и ориентирующихся на буддийские (в том числе и экономические) ценности;

г) распространение информации в сети Интернет и в электронных средствах массовой информации;

д) контакты между политическими партиями и общественными организациями буддийской ориентации;

е) деятельность различных неформальных объединений и структур, так или иначе связанных с буддизмом.

Можно прогнозировать, что в XXI в. возникнет мощное необуддийское интернациональное движение, стимулированное попытками осмыслить и переформулировать классическое буддийское философское наследие в терминах современной науки и западной философии, глубоким изучением и освоением современной медициной методов традиционной индо-тибетской и китайской медицины, более полным раскрытием западному миру всего богатства классической буддийской эстетики и искусства. В сфере экономики будет уделяться больше внимания изучению экономических механизмов и регуляторов традиционного буддийского образа жизни.

В целом, роль буддийской цивилизации в мировом сообществе будет возрастать, прежде всего, за счет ее демпфирующего и интегрирующего влияния во всех сферах мировой политики, экономики и культуры.

Культурологические факторы, наряду с экономическими и политическими, выводят регионализацию в качестве ведущей тенденции мирового развития и делают наиболее вероятным переход мировой системы именно к многополярному и многоцивилизационному миру, с усилением интеграции внутри регионов и проявлением противоречий между регионами – цивилизационными, экономическими



и политическими. С учетом такой перспективы особое значение приобретают потенциальные геополитические возможности буддийской цивилизации.

**Г.Е.Манзанов**  
**(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)**

***Роль и место буддизма в духовной жизни современной Бурятии***

Всякая культура создается людьми, и тот или иной народ можно понять только через творимую им культуру, формирующиеся и воплощенные в ней ценности. В ценностях определяются цели и средства культуротворческой деятельности личности, а в культуре – преобразование личностью себя и всего мира сообразно определенным ценностям.

В современном обществе для личности очень сложной является проблема выбора жизненного пути, кем быть и каким быть. В этом смысле религия может явиться высшим образцом и программой для нравственного и социального развития. Отсюда вытекает и то важное место, которое может занять религия в ценностных ориентациях личности.

Результаты социологических исследований, проведенных автором в 1999 и 2003 гг. в Республике Бурятия, Агинском и Усть-Ордынском бурятских округах показали, что доминирующей религиозной традицией среди бурят является буддизм.

1). Верующими буддистами себя определили 61,2 % – 1999 г., 61,3 % – 2003 г., здесь наблюдается стабилизация религиозной ситуации.

2). Произошло некоторое уменьшение определивших себя шаманистами: 21,9 % – 1999 г., 15,6 % – 2003 г.

3). Наблюдается небольшой рост количества православных: 0,4 % – 1999 г., 1,6% – 2003 г.

4). Произошло незначительное увеличение последователей различных протестантских конфессий: 0,1 % – 1999 г. и 1,3 % – 2003 г. соответственно.

5). Верят в своего Бога, но не разбираются в религиях 1,8 % – 1999 г., 1,6 % – 2003 г.

6). Верят в своего Бога 3,9 % – 1999 г. и 3,1 % – 2003 г. Здесь произошло незначительное уменьшение.

7). Значительное количество опрошенных не является последователями какой-либо религии: 10,6 % – 1999 г. и 15,4 % – 2003 г. Здесь наблюдается определенный рост. Наблюдается интересный феномен двоеверия: 7,4% в 1999 г. и 9,5% в 2003 г. определили себя

верующими и буддистами, и шаманистами одновременно, здесь прослеживается определенный рост.

**Б.З.Нанзатов**  
(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)

**От Товхона до Даян Дээрхэ: места паломничества в Монголии**  
(по материалам экспедиции 2007 года)

Одним из известнейших мест паломничества монголов является Товхон. Эта одна из главных религиозных святынь Монголии, связанная с деятельностью Ундур-гэгэна Занабазара. В комплексе этого монастыря включены несколько сакральных локусов, с каждым из которых связаны различные обрядовые комплексы. Кроме того, Маршрут Товхон – Даян Дээрхэ включает посещение нескольких культовых мест, одним из крупнейших среди которых являются храмы Ара-Хурээ и Даян Дэрэрхэ, находящиеся в Хубсугульском аймаке Монголии.

**С.П.Нестеркин**  
(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)

**Базовый элемент развития личности (*rigs=gotra*)**  
**в тибетском буддизме.**

В тибетской буддийской литературе термином *rigs* (*gotra*) обозначается элемент, благодаря которому становится возможно духовное развитие личности. Представление о наличии подобного базового элемента развития личности имеются во всех философских школах буддизма, однако понимается он в них по-разному. Так, в Вайбхашике готра рассматривается как особый элемент, который является основным фактором достижения архатства. Готра также формирует сущностную природу Святого. Из трех психических элементов (*sems byung*), доминирующих на пути достижения святости, – отсутствия желаний (*chags med pa*), отсутствия ненависти (*zhe sdang med pa*) и отсутствия неведения (*gti mug med pa*) – в качестве базового элемента развития личности рассматривается отсутствие желаний.

Саутрантики признают наличие особой силы (*biḥa*), определяющей деятельность сознания. Имена эта сила, по их мнению, представляет собой базовый элемент личности. Она считается пребывающей с безначальных времен в каждом живом существе. Согласно Саутрантике, в личности, в которой разрушены корни добродетели (*dge ba'i rtsa ba kun tu chad pa*), готра может быть утрачена и достижение пробуждения станет невозможным.

Теория готры в Йогачаре представляет собой развитую форму положений Саутрантики. Йогачары, придерживающиеся теории алая-виджняны, определяют «готру» как силу, которая выше алая-виджняны (kun gzhi'i steng du) и которая является причиной происхождения чистого запредельного знания, устранения загрязняющих факторов и трансформации (yongs su gyur pa) всех дхарм. Йогачарины, «следующие рассуждениям», полагают, что это сила, управляющая внутренними основами познания, и рассматривали ее функции сходным со сторонниками теории алая-виджняны образом.

Что касается мадхьямиков, то по их воззрениям готра является чистой духовной природой (sems ku'i ran bzhin) и элементом сущности Будды и существует в каждом индивиде. Согласно Цзонхаве, «то, в чем нет абсолютно ничего составного и обусловленного, является элементом, который вечен и неизменен. Этот элемент – готра, он един, неразделен и подобен пространству. Это истинная сущность (de bzhin nyid) всех дхарм, единая и вечная (rtag pa)». Она скрыта завесой случайных загрязнений, но не повреждается ими. Весь процесс освобождения Сущности Будды от мирских дхарм, которые исчезают с достижением положения Будды, это – путь Святого, он может быть рассмотрен как непрерывная практика концентрации ума на пустотности (шунья) дхарм. Посредством этого сосредоточения исчезают желания объектов, и карма, вызванная этими желаниями, больше не проявляет своей активности. В силу этого возникновение новых группировок дхарм становится невозможным, оставшиеся постепенно уничтожаются, и, таким образом, готра освобождается. Это означает достижение истинной Нирваны.

