

УДК 93/94

Генезис и развитие тибетского варианта буддизма как фактор формирования тибетской культуры

Курасов Сергей Владимирович

Доктор искусствоведения,
профессор, ректор,

Московская государственная художественно-промышленная академия им. С.Г. Строганова,
125080, Российская Федерация, Москва, Волоколамское шоссе, 9;
e-mail: info@mghpu.ru

Аннотация

Статья посвящена тибетскому буддизму как явлению и его роли в построении самобытной тибетской культуры. История Тибета как центра духовной жизни проистекает из истории религии. Проникновение буддизма в Тибет было постепенным и мягким. Буддизм признает многочисленные школы, если они не предлагают пересмотра основных учений: разнообразие школ отвечает важному для буддизма тезису о разнообразии индивидуальностей. Четыре школы тибетского буддизма устанавливались в первую очередь традицией учителей, трактующих и передающих основные тексты школы, и способом истолкования этого текста. Тибет не просто продолжил традиции индийского буддизма, но, сохранив, преумножил их. Постепенное усвоение буддизма привело к форматированию общества и экономики и оформлению социорелигиозных институтов. Пять мирских обетов буддизма: воздержание от убийства, от присвоения вещей, от лжи, прелюбодеяния и принятия опьяняющих веществ – сформировали не только этические принципы существования тибетцев-мирян, но и во многом повлияли на экономику. Тибетцы внесли важный вклад в буддийскую философию в целом и логику в частности. Они творчески объединили философию с тантрической мыслью и практикой. Глобализация мирового информационного пространства привела к распространению учения буддизма в максимально широких пределах, и именно после завоевания Тибета Китаем и после распространения буддизма тибетского образца за пределы страны можно говорить о буддизме как о феномене мирового значения.

Для цитирования в научных исследованиях

Курасов С.В. Генезис и развитие тибетского варианта буддизма как фактор формирования тибетской культуры // «Белые пятна» российской и мировой истории. 2019. № 3. С. 10-29.

Ключевые слова

Тибетский буддизм, тантра, Ваджраяна, бон, тибетская религия, народные верования, школы буддизма.

Введение

Горы и пустынные плато Тибета служили грозным естественным барьером для страны. Частично эта география и трудности путешествий в Тибете помогают понять его уникальные лингвистические и религиозные события. Тибетский язык развивался независимо от индоевропейских и китайских языков. Эта языковая независимость нашла отражение в ее религиозном развитии, хотя религиозные влияния и деятели прибыли из Индии. Географическая изоляция Тибета позволила ему развить свою собственную уникальную версию буддизма.

Религия Тибета обычно называется буддизмом. Однако у нее есть более уточняющие определения: тантрический буддизм, тибетский буддизм, также ранее использовалось сегодня уже принятое некорректным понятие «ламаизм». Рамачандра Рао пишет, что тибетцы называют свою религию словом Чо (Chos), что примерно означает дхарма или религия [Рамачандра, 2014, 123].

В Тибете развилась независимая традиция, которая имеет преемственность с индийским буддизмом, однако и отличается от него. «Буддизм после проникновения в Тибет претерпел радикальную и своеобразную трансформацию и лишь после этого был принят, в том числе в соседней Монголии. Можно также проследить, как зачатки такой трансформации проявлялись и в самой Индии» [Рамачандра, 2014, 123].

Важно отметить, что историография Тибета представлена двумя основными типами источников: китайскими летописями, в которых Тибет рассматривается как подчиненное Китаю образование, и буддийскими хрониками, в которых тибетская государственность рассматривается как неразрывно связанная с развитием буддизма.

История Тибета как центра духовной жизни проистекает из истории религии. «Становление буддизма в Тибете происходило за счет его вживания в местные культы и их постепенной ассимиляции. Таким образом, вместе с самими тибетцами в новую веру переходили божества, духи и демоны их традиционных добуддийских верований. Обращение божества в буддийскую веру – важная тема в творчестве тибетских авторов. Авторской обработке подвергаются произведения любого жанра фольклора: сказки, предания, устные рассказы, былички, в которых рядом с людьми действуют мифические персонажи» [Дашиев, 1981, 131].

