# Содержание

###### Введение

Глава I. Проникновение буддизма в Тибет и его развитие

Глава II. Буддийские школы Тибета

Глава III. Институты власти далай–лам

Заключение

Библиография

## Введение

Буддизм – самая древняя из трёх мировых религий. Когда христианство делало первые шаги, его история насчитывала уже пять веков. Он получил всеобщее признание в Индии и начал быстро распространяться за её пределы. Когда в VII в. н.э. возникал ислам, буддизм был уже господствующей религией в большинстве азиатских стран. В общественной жизни этих стран роль его была ничуть не меньше, чем роль христианства в странах Европы и Америки.

Однако европейцы «открыли» для себя буддизм относительно недавно, хотя португальские, голландские, английские колонизаторы встретились с этим видом «идолопоклонства», как тогда именовали все нехристианские религии, с самого начала своего вторжения в страны Востока. Особую роль буддизм сыграл в жизни Тибета, где он стал не только системой верований, но и охватил всю жизнь народа, стал её смыслом.

Основная цель дипломной работы – освещение истории развития тибетского буддизма с момента проникновения его в Тибет до наших дней. В соответствии с этим в работе решаются следующие задачи:

определить место буддизма в истории и культуре Тибета;

исследовать буддийские школы Тибета;

проанализировать роль далай-лам в церковной иерархии и в доктрине тибетского буддизма;

выделить главные особенности тибетского буддизма.

Обращаясь к характеристике источников, следует отметить, что при изучении сравнительно большого и богатого событиями периода истории тибетского буддизма были выявлены различные группы источников, в которых рассматривается само буддийское учение [[1]](#footnote-1). Ганчжур и Данчжур составляют тибетский буддийский канон. Ганчжур содержит сочинения которые в буддийской традиции рассматриваются как проповеди или наставления Будды Шакьямуни. Данчжур же включает трактаты, написанные историческими лицами – древнеиндийскими и тибетскими учёными – как комментарии отдельных текстов Ганчжура, а также самостоятельные научные сочинения индийских и тибетских авторов по различным отраслям наук, содержащие описания взглядов различных религионо-философских школ.

Ко второй группе относятся источники, из которых можно узнать о развитии буддизма во взаимосвязи с политической историей Тибета 1. Сумба-кханбо дал характеристику развития буддийских школ Тибета, видя в них проявление одного процесса – распространение буддизма в странах Центральной Азии. Из такого источника как “Дверь, ведущая в учение” можно почерпнуть сведения о проникновении буддизма в Тибет, о развитии буддийской школы-монастыря Сакья, о взаимоотношениях Тибета и Монголии.

Большой вклад в изучение Тибета внёс Н.Я. Бичурин 2. Он с присущей ему тщательностью отобрал, систематизировал и перевёл многочисленные письменные источники, содержавшие богатейших материал, по истории, экономики, культуре древнего и современного ему Тибета.

Отдельная группа источников, где упоминался и описывался тибетский буддизм, была создана в жанре записок или дневников путешествий по Тибе ту 3. Одним из замечательных учёных путешественников был Г.Ц. Цыбиков. Он глубоко понимал общую политическую ситуацию в Тибете. Его труд Буддист-паломник у святынь Тибета содержит также наблюдения о жизни тибетского народа, даёт богатейший материал по истории, этнографии, культуре, религии Тибета. Как говорил С.Ф. Ольденбург: Г.Ц. Цыбиков благодаря европейскому образованию мог отнестись совершенно иначе к Тибету и наблюдать там, где другие только смотрели [[2]](#footnote-2). Г.Ц. Цыбиков впервые выступил против утвердившегося в востоковедческой литературе мнения о том, что Цзонхава является реформатором буддизма в Тибете, а его деятельность реформацией. В дальнейших буддологических исследованиях начинание Г.Ц. Цыбикова по изучению церковной деятельности Цзонхавы не было продолжено, хотя необходимость в этом в наши дни ощущается всё более и более. Г.Ц. Цыбикова, как исследователя буддизма в Тибете, Монголии, Бурятии отмечало то, что он трезво и критически изучал эту религию, её проявление в повседневной жизни народных масс, духовенства, в государственной политике.

Большой вклад в изучение Центральной Азии внесли Рерихи. Ю.Н. Рерих написал своего рода летопись центральноазиатской экспедиции Рерихов [[3]](#footnote-3). Он осветил вопросы периодизации тибетского средневековья и дал оценку источникам. Наряду с изучением тибетского средневековья изучал историю школ и течений тибетского буддизма. Не менее значительна заслуга Ю.Н. Рериха в изучении тибетского и монгольского языков. Особое внимание он уделил сбору и обработке материала о современных наречиях Тибета, а также составлению лингвистической карты этого района Азии. Научный труд Ю.Н. Рериха высоко оценён не только в нашей стране , но и за рубежом.

Велики заслуги и Дэви-Неел в изучении тибетского буддизма. Её работы содержат уникальные сведения об отдельных аспектах вероисповедания и мировоззрения тибетцев [[4]](#footnote-4). Дэви-Неел удалось при прочной опоре на европейскую культуру, связать своё знание Востока с ценностями Запада. Её прямой и широкий подход поначалу не встретил должного признания со стороны французских востоковедов, которые цеплялись за исторические и филологические методики XIX века. Некоторые из них пытались доказать, что Дэви-Неел вообще никогда не была в Тибете. Но когда сами тибетцы читают её книги, они узнают в её описаниях свою страну, её культуру и народности, свою утраченную землю, которую знали. Поражает широта начитанности Дэви-Неел в тибетских текстах и вызывает огромный интерес содержание её переписки с XIII далай-ламой.

Данная тема, «История развития тибетского буддизма» недостаточно разработана в отечественной и зарубежной литературе, хотя интерес к ней постоянно растёт. Обращает на себя внимание обилие работ, посвящённых буддийской философии, психологии и культуре 1. В то же время очевидна скудость литературы, освещающей историю развития тибетского буддизма. Большой интерес вызывает работа Е.И. Кычанова и Л.С. Савицкого 2. В ней авторы описали проникновение буддизма в Тибет, его борьбу с древней религией тибетцев – боном, возникновение института далай-лам. История развития буддизма описана в тесной взаимосвязи с социально-политической жизнью страны.

Что касается отечественной истории, нельзя не отметить импульс для буддологических исследований дали исторические и философские труды конца XIX – начала ХХ века Б.Я. Владимирцов, И.П. Минаева, Ф.И. Щербатского 3. Б.Я. Владимирцов в своем труде поддерживал положение Г.Ц. Цыбикова по характеристике религиозной деятельности Цзонхавы. Б.Я. Владимирцов писал, что Цзонхаву нельзя назвать реформатором буддизма, он является его реставратором, основателем новой школы желтошапачников сфере изучения духовных ценностей Центральной Азии В.И. Корнева, А.Н. Кочетова, Н.Л. Жуковской [[5]](#footnote-5). А.Н. Кочетовым были рассмотрены обстоятельства и причины возникновения буддизма, критически проанализированы основные положения его вероучения, главные особенности культа. Автор кратко останавливается на направлениях, или школах буддизма, сложившихся в ходе распространения его в странах Азии.

Завершая историографический обзор, можно отметить, что ознакомление с весьма разноплановыми трудами способствует уникальной сущности тибетского буддизма, повлиявшей на характер развития целой страны, став её неотъемлемой частью.

Значение данного исследования объясняется несколькими факторами, главным из них является интерес, который проявляет общество к буддизму как факту традиционной культуры.

Данная дипломная работа состоит из трёх глав. В первой части раскрываются причины проникновения буддизма в Тибет, его становление в качестве господствующей религии. Во второй – различные буддийские школы Тибета. В последней главе раскрыта роль далай-лам в церковной иерархии.

буддизм тибет власть далай лама

Глава I. Проникновение буддизма в Тибет и его развитие

Буддизм проник в Тибет из Индии откуда в V-VI вв. население северных районов переселилось в соседние страны, некоторые перебирались через южные перевалы в Гималаях на территорию Тибета. Главной причиной, заставившей обратиться Тибет к буддизму, по словам В.А. Богословского, был переход от родоплеменного к развитому классовому обществу [[6]](#footnote-6). Не существует единого мнения о том, когда же буддизм проник в Тибет. Есть сведения о том, что буддисты пытались обратить в свою веру царя Латотори, что вызвало сопротивление со стороны населения и шаманов [[7]](#footnote-7). Но в основном, исследователи первое появление буддизма в Тибете связывают с именем Сронцзангампо [[8]](#footnote-8). Особенно подчеркивается роль двух его жён, китайской (объявленной воплощением Белой Тары) и непальской (объявленной воплощением Голубой Тары). Они будто бы привезли с собой статуи будды и другие предметы буддийского культа, которые Сронцзангампо поместил в специально для этой цели выстроенные храмы. В это время в Тибете господствующей религией была религия «бон» или как её еще называли «черная вера». Жрецы религии бон вместе с феодальной знатью значительно ограничивали монархическую власть, поэтому Сронцзангампо пришлось приложить немало усилий, направляемых на укрепление личной власти. Сложились условия, которые потребовали замены старой религии (бон) новой религией. Однако новая религия (буддизм) утвердилась далеко не сразу, только в VIII в. буддизм становится государственной религией [[9]](#footnote-9).

Надо очень осторожно подходить к сообщениям более поздних авторов-буддистов, стремящихся к возвеличиванию Сронцзангампо – первого «царя веры» в Тибете. При этом царе буддизм не играл почти никакой роли в жизни Тибета. Видимо, и «заслуги» Сронцзангампо, если не ограничивались терпимостью к проповеди буддизма, то едва ли были большими, чем простое сочувствие. При нем и длительное время после буддизм был чужд тибетскому народу.

Характерно, что в этот период в Тибете строились только храмы, а не монастыри и отсутствовала таким образом, одна из трёх основ буддизма – община монахов [[10]](#footnote-10). Позиции бонских жрецов-монахов остались в основном непоколебимыми вплоть до конца VIII в.

Вторая половина VIII в. характерна бурными событиями во внутриполитической истории Тибета. Ещё в первой трети VIII в. в Тибет хлынули толпы монахов-буддистов из Средней Азии, спасавшиеся от арабского нашествия. Однако население Тибета по-прежнему было глухо к проповеди буддизма. Мало того, недовольство тибетского народа иноземными монахами переросло в открытое возмущение, в результате которого и пришельцы и покровительствующие им тибетцы были изгнаны из страны. Позиции буддизма в стране. и без того слабые были настолько подорваны, что один из китайских паломников начала VIII в. отмечал, что в Тибете «не существует ни одного монастыря, и король, так же как и народ, игнорирует совершенно Закон Будды [[11]](#footnote-11).

Обращение населения в буддизм было трудным процессом, затянувшимся на несколько столетий. Даже из скупых сохранившихся источников видно, с какой внутренней борьбой этот процесс был связан.