*Э.А.Николаев*

*(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)*

*Традиционная религиозность в глобализирующемся мире:  
российско-монгольское пограничье*

В условиях модернизационных процессов, происходящих в России и в Монголии на протяжении почти двух десятков лет, отмечаются резкие перемены и в религиозном сознании народов, населяющих наши страны. Глобализация приблизила не только экономические границы между странами, но и способствовала проникновению агрессивных деструктивных культов на территории обеих стран, что явилось следствием редукции религиозного сознания, вызванного длительной эпохой тотальной атеизации (как в России, так и в Монголии), приведшей по существу к утрате традиционной религиозности. Можно сделать предположение, что традиционные религии стали неизвестными

религиями в своих обществах (в большей степени это касается Монголии). Они вынуждены вступать в конкуренцию с новыми религиозными течениями, обладающими отработанным технологическим арсеналом по овладению сознанием личности. Главный упор в деструктивных сектах отводится незнанию, а также простоте излагаемых положений. В то время как традиционная религиозность строится на просвещении и требует длительного времени в освоении сложнейших догматов.

В связи с этим нам представляется важным изучение качественных показателей феномена религиозного сознания, которые могут исследоваться через категории качества и степени религиозности, или – воцерковленности (в данном случае – степень вхождения человека в традицию); сопоставление элементов сознания респондента с его поведением в данной исследуемой нами сфере. Таким образом, это может позволить нам приступить к качественному изучению основ генезиса сознания, как отдельных религиозных традиций, так и особенностей межконфессиональных взаимодействий в отдельно взятом регионе российско-монгольского пограничья.

Российская территория определена Бурятией, которая представляет собой слепок религиозной России, где более или менее представлены все традиционные религии страны. Вместе с тем, данное исследование имеет стратегический интерес для обеих стран, поскольку связано с изучением базовой основы сознания – религиозной. Так проникновение новых религиозных движений в той или иной степени связано с попыткой смены религиозной культуры, а через нее смены всей культурной парадигмы общества.

*Е.Д.Огнева*

*(ИВ НАН Украины)*

*Тибетоязычные версии Ваджраччхедики в собраниях Украины*

Со времени первого ксилографического издания «Алмазной сутры», или Ваджраччхедики (868), минуло более чем тысячелетие, но сутра издавалась и переписывалась. Свидетельством тому – ее тибетоязычные экземпляры в украинских собраниях. Тексты бурятского происхождения из фондов Музея искусств имени Богдана и Варвары Ханенко оказались недоступными, а выявленные четыре экземпляра представляют рукописную (Калмыкия, Западный Тибет, Монголия) и ксилографическую (Китай) традиции бытования сутры.

С именем автора бессмертной «Рукописи, найденной в Сарагосе» – графа Яна Потоцкого (1761–1815), последнего энциклопедиста Европы

и ее первого романтика, связан калмыцкий след рукописной Ваджрачхедики (XVIII в.) (Фонд VIII 561/11) из института Рукописей НАН Украины (Киев).

Рукописную традицию (нач. XVII в.) средневекового Западного Тибета (Мустанг) представляет сборник в составе шести сочинений, открываемый Ваджрачхедикой (КП-9736/н-651), из собрания Одесского муниципального музея частных коллекций А. Блещунова.

Третий рукописный экземпляр «Алмазной сутры» (частная коллекция, Киев) – это парадная монгольская рукопись из м. Гандан (Улан-Батор).

Китайское ксилографическое издание «Алмазной сутры», также из частной коллекции (Луцк), единственное иллюстрированное – представлены изображения Будды Шакьямуни.

Экземпляры «Алмазной сутры», которые хранятся в Украине, являются хорошей основой для ее текстологического исследования, поскольку ксилографический и рукописные тексты представляют разные традиции создания и бытования сутры.

***М.П.Петрова***  
***(ВФ СПбГУ)***

#### ***Постмодернистская поэзия Б.Галсансуха***

Перемены в экономической, социально-политической и культурной жизни монгольского общества конца XX века вызвали появление новых направлений, жанров и форм в художественной литературе. Освобождение от диктата идеологии в последнее время способствует обращению поэтов и прозаиков, помимо постмодернизма и к таким направлениям, как натурализм, символизм, мистицизм, модернизм, структурализм и другим.

Баатарын Галсансуха можно назвать одним из самых эпатажных поэтов современной Монголии. Он закончил Литературный институт им. А.М.Горького в Москве. Учился у поэта Евгения Рейна. Неоднократно удостоивался различных литературных премий. Член Союза монгольских писателей. Считает себя учеником и последователем известного российского поэта, лауреата Нобелевской премии Иосифа Бродского.

Сегодня, в начале XXI века, Б.Галсансух позиционирует себя как поэт-постмодернист. Для своего лирического героя он создает определенную среду обитания. Стремление создать свой идеолект – поэтический язык, пренебрегая языковой нормой, – также явная постмодернистская черта в поэзии Б.Галсансуха.

Лирический герой Б.Галсансуха находится в состоянии постоянного душевного дискомфорта из-за того, что вынужден жить в грязном вонючем мегаполисе, т.к. находится во власти различных ценностей цивилизации, в то время как простые люди – скотоводы наслаждаются природой, покоем, тишиной, не идеализируя науку, культуру или, скажем, образование.

Другие города и страны представляются лирическому герою еще более ужасными, негостеприимными, холодными в любое время года.

Одиноким лирическим героем не может не задумываться о смерти. Галсансук в цикле стихотворений «Я так умру» дает несколько финалов самой жизни. Многовариантность жизненного финала, на наш взгляд, способствует воплощению мысли о неограниченном плюрализме непрестанно повторяющегося бытия.

Галсансук удалось постмодернистскими средствами передать реальные картины четырех времен года в Монголии так, что у читателя остались цвет, вкус, аромат, атрибутивный ряд каждого из них, а также представление о настроении, состоянии, ощущениях, чувствах и эмоциях лирического героя осенью, зимой, весной и летом.

Образно говоря, своей постмодернистской сетью Б.Галсансук гениально уловил неуловимый дух монгольской природы и монгольского человека в ходе абсолютно монгольского времени.

***А.В.Попов***  
***(ВФ СПбГУ)***

***Порядок разграничения монгольских земель  
в цинском законодательстве XVIII – XIX вв.***

Законодательство, введенное империей Цин в Монголии в XVIII – XIX вв., среди прочих имело четко определенную главную цель: сформулировать и провести в жизнь целый ряд норм, устанавливающих порядок распределения и разграничения населенных монголами земель. Статус границ монгольских хошунов и аймаков оказался в фокусе системы цинского законодательства с середины XVII в., т.е. с самого начала ее распространения на Монголию. С течением времени порядок разграничения монгольских кочевий обретал все более детальную и всестороннюю регламентацию. С 1680 г. центральная власть утвердила за собой право верховного арбитра в урегулировании межаймачных и межхошунных земельных споров. Целым рядом нормативных актов, введенных в действие в конце XVII – первой половине XVIII в., был установлен порядок надзора за соблюдением законодательства о

разграничении монгольских кочевий, в числе прочего определивший и полномочия, которыми наделялись центральные правительственные ведомства, цинские наместники в Монголии и аймачные власти.