Религия бон

До прихода буддизма в Тибете развивалась религия с собственными корнями и обычаями, со своей духовной и ритуальной спецификой: бон (*Bon*, произносится *нён*, *pean*). Эта

древняя, архаичная религия оставалась популярной и уже после прихода буддизма, порой образуя с ним новое единство, окрашивая буддийские ритуалы и учения своими красками.

Сегодня религия бон уже не существует в своем изначальном варианте, она значительно преобразована теми новшествами, которые были внесены буддизмом и другими культурными влияниями. Однако ее можно попробовать восстановить, и это важно не только в отвлеченно-историческом аспекте, но и в аспекте того, как именно бон, как древняя и мощная традиция, повлиял на становление тибетского варианта буддизма.

Исследователи религиозной истории Тибета выделяют три стадии в развитии религии бон: 1) «дикий бон», с магией и волшебством по отношению к духам, населяющим мир; 2) «неправильный бон» – чудеса и подвиги пришлых (в основном из Кашмира) мудрецов и шаманов; 3) «реформированный» (обращенный) бон – сочетание идей буддизма и бона, так что бон становится «школой тибетского буддизма» [Рамачандра, 2014, 137-139].

Большое количество традиций Тибета восходит именно к бон. Так, обычай строить ступы связан с обрядом строения конусообразного здания и обхода вокруг него, что было поклонением духу гор перед преодолением горного перевала [Рамачандра, 2014, 128].

Исконная религия Тибета имела ярко выраженный оккультный характер; исследователи формулируют ее природу как «шаманизм наиболее экстремальной разновидности» [Рамачандра, 2014, 126]. Суровые окружающие условия вели к тому, что тибетцы видели себя в мире, населенном жестокими и мощными сущностями. Мировосприятие бона было связано с анимизмом: духами были населены все местности, все объекты, включая озера, горы и скалы, поднебесье и глубины. Так, духи вида *джиг* (*Jidg*) охраняли территорию; *цан* (*Tsan*) населяли природные объекты; в подземном мире жил злобный, копающий землю *саб-даг* (*SabDag*), – большинство духов были демонами, *дре* (*hDreh*). Духи же, которых можно было победить или задобрить, рассматривались как благодетели, защитники, боги *лха* (*lHa*) [Dalton, 2011].

Религия сводилась к системе взаимодействия с этими сущностями – взаимодействия, которое включало шаманизм, фетишизм, магию, некромантию. Священнослужитель бона исполнял магические танцы, которые включали борьбу с демонами. Религиозные мероприятия бона имели сложную структуру: произнесение заклинаний, жертвоприношения и танцы.

Священники бон жили затворниками, носили спутанные нестриженные волосы и жили в горах или джунглях. Одевание священника включало высокий головной убор черного цвета, украшенный перьями павлина или петуха, порой – диадему из костей человеческих черепов, увенчанную парой молний (вишваваджра). Основным инструментом священника-мага был двойной барабан (*дамару*), часто которого символизировали черепа. Сочетая функции мага и некроманта, священник бон мог «сплести веревку» между землей и небом, предсказывать будущее и лечить недуги [см. Tucci, 1980].

Важной частью ритуалов бон были жертвоприношения животных и птиц. Вероятно, обычай буддийских жертвоприношений *торма* также связан с бонской традицией. В буд-

дизме Тибета торма помещаются на алтарь, а затем разламываются, сжигаются или бросаются в воздух: их изготовлением и приношением занимаются ламы. Бонское происхождение имеет и ритуально-танцевальное сопровождение жертвоприношения, *цам (aCHam)*, главной целью которой является изгнание злых духов и обеспечение благословений.

Особенно много общего у бон с первой тибетской буддийской традицией ньингма. По мнению буддийских исследователей, взаимодействие бон и буддизма в Тибете происходило двумя путями:

- 1) в буддийские методы вошли некоторые учения и ритуальные системы бон;
- 2) в текстах бонских школ есть ряд буддийских текстов, переработанных согласно терминологии бон [Тулку, 2006, 164].