В 755 г. на престол взошёл малолетний Тисронг, правительство которого возглавили ярые противники буддизма Мажан и Такранукан [[12]](#footnote-12). Хотя сам новый царь был верующим буддистом, его министры оказались более могущественными. Мажан отправил на Родину китайских и непальских монахов, пресёк распространение буддийской литературы, разгромил множество буддийских храмов.

Считается, что в этот период произошла реформа религии бон, которая была преобразована в соответствии с буддийским каноном. Но, несмотря на это, гонение на буддистов продолжались, и царь мог спасти своих единоверцев, лишь высылая их в отдалённые уголки Тибета. Сам же Мажан утратил бдительность, посчитав, что буддизм окончательно разгромлен. Однако буддисты организовали придворный заговор и избавились от Мажана, заживо замуровав его в гробницу.

Основное значение борьбы Тисронга с группой Мажана состояло не только в том, какая религия – бон или буддизм – будет господствовать в духовной жизни страны, сколько в том, кто будет господствовать в политической жизни страны – вожди аристократических родов или цэнпо” [[13]](#footnote-13).

После победы над Мажаном и его сторонниками Тисронг предпринял ряд мер, призванных укрепить буддизм. Царь Тисронг построил большое количество монастырей и храмов, приказал перевести на тибетский язык ряд священных книг буддизма, по-новому организовал корпорацию ламаистского духовенства и предоставил ей огромные права и привилегии. Все ламы были разделены на три группы: послушников, созерцателей и совершенных [[14]](#footnote-14).

Не довольствуясь услугами тибетских лам, Тисронг приглашал представителей индийского духовенства, которые должны были заниматься богословским обучением лам. Из иностранных наставников приобрёл большую известность Падма Самбава. Под его руководством был построен огромных размеров храм, сооружению которого придавалось такое большое значение, что празднества по случаю его открытия длились три года. Падма обучил тайнам буддийского культа царя и специально подобранных юношей. Обученные, как сообщают тибетские историки, обрели способность совершать чудеса: ездить на солнечном луче, летать как птица, превращать трупы в золото [[15]](#footnote-15).

Покровительствуя буддизму Тисронг в тоже время пытался окончательно покончить с религией бон. В долине Тон-кхар, как сообщается в биографии Падма Самбава и Шантираншита дискутировали с виднейшими сторонниками религии бон [[16]](#footnote-16).

В результате последние потерпели поражение. После этих “дискуссий” религия бон была официально объявлена ересью и запрещена. Цэнпо созвал всех священнослужителей бон и поставил их перед выбором: либо стать буддийскими священниками, либо покинуть страну. Было запрещено приносить в жертву животных. Множество святилищ было частью разрушено, частью превращено в буддийские храмы.

Однако бороться со старой религией было нелегко. Позиции приверженцев религии бон в стране и после убийства Мажана оставались очень сильны. Народные массы по-прежнему были верны старой религии. Лишь часть господствующего класса восприняла буддизм.

Но всё же в упорной многолетней борьбе со старой религией бон буддизм постепенно одерживал первые победы. О положении буддизма в конце VIII в. и о покровительстве ему со стороны центральной власти красноречиво говорят два эдикта цэнпо Тисронга. Тексты эдиктов содержат краткое изложение основных принципов буддизма, из чего можно заключить, что это своеобразная проповедь буддизма со стороны цэнпо. В эдиктах провозглашается незыблемость буддийской веры, говорится и том, что центральная власть в лице цэнпо и советников берёт обязательства снабжать монастыри всем необходимым для их нормального функционирования.

Однако вскоре разгорелась борьба внутри сторонников буддизма на Тибете. Дело в том, что буддизм внутренне не представлял единого целого. Проповедники буддизма приходившие в Тибет из Индии, Китая, Кашмира, принадлежали к самым разным школам.

В 797 г. Тисронг, которому было всего около пятидесяти лет, оказывается отстранённым от власти [[17]](#footnote-17). Царём становится его сын Мунэ-цэнпо. Он находился у власти менее двух лет и был отравлен своей матерью. Цэнпо стал его брат Содналег. При них упрочила свои позиции при дворе буддийская партия. В окрестностях Лхасы был построен храм Карчунг Лханханг, а в Самьяй приглашена новая группа индийских пандистов для перевода священных текстов с санскрита на буддийский язык. Усиление проповеди буддизма и успехи его распространения вызвали выступления сторонников старой веры. Цэнпо созвал совет министров и местных правителей – вассалов цэнпо, который высказался за продолжение проповеди буддизма, одобрив действия цэнпо. После успешного для цэнпо завершения работы совета это событие было увековечено надписью на колоне, установленной у храма Карчунг Лханханг. В надписи говорилось: «По всему Тибету должны быть открыты двери для изучения и практики Закона (буддизма), и тибетские поданные от высших до низших никогда не должны запирать дверь, ведущую к освобождению, а., наоборот поощрять всех верующих становится ведомыми по пути к освобождению. Более того, те способные, которые постоянно утверждают Учение Благословенного и практикуют его Учение, исполняя труды и обязанности, предписанные колесом Закона, должны считаться хорошими друзьями. Те же, кто принял священство, не могут быть отданы другим в трэны и не должны облагаться тяжелыми налогами» [[18]](#footnote-18).

Таким образом, власти предлагали всем желающим принять буддийскую веру, что давало очень существенные льготы: буддистов освобождали от уплаты налогов и их нельзя было обращать в зависимых крестьян. Все это документально свидетельствует о том, что, несмотря на поддержку двора цэнпо, успехи буддизма и в начале IX в. в Тибете были ещё незначительны.

Преемником Содналега был Ралпачан. Он продолжил политику укрепления позиций буддизма в Тибете. В Тибет из Индии прибывает большая партия ученых-пандитов, которые занимаются обычной пропагандой буддизма, а также творческой деятельностью. Воздвигается много монастырей и храмов. В проведении внутренней политики царь целиком полагается на буддистов, но государственной религией продолжает оставаться бон, к которому царь сохраняет традиционное уважение.

Решительная пробуддийская политика Садналега и Ралпачана вызвала усиление оппозиции приверженцев бон как в среде правящего класса, так и среди народа. Еще цэнпо Тисронг говорил «Чтобы мне удержаться самому, бонская религия нужна также, как буддизм. Чтобы защитить подданных, необходимы обе, и чтобы обрести блаженство, необходимы, необходимы обе религии. Ужасен бон и потеснен буддизм, поэтому-то я и сохраняю обе религии»[[19]](#footnote-19).

Бонская идеология в жизни тибетского общества первой половины IX в. была реальностью и, и реальностью более сильной, чем буддизм. Первых буддийских монахов осмеивали и преследовали. Ралпачан вынужден был издать указ , гласящий: «Тот, кто будет с ненавистью указывать пальцем на моих монахов и будет злобно смотреть на них, тому выколют глаз, отрубят палец»[[20]](#footnote-20). Суровые репрессии против недовольных политикой цэнпо не дали ощутимых результатов. Противники буддизма организовали заговор и убили Ралпачана. На престол взошёл сторонник религии бон принц Лангдарма. С его именем обычно связывается полоса суровых гонений на буддизм, в результате которых позиции буддизма, по крайней мере в центральных районах, были подорваны. Первым актом нового цэнпо был закон о запрещении проповеди и практики буддизма в стране. Естественно, все привилегии, полученные раннее буддистами, были отменены. Храмы опечатали. Монахам предложили три пути: или жениться, покончить с монашеством и стать мирянами, или стать охотниками и тем самым в нарушении заповедей буддизма заниматься греховным делом –– убийством животных, или же сменить веру и стать приверженцами бон. Неподчинившихся указу предписывалось предавать смертной казни. Буддистам пришлось очень туго, и вскоре буддизм был искоренён в Центральном Тибете. Многие буддисты бежали в Кам и другие окраинные области Тибета, куда не достигла рука цэнпо.

Буддизм не был еще в середине IX в. массовой религией в Тибете. И буддистам осталось то же средство защиты, к которому прибегли приверженцы бон, –– убийство цэнпо.

Вскоре после убийства буддийским монахом царя Лангдармы в Тибете наступает анархия, происходят народные восстания и междоусобные войны. «Добродетели Тибета исчезли, как исчезает масло в лампаде… Стали происходить дьявольские деяния, подобные преступлениям, которые бывают в плохих странах»[[21]](#footnote-21).

В борьбе между буддизмом и старой тибетской религией бон имели место столкновения различных группировок феодалов, поддерживаемых теми или иными слоями крепостных крестьян, ремесленников и мелких торговцев. Буддизм представлял собой не только религиозно–идеологическую но и экономическую и военную силу. В руках духовенства в период господства буддизма находились основные земельные угодья и пастбища, оно являлось главным феодальным эксплуататором. Светские феодалы, стремившиеся завладеть реальными жизненными благами облекали свои требования в форму лозунгов борьбы за старую «истинную» веру, а народные массы находили в этих лозунгах и борьбе за их осуществление выражение и выход своей ненависти эксплуатирующему их буддийскому духовенству.

Изгнанный из Центрального Тибета буддизм закрепился на окраинах и одержал там первые решающие победы, и прежде всего в Амдо. Полагают, что гонение на буддизм в Центральном Тибете длилось приблизительно 70 лет. В X в. наметилась тенденция к восстановлению общетибетской государственности и возрождению буддизма, которое тибетская традиция связывает с возвращением учителей из Восточного Тибета в Лхасу и возобновлением строительства монастырей. В Х–ХI вв. стабилизировалась внутреннее положение в стране. Тибетские правители начали активно посылать тибетских монахов учиться в Индию и приглашали в Тибет из Индии знаменитых пандитов. Это укрепило в Тибете позиции тибетской школы махаяна. В западном Тибете начала действовать переводческая школа, осуществлявшая многочисленные переводы буддийских сочинений с санскрита на тибетский язык. В эти же десятилетия оформляются многие буддийские школы в Тибете, которые будут рассмотрены в следующей главе.

Создание школ закрепило торжество феодальных отношений в Тибете в идеологической сфере. Это была эпоха процветания монастырей, как правило управлявшиеся знатными домами. Религиозная власть стала передаваться по наследству от дяди по отцу к племяннику в одной и той же семье.

Укреплению власти отдельных семей служила и зарождавшаяся в эти годы в школе Кармапа система взглядов о последовательном перевоплощении одного и того же лица, принятая позднее далай– и панче ламами.[[22]](#footnote-22). Постепенно монастыри стали подчинять себе светскую власть. Особенно выделялись три монастыря (Рэсенг, Сакья, Бригунг), каждый из которых претендовал на главенство во всём Тибете [[23]](#footnote-23). Из указанных трёх монастырей в дальнейшем продолжали борьбу лишь два – Сакья и Бригунг. В конце XI в. они, будучи не в состоянии решить исход борьбы собственными силами, обратились за решением к китайскому императору. Последний отдал духовное первенство Сакья, а светское господство предложил разделить на три части, причём одну треть отдать Бригунгу, а остальные две светским феодалам. Видимо, данное решение осталось лишь пожеланием , так как и в дальнейшем страна продолжала переживать сложные перипетии борьбы между многочисленными группировками лам боровшихся за власть и за земли и избравших своими плацдармами различные монастыри.