При этом непосредственное определение мест, где следовало установить границы аймаков и хошунов, поручалось аймачным сеймам монгольских князей, а региональные и центральные власти, каждая в свою очередь, проверяли обоснованность совместно принятых кочевой знатью решений и придавали им силу закона. Впрочем, даже такая весьма осторожная и гибкая тактика осуществления необходимых цинским властям земельных реформ в известной степени руками самих же монгольских князей не гарантировала безболезненной интеграции института постоянных хошунных и аймачных границ в традиционный земельно-правовой порядок. Новые границы, пусть даже определенные согласованным решением причастных к разграничению представителей степной аристократии, зачастую разрезали «по живому» устоявшуюся систему распределения кочевий. При этом центральные власти империи Цин неизменно выступали арбитром в решении многочисленных споров и конфликтов, которые выступавшие от имени аймаков и хошунов монгольские князья вели вокруг пересмотра прежде согласованных решений.

В первом приближении цинское законодательство о границах аймаков и хошунов утверждало порядок распределения и разграничения кочевий, исключавший самовольные территориальные захваты и конфликты из-за пастбищ, приводившие к земельному голоду в одних хошунах за счет изобилия трав и водопоев в других. Но куда более важным представляется то, что эти законы являлись неременной юридической основой административного, судебного и фискального порядка, установление которого составляло главную цель всей политики властей империи Цин в Монголии. Единственно практически возможной формой существования цинских административных, судебных и податных инноваций было более или менее сходное их воспроизведение в строго ограниченных рамках каждого отдельного хошуна, правитель которого обязан был действовать в пределах регламентированных законом полномочий. Без подобных территориальных ограничений действенность любых регламентаций власти степной аристократии на деле оказалась бы подобной угрозе, исходящей от известного по китайскому выражению «бумажного тигра».

*Г.А.Прушенина*  
(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)

### ***Трактат Моу Цзы «Лихолунь»***

Трактат «Лихолунь» (др. название – «Моу-цзы», «Моу-цзы лихолунь») является первым письменным свидетельством распространения буддизма в Китае. Он написан в конце правления династии Хань ( 206 в. до н.э. – 220 в. до н.э.). «Лихолунь» входит в состав сборника буддийских текстов «Хунминцзи».

Трактат «Лихолунь» переводится как трактат «О понимании и заблуждении». Возможен перевод «О разрешении сомнений». Его автором является Моу-цзы – коренной китаец, что по тем временам было редким явлением, так как первоначально пропагандой буддизма в Китае, как устной, так и письменной, обычно занимались выходцы из Индии или из Средней Азии. Моу-цзы без сомнений был очень талантливым человеком. В трактате ему удалось всесторонне и полно показать первые шаги буддизма в Китае, передать тот специфический социально-психологический климат, в котором буддизму приходилось утверждаться (Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998. С. 8–9).

Памятник состоит из 37 глав. В его содержании можно выделить такие элементы, как автобиография Моу-цзы, краткая биография Будды, объяснение учения Будды, защита буддизма от нападок оппонентов, рассуждения о душе, жизни и смерти, представление о начале распространения буддизма в Китае, разговор о написании самого трактата.

Трактат «Лихолунь» представляет собой диалог между самим Моу-цзы и безымянным собеседником – вероятно, конфуцианцем. Собеседник Моу-цзы выступает в роли противника буддизма. Он задает вопросы, подвергающие сомнению те или иные идеи буддизма. Моу-цзы как апологет буддизма в своих ответах защищает буддизм от нападок и обосновывает право существования буддизма в Китае. С другой стороны, Моу-цзы, отвечая на все вопросы, стремится познакомить соотечественников с основными положениями буддизма.

Исследования трактата «Лихолунь» имеют большое значение для понимания ранней истории буддизма в Китае.

***П.О.Рыкин  
(ИЛИ РАН, СПб)***



### ***К истории изучения монгольского текста Тырской стелы 1413 г.<sup>1</sup>***

Тырская стела 1413 г. является ценным памятником средневековой дальневосточной эпиграфики и важным свидетельством исторических контактов минского Китая с народами Приморья в начале XV в. Текст стелы написан на китайском, монгольском и чжурчжэньском языках и посвящен китайской военной экспедиции под руководством евнуха Ишиха на Нижний Амур и строительству буддийской кумирни Юннинсы в честь бодхисатвы Гуаньинь. На одной стороне стелы высечен китайский текст (30 строк), на другой – монгольский и чжурчжэньский тексты (по 15 строк каждый). Кроме того, на левой боковой стороне стелы выбита знаменитая буддийская молитвенная формула *Ом мани падме хум* на китайском, монгольском, тибетском и чжурчжэньском языках. Стела изготовлена из мрамора и имеет высоту 1,05 м, ширину 49 см и толщину 24–26 см. В настоящее время она выставлена в экспозиции Приморского Государственного Объединенного музея им. В.К. Арсеньева (Владивосток).

Тырская стела известна науке с середины XIX в., однако при всем внимании, которое она к себе привлекала, ее тексты изучены очень неравномерно. Наибольшее число работ посвящено китайскому и чжурчжэньскому текстам памятника, а монгольский текст долгое время был известен только по третьему тому «Лекций по истории монгольской литературы» А. М. Позднеева (1908), в который включен его примерный русский перевод. До настоящего времени он остается единственным переводом монгольского текста памятника на русский и другие европейские языки. Однако при сопоставлении всех текстов стелы друг с другом выясняется, что на самом деле перевод А. М. Позднеева сделан не с монгольского, а с китайского текста в том его виде, в каком он был расшифрован к началу XX в. Подлинного содержания монгольского текста этот перевод абсолютно не передает. Гораздо более значимый вклад в изучение монгольского текста Тырской стелы вносят работы японского исследователя Н. Осады (1958, 2001) и китайских ученых Чжун Минъяня, Насэньбо и Цзинь Цицуна (1975), где на основании тщательного изучения существующих эстампов стелы дается транскрипция монгольского текста с переводом и комментариями. Поскольку широкому кругу монголоведов эти работы неизвестны, а сам монгольский текст Тырской стелы не упоминается в

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Тырские стелы XV в.: перевод, комментарии, исследование», проект № 07-04-00235а.