Как и в буддизме в Тибете, бон различает «мирных» и «гневных» божеств. Бон также проводит фундаментальное различие между божествами, которые «просвещены» и, таким образом, вышли за пределы цикла рождения и смерти, и божествами, которые принадлежат «этому миру», и, следовательно, еще не полностью просветлены. Мужчины, так же как и женщины, могут достичь просветления и таким образом выйти за пределы ограничений круга рождения и смерти, так же как трансцендентные, просветленные существа могут проявлять себя в нечеловеческой форме. Мудрецы, которые жили в Тибете до введения буддизма, а также ламы в более поздние времена, рассматриваются последователями бон как божественные проявления и изображаются как божества в ритуальном и иконографическом контекстах [Kvaerne, 1996, 24].

Становление буддизма в Тибете

Легенды о том, как буддизм пришел в Тибет, различны. Одна из них сообщает, что еще в V в. во времена правления царя Лхатотори с небес (то есть от бонского божества Синего Неба) опустилась золотая шкатулка со священным золотым сосудом, ступой (чортен), и два буддийских текста; однако некому было читать их, и буддизм оставался в непроявленном состоянии, то есть не был воспринят.

Однако сто лет спустя тибетский монарх Сонцэнгампо (569-650) взял в жены двух женщин, непалку и китайянку, которые были истинными буддистками и по традиции считаются воплощениями богини Тары. Примерно в 640 г. царь послал в Индию тибетца Самбхоту для изучения искусства письма, и тот вернулся с навыками письменности на основе алфавита *кутила* (одна из разновидностей магадхского алфавита). Самбхота также принес несколько махаянских текстов и перевел и на тибетский, записав новым алфавитом. Согласно комментатору грамматической системы Самбхоты Шалу лоцзаве, учителями его в Индии были Ачарья Девабитсимха (или Девавидьясимха, или Симхагоша) и брахман Липидатта. Во многих источниках упоминается визит Самбхоты в университет Наланда, где, в частности, поклонялись бодхисаттве Авалокитешваре, который затем стал центральным божеством тибетского пантеона [Рамачандра, 2014, 142-143].

Существование письменного языка религии отдельно от устного разговорного – довольно обычная практика средневековых обществ. «Язык религии» в Тибете развивался под воздействием санскрита и прошел мимо обычного для тональных языков Азии пиктографического (иероглифического) письма. Созданный как «язык перевода», тибетский взял очень много от санскрита и стал записываться буквенно.

Проникновение буддизма в Тибет было постепенным и мягким. Важно понимать, что до настоящего времени тибетский буддизм позиционирует себя и воспринимается как наследник изначальной индийской традиции: «тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте. В этом отношении с гораздо большим основанием можно было бы счесть особой конфессией китайский буддизм, сильно изменившийся и трансформировавшийся под воздействием традиционной китайской культуры» [Торчинов, 2000, 140]. Ему вторит И.С. Урбанаева, отмечая, что по ряду причин, в частности, из-за отсутствия намеренно развитой стратегии формирования китайского буддийского канона и полной устной передачи Учения Будды в Китае, а также из-за процессов приспособления и значительного видоизменения буддийских доктрин, взглядов и практик формирование буддийской традиции в Китае было связано с существенными отклонениями от индийской Махаяны, так что буддизм в Китае – это в большей степени феномен китайской духовности, чем буддизм, каким он изображен в Слове Будды, индийских шастрах и работах тибетских авторов [Урбанаева, 2014].

В глазах царя успех Самбхоты был очень велик. Трудно сказать, как к его миссии и новой религии отнесся народ, однако Сонцэнгампо ввел несколько правил-заповедей, обязательных, прежде всего, для его приближенных:

- «1) искать прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе;
- 2) практиковать Дхарму неотступно;
- 3) почитать родителей;
- 4) оказывать знаки внимания старшим и пожилым людям;
- 5) помогать соседям и тем, кто нуждается в помощи;
- 6) очищать собственный разум;
- 7) внимательно присматриваться к поведению тех, кто добр, мудр и великодушен, и стремиться подражать им;
- 8) не прибегать к крайностям в отношении пищи и других аспектов личного поведения;
- 9) не иметь зависти к кому бы то ни было, не таить зло;
- 10) не забывать добро, совершенное другими;
- 11) не забывать о своевременной уплате своих долгов;
- 12) не вмешиваться в дела других до тех пор, пока они сами не попросят об этом;
- 13) следовать закону причины и следствия и стыдиться причинять зло;