Влияние на ход этой борьбы могли оказывать китайские власти, а также другие соседние государства. Но географические условия Тибета делали трудным вторжение в его Центральную часть, поэтому в итоге проблема власти решалась внутренними силами. Внешнее вмешательство оказывалось более действенным тогда, когда та или иная из борющихся сторон обращалась за помощью к иностранному государству.

В 1240 г. отряд монгольского царевича Годана, внука Чингиза, вторгся в Тибет и достиг местности к северу от Лхасы. Множество монастырей было сожжено, монахи убиты, а имущество разграблено. Осталось неясным, почему монголы не двинулись дальше, а также до сих пор точно неизвестны мотивы, побудившие Годана отдать приказ направить к нему одного из самых учёных буддистов Тибета – Сакья Тандита. В 1249 г. Годан даровал Сакья Тандита власть над всем Тибетом. В связи с этим в письме правителям и буддийским иерархам Тибета он писал: «Царевич сказал мне, что если мы, тибетцы, поможем монголам в делах религии, они, в свою очередь поддержат нас в мирских делах. Таким образом, нам предоставляется возможность распространить свою религию всё дальше и дальше. Царевич только начал изучать и понимать нашу религию. Если я останусь здесь и дальше, то я уверен, что смогу распространить веру Будды за пределы Тибета и таким образом помочь моей стране» [[24]](#footnote-24).

Вскоре Сакья Тандита скончался, умер и Годан. К царевичу Хубилаю был приглашён племянник Сакья Тандиты Пхагпа–лама. Хубилай пообещал советоваться с Пхагпой в тех случаях, когда монголы будут решать дела Тибета, но категорически запретил Пхагпе–ламе каким–либо образом вмешиваться в дела Китая и Монголии.

Характерно, что смерть Сакья Тандиты вызвала волнения в Тибете и, по–видимому, выступления против установленной монголами власти. В 1253–1254 гг. монгольские войска вторглись в Тибет и восстановили там свою власть. В 1254 г. Хубилай объявил о передаче Пхагпа–ламе всей полноты власти над Тибетом. В эти же годы представители школы Кармапа также пытались установить контакт с монголами, чтобы лишить Сакья ее монополии на власть в Тибете.

В 1260 г. Хубилай становится ханом всех монголов. Серией указов он даровал буддизму исключительное положение в империи, а Пхагпа–лама получил титул диши–наставника императора. Хубилай предлагал Пхагпа–ламу предоставить в делах буддийской веры полную монополию школе Сакьяпа и запретить все другие школы, но Пхагпа резко возражал против этого и уговорил Хубилая позволить всем школам исповедовать буддизм своим путём.

В указе Хубилая о передаче власти над Тибетом. Пхагпе–ламе говорилось следующее: «Как истинный последователь Великого Будды, я всегда проявлял особую любовь к монастырям и монахам Вашей страны. Веруя в божественного Будду, я получил наставление от вашего дяди, Сакья Тандиты. Получая наставления от вас, я ещё больше утвердился в желании продолжать оказание помощи Вашим монахам и монастырям и в награду за то, чему я научился от Вас, я должен сделать Вам подарок.

Это письмо и есть мой подарок. Оно гарантирует Вам власть над всем Тибетом, позволяет Вам защищать религиозные установления и веру Вашего народа и вести проповедь божественного Будды. Никто не должен изменять принятого образа жизни. Этим письмом я возлагаю на себя обязанности покровителя Вашей религии» [[25]](#footnote-25).

Пхагпа–лама освящал церемонию интронизации Хубилая и получил титул гоши–государственного наставника. Через некоторое время Пхагпа стал приехал в Тибет и оставался там два года. За это время была создана новая централизованная система управления страной. Сакьянский иерарх считался духовным главой Тибета. При нём состоял панчен–верховный чиновник, который ведал всеми гражданскими и воинскими делами. Новая централизованная власть Сакья ограничила права прежде независимых правителей и монастырей.

Таким образом, в борьбе двух монастырей за власть победил монастырь Сакья при помощи монгольских правителей. Хубилай сам принял буддизм и стал ревностно насаждать его в империи. Он построил большое количество монастырей и храмов, приобрел в Индии и Тибете реликвии Будды и святых, организовал перевод на китайский и тибетский языки многих священных книг буддизма, предоставил ламам возможности для активной пропаганды в Китае. Действия Хубилая были обусловлены определенными политическими соображениями: он стремился с одной стороны, при помощи общей религии укрепить единство и централизацию страны, а с другой –приобрести опору в Тибете в лице фактически владевших страной лам.

Приемники Хубилая пошли ещё дальше в союзе с ламами. При них ламаистское духовенство свободно хозяйничало не только в Тибете, но и на территории Китая. Когда в XIV в. монгольская династия Юань уступила своё место династии Мин, то «императоры новой династии, оставались верными ламаизму, изменили тактику в отношении характера использования духовенства в Тибете. Если раньше императоры действовали через один подчинённый им духовный центр, то теперь они раздробили власть между различными духовными инстанциями[[26]](#footnote-26). Это им понадобилось для того, чтобы лишить власти господствующую группировку Сакьянского монастыря, тесно связанную со свергнутой монгольской династией. При таком состоянии буддизма появляется школа гелупга, которой было суждено занять господствующее положение в Тибете.

Из сохранившихся источников видно, с какой внутренней борьбой был связан процесс обращения населения в буддизм. Прошло несколько столетий прежде чем буддизм был принят основной массой населения, прежде чем стать идеологией, которая отражала судьбу населения Тибета. Буддизм учит людей жить по законам нравственности. Кроме того, в человеке развивается чувство ответственности, он осознает, что сам виноват, если должен страдать, так он знает, что от него самого зависит приостановить процесс бытия. Таким образом буддизм давал более глубокую и всеобъемлющую религиозную иллюзию, чем это могли сделать религии, порождённые родоплеменным строем, в данном случае традиционная религия тибетцев бон, близкая к шаманизму.

Глава II. Буддийские школы Тибета

Ввиду особого положения, какое занимает в Лхасе и Тибете духовенство, не лишним будет сказать несколько слов о буддийских школах в Тибете. Буддийские школы в делятся на две большие группы, которые принято называть «краснотапочной» и «желтотапочной» [[27]](#footnote-27). Первая группа имеет общее определение «Нингмапа», т.е. старой, и в свою очередь делится на много отделов. Вторая группа, называемая «Сарба», т.е. новая имеет своим главным представителем школу гелугпа.

Главным проповедником буддизма в Тибете в VIII в. называют Падма Самбаву [[28]](#footnote-28). С именем этого человека связывают основание школы ньингмапа. История, теория и практика школы ньингмапа до сих пор изучены европейскими исследователями очень мало, поскольку в самом Тибете она заметней немного более, чем бон, а учёных всегда привлекала та школа, которая господствовала в идеологической и политической жизни страны, т.е. гелугпа. Учение школы ньингмапа сохранило кое-что от буддизма первоначальной эпохи, но элементов старого буддизма в её учении не так много, как хотелось бы её представителям. Современное учение школы – результат его длительного, начиная с VIII в. развития. Это учение вобрало в себя как буддийские, так и бонские черты. Процесс заимствования, прерванный в IX в. гонением, продолжался в X-XV вв. Возросло число особенностей отличающих ньингмапу от других школ.

### Ньингмапа обожествила Падма Самбаву и отвела ему в своем пантеоне место в одном ряду с буддами и бодхисаттвами. «Он главное тантрическое божество школы. Ньингмапа Падма Самбава в его различных божественных проявлениях есть центр многих тантрических ритуалов. Как тантрическое божество он выступал в «мягкой» и «свирепой» формах, появляясь как «мягкий наставник» и как «свирепый наставник». В этом проявлении он выступал в образе «Бога-тигра», который относится к разряду древних, добуддийских тибетских богов, вошедших очень рано также и в бонский пантеон» [[29]](#footnote-29).

### Ньингмапа почитает тантрического будду Самантабхадру, как Ади-Будду, т.е. некого изначального Будду, тело которого есть всеобщая сущность и источник всего в мире, так что и сам мир – часть этого космического Будды. В этом ещё одно отличие школы-ньингмапы от основного течения тибетского тантризма, который Ади-Буддой называет Вайрочану [[30]](#footnote-30). Возможно школа смешала бодхисаттву Самантабхадру – эманацию будды Вайрочана и будду Самантабхадру, а может быть, здесь сыграло роль то, сто в популярном изложении своей теории ньигмапа часто называет бодхисаттву Самантабхадру просто сыном Вайрочана, а сын вполне может заменить отца.

### Все буддийское учение школа ньингмапа сообразно своим взглядам делит на девять разделов, или «колесниц». Первые три раздела были принесены в мир Буддой Шакьямуни. Из них разделы 1-й и 2-й говорят о пути архата и протьена-будды, которые заботятся только о своем собственном спасении и не используют полученные знания для просвещения других, эти разделы – основы южного буддизма, 3-й раздел говорит о пути бодхисаттв, которые откладывают свое спасение ради просвещения других; это северный буддизм, т.е. махаяна [[31]](#footnote-31). Следующие три раздела магическим образом «проистекли» из тела будды Ваджрасаттвы, находящегося в нирване. содержание разделов составляют тантрические учения, изложенные в тантрах, описывающих магические ритуалы, способствующие спасению от страданий. Последние три раздела содержат наивысшие истины о тантрических способах спасения. Учения этих разделов «проистекли» из тела Ади-Будды Самантабхадры.

### Школа ньингмапа, как и подобало школе, проповедующей тантрический буддизм, главный упор делала на последние пять «колесниц», излагающих тайное учение о спасении от страданий с помощью магических ритуалов, которые обеспечивают слияние с божественной сущностью.

### Ньингмапа не относится к числу школ, которые проповедовали безбрачие монахов. Согласно всем биографиям, сам великий гуру Падма Самбава имел жену принцессу Мандараву [[32]](#footnote-32). Марпа учитель Миларепы имел согласно его биографии, девять жён, из них одна была первой и главной супругой, а остальные были нужны ему для выполнения обрядов в честь тантрического культа Херука [[33]](#footnote-33).

### Важную роль в жизни последователей школы ньингмапа играла система патха-йоги, которая включала тщательно составленные физические упражнения (различные фиксируемые позы тела, регулирование дыхания), призванные облегчить создания условий для транса созерцания. В тантрическом буддизме во время процесса созерцания следовало «видеть» те или иные божества и мысленно сливаться с ними, растворяться в них.