числе памятников доклассического монгольского языка, исследование этого текста в сопоставлении с другими монгольскими эпиграфическими памятниками эпохи средневековья продолжает оставаться актуальным, а сам текст сохраняет интерес как для специалистов по истории Дальнего Востока, так и для исследователей письменного монгольского языка доклассической эпохи.

*Л. Скородумова*  
(РГГУ, Москва)

### *К вопросу о периодизации истории монгольской литературы*

Известны разные виды периодизаций: историческая, социологическая, основанная на индустриально-технологической классификации и др. В монголоведении с учетом критерия политической истории Монголии выделяют три крупных периода: древний (XIII – XIV вв.), средневековый (XVII – XIX или до начала XX в.) и современный (XX в.). В изучении монгольской литературы чаще всего используется хронология, сочетающая исторический и типологический подходы в оценке текстов. Так, например, Б.Я.Владимирцов (1884–1931) делил историю литературы на следующие периоды: 1. Эпический (XII до середины XIV в.); 2. Темный (с середины XIV до конца XVI вв.); 3. Буддийский (с конца XVI в. до новейшего времени). Г.И.Михайлов (1908–1986) вычленил в истории монгольской литературы такие этапы: 1. Зарождение литературы, мифы, сказки; 2. Формирование жанров (фрагменты летописей); 3. Светская и духовная литература (буддийские сочинения); 4. Литературные связи; 5. Переход к современной реалистической литературе XIX в.

Некоторые монгольские авторы, например, Б.Содном (1908–1978), пользуясь тем же критерием политической истории, выделяли три этапа: 1. Происхождение литературы (1206–1691); 2. Маньчжурский период (1691 – 1921); 3. Литература суверенной Монголии (1921–1946).

В работах, вышедших после 1990 г., этапы развития монгольской литературы XX в. классифицируются с учетом политических, идеологических и социальных факторов, высказываются новые, подчас противоречивые, оценки (Г.Галбаяр и Х.Сампилдэнэв).

В отечественном монголоведении до последнего времени всю литературу XX в. было принято называть современной.

Учитывая кардинальные изменения в жизни общества, неизбежно повлиявшие на характер художественного творчества, более целесообразно было бы выделить в литературе XX в. два этапа: литература нового (1921 – 1980 гг.) и новейшего времени (с 80-х гг. XX в. до настоящего времени).

**М.М.Содномпилова**  
**(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)**

***Буддизм и шаманизм в конструировании современного религиозного пространства этнической Бурятии***

Со времени процесса возрождения национальной культуры бурятов и буддизм, и шаманизм, благодаря ряду причин (исторической, идеологической) стали в равной степени восприниматься в качестве этнонациональной религии. Однако существующие различия в содержании, структуре, функциях этих религиозных течений определяют различия в возможностях, способах, инструментарии, используемых буддийскими и шаманскими религиозными деятелями и организациями в формировании религиозного пространства на территории этнической Бурятии.

Важное значение, оказывающее влияние на процесс и особенности формирования религиозного пространства, имеет территориальный фактор. В некоторых районах Бурятии буддизм и шаманизм сосуществуют уже в течение длительного времени, в других – взаимоотношение двух религий находится на этапе становления.

Несомненно, буддийская церковь приобретает все большее значение в различных аспектах повседневной духовной жизни, включая как собственно религиозные, так и мирские практики. В отличие от буддизма, позиции шаманизма в конструировании *этнического*, возможно, уступают мировой религии. Вероятно, это связано с тем, что религиозная деятельность шаманов не так «заметна» на фоне религиозной деятельности многочисленных буддийских общин. И все же возможностью визуально проявить свое существование и религиозную деятельность для городских шаманских организаций являются шаманские обряды «всебурятского масштаба» на ключевых для бурятского народа сакральных центрах пространства всей этнической Бурятии. Шаманские обряды национального масштаба с участием религиозных деятелей из зарубежья – шаманов из Внутренней Монголии, последователей шаманизма, учеников известных лидеров шаманских организаций из разных стран мира, организация конференций ставят своей целью не только умилостивление божеств и духов, но и строят более амбициозные планы – *возрождение бурятского этноса и сплочение бурят, возрождение старинного шаманизма на территории этнической Бурятии*. Таким образом, шаманизм вынужден разрабатывать собственные оригинальные пути и способы в борьбе за расширение религиозного пространства, укрепление авторитета.

**И.С.Урбанаева**  
**(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)**  
**Актуальность буддийской философии для формирования**  
**цивилизации нового типа**

Глубинной причиной нынешнего мирового кризиса является субстанционализирующая онтология, антропоцентризм и эгоцентризм. Из-за нее западные стратегии глобализации выражают «естественную» для Запада установку его доминирования в глобальном человеческом сообществе и столь же «естественную» нормативно-ценностную систему с характерными для нее представлениями о «правах человека» и стандартами общества потребления.

Актуально стратегическое мышление способно обосновать базовую человеческую духовность на транскультурной, трансэтнической, трансконфессиональной основе.

Первичными формами доминирования Запада над Востоком являются не политический и экономический империализм, а философский «империализм», в распространении которого Запад сыграл главную роль, породив ту форму человеческой активности, которая завела цивилизацию в тупик.

Россия располагает богатым арсеналом символических ресурсов, позволяющих выработать стратегию формирования единой человеческой реальности. Для России буддизм – это не элемент «Другого», как это было до сих пор на Западе, но ее собственный ресурс понимания «Я». Буддийский фактор еще должен получить адекватную оценку не только со стороны исследователей, но и общественного сознания, ибо буддизм – не просто одна из мировых религий, а тип цивилизации, выходящей за любые границы, тип универсальной связи, объединяющей человечество на уровне базовой человеческой духовности.

Соединение евразийского подхода с буддийской онтологией «бессамостности» и практической «культурой разума» – это перспектива развития такой мировой стратегии, которая в духовном и цивилизационном отношении окажется принципиально выше мировоззренческого «империализма» Запада. Она позволит изжить сами концепты «Запад» и «Восток», их смысловые импликации в массовом сознании, и положит начало мировой цивилизации нового типа. Это будет новая система воссоздания человеческой реальности как цельного организма.

**А.К.Хабдаева**

*(Бурятский ГУ, Улан-Удэ)*  
**Концепция Абхидхармы в китайском буддизме**

Концепция Абхидхармы является важной составляющей китайско-буддийской традиции. Проникновение концепции Абхидхармы в Китай познакомило китайцев с принципами структурного подхода в понимании бытия. Если учение Праджняпарамиты несло в Китай идеи, во многом сходные с даосскими, то Абхидхарма принесла в Китай принципиально новую для китайской культуры информацию. Буддийская традиция не рассматривала человека в обществе, что являлось характерной чертой китайской философии, а уведила его в область микрокосмоса, где не было традиционных для китайского менталитета взаимоотношений с внешним миром.