- 14) быть активным и ответственным в важных вопросах;
- 15) не совершать темных и незаконных дел;
- 16) тот, кто убил, – сам заслуживает смерти;
- 17) укравший должен не только все вернуть, но и заплатить восьмикратную стоимость украденного;
- 18) виновный в супружеской измене должен лишиться руки и быть изгнанным;
- 19) помогать родственникам и друзьям без всякой мысли о собственной выгоде;
- 20) не давать торжественный обет перед лицом божества, когда не уверен в собственной правоте» [Рамачандра, 2014, 146-148].

Ко временам внука Сонцзэнгампо, царя Трисондэнцена (705-755), влияние буддизма в Тибете стало очень значительным. Для распространения буддизма он пригласил из Индии мудрецов: логику Шантаракшиту, йогина Падмасамбхаву и теолога Камалашилу. Примерно с этого времени Тибет становится религиозно-центрическим государством, и важность политической истории уступает важности истории религиозной.

Вместе с тем становление буддизма как народной религии было не так просто. Привыкнув к шаманским техникам и ярким костюмам бонских священников, народ не сразу мог воспринять тонкую логику и этику буддизма, а также опасался мести местных отвергнутых богов. Однако явление Падмасамбхавы, яркой личности и проповедника, вполне примирило тибетцев с новой религией: его страстная натура и воинственное настроение, а также магические действия отвечали духу народной религии бон. «Падмасамбхава, буддийский учитель-тантрик, сумел обратить в веру Шакьямуни бывших последователей местных религиозных культов. И достиг он этого поразительного результата отнюдь не силой проповеди, а исключительно благодаря умелому использованию паранормальных (риддхических) способностей, которыми владел как мастер буддийской йоги» [Островская, 2002, 79]. Логик и мастер теории буддизма, теолог Шантаракшита положил начало монашеской традиции Тибета, посвятив в монашеский сан семерых человек; по примеру индийских монахов, они наложили на себя десяток обетов.

История прихода буддизма в Тибет имела две важнейшие стадии. Первая волна длилась начиная с мероприятий царя Сонцзэнгампо и до начала гонений около 836 г. Вторая волна началась после гонений. Гонения были инициированы бонским духовенством, которое серьезно опасалось растущей власти тибетского монашества: сторонники бон убили про-буддийского монарха Ралпачэна и возвели на трон его брата Ландарма, который ввел жесточайшие репрессии против буддизма: монахов убивали и выслали из страны, были уничтожены индийские рукописи. Смерть Ландармы от руки буддийского ламы Пэл Дордже привела к окончанию репрессий, и три поколения правителей после воздерживались от участия в религиозной политике, и смешение бон и буддизма, а точнее тантрических традиций, происходило естественным образом: «В Тибете начиная с VIII в. распространяется и социально закрепляется буддийская тантра, не утратившая своих позиций на протяжении

целого века гонений на монашеский буддизм». Как отмечают исследователи, «Характер религиозной жизни в западном Тибете после распада Тибетской империи в н.э. 840 не совсем понятен, но кажется вероятным, что это была смесь буддийской мысли, остатков бона (до-буддистской, коренной религии большей части Тибета) и других культов» [Akdendorfer, 2001, 65].

Вторая волна влияния буддизма связана с именем царя Еше Ода и его приглашением в Тибет в 1042 году учителя Дипанкары Шриджняна.

Часто говорят о взаимопроникновении бонской и других местных традиций и заимствованного индийского буддизма, что якобы вело к формированию новой конфессии. Однако справедливо возражение: «влияние бон и шаманизма на практике тибетской формы буддизма крайне преувеличено, среди канонических (входящих в Кангьюр) текстов этой конфессии нет ни одного бонского или шаманского, все они представляют собой переводы с санскрита или апабхрамша или же тибетские комментарии на эти переводы» [Кузнецов, 2015, 68]. И даже если встречаются чисто бонские традиции, такие как подношение дыма *санг*, то тексты о них имеют сугубо ваджраянскую терминологию.