### Создание школ закрепило торжество феодальных отношений в Тибете. Школы Сакьяпа, Каджудпа и Кадампа, в противоположность секте ньингмапа, относит своё рождение ко второй половине XI в., времени активной деятельности учеников индийского пандита-миссионера Атиша (982-1054), пребывшего в Тибет в 1042 году [[34]](#footnote-34). Атиша был представителем течения Махаяны, Вместе с тем Атиша обращал внимание на этику буддийского монашества. В результате его деятельности в Тибете образовалась новая особая школа, которая значительно отличалась от бывшей до того школы последователей Падма Самбавы, в особенности своим аскетизмом, строгими правилами монашеской жизни в духе первоначальной буддийской общины. Последователи школы кадампа обязаны были воздерживаться, например. от семейной жизни, вина. Учение школы предусматривало и большую роль монаха-наставника в деле распространения буддизма. Без ламы верующий может сбиться с пути спасения, потеряв верное направление. Одно из главных мест в пантеоне кадампы занимал бодхисаттва Авалокитешвара, полный милосердного сострадания к людям, пребывающий в мире страданий. Кадампа никогда не имела большого и заметного влияния на религиозные и политические дела Тибета и впоследствии исчезла.

### Остальные школы основаны лицами, которые встречались с Атишей и воспринимали от него далеко не всё чему он учил. Но Атиша, несомненно, заслужил уважение тех, кто общался с ним, за глубокие знания всех сторон буддийского учения. И поэтому все школы стремились приблизить своих основателей к знаменитому индийскому наставнику.

### Современник Атиши по имени Брогми (992-1074), который 8 лет учился у лучших индийских наставников и был посвящен в тантрические дисциплины, имел много учеников, один из которых, Кончог Джалцан, основал в 1073 г. в Западном Тибете монастырь Сакья, положивший начало школе Сакьяпа [[35]](#footnote-35). Сакьяпа – школа махаянистического буддизма, на которой особенно отразились характерные черты тибетской церковной жизни: стремление к стройной иерархии, даже наследственной, организация школьного изучения буддизма и разных вспомогательных отраслей знания, например медицины. Иерарх школы сакьяпа являлся главой буддийской церкви в Тибете, Монголии и Китае. Благодаря этому обстоятельству и деятельности «первых пяти сакьяских лам» школа «красношапочников» делается господствующей в Тибете.

### Cвоим ученикам Брогми передал традиции понимания так называемых новых тантр, которые не входят в число "старых тантр", составляющих основу школы ньингмапа. Учение тантрических школ Тибета (сакьяпа, каджудпа) не заменяли какие-то части общебуддийского учения, потому что считались не заменой его, а дополнением. В соответствии с этим в тантрических школах Тибета проповедь и изучение буддизма включало винайю (дисциплина в монашеской общине), абжедхарма-капу (учение о дхармах и различных видах реальности), праджияпарамиту (учение о потусторонней, совершенной мудрости) и тантрическое учение (достижение святости с помощью магических средств) [[36]](#footnote-36).

### Поэтому нет принципиальных отличий между вероучениями школ сакьяпа и каджудпа. Оба вероучения основывается на "новых тантрах", но выводят традиции их понимания от разных тибетских наставников, которые придавали свою окраску тем или иным трактовкам различным различных сторон теории и практики буддизма. Свои традиции понимания тантрических дисциплин сакьяпа выводила от бадхисаттвов Ваджрадхара, эманацию Будды Акшобхьи.

### Школа каджудпа была основана наставником по имени Марпа (1012-1097), который свои традиции тантрического учения воспринял от наставников Наропы и Тилопы во время пребывания в Индии [[37]](#footnote-37). Школа Каджудпа не была едина, монолитна. Она состояла из шести различных подшкол, порой достаточно крупных. Политическое влияние её начинается со второй половины XIV в. и продолжается до начала XVII в. Точнее, влиятельной в этот период была школа кармапа, по сути подшкола каджудпы.

### Одной из особенностей школы каджудпы следует признать то, что она видела путь спасения в аскетизме, в уходе от мира. Скромная жизнь в уединённом, горном месте в полном одиночестве, жизнь, сведённая к созерцанию, – вот средство спасения. Крупнейшим представителем этой традиции был ученик Марпы, тибетский поэт Миларепа, ярко воспевавший в своих стихах близость к природе.

### С течением времени учение школы каджудпа вбирало в себя ряд представлений, идеи и практику других школ, например сакьяпы. Вначале это вызывалось желанием не отстать от первой в политическом и религиозном смысле школы Тибета XII-XIII вв., а затем, когда главной политической и религиозной силой страны стала каджудпа – в XIV-XVI вв., – для того, чтобы отвечать всем запросам, которые могли появиться у последователей бывших соперников. Эта широта взглядов помогала каджудпе распространять своё влияние, но в то же время в определённой степени способствовала видоизменению её доктрины.

### В этот период буддизм делясь на множество местных школ, не приходит в цветущее состояние, имея самостоятельную жизнь в каждом из тибетских мелких княжеств.

При таком состоянии буддизма в Тибете появляется новая школа, которой суждено было занять господствующее место среди всех других школ. Этой школой была гелугпа, или шасер, т.е. «жёлтошапочная», основателем которой считается Цзонхава, личность несомненно незаурядная, окружённая всевозможными легендами, оставившая значительное литературное наследие, в котором последовательно изложены особенности «северного буддизма», как часто именуют ламаизм [[38]](#footnote-38).

Вера буддистов в переселение душ устанавливает у секты гелугпа совершенно иной, чем у других, взгляд на происхождение и поведение каждого человека. Установив правила, что места переселения душ зависит исключительно от добрых или дурных дел человека в предыдущем виде, теперешние буддисты стараются угадать, кем мог быть в предшествующей жизни какой-нибудь выдающийся человек, отличился ли он добрыми делами, ученостью или выделился дурными делами в отношении особенно религии.

Этот их взгляд теперь осуществлялся двумя обычаями: во-первых, отыскивать или стараться угадать, кто был в предыдущих перерождениях какой-нибудь выдающийся человек, и, во-вторых, отыскать того, в кого после смерти переродился такой человек. На этом вором обычае основано появление у ламаистов большого числа перерожденцев.

На первом же обычае, что всякий биограф выдающегося человека старался разыскать на основании каких-нибудь данных предыдущую жизнь данного лица. По верованиям последователей Цзонхавы, он был подвижником при Будде Шакьямуни и после него под разными видами появлялся среди людей и помогал распространению религии. В последний раз на нашей земле он переродился в того ламу, которым стал знаменитым распространителем северного буддизма и основателем теперь господствующей в Тибете и Монголии школы «желтошапочников».

По словам Уоделя, Цзонхава родился в 1357 г.[[39]](#footnote-39) После длительных странствий по монастырям Тибета и встрече с наиболее авторитетными представителями духовенства, что помогло Цзонхаве усвоить все тайности махаяны, изучить тайны тантризма, неоднократно сталкиваясь с распущенностью духовенства и с забвением «учения», Цзонхава, поселившись в окрестностях Лхасы, окружает себя учениками и становится проповедником. Он устанавливает строжайшую дисциплину, всегда выходит благодаря своей выдержке, начитанности и красноречию победителем из столкновений с противниками. Он основал по существу, новое направление в ламаизме, получившее название «школа добродетели».

Начинается и активная литературная деятельность Цзонхавы. К самому началу XV в. относят появление его главного сочинения, носящего название «Великий путь по ступеням мудрости» (Ламрим) – подлинная Библия ламаизма [[40]](#footnote-40). Большой ламрим признает полезность изучения и проповеди тантрического направления буддизма (ваджраяна) как важного дополнения для достижения просветления. Цзонхава выступал против грубых форм можи (всякого рода фокусов, вроде превращения воды в крепкий напиток, цель которых поразить зрителя), но он считал важными магические приёмы (заклинания), коорые служат ускорению обретения просветления.

Ламрим можно рассматривать как некое подведение итогов почти двухтысячелетнего пути развития буддийского учения о религиозном спасении, с успешным выделением главного, того, что сближало за весь этот период различные школы и направления индийского, тибетского и, отчасти, китайского буддизма. Цзонкава придаёт ламаизму форму слияния «трёх потоков», т.е. «трёх колесниц» - хинаяны, ваджраяны, махаяны, утверждая, что эти потоки содержались уже в проповедях Шакьямуни, а затем сблизились в поучениях Атиши и окончательно соединились в учении Цзонкавы.

Все люди, учит Цзонкава, делятся на три категории. Для первой похвальны даже неоформленные мысли о необходимости спасения, каждое упражнение в добродетели. Средняя категория – те, кто познал «четыре благородные истины» и ищет спасение по предписаниям «малой колесницы» (хинаяны). Высшая категория – те, кто способен подняться до понимания «великой роли бодхисаттв в спасении» и применять приёмы мистического созерцания, предписываемые «великой колесницей» (махаяна) и «алмазной колесницей» (ваджраяна) [[41]](#footnote-41). По всей строгости отбора главного, содержащегося в канонической литературе, Цзонхава не мог не признать неизбежность использования в массовой религиозной практике «магических приёмов» и систематизировал важнейшие из них, рекомендуемые тантристскими сочинениями, в своём «Великом пути тайных ступеней мантры». Оба названных произведения Цзонкавы, по существу, учебники, в упорядоченном виде излагающие принципы основных двух путей, ведущих к «высшему блаженству». Синтез двух «путей» составил «новый путь спасения», который и определяет сущность ламаизма как уже канонизированной новой формы буддизма, выросшей и укоренившийся на основе тибетского феодализма.

Важнейшей стороной «нового пути» было упорядочение Цзонкавой монашеской дисциплины и культа. Необходимость этого вытекала из общественного положения духовенства в Тибете в XV в. Оно так окрепло, что стало не только «первым сословием», как это было с католическим духовенством в средневековой Европе, но сумело обеспечить себе особое, исключительное положение в обществе. Если ранний буддизм подчеркивал, что путь к нирване, длительный и трудный, лишь открыт Буддой, а следовать по нему каждый должен сам, опираясь на свои собственные силы, то Цзонкава в соответствии с потребностями массовой религии феодального общества утверждал возможность облегчённого и ускоренного пути победы над страданиями. Это достигалось культовым почитанием будд и бодхисаттв, опорой на помощь различных духов, ещё ближе стоящих к человеку, чем боги, и. наконец, что было самым главным – содействием со стороны лам, которые возводились в ранг живых божеств, располагающих средствами почти неограниченного могущества.

В догматическом плане акцент на исключительную роль духовенства в спасении нашел выражение в поправке, которую вносит Цзонкава в классическую буддийскую формулу спасения (триратна, т.е. «три драгоценности»: Будда, учение, монашеская община) [[42]](#footnote-42). Цзонкава дополняет триратну указанием на необходимость для спасающегося личного духовного наставника. В результате кратчайший «символ веры» ламаизма получает у Цзонкавы такую формулу : «Преклонись перед Буддой, преклонись перед учением, преклонись перед общиной, преклонись перед своим духовным учителем(ламой)[[43]](#footnote-43).