Абхидхарма дала мощный импульс формированию культуры комментаторской деятельности. Для китайцев с их традиционным преклонением перед письменными источниками написание комментариев к буддийским канонам стало делом первостепенной важности. Воспитанные в традициях конфуцианских норм, китайские буддисты предпочитали именно комментаторскую традицию. Следствием этого стало огромное количество письменных памятников буддийской литературы.

Проникновение концепции Абхидхармы в Китай послужило толчком для формирования культуры переводческой деятельности. Формирование традиции буддийского перевода происходило на фоне и на основе абхидхармической традиции.

Абхидхарма была неременным компонентом буддийского образования. Культурная интеграция буддизма привела к появлению в Китае понятия «буддийское образование».

Абхидхарма в определенной степени сформировала специфику китайского буддизма. Становление традиций Абхидхармы в Китае связано с ранним периодом распространения буддизма в этой стране. Абхидхармическая литература, представлявшая доктринальные установки хинаяны, оказалась первой на пути знакомства китайцев с буддийской культурой Индии.

Абхидхармическая традиция стояла у истоков процесса формирования буддийских школ Китая и способствовала становлению собственно китайских буддийских школ, найдя наибольшее отражение в доктринах школ цзюйшэ, чэнши, фсян. Развитие абхидхармической мысли в Китае явилось отражением общего процесса движения буддизма от принципов хинаяны к принципам махаяны.

**В.В.Хартаев**  
**(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)**  
**Историко-философский трактат «Шентон Нинбо» Таранатхи:**  
**анализ структуры и содержания**

Данная работа посвящена анализу структуры и содержания трактата «Шентон Нинбо» Таранатхи (1575–1635). Он является одним из основных представителей школы джонангпа (Jo nang pa). Эта традиция основывается на учении тех сутр третьего поворота колеса учения<sup>1</sup>, в которых излагается идея Татхагатагарбхи<sup>2</sup>. В джонангпе эта идея нашла свое оформление в концепции Шентон<sup>3</sup>, или Пустоты-инога, которая позитивно описывает абсолют.

Школа джонанг процветала в Тибете в XIV–XVII вв, но из-за политических столкновений была полностью подавлена представителями школы гелуг. Тексты этой традиции стали доступны для исследователей лишь в последнее время, что обуславливает повышенный интерес востоковедов к их изучению.

«Шентон Нинбо» Таранатхи представляет собой джонангпинскую систематизацию и классификацию небуддийских и буддийских школ, а также является одним из важнейших источников по изучению оригинальной концепции Шентон, разработанной в тибетской линии буддизма. Его детальное исследование открывает определенные перспективы в деле всестороннего уяснения специфических особенностей как системы Великой мадхьямики с базовой для нее концепцией Шентон, так и традиции джонангпы в целом.

---

<sup>1</sup> Все считающееся проповеданным Буддой подразделяют на три части, или блока: Первое Колесо Учения о четырех Благородных истинах. Среднее Колесо Учения об отсутствии признаков. Последнее Колесо Учения, полностью раскрывающее должным образом.

<sup>2</sup> Санскр. – «зародыш Будды», концепция буддизма Махаяны в рамках традиции йогачары, согласно которой любой человек (и любое живое существо) обладает природой Будды (дхармакайя), но она заслонена в нем «загрязнениями» сознания.

<sup>3</sup> Gzhan stong.

**В.Ю.Хундаев**  
(ИМБТ СОРАН, Улан-Удэ)

***Особенности систематизации историко-философских положений школы вайбхашика в трактате «Объяснение воззрений четырех буддийских философских школ» Агван Нимы***

Трактат «Объяснение воззрений четырех буддийских школ» («Введение в науку для начинающих») Агван Нимы (1907–1990) относится к жанру тибетской историко-философской литературы сиддханга (скр. *siddhanta*), в тибетском варианте дубта (тиб. *grub mtha'*). Западноевропейские тибетологи классифицируют сиддханту как жанр доксографии, называемый «презентация философских систем» (скр. *siddhāntavyavasthāpana*, тиб. *grub mtha'i nam bzhaḡ*). Предметом этой литературы являются небуддийские и буддийские философские школы. Проблематика школ, рассматриваемая в сиддханте, охватывает много аспектов – история, философия, герменевтика, сотереология и др.

Нами в настоящее время выявлено свыше семидесяти сочинений в этом жанре. В ходе работы с ними установлено, что они следуют традиционной для философской литературы иерархии текстов: базовый текст – комментарий – субкомментарий. Это позволяет рассматривать сиддханту как отдельную литературную традицию Тибета. В ходе работы с сочинениями этого жанра нами обнаружено, что они создавались во всех школах тибетского буддизма. При этом каждая школа располагала собственной традицией сиддханты. Различия между сиддхантами разных школ заключались в способе структурирования и систематизации материала по школам. Тем не менее, именно гелугпинскими учеными-ламами создано большинство работ в этом жанре. Также в школе гелугпа этот жанр получил наибольшее развитие и распространение.

Рассматривается гелугпинская разновидность сиддханты. Мы считаем, что отличительной особенностью гелугпинской разновидности сиддханты является ее тесная связь с логической и эпистемологической традициями Индии и Тибета. Уже в самой трактовке термина «сиддханга» заложено указание на связь с буддийским диспутом. Также связь сиддханты с трактатами по логике и эпистемологии отражается на ее структуре, содержании и языке. Эти аспекты рассматриваются на примере школы вайбхашика по трактату Агван Нимы.

В статье рассматриваются причины, обусловившие эту связь. Дано описание генезиса и развития жанра сиддханга в Тибете, которые дают понять специфическую направленность гелугпинских сиддхант. При этом акцент делается на идеологические причины, а также деятельность

Жамьян Шадбы I по реформированию тибетской системы монастырского образования.

**А.Д.Цендина**  
**РГГУ, Москва**

***Легенды алашаньских монголов о Шестом далай-ламе***

Среди алашаньских монголов широко распространен цикл легенд о жизни Шестого далай-ламы Цангьян-Джамцо в Алашани после его официальной смерти в 1706 г. Существует целый ряд письменных источников на монгольском языке, повествующий о религиозной деятельности Шестого далай-ламы в Алашани: его биография, истории алашаньских монастырей Барун-хийд и Дзун-хийд. Корни мифа о «жизни после смерти» Шестого далай-ламы в Алашани уходят в историю формирования института алашаньских хутухт.

**Т.Б.Цыренова**  
**(Бурятский ГУ, Улан-Удэ)**

***Концепции национальной безопасности России и Монголии  
как источник для изучения сотрудничества двух стран  
в области экологической безопасности***

Сотрудничество между Россией и Монголией в области экологической безопасности имеет взаимную выгоду и стратегическое значение. Важным фактором сотрудничества между ними является непосредственное соседство, общность границ, на всем протяжении которых оба государства имеют общие природные ресурсы, общие интересы в эксплуатации их. Особенно это касается бассейна реки Селенги, являющейся основным притоком озера Байкал.