Цзонкава обосновал указанную поправку тем, что религиозное учение не может быть достигнуто рядовым верующим непосредственно, необходима помощь профессионального знатока, наделённого особыми сверхъестественными свойствами существа, которым и явился лама. Так Цзонкава теоретически обосновал новую задачу буддийского духовенства: не уходить от жизни в отшельничество лишь для личного спасения (это не исключало существование лам-созерцателей), а активно внедряться в жизнь верующего в качестве его постоянного наставника, сопровождающего его каждый жизненный шаг с целью оказывать помощь в данном перерождении и в конечном счёте – полное спасение в небытии. Фактическое главенствующее положение духовенства в тибетском обществе получило религиозное освящение.

Для наиболее успешного решения новой задачи ламство должно было быть централизовано и иметь чёткую иерархическую организованность. С этой целью Цзонкава учредил, сложную систему церковной иерархии, разработав примерный устав для ламаистских монастырей, установил безбрачие для лам и, что было особенно важно, разрешал ламам иметь собственность. Во главе новой иерархии встали «живые боги» – земные воплощения различных высших божеств ламаистского пантеона. Сама иерархическая система давала возможность каждому ламе найти в ней своё место, определившееся как общественным положением и связями, так и в какой-то мере личными деловыми качествами и степенью учености. Это обеспечивалось установлением иерархии и специализацией в «различных профилях».

Далее было установлено деление лам по их функциям в совершении культа, который включал, кроме рядовых богослужений и праздников, совершение множества бытовых потребностей, главным образом непосредственно в семьях верующих. Усложнение культа привело к разделению лам на астрологов и гадателей, врачей и заклинателей, специалистов по различным бытовым обрядам [[44]](#footnote-44).

Наконец, ламы делились по степени учености. Соответствующие звания присваивались им в результате сдачи сложных экзаменов, проводившихся главным образом в форме теологических диспутов.

Значительное усиление роли духовенства в спасении привело, естественно, к дальнейшему развитию культа. Цзонхава делает очень большую реформу культа в культе иконографии. Он золотит статуи Чжу и надевает на них дорогие короны и мантли. Теперь статуи древнего индийского аскета-мудреца облачены в короны. Вместе с этим он ввёл такие же мантли и шапки у высшего духовенства. Кроме того, Цзонкаве приписывается введение сложной обрядности, широкое использование элементов театрального искусства и музыки во время красочных мистерий, посвящённых различных богам или направленным на очищение местности от злых духов, праздников, установленных в честь важнейших событий в жизни Шакьямуни, грядущего будды Майтрен.

Реформы Цзонкавы настолько укрепили политические позиции высшего буддийского духовенства Тибета, что вскоре после кончины «основателей ламаизма» в иерархии ламства появляется новое звено.

Легенда приписывает Цзонкава пророчество, согласно которому два его любимых ученика будут постоянно воплощаться в двух высших иерархов ламаистской церкви. Одно из этих воплощений получило титул далай-ламы, другое панчен-ринпоче, или панчен-ламы [[45]](#footnote-45).

Возникновение множества школ в Тибете можно объяснить преимущественно территориальной разобщённостью и политической раздробленностью страны. Школы эти были независимы друг от друга. Каждая школа защищала интересы княжества, в котором она возникла. Этот факт не мог способствовать процветанию буддизма в Тибете. Именно в этот период появляется человек, который сделал всё возможное чтобы укрепить ставшую крайне слабой монашескую дисциплину тибетского духовенства, и заложил фундамент превращения Тибета в теократическое государство.

Глава ΙΙΙ. Институт власти далай-лам

В Тибете проживают два высших ламаистских иерарха: Далай-лама и панчен-ринпоче. Оба эти иерарха считаются воплощением буддийских божеств Амитабы и Авалокитешвары. Для того, чтобы понимать их взаимоотношения, необходимо иметь в виду, что, по представлению ламаистов, каждый из будд, явившихся доныне в этот мир для проповеди учения и тех, кто явится в будущем, является отблеском или отражением особого небесного будды. “Небесный будда остается в среднем мире представителем действующего на земле будды и имеет своим назначением, после перехода последнего в нирвану, сохранять в этом мире его учение. Так как, однако, небесный будда, будучи погружен в созерцание, не может иметь непосредственного соприкосновения с грязной землей, то он производит, как своего особого сына, особое божество – бодхисаттву, который, принимая различные воплощения, в действительности заботится о поддержании на земле буддийского учения. В настоящее время, вплоть до пришествия будды Майтрейи, действует учение, оставленное буддой Шакьямуни, по отношению к нему небесным буддой является Амитаба, бодхисаттвой – Авалокитешвара”[[46]](#footnote-46). Таким образом панчен-ринпоче, как воплощение Амитабы, должен занимать более высокое положение, чем Далай-лама, считающийся воплощением духовного сына Амитабы. Однако в действительности Далай-лама пользуется гораздо большим влиянием среди ламаистов, так как он воплощение Авалокитешвары, самого популярного среди них божества, проявляющего фактическую деятельность на земле на благо всех одушевленных существ; кроме того, Далай-ламе принадлежит светская власть над Тибетом, что, конечно, также сильно возвышает его авторитет. Он никогда не умирает, хотя “иногда разгневанный беззакониями мира, удаляется в рай Гадань, оставляя свое смертное тело на земле”[[47]](#footnote-47). Древние летописи Тибета говорят, что на земле он появлялся всего лишь 14 раз в течение восемнадцати столетий, прошедших от смерти Будды до начала ΧV столетия.

Монахом, объявленным первым далай-ламой, был Гедун Дуб (1391 – 1474), известный как настоятель монастыря Ташилунпо.

Вторым перерожденцем считается Гедун-чжамцо (1475 – 1542). Он сыграл большую роль в истории ламаистской церкви. Гедун-чжамцо прочно закрепился в руководстве ею и страной, провел важные административные реформы, в частности учредил должность хутухты для заведования церковными делами и должность типы – для руководства государственно-светскими [[48]](#footnote-48). Он чувствовал себя во главе государства так прочно, что стал проводить независимую политику в отношении Китая. Гедун –чжамцо отказался, например, явиться в Пекин по приглашению императора, а когда за ним прибыл отряд войск, ему было оказано сопротивление и нанесено решительное поражение. Фактически именно в это время Тибет окончательно стал теократическим государством.

При Гедун-чжамцо была оформлена и теория, дававшая теологическое обоснование всевластию далай-ламы и процедуре их назначения. В соответствии с буддийским учением о превоплощении признавалось, что далай-лама, умирая, перевоплощается в живущего человека, притом младенца, так что после смерти очередного главы церкви и государства остается найти только того хубнигана-воплощенца, в которого вселилась личность далай-ламы, и посадить его на престол [[49]](#footnote-49). До совершеннолетия нового далай-ламы его функции исполняются состоящими при нем регентами.

Подлинным первым далай-ламой был III Далай-лама Соднам-чжамцо (1543 – 1588). Он родился вблизи Лхасы был сыном правителя уезда. В 1547 г. он стал настоятелем монастыря Дрепунг, заняв пост, который ранее занимал II Далай-лама. В 1559 г. Соднам-чжамцо посетил Недонг и получил от местного правителя печать и красную тушь – символы власти. В середине 70-х годов XVI в. Соднам-чжамцо получил приглашение от хана монголов-тумэтов Алтан-хана посетить Монголию.

Когда Соднам-чжамцо прибыл в лагерь хана, могущественный завоеватель назвал его монгольским именем “далай-лама”, так как по-монгольски “далай” означает то же, что по-тибетски “чжамцо”, – океан.[[50]](#footnote-50) Это должно было свидетельствовать о глубине и безбрежности учености и мудрости ламы, сравнимых только с океаном. Случайно это слоао входило и в имя предшественника Соднам-чжамцо, и хан принял его за родовое, фамильное. С тех пор воплощенцев великого ламы стали называть далай-ламами, океанами мудрости. Благодаря обмолвке хана третий далай-лама Соднам-чжамцо сделался первым официальным носителем высшего ламского звания, так как первые два получили этот титул задним числом, посмертно. Летом 1578 г. III Далай-лама получил в Голубом городе из рук Алтан-хана манифест, в котором законы и обычаи Лхасы распространились на все подвластные ему земли [[51]](#footnote-51). Тогда и была вручена Соднам-чжамцо печать с изображением пучка молний и надписью “Дордже чанг” – Носитель громового скипетра [[52]](#footnote-52). После смерти он был признан “великим ламой, живым буддой” также императором.[[53]](#footnote-53) Дух Соднам-чжамцо воплотился, видимо, в знак благодарности, в царственного внука самого Алтан-хана, который стал IV Далай-ламой – Йонтан-чжамцо (1589 – 1617). Он был единственным нетибетцем в традиции далай-лам. Среди монголов есть предание, как утверждает Цыбиков Г. Ц., что тибетцы убили Йонтан-чжамцо из ненависти к нему, распоров ему живот, т.е. тем же способом, каким убивают монголы баранов.[[54]](#footnote-54)

Пятым перерожденцем, самым знаменитым из далай-лам, Агван-Ловсан-чжамцо (1617 – 1682). Одним из важнейших деяний пятого далай-ламы было установление института панчен-ламства: он дал институт панчен-ринпоче (великий ученый – драгоценность) своему наставнику, настоятелю монастыря в Ташилунпо [[55]](#footnote-55). Вероятно, при установлении нового института пятый далай-лама исходил из того, что этим он обеспечивал себе поддержку одного из наиболее авторитетных представителей ламаистского духовенства. V Далай-лама, безусловно, был выдающимся государственным и религиозным деятелем Тибета. Человек для своего времени широко образованный, знаток санскрита, религиозный поэт и писатель, он добился нового объединения Тибета и утверждения превосходства своей школы гелугпа. При нем в Тибете были открыты две высшие школы, одна для монахов, а вторая, что наиболее важно, для светских чиновников. В этих школах кроме обычных религиозных дисциплин и навыков управления обучали и языкам – санскриту и монгольскому. Учили также искусству стихосложения, стрельбе из лука и навыкам верховой езды. В историю Тибета V Далай-лама вошел под именем Великого Пятого. Но в его деятельности был один просчет, ставший для Тибета роковым. Власть далай-лам была установлена руками чужеземных завоевателей – монголов. Из-за этого далай-ламы так и не добились полноты власти и, более того, оказались настолько втиснутыми в дела монгольских племен, а затем и монголо-манчжурские отношения, что это имело для независимости Тибета неблагоприятные последствия.

После смерти Великого Пятого наступает самый смутный период в истории Тибета и далай-лам в частности. Дело в том, что еще при жизни пятого далай-ламы в 1675 г. во главе управления его делами стал даровитейший из его учеников дэба Санчжай-чжамцо, человек с большим образованием и замечательный политик. Он хотел отстоять независимость Тибета как от Китая, так и от Монголии. Для этой цели он задумал воспользоваться междуусобиями монголов и враждою чжунгаров к Китаю и начал с того, что скрыл смерть пятого, великого далай-ламы как от народа, так и в особенности от китайского императора.