Указом Президента Российской Федерации от 17 декабря 1997 г. № 1300 был принят документ «Концепция национальной безопасности России», отражающий важнейшие направления государственной политики РФ в области ее национальной безопасности. Аналогичный документ был принят в Монголии Великим Народным Хуралом в 1995 году. Оба документа представляют собой большую значимость для изучения современной истории России и Монголии в области охраны интересов личности, общества и государств, а также их взаимного сотрудничества.

Экологическая безопасность составляет важнейшую часть обоих документов, она занимает одну из самых ключевых позиций. Ее основные положения и принципы красной нитью пронизывает



практически все пункты Концепций. Она непосредственно касается интересов личности и общества и государства.

В двух документах весьма ярко отразились политические, экономические, культурные и социальные аспекты экологической безопасности, которые становятся все более актуальными в третьем тысячелетии в связи с возрастающими проблемами глобализации, информатизации и терроризма.

**Ч.Ц.Цыренов**  
**(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)**  
**Антология «Гуан хун мин цзи»**  
**как источник по истории китайского буддизма**

Антология «Гуан хун мин цзи» («Расширенное собрание сочинений, свет истины распространяющих») является ценным источником сведений по истории развития буддийского учения в Китае. «Гуан хун мин цзи» была составлена буддийским монахом Даосюанем в начале 60-х гг. VII века, в годы правления танского императора Гао-цзуна (годы правления – 650 – 683 гг.). Даосюань занимал пост 9-го патриарха и был крупнейшим теоретиком школы Люй (или Наньшань люй цзун, т.е. «Школа винаи южных гор»), которая продолжала традиции Винаи. Он был монахом столичного монастыря Си-мин в г. Чанъань. Антология состоит из 30 цзюаней («свитков»), которые сведены в 10 тематических разделов (пянь): «Гуй чжэн» (цзюань 1–4), «Бянь хо» (цзюань 5 – 14), «Фо дэ» (цзюань 15 – 17), «Фа и» (цзюань 18 – 22), «Сэн син» (цзюань 23 – 25), «Цзы цэ» (цзюань 26), «Цзе гун» (цзюань 27), «Ци фу» (цзюань 28), «Хуэй цзуй» (цзюань 28) и «Тун гуй» (цзюань 29–30). К каждому разделу Даосюань написал краткие предисловия.

«Гуан хун мин цзи» входит в буддийский канон «Да цзан цзин» и представляет собой расширенный вариант более ранней буддийской антологии начала VI в. «Хун мин цзи» (автор – буддийский монах Сэнью). Эти две антологии различаются в структурном плане: в «Гуан хун мин цзи» весь корпус текстов разделен не только на свитки, но и на тематические разделы, тогда как в «Хун мин цзи» текст разделен только на свитки.

В антологию включены материалы за период с 1-й половины I в. по начало VII в. (начиная с династий Вэй и Цзинь и заканчивая периодом начала династии Тан): трактаты по общедоктринальным и частным религиозно-философским вопросам («Истинная сущность неуничтожимости духа», «Истинная сущность тела и духа», «Истинная сущность возражений рассуждениям Фань Чжэня об уничтожимости

духа»), историографические сочинения («Сун шу», «Суй шу», «Вэй шу», «Хоу Хань шу», «Ци шу» и др.), жизнеописания известных монахов («Гао сэн чжуань»), официальная переписка (императорские указы, доклады буддийских священнослужителей и мирян на имя императора), храмовые надписи, частную переписку и поэтические произведения (Сяо Ган). Многие произведения дошли до нас только в составе «Гуан хун мин цзи». В «Гуан хун мин цзи» приведены тексты свыше 130 авторов (Шэнь Юэ, Ли Шичжэн, Хэ энтянь и др.), среди которых есть представители как южной, так и северной ветвей китайского буддизма периода Лючао («Шесть династий», III – VI вв.). В отдельных случаях указывается, что автор текста неизвестен. В сочинениях этой антологии отражена борьба буддийских и даосских вероучений за главенствующее положение при императорском дворе.

***А.В. Чебунин***  
***(Бурятский ГУ, Улан-Удэ)***  
***Социальная база буддизма***

Социальная база буддийского учения определяется изначальной и фундаментальной его направленностью на спасение всех живых существ. Человеческая форма существования ближе находилась от конечной цели спасения – нирваны, доказательством чего служило рождение Будды человеком. Буддийское учение признавало, что человеческая форма существования может иметь значительные различия, поэтому не все люди в этой жизни могут постичь полное и окончательное просветление.

В китайском буддизме был поставлен вопрос о возможности полного просветления в этой жизни. В результате этого вся социальная база буддизма была условно дифференцирована на два уровня. Первый уровень представляли те, кто мог достичь полного и окончательного просветления уже в этой жизни, в результате определенных заслуг в прошлых жизнях. Второй уровень представляли те, кто мог стать на путь постепенного совершенствования, накапливая благую карму и рассчитывая достичь освобождения в одной из следующих жизней.

Решить проблему условной дифференциации социальной базы буддизма могло разграничение всех последователей буддийского учения на монахов и мирян, которые в идеале должны были соответствовать первому и второму уровню, и определенным образом провести внешнюю грань между двумя уровнями.

По мере развития буддийского учения наблюдается тенденция расширения социальной базы первого уровня и стирание внешней грани между этими уровнями. В отношении женского вопроса китайский

буддизм продолжил основные тенденции раннего буддизма. В теоретическом аспекте за женщинами признавалась возможность просветления в настоящей жизни, но на практике они были отодвинуты на второй уровень социальной базы, осуществляющий лишь накопление заслуг, с целью получения более выгодного для полного просветления перерождения.

Дифференциация социальной базы буддийского учения позволяла варьировать различные методы совершенствования, имеющие различные уровневые цели. В конечном итоге, все промежуточные цели сводились к одной – достижение полного и окончательного просветления.

***Л.Ш. Чимитдоржиева***  
***(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)***

***Буддизм в Монголии (I пол. XVII в.)***  
***(по материалам статейных списков русских послов)***<sup>1</sup>

Распространение буддийской религии в Монголии началось со времен Чингис-хана. По словам Б.Я. Владимирцова, буддизм пришел к монголам «еще при Чингис-хане, а может быть, и ранее того»<sup>2</sup>. В XIII в. император Юаньской (Монгольской) династии Хубилай официально провозгласил буддизм государственной религией. Однако тогда буддизм не охватил весь монгольский мир. После падения Юаньской династии и ухода монголов из Китая влияние буддизма ослабло.

Буддизм получает широкое распространение в монгольском мире с XVI в. в форме гелугпы – «желтошапочников» (ламаизма). Последователями его становятся жители всех регионов монгольского мира, Халхи, Ойратии, Южной Монголии и Прибайкалья, где обитали бурят-монгольские племена. Ламаизм становится господствующей религией в стране и стал играть огромную роль в истории Монголии, монгольских народов.

Архивные материалы по русско-монгольским отношениям XVII в. свидетельствуют о том, каким огромным влиянием пользовались представители ламаистской церкви. В статейных списках русских посланцев постоянно фигурирует, наряду с ханской ставкой, «лабин улус». Существование самостоятельного «лабина улуса» (т.е.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Российский фактор в становлении суверенитета Монголии (XX в.)»), проект № 07-01-92004 а/Г.

<sup>2</sup> Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии. (Лекция Б.Я. Владимирцова, читанная 31 сентября 1919 года). СПб., 1919.

ламаистского улуса) свидетельствует о могуществе ламаистской церкви в Монголии, о щедрой материальной поддержке ламаистских монастырей и ламства со стороны правящей феодальной знати. Монгольские феодалы воздвигали монастыри, посвящали в ламы своих сыновей, жаловали главных духовных деятелей кочевьями и крепостными аратами. Характерно, что законодательно были закреплены привилегии буддийских дацанов и их представителей.

Касаясь российско-монгольских посольских связей, следует отметить, что российские власти снаряжали посольства одновременно и к ханам, влиятельным князьям, и к хамба-ламам, авторитетным ширетуям дацанов.

Итак, с того времени, как буддизм получил широкое распространение в монгольском мире, буддийская религия и ее представители пользовались значительным влиянием в обществе. Свидетельством тому являются материалы русских архивных документов<sup>1</sup>.

**Ш.Б.Чимитдоржиев**  
(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)

***Русские летописи о монгольском завоевании Руси в XIII в.***

Во многих летописях, вошедших в «Полное собрание русских летописей» (ПСРЛ) (тома 1–31. СПб.-М., 1841–1973), прежде всего в таких, как Лаврентьевская летопись (ПСРЛ, т.1), Суздальская (т.1), Софийская (т.5), Патриаршая, или Никоновская (т.10), Рогожский летописец (т.15), Летопись Авраамки (т.16), Владимирский летописец (т.27), Мазуринский летописец (т.31), Никифоровская (т.35), Новгородская 1 летопись старшего и младшего изводов (М., 1950) содержатся материалы по ранним русско-монгольским отношениям. Летописи содержат материалы по истории завоевательных походов монголо-татар на Руси в начале и середине XIII в.

Первые встречи монголов с русичами состоялись в самом начале 20-х годов. Как известно, после покорения Средней Азии часть монгольских войск под командованием полководцев Джэбэ и Субэдэя появилась в 1220 г. в Закавказье, затем вступили в Половецкие степи, в низовья Дона, вплотную подойдя к пределам Киевской Руси.

---

<sup>1</sup> Материалы по истории русско-монгольских отношений. Сборник документов. 1607–1636. / Сост. Л.М. Гатауллина, М.И. Гольман, Г.И. Слесарчук. М., 1959; 1636–1654. / Сост. М.И. Гольман, Г.И. Слесарчук. М., 1974.

Если судить по летописным данным, то русичи не имели скольконибудь серьезной информации о монголах. В «Суздальской летописи» читаем: «Придоша языци незнаеми при Мьстиславе князе Романовиче в десятое лето княжения его в Киеве, и приде неслыханая рать безбожнии Моавитяне, рекомии Татарове» (ПСРЛ, т.1, с.503).

Оказавшись лицом к лицу с монгольской армией, половецкий князь Котян обратился за помощью к князьям Киевской Руси. В начале 1223 г. собрались князья в Киеве для обсуждения просьбы половцев. В летописи говорилось: «Бывшу же совету всех князей во граде Кыеве, створиша сице советъ, лучши бы нам срести их на чюжей земли, нежели на своей» (Суздальская летопись, с.505).

Узнав об этом решении, монголы снарядили посольства в Киев, но посольства потерпели неудачу. Инициатива немедленно перешла из рук дипломатии в руки военных. Монголы, лучше организованные, подвижные и дерзкие, с более четкой военной структурой, нанесли ощутимый удар по Киевской Руси.

Этот монгольский поход вылился в своеобразную, но важную по результатам военную разведку, данные которой пригодились во время последующего наступления монголов на Русь и Европу.

В 1235 г. на Всемонгольском курултае было принято решение о новом, более крупном походе на Запад. В 1236 г. монгольские войска вторглись в районы Поволжья. В 1237–1240 гг. под властью монголов оказались юго-восточная Русь, далее Коломна, Москва, Владимир, все города-государства северо-востока страны. Продвигаясь на юго-запад, монголы подчинили Переяславль, Чернигов, Киев. Завоевав Русь, монгольские войска в 1241–1242 гг. появились в Венгрии, Польше, Чехии и Моравии, в Нижней Силезии, купали коней в Адриатическом море.

Объясняя причины неудач русских, исследователи обращают внимание на феодальную раздробленность Руси, на существование многочисленных княжеств, которые часто враждовали между собой, а также на численное превосходство и боевое искусство монголов: «Батый предводительствовал целым вооруженным народом... Монголы славились и храбростью, вселенною в них умом Чингис-хана и сорокалетними победами»<sup>1</sup>.

Русь вошла в состав созданного в 1242 г. монголами Золото-Ордынского государства (Алтан Ордон Улас), являясь его десятой провинцией. Монгольское владычество на Руси продолжалось с середины XIII до конца XV в.

---

<sup>1</sup> Н.М. Карамзин. История Государства Российского, кн.2, с.9–10.

**Т.И.Юсупова**  
**(СПбФ ИИЕТ РАН)**

***Публикации Монгольской комиссии Академии наук как источник  
по истории российско-монгольского научного сотрудничества***

Российско-монгольские научные контакты начали устанавливаться в середине 1920-х гг. и до сих пор являются одним из самых активно развивающихся направлений международного сотрудничества российских ученых. История их становления связана с деятельностью Монгольской комиссии, созданной в 1925 г. при советском правительстве, а в 1927 г. вошедшей в состав Академии наук, где она функционировала до 1953 г. и внесла значительный вклад в изучение Монголии.

Основным направлением деятельности Монгольской комиссии являлась организация экспедиций различного научного профиля для широкомасштабного исследования Монголии. За годы существования Комиссии были проведены археологические, ботанические, геологические, геохимические, зоологические, почвенно-географические и этнолого-лингвистические экспедиции. В 1947–1952 гг. в Монголии работала сельскохозяйственная экспедиция, в задачи которой входила разработка прикладных проблем, направленных на развитие, прежде всего, животноводства Монголии.

В работе экспедиций принимали участие многие видные российские ученые: Б.Я. Владимирцов, Н.Н. Поппе, Г.И. Боровка, Б.Б. Польшов, И.П. Рачковский, С.А. Теплоухов и др. Результаты практически всех экспедиций были опубликованы в изданиях Монгольской комиссии: Северная Монголия. Вып.1–3. Л., 1926–1928; Материалы Комиссии по исследованию Монгольской и Тану-Тувинской Народных Республик и Бурят-Монгольской АССР. Вып.1–15. Л., 1929–1931; Труды Монгольской комиссии. Вып.1–69. Л., 1932–1957.