Было объявлено, что воплощение Авалокитешвары уединилось в глубине своего дворца, чтобы предаться там богословским размышлениям и мистическому созерцанию, так что доступа к нему никто не имеет. Смерть Великого Пятого скрывали ни много ни мало 15 лет. Как пишет П. К. Козлов, то даже панчен-лама узнал о ней только в 1697 г.[[56]](#footnote-56) К этому времени молчать уже не было смысла. Галдан, на которого делали ставку в Тибете, был разгромлен в 1696 г. с помощью маньчжуров. Попытка отстоять независимость Тибета не удалась.

Шестым далай-ламой был Цаньян-чжамцо (1684 – 1706). При нем институт лхасских первосвященников потрясли такие же катаклизмы, какие в свое время оставили неизгладимые трещины в фундаменте папской власти. Здесь был полный набор – от нарушения обета безбрачия до существования параллельного далай-ламы.

Цаньян-чжамцо родился в Южном Тибете. Он был тайно признан перерожденцем в 1685 г., а в 1688 г. перевезен в Нанкарце, где и начал учиться у наставников, подобранных для него. В 1697 г. в Нанкарце был приглашен панчен-лама, который посвятил пятнадцатилетнего юношу в первую монашескую степень – гецула и дал ему монашеское имя Цаньян-чжамцо – “Океан мелодий” за очевидную любовь этого юноши к стихам и песням, которые он сам бойко сочинял. В том же году Цаньян-чжамцо перевезли во дворец Потала, строительство которого было завершено. Санчжай-чжамцо сам уделял много внимания образованию будущего IV Далай-ламы и по мере возможности не обременял его религиозными науками, зато он старался обучить его основам управления государством. Себе и своему тайному воспитаннику он готовил великое будущее правителей Тибета, господствующих и во всей Центральной Азии.

Но разгром Галдана круто изменил ситуацию не в пользу Санчжай-чжамцо. В это тревожное для Тибета время юный Далай-лама мало думал о делах государственных и тем более духовных. “Дни он проводил в парке, упражняясь в стрельбе из лука, а ночи у гостеприимных хозяек Лхасы”[[57]](#footnote-57). Такое поведение далай-ламы окрыляло его врагов, не личных, а противников власти далай-лам, как таковой. Маньчжуры не доверяли Санчжай-чжамцо и упорно внушали те же чувства монголам-хошутам. Глава хошутов Лхавзан-хан втайне мечтал посадить на перстол далай-ламы своего ставленника и с удовольствием внимал наущениям маньчжуров. Санчжай-чжамцо понимал необходимость ликвидации власти хошутов и стал готовиться к этому. В 1703 г. он формально покинул пост деши, понимая, что он – человек, скомпроментированный в глазах маньчжу\ров и хошутов, и передал должность своему сыну Нгаван Ринчену, сохранив, однако, на деле всю власть в своих руках. Одновременно Санчжай-чжамцо и панчен-лама пытались убедить Цаньян-чжамцо принять полное монашество- обет гелонга, который обычно принимался монахами как раз в 18-20 лет [[58]](#footnote-58). Это было необходимо и потому, что они не считают его истинным перерожденцем V далай-ламы. Цаньян-чжамцо якобы даже передал права главы школы гелугпа панчен-ламе, сохранив за собой светскую власть. Однако, возможно, эти сведения неточны, т. к. последующие события показывают, что Цаньян-чжамцо вряд ли отказывался от своей духовной власти. Его урезонивали не как светского правителя Тибета, а как первосвященника господствующей школы, позорящего своим поведением свой сан. Но Цаньян-чжамцо не угомонился и тогда, когда на престол возвели “параллельного” далай-ламу Нгавана Еши-чжамцо. Явный ставленник Лхавзан-хана, новый Далай-лама не пользовался уважением народа, и к нему зачастую обращались не как к далай-ламам - Тханчад кхьенпа (“Всезнающий”), а просто со словом кушаб – господин [[59]](#footnote-59). “Параллельный” Далай-лама, не признанный собственным народом, был впоследствии лишен власти и сослан в Китай, где умер в 1725 г. в полной безвестности.

Седьмой далай-лама Гансан-чжамцо (1708-1757) был обнаружен благодаря указаниям в стихах IV далай-ламы, в китайской традиции дважды ( второй раз в 1719 г.) избирался в качестве далай-ламы.[[60]](#footnote-60) Ему пришлось вступить на престол в смутное время. Авторитет ламской власти казался безнадежно подорванным, Лхасу сотрясало незатихающее брожение. В таких условиях пребывание далай-ламы в Тибете стало уже небезопасным, и пекинский двор приказал поселить его на родине, в ламском Литоне, откуда он возвратился в 1732 г., после пятнадцатилетнего там пребывания. Седьмой далай-лама был человек достаточно образованный и дароаитый. В это время он целиком ушел в работу над магическими тантрийскими текстами и только лишь в 1751 г. обрел хотя бы видимость светской власти. К этому времени мятеж был окончательно усмирен и Лхаса ценой несчетных жертв получила короткую передышку.

Восьмой перерожденец Чжамбал-чжамцо (1758 - 1804) был найден в провинции Цзан и четырехлетним ребенком привезен в Лхасу. Так было положено начало ритуалу “Божественного младенца” и мандату власти, состоящего при нем регента. Небезынтересен документ, благославивший четырехлетнего, едва начавшего говорить малыша на царство: ”Грамота Хуанди, имеющего по предопределению неба власть над обширной землей. Дана перерожденцу далай-ламы. Ныне управляющий делами Уй и Цзана, Мэйран-цзанчин Пу согласно нашему повелению торжественно принял тебя, перерожденца… Тебе, перерожденцу, весьма необходимы бдительные, беспрестанные упражнения в практических занятиях, усердно заботиться о выслушивании и размышлении для усиленного распространения законов желтой шапки, сердца учения Будды”.

Лишь в 1781 г. VIII Далай-лама невольно потеснив регента, взял управление страной в свои руки. Это оказалось тем более легко, что китайцы недовольные несговорчивостью этого первого в исторической цепи лхасского регента, осмелившегося оспаривать повеления специально назначенных амбошей в 1786 г. вызвали его в Пекин, где и задержали на определенный срок 1.

В это время уже вовсю шла затяжная и несчастливая для Тибета война с Непалом. Непальцам война принесла славу и контрибуцию, китайцам - истинные плоды победы. Их гарнизоны остались во многих тибетских крепостях – дзонгах, - амбоши получили полномочия военных губернаторов. Более того в их руках оказался и весь механизм передачи верховной власти. Раньше при выборе воплощенных лам бросали кости или же запрашивали мнение коллеги высших духовных иерархов. Но этот способ не давал всем полного удовлетворения, и было решено, чтобы кандидаты подвергалтсь некоторым испытаниям, которые вместе с указаниями, преподанными в разное время усопшим воплощением относительно места и времени нахождения преемника помогают правильно найти новое воплощение. С конца XVII столетия перерожденцы далай-лам должны были по жребию с помощью золотой чаши, присланной в Лхасу непосредственно из Пекина. Спустя три года после смерти воплощенного ламы составлялся список имен разных детей, которые могли явиться его воплощением. Означенный список отправлялся для исследования к регенту, после чего председатель конклава, в присутствии регента и министров, клал в шарики бумажные полоски с написанными на них именами кандидатов. В некоторые шарики клались полоски с надписями “да” и ”нет”, и одинаковое количество пустых бумажек. Все эти шарики опускались в золотую чашу, которая ставилась на престол главой святыни Лхасы, и в течение недели совершались моления к божествам. На восьмой день чашу вращали несколько раз, и тот, чье имя выпадало трижды вместе с шариком, заключавшим бумажку с надписью да, объявлялся истинным воплощением. Лица, которые посылались для того, чтобы привезти найденного воплощенного святого, подвергали его некоторому испытанию ; так, например, он должен был найти среди многих однородных предметов четки, кольцо, чашу усопшего ламы”[[61]](#footnote-61).

В 1804 г. скончался VIII Далай-лама. В 1807 г. были найдены два кандидата в перерожденцы, один из Кама, другой из Амдо. Оба были привезены в Лхасу и подвергнуты испытыниям. Претендент из Кама опознал вещи покойного VIII Далай-ламы, т. е. “свои ” вещи, которые он знал в прошлом перерождении, и был признан IX Далай-ламой Лунтог-чжамцо (1806 – 1815 ). По официальной версии, IX Далай-лама умер от воспаления легких, простудившись во время монлама. Из пяти кандидатов в далай-ламы отобрали вначале трех и привезли в Ньетханг. Здесь окончательно был выбран один из них, уроженец Литома – Лобсан Цумтем-чжамцо. В 1837г. умер X Далай-лама. Короткая жизнь далай-лам не может не навести на мысль о насильственных методах ее пресечения к выгоде тех лиц, которые действовали от их имени, т. е. К выгоде регентов, которые старались не отдавать завоеванных позиций. У них была возможность увеличивать сроки пребывания ребенка на троне далай-ламы. Для этого было нужно, чтобы подраставший живой бог вовремя умирал, и тогда на его месте оказывался очередной ребенок, который тоже мог не дожить до совершеннолетия.

Два кандидата на роль XI Далай-ламы были в 1841 г. привезены в Лхасу и подвергнуты испытаниям. Окончательный выбор был произведен по жребию, с использованием золотой чаши. Один из амбошей вынул билетик с именем “истинного” перерожденца, которым оказался уроженец Гартхара из Кама по имени Хайдуб-чжамцо. Он и стал XI Далай-ламой, который разделил участь своих предшественников. В 1855 г., еще не достигнув совершеннолетия, он скончался. Новый, XII Далай-лама, уроженец Олга (Южный Тибет) был выбран по жребию из трех кандидатов и получил имя Принлай-чжамцо.

В 1864 г. правитель Тибета при малолетнем XII Далай-ламе, деши Шатра умер. Далай-лама получил нового регента – Палдан Дондуба. Это был человек суровый и властный. Палдан Дондуб быстро привык наслаждаться неограниченной властью и подрастающий XII Далай-лама становился для него неприятной помехой.

Для начала Палдан Дондуб задумал засадить малолетнего XII Далай-ламу в отшельнический скит, назначив ему постоянное небольшое содержание. Кашаг, естественно, восстал против этого плана. Советник Далай-ламы Кхенраб Вангчуг поднял против Палдан Дондуба войска. Загнанный в угол, видя безвыходность своего положения, он покончил с собой. Но его гибель не спасла XII Далай-ламу. В 1875 г. он внезапно скончался[[62]](#footnote-62).

Семьдесят лет, с 1804 по 1875г., далай-ламы были фактически игрушками в руках тибетской знати, вершившей от имени все дела. Если к этому добавить еще и годы несовершеннолетия XIII Далай-ламы, то практически целое столетие, весь XIX век, далай-ламы не играли никакой самостоятельной ни в управлении страной, ни в делах церкви. Те, кто управлял за них, регенты и прочие, наживались на своих должностях без меры, не случайно имущество всех свергнутых регентов конфисковалось, и они вели между собой борьбу за власть, продвигая на все посты своих людей.

XIII Далай-ламе удалось избежать участи своих предшественников, и он, вступив на престол, занимал его до 1933 г. Регент, управлявший в годы его детства страной и собиравшийся своевременно сменить далай-ламу, сам стал жертвой заговора враждебной группировки, которая нашла общий язык с молодым далай-ламой и сочла целесообразным оставить его в живых.

Далай-лама XIII - Тубдан-чжамцо (1876 – 1933 ) в возрасте 1 года был найден как перерожденец далай-ламы XII. В 1894г., свергнув правившего вместо него регента, объявил себя политическим и духовным главой Тибета, что вызвало осложнение тибетско-китайских отношений.[[63]](#footnote-63)

На протяжении XIX в. продолжалась борьба между Китаем, Англией И Россией за овладение Тибетом. XIII Далай-лама ловко лавировал между этими государствами. Во время вторжения англичан в Тибет в 1904 г. Тубдан-чжамцо вынужден был бежать в Монголию. Вскоре англичане оставили Лхасу и под дипломатическим давлением России вынуждены были дать заверение, что не преследуют целей аннексии. В это время китайский генерал Чжао Эрфен совершил карательную экспедицию и вступил в Кхам. Огню предали сразу несколько монастырей, свыше тысячи лам были порубаны саблями, а бронзовые статуи будд пошли на переплавку.

Тринадцатый Далай-лама, возвратившийся было в Лхасу после ухода британцев, вынужден был вновь покинуть свою резиденцию в Потале. На сей раз в столицу Тибета вошли из разоренного Кхама китайские войска.

Властитель и “живой бог” Тибета бежал от китайских оккупантов. Далай-лама нашел временное убежище сначала в Монголии, в монастыре Калимпонг близ индийской границы. А панчен-лама не покинул свою вотчину в Шигазце и даже согласился принять на себя исполнение ряда религиозных обязанностей мятежного иерарха ламаистов.

Заручившись, таким образом, поддержкой одного из двух высочайших авторитетов церкви, китайцы решились на беспрецедентный шаг и объявили о низложении далай-ламы. Вот выдержка из манифеста, отпечатанного от имени амбаши Лу 5 сентября 1910 года:

Ранг далай-ламы на время уничтожается и на его место назначается панчен-лама. Более 200 лет Тибет находился в феодальной зависимости от Китая, и далай-лама всегда пользовался благами со стороны этого великого государства, но в отплату он не остался охранять свое собственное государство. Из-за его нерадения боги и духи-охранители рассердились. Он потерпел поражение, породил много неприятностей, а потом бежал далеко в неизвестную страну. Эти преступления показывают, что он такой человек, которого следует наказать. Ввиду того, что у него дурной дух, что он угнетал своих подданных и грабил их, ясно, что министры не могут очень его уважать; он преступил законы буддийской веры и причинил беспокойство великим державам [[64]](#footnote-64).

Начавшаяся в 1911 г. революция, в результате которой была низложена династия Цин, резко изменила ситуацию. Китайцы вынуждены были убраться из Тибета, население Лхасы встретило возвратившегося далай-ламу как победителя. В 1913 г. XIII Далай-лама издает декларацию, фактически провозгласившую независимость Тибета [[65]](#footnote-65). Что касается влияния далай-ламы как духовного лица, то он почитался лишь жителями ближайших местностей, а жители других провинций знали его лишь как верховного правителя Тибета.

Четырнадцатый далай-лама Тензин Гьяцо родился в 1935 г., через восемнадцать месяцев после смерти непосредственного предшественника. В первоначальном списке возможных претендентов он стоял далеко не на первом месте, и лишь выбор тогдашнего панчен-ламы, пребывавшего в добровольном изгнании в провинции Цинай, выдвинул его в число трех ведущих кандидатов. Далее сыграли роль чисто внешние предметы: “большие торчащие уши, похожие на уши усопшего далай-ламы, и два пятна по бокам грудной клетки, которые истолковали как следы добавочной пары рук, присущих четырехрукому бодхисаттве” [[66]](#footnote-66). Для проверки истинности перерождения был послан оракул, надевший для конспирации убогое платье мирянина. Не успел он вступить во двор крестьянского дома, как нему навстречу кинулся малыш с криком: “Лама, лама!” Это явилось решающим обстоятельством для государственного оракула и верховных лам, а далее мальчик блестяще выдержал и публичный экзамен на узнавание. Безошибочно выбрав среди множества посохов и четок из священного дерева бодхи, принадлежавшие Тринадцатому далай-ламе, он был признан официальным перерожденцем. Божественного младенца поручили опеке специально отобранных жрецов, а членам его семьи были пожалованы богатые наделы из государственных угодий и высокие титулы.

С этого дня началось воспитание будущего правителя и первосвященника. Его обучали грамоте, искусству держаться на людях, науке слова и жеста, тренировали на бесстрашие и невозмутимость, приучали к лицезрению тантрических образов ламаизма. Едва перешагнув трехлетний рубеж намеченной ему удивительной жизни, маленький воплощенец был зачислен в качестве рядового послушника в монастырь. В стране снежных гор ему был уготован трон “живого бога” и титул “океан премудрости”.

Трон он занял в 1940 г., когда ему минуло пять лет. Экзамен на третью, высшую ступень ламской учености выдержал позднее, и выдержал с блеском. Духовное образование, полученное им в Лхасе, стало основой, на которую легли впоследствии знания, совсем непредусмотренные для воплощенных лам. Но таковы оказались природные задатки любознательного ребенка, и так непредсказуемо сложились судьбы – личная и целой страны.

После образования 1 октября 1949г. КНР, настала пора коренных изменений. Первым отреагировал на перемены панчен-лама, в эту пору еще девятилетний мальчик. Он обратился к правительству КНР с просьбой освободить Тибет.[[67]](#footnote-67) Но несмотря на это, 7 октября 1950 началось китайское военное наступление. И в 1951 г. Тибет был присоединен к Китайской Народной Республике. С 1951 по 1955 год власть в Тибете совместно осуществляли центральное правительство Китая и главы ламаистской церкви далай-лама и панчен-лама. В 1954 г. XIV Далай-лама отправляется в Пекин для переговоров с китайским руководством и на протяжении нескольких лет пытается остановить разрушение тибетской культуры китайской военной машиной. В 1959 г. после зверского подавления стихийного военного восстания в Лхасе ему приходится бежать из страны. С 1960 г. резиденция далай-ламы располагается в Индии, в Дхарамсале, по праву именуемой Малой Лхасой, - месте пребывания тибетского правительства.[[68]](#footnote-68) Далай-лама XIV принимает активное участие в международной политической жизни, полагает, что, возможно превращение Тибета в зону ахилисы, т. е. Зону ненасилия мира с последующей демонстрацией и освобождением от любого оружия. В 1989 г. Тензин Гьяцо был награжден Нобелевской премией мира за свои усилия по мирному освобождению Тибета. В 2000 г. XIV Далай-ламе исполнилось 65 лет, но он еще полон энергии и надеется, что тибетский народ добьется своего культурного, умственного, экономического и духовного потенциала.

Из изложенного материала видно, что ламаистскую церковь возглавляют религиозные монархи божественного происхождения. Церковь представляет собой не только религиозный, но и государственно-политический и экономический институт. Сила ее основывается в значительной степени на религии, на том, что народные массы веруют в истинность и святость людей, которые образуют организм церкви, и в особенности тех, которые его возглавляют.

Заключение

Проникновение буддизма в Тибет было трудным и длительным. Прошло несколько столетий прежде чем он был принят основной массой населения, прежде чем стать идеологией, которая отражала судьбу населения Тибета. Буддизм был ближе народу, чем религии порожденные родоплеменным строем, в данном случае, традиционная религия тибетцев – бон, близкая к шаманизму. Буддизм учит люде жить по законам нравственности. Кроме того в человеке развивается чувство ответственности, он осознаёт что сам виноват, если должен страдать, он знает, что от него самого зависит приостановить процесс бытия.

Но не существовало единого мнения как достичь нирвану, поэтому, в Тибете много школ. Другой причиной возникновения буддийских школ была территориальная раздробленность и политическая разобщённость страны. Школы были независимы друг от друга. Каждая из них защищала интересы княжества, в котором она возникла. Этот факт не мог способствовать процветанию буддизма в Тибете. Именно в этот период появляется человек, который делает всё возможное, чтобы укрепить крайне слабую монашескую дисциплину тибетского духовенства. С этой целью Цзонкава учредил сложную систему церковной иерархии разработал устав для монашеских монастырей. Этим он заложил фундамент превращения Тибета в теократическое государство. В результате деятельности Цзонкавы возникла церковь, которая представляет собой не только религиозный, но и государственно–политический, экономический институт. Возглавляет его далай–лама, который считается земным воплощением Аванокитешвары, самого популярного среди тибетцев божества, проявляющего фактическую деятельность на земле на благо всех одушевлённых существ.

Таким образом, буддизм стал не только системой верований тибетцев, но охватил всю жизнь народа, стал её смыслом. Он наполнил собой каждый день тибетца, образовал ту социальную материю, которая соединила тибетца с Тибетом. Религия является основной из характеристик, определяющих самобытность тибетского народа и его страны.

Библиография

Источники

1. Бичурин Н.Я. История Тибета Хухонора. – СПб., 1833. – 258 С.
2. Далай–лама XIV. Мир тибетского буддизма. – СПб.: Нартанг, 1996. – 226
3. Далай–лама XIV. Буддизм Тибета. – СПб.: Нартанг, 1991. – 103 С.
4. Далай–лама XIV. Доброта, чистота помыслов и проникновение в сущность. – М.: Международная ассоциация «Мир через культуру», 1993. – 280 С.
5. Дэви–Неел А. Мистики и маги Тибета. – М.: Дягилев центр, 1991. – 213 С.
6. Дэви–Неел А. Посвящённые в Тибете. – СПб.: Орис, 1994. – 366 С.
7. Козлов П.К. Тибет и Далай–лама. – СПб., 1920. – 90 С.
8. Козлов П.К. По Монголии и Тибету. – М.: Географгиз, 1956. – 229 С.
9. Ошо. Алмазная Сутра; Белый лотос: комментарии. – М.: ИПА «Трил»», 1993. – 464 С.
10. Будон Ринчендуб. История буддизма. – СПб.: Изд группа «Евразия», 1999. 335 С.
11. Рерих Ю.Н. По тропам срединной Азии. – Хабаровск: кн изд–во, 1982. – 303 С.
12. Соднам–цзэмо. Дверь, ведущая в учение. – СПб.: Дацан Гунзэйчайнэй, 1994. – 224 С.
13. Сумба–кханбо. Тагсан–Джонсан: история и хронология Тибета. – Новосибирск: Наука, 1991. – 260 С.
14. Тибетская летопись. «Светлое созерцание царских родословных». – СПб.: изд–во Ленинградского ун–та, 1961. – 123 С.
15. Уодэль А. Лхаса и её тайны. – СПб., 1906. – 342 С.
16. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды: в 2 т. – Новосибирск: Наука, 1991. – Т.1. 254 С., – Т.2. – 229 С.