Издания Монгольской комиссии являются интереснейшими источниками по истории научного сотрудничества России и Монголии. Они содержат ценные сведения об организации и условиях проведения исследовательской работы в Монголии, помощи со стороны монгольского Ученого комитета, личные впечатления о сотрудничестве с различными учреждениями, государственными и общественными деятелями и исследователями Монголии. Данные издания позволяют оценить не только качественные показатели сделанного, но и проанализировать решаемые Монгольской комиссией задачи в системе советско-монгольских международных отношений (от организации и ведения всестороннего изучения Монголии для «закрепления нашего

политического влияния», через «наш долг» как ближайшего соседа, «располагающего необходимыми для такого изучения силами и средствами», к императивной установке «дать научный фундамент для практических мероприятий правительства Монголии в области хозяйственно-экономического и культурно-просветительского строительства») и степень и характер участия монгольских исследователей (от работы в качестве вспомогательного персонала до выполнения собственных научных задач) в деятельности Комиссии.

Кроме того, публикации Комиссии наглядно свидетельствуют об изменениях характера российско-монгольского научного взаимодействия: от реализации собственных исследовательских программ российских ученых, через «акт бескорыстной помощи», к паритетному сотрудничеству на долговременной основе. В целом, публикации Монгольской комиссии позволяют более полно воссоздать историю становления и развития научного взаимодействия с нашим ближайшим соседом – Монголией.

*Л.Е.Янгутов*  
*(ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ)*

***Сотериологические принципы «десяти негативных и десяти благих деяний» буддизма и «Арбан буяны цааз» Алтан-хана***

Учение о «десяти негативных и десяти благих деяний» имело решающее значение в становлении буддизма в Монголии, поскольку стало основным камнем преткновения в утверждении его ценностей в сознании населения, живущего в условиях постоянных внешних и междоусобных войн.

«Десятью негативными деяниями» считались три греха наличия тела (убийство, воровство и разврат), четыре греха наличия рта (ложь, лицемерие, ругательство, велеречивые речи), три греха наличия сознания (желания, гнев и видение зла).

«Десять благих деяний» – это три добродетели тела (не-убийство, не-воровство и не-разврат), четыре добродетели рта (не-ложь, не-лицемерие, не-ругательство, не-велеречивая речь), три добродетели сознания (не-желание и не-страсть, не-гнев и не-видение зла).

Период правления Алтан-хана (1507–1582) характеризовался политикой, направленной на создание единого государства, которая нуждалась в идеологической поддержке. Идеи буддизма были созвучными его устремлениям. Получив поддержку со стороны государственной власти, буддизм нуждался в признании со стороны широких слоев населения. Необходимо было принятие ими буддийских ценностей, изложенных в «десяти негативных и десять благих деяниях».

Требовалась социальная установка на восприятие этих ценностей. Такая установка нашла свое отражение в уложении «Арбан буяны цааз» («Закон, обладающий десятью добродетелями»).

Кармическое воздаяние за совершение «десяти негативных деяний» в «Арбан буяны цааз» «заменилось» конкретным наказанием в настоящей жизни. Государство брало на себя функции такого воздаяния за проступки. Подданные Алтан-хана должны были научиться жить по законам «Арбан буяны цааз», испытав на себе их меру воздаяния, чтобы осознать глубину идеи кармического воздаяния. Уложение Алтан-хана брало на себя функцию борьбы с противником буддизма – шаманизмом. Оно сыграло огромную роль в распространении буддизма среди населения. Это был документ не только предостерегающий от свершения «негативных деяний», но и пропагандирующий буддийские ценности.

***Н.С.Яхонтова***  
***(ИВР (СПбФ ИВ) РАН, СПб)***

***Особенности перевода санскритских композит на тибетский и монгольский языки***

Определенный пласт лексики санскрита составляют композиты – сложные слова, которые состоят из двух (реже трех-четырех) основ, имеют общее оформление, употребляются как эпитеты (или синонимы) в эпических произведениях и составляют содержание санскритских лексиконов (например, «Амаракоши»).

Санскритская лексикографическая традиция была усвоена в Тибете, откуда затем попала к монголоязычным народам, и в их текстах и словарях можно встретить выражения, восходящие к санскритским композитам. Учет структурных особенностей исходных санскритских слов может быть полезным при понимании их переводов с тибетского и монгольского.

Перевод на тибетский, как это обычно бывает, мог идти (и шел) двумя путями – буквальным и смысловым. В результате, на тибетском (и далее на монгольском) иногда параллельно зафиксированы два выражения, воспринимаемые как самостоятельные, но реально являющиеся переводом одной санскритской композиты.

Например, особенностью композит, по традиционной классификации относящихся к группе бахуврихи, является дополнительное значение «обладающий тем, что выражено словом», которое не имеет формального выражения. Так, три однотипных санскритских слова: *nila-kanṭha* ‘с синим горлом’ (Шива), *śiti-kanṭha* ‘с



черным горлом' (Шива) и vajra-tunḡa 'с алмазным клювом' (Гаруда) имеют три варианта перевода на тибетский. Первое – с частицей обладания (тиб. mḡrin sḡon can), второе – без (тиб. mḡul nag), а третье – два варианта с частицей и без (тиб. rdo ḡje'i mchu и rdo ḡje mchu can). Соответственно дальнейший перевод на монгольский, следуя тибетскому оригиналу, также мог либо повторять буквальный перевод (без частицы обладания), либо отражать смысловой перевод (с частицей).

Аналогичные проблемы возникали и при переводе композит, относящихся к группе татпуруша, где два элемента связаны подчинительной связью: вторая основа управляет первой, которая не всегда имеет падежное оформление, и в некоторых других случаях.

***B.Khishigsukh***  
***(National University of Mongolia)***  
***On a manuscript by Injannashi***

Literary works of Injannashi, a great scholar and writer of the XIX century have been studied for almost 60 years by the national and international scholars and researchers.

In this paper we are going to present a newly found manuscript which has not been previously studied.

The manuscript consists of 18 pages which the tradition of ancient Mongolian writing has been kept. It has inseparable connections with the heritage of folklore and written literature, which has been attracting the attention of researchers.

Even though the manuscript has not been found completely, unrepeated characters, figures and writing skill of the author could have been examined intensely. The manuscript will give some answers for some complicated questions about Injannashi studies.

To make clear that the manuscript was written by Injannashi or not, we have compared it to manuscripts of L.Wanchinbal, his children Gularansa, Gunnachige, Sunweidanjin and Injannashi who were worked together on that period.

Furthermore we have re-analyzed the works of them, especially Injannashi, and it needs to be re-examined carefully.

All in all, this manuscript will definitely play an important role to clarify the skill of the author.