Литература:

1. Богословский В.А. Очерк истории тибетского народа. – М.: изд–во вост. лит., 1962. – 192 С.
2. Буддизм: Словарь /Абаева Л.Л., Андросов В.Т. и др. – М.: Республика, 1992. – 287 С.
3. Буддизм: история и культура. – М.: Наука, 1989. – 223 С.
4. Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. – М.: Наука, 1990. 319 С.
5. Буддийский мир. – М.: Раритет, 1994. – 207 С.
6. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск: М.: Наука, 1982. 317 С.
7. Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. – Новосибирск: Наука. 1980. – 177 С.
8. Васильев Л.С. История религий Востока. – М.: кн. дом «Университет», 1998. – 425 С.
9. Введение в изучение Ганчжура и Данчжура.: Ист. – библиогр. очерк. – Новосибирск: Наука, 1989. – 196 С.
10. Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – М.: изд–во вост. лит., 1962. – 427 С.
11. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой мистике ламаизма. – Новосибирск: Наука, 1989. – 317 С.
12. Гумилёв Л.Н. Древний Тибет. – М.: ДИ ДИК, 1996. – 557 С.
13. Гумилёв Л.Н. Легенда и действительность в древней истории Тибета Вестник истории мировой культуры. – 1960. – №3.
14. Жуковская Л.Н. Ламаизм и ранние формы религии. – М.:Наука, 1977. 264
15. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX– первой половины XX века. – СПб.: Наука, 1998. – 340 С.
16. Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. – М: Наука, 1983. – 248 С.
17. Корнев В.И. Буддизм–религия Востока. – М.: Знание, 1990. – 63 С.
18. Кочетов А.Н. Буддиз–ламаизм. – М.: Знание, 1976. – 63 С.
19. Кочетов А.Н. Буддизм. – М.: Наука, 1975. 319 С.
20. Кычанов Е.Н., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. Очерк о истории Тибета и его культуры. – М.: Наука, 1975. – 319 С.
21. Моаконин Р. Психология Юнга и тибетский буддизм: западные и восточные пути к сердцу. – Томск: Водолей, 1993. – 111 С.
22. Молодцова Е.Н. Традиционные знания и современная наука о человеке. – М.: ТОО «Янус», 1996. – 270 С.
23. Пубаев Р.Е. «Пагсам–джонсон» – памятники тибетской историографии XVIII в. – Новосибирск: Наука, 1981. – 307 С.
24. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – 295 С.
25. Тайны Тибета.– Мн., 1998. – 286 С.
26. Тришин А.Ф. Мировые религии и религиозные памятники. – М.: Московский лицей, 1997. 328 С.
27. Щербатской Ф.П. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1998. – 425
28. Шантепи де ля Соссей. Иллюстрированная история религии. – М.: Спасо–Преображ. Валаам. монастырь. Рос. фонд мира, 1992. – Т.1. – 413 С., – Т.2. – 525 С.

1. Введение в изучение Ганчжура и Данчжура.: Ист. – библиогр. очерк. – Новосибирск, 1989; Ошо. Алмазная Сутра; Белый лотос: комментарии. – М., 1993. [↑](#footnote-ref-1)
2. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды: в 2 т. – Новосибирск, 1991. – Т.1. [↑](#footnote-ref-2)
3. Рерих Ю.Н. По тропам Срединной Азии. – Хабаровск, 1982. [↑](#footnote-ref-3)
4. Дэви–Неел А. Мистики и маги Тибета. – М., 1991. Он же. Посвящённые в Тибете. – С–Пб., 1994. [↑](#footnote-ref-4)
5. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М., 1977; Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. – М:, 1983. Он же. В.И. Буддизм–религия Востока. – М., 1990; Кочетов А.Н. Буддизм–ламаизм. – М., 1976. Он же.. Буддизм. – М., 1975. [↑](#footnote-ref-5)
6. Богословский В.А. Очерк истории тибетского народа. – М., 1962. – С. 23. [↑](#footnote-ref-6)
7. Гумилёв Л.Н. Легенда и действительность в древней истории Тибета // Вестник истории мировой культуры. – 1960. – № 3. – С. 107. [↑](#footnote-ref-7)
8. Богословский В.А. Указ. соч. – С. 38. [↑](#footnote-ref-8)
9. Тайна Тибета. – Мн., 1998. – С. 19 [↑](#footnote-ref-9)
10. Богосолвский В.А. Указ. соч. – С. 40. [↑](#footnote-ref-10)
11. Там же. Указ. соч. – С. 59. [↑](#footnote-ref-11)
12. Тайны Тибета. – Мн., 1988. – С. 21. [↑](#footnote-ref-12)
13. Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. – С-Пб., 1998. – С. 310. [↑](#footnote-ref-13)
14. Кузнецов Б.И. Указ. соч. – С. 311. [↑](#footnote-ref-14)
15. Кочетов А.Н. Буддизм-ламаизм. – М., 1976. – С. 312. [↑](#footnote-ref-15)
16. Кузнецов Б.И. Уках. Соч. – С. 312. [↑](#footnote-ref-16)
17. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. Очерки истории Тибета и его культуры. – М., 1975. – С. 51. [↑](#footnote-ref-17)
18. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Указ. Соч. – С. 52. [↑](#footnote-ref-18)
19. Кузнецов Б.И. Указ. соч. – С. 316. [↑](#footnote-ref-19)
20. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Указ.соч. – С. 56. [↑](#footnote-ref-20)
21. Кузнецов Б.И. Указ. соч. – С. 323. [↑](#footnote-ref-21)
22. Кычанов Е.И., Савмцкий Л.С. Указ. соч. – С. 65. [↑](#footnote-ref-22)
23. Буддизм: Словарь. М., 1992. – С. 87. [↑](#footnote-ref-23)
24. Тибет. Правда основанная на фактах. – М., 1994. – С. 20. [↑](#footnote-ref-24)
25. Гумилёв Л.Н. Древний Тибет… – С. 318. [↑](#footnote-ref-25)
26. Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии // Гумилёв Л.Н. Древний Тибет. – М., 1966. – С. 441. [↑](#footnote-ref-26)
27. Владимирцов Б.Я. Указ. соч. – С. 450. [↑](#footnote-ref-27)
28. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. – Новосибирск, 1991. – Т.1. – С. 105. [↑](#footnote-ref-28)
29. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Указ. соч. – С. 215. [↑](#footnote-ref-29)
30. Козлов П.К. По Монголии и Тибету. – М., 1956. – С. 183. [↑](#footnote-ref-30)
31. Там же. – С. 184. [↑](#footnote-ref-31)
32. Домогацких М.Г. Утро Тибета. – М., 1962. – С. 124. [↑](#footnote-ref-32)
33. Там же. – С. 126. [↑](#footnote-ref-33)
34. Молодцова Е.Н. Традиционные знания и современная наука о человеке. – М., 1996. – С. 191. [↑](#footnote-ref-34)
35. Соднаш-Цземо Дверь, ведущая в учение. – С-Пб., 1994. – С. 103 [↑](#footnote-ref-35)
36. Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Указ. соч. – С. 219. [↑](#footnote-ref-36)
37. Молдцова Е.Н. Указ.соч. – С. 186. [↑](#footnote-ref-37)
38. Кочетов А.Н. Буддизм. – М., 1983. – С. 84. [↑](#footnote-ref-38)
39. Уоддель А. Лхаса и её тайны. – С-Пб., 1906. – С. 149. [↑](#footnote-ref-39)
40. Кочетов А.Н. Буддизм. – С. 120. [↑](#footnote-ref-40)
41. Цыбиков Г.Ц. Указ. соч. – С. 174. [↑](#footnote-ref-41)
42. Кочетов Л.Н. Буддизм. – С. 121. [↑](#footnote-ref-42)
43. Там же. – С. 122. [↑](#footnote-ref-43)
44. Цыбиков Г.Ц. Указ. соч. – Т.1. – С. 60. [↑](#footnote-ref-44)
45. Владимирцов Б.Я. Указ. соч. – С. 445. [↑](#footnote-ref-45)
46. Дас Сарат Чандра. Указ. соч. – С. 74. [↑](#footnote-ref-46)
47. Там же. – С. 225. [↑](#footnote-ref-47)
48. Крывелев И. А. История религий – М., 1988. – Т.2. – С. 324. [↑](#footnote-ref-48)
49. Там же. – С. 324. [↑](#footnote-ref-49)
50. Парнов Е. Тибетские циклы // Новый мир. – 1981. – №6. – С. 202. [↑](#footnote-ref-50)
51. Там же. – С. 204. [↑](#footnote-ref-51)
52. Там же. – С. 204. [↑](#footnote-ref-52)
53. Цыбиков Г. Ц. Указ. соч. – Т.1 – С. 139. [↑](#footnote-ref-53)
54. Там же. – C. 140. [↑](#footnote-ref-54)
55. Буддизм: Словарь. – М., 1992. – С. 105. [↑](#footnote-ref-55)
56. Козлов П. К. Тибет и Далай-лама. – СПб., 1920. – С. 97. [↑](#footnote-ref-56)
57. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Указ. соч. – С. 92. [↑](#footnote-ref-57)
58. Цыбиков Г. Ц. Указ. соч. – Т.!. \_ С. 143. [↑](#footnote-ref-58)
59. Парнов Е. Указ. соч. – С. 203. [↑](#footnote-ref-59)
60. Буддизм: Словарь. – С. 106. [↑](#footnote-ref-60)
61. Дас Сарат Чандра. Указ. соч. – С. 208. [↑](#footnote-ref-61)
62. Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. – С–Пб., 1996. – С. 163. [↑](#footnote-ref-62)
63. Козлов П. К. Тибет и Далай-лама… - С. 59. [↑](#footnote-ref-63)
64. Козлов П. К. Тибет и Далай-лама… - С. 74. [↑](#footnote-ref-64)
65. Буддизм. Словарь. – М., 1992. – С. 206. [↑](#footnote-ref-65)
66. Парнов Е. Указ. соч. – С. 209. [↑](#footnote-ref-66)
67. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Указ. соч. – С. 114. [↑](#footnote-ref-67)
68. Далыкова-Парфенович В. Буддийский монах.// Декоративное искусство. 1995. - № 1-2. – С. 65. [↑](#footnote-ref-68)