Школы буддизма

В Тибете сосуществовали несколько школ буддизма. Первая из них – традиция *ньингма* («старая»), основанная Падмасамбхавой. В состав текстов ньингма входят канон учений Сутры и Тантры, а также учения-терма, которые составляют значительную часть учений и практик ньингма [Тулку, 2006]. Вторая волна буддийского влияния в Тибете принесла различные учения и помогла формированию трех школ буддизма: *кагью*, созданной переводчиком Марпой (1012-1099), *сакья*, основанная мудрецом Кон Кончонгом Гьялпо (1034-1102), и *гелуг*, основанная ученым Дже Цонгкапой (1357-1419). При этом «Каждая из школ была связана с определенной территорией Тибета и населявшими ее микроэтносами. Это означало, что буддийские социорелигиозные институты имели локальный характер и не были закреплены единообразно в социальной структуре тибетского общества» [Островская, 2002, 267]. Важно отметить, что буддизм признает многочисленные школы, если они не предлагают пересмотра основных учений: разнообразие школ отвечает важному для буддизма тезису о разнообразии индивидуальностей.

Четыре школы буддизма устанавливались в первую очередь традицией учителей, трактующих и передающих основные тексты школы, и способом истолкования этого текста. У каждой из традиций были свои ритуалы или их особенности, собственные божества-защитники (тиб. *shos-skyong*, санскр. *дхарманала*) и божества-покровители (тиб. *yi-dam*). Такие йидамы как Авалокитешвара, Ваджрайогиня, Манджушри, Тара, Чакрасамвара, были покровителями всех четырех буддийских традиций, но важнейшие йидамы в каждой из школ – свои. Ключевыми для всех школ являются такие понятия, как «мир перерождений» («обуслов-

ленное существование» – тиб. *'khor-ba*), «просветление» (тиб. *mya-nganlas-'das-pa*), «путь» (тиб. *lam*). «Проблема прохождения пути от мира обусловленного существования до состояния Просветления рассматривается во всех буддийских школах, но разрешается в каждой по-своему. Методы школ предназначены для разных типов людей. Так, считается, что в Ньингма «работают» с гневом и гордостью, в Кагью – с желаниями и привязанностями. В школе Гелугпа преобразуется неведение, а методы Сакья трансформируют все «мешающие чувства» [Коротецкая, 2010, 55]. Буддийская философия также воспринимается как основа для всех школ, и разрабатывается всеми ими – в частности, учение о личности: «взгляды тибетского буддизма на способ существования личности, на ее онтологические основания определяют способы познания ее реального бытия, очищения, трансформации и конечного освобождения личности в процессе религиозной практики» [Донец, Нестеркин, 2014, 181].

Несмотря на различия в школах, есть некоторые общие понятия и методы, тексты и принципы, которые и доказывают единство тибетского буддизма. Так, в частности, в учении всех школ присутствует тантрийский компонент, причем базовым текстом для всех школы является «Гухьясамаджа». Далее, «В философском плане для всех школ остаются авторитетными представители мадхьямики, но часть школ опирается также и на разработки направления йогачаров» [Коротецкая, 2010, 64].

Тантрийский (тайный) буддизм Тибета имеет некоторые методы и практики, ритуалы, которые подверглись влиянию бон. Но, как считается, это не является нарушением чистоты буддизма. Так, бонское поклонение богам и духам вошло в тантрийский буддизм как способ медитации.

Аутентичность тибетского буддизма

Вопрос о подлинности тибетского буддизма, его соответствии индийским образцам, был поставлен еще первыми исследователями истории религии Тибета. Были разработаны критерии, согласно которым оценивалась аутентичность тибетской буддийской традиции: «в период раннего средневековья, когда тибетобуддийская традиция только начинает свое социокультурное оформление в виде школ, главными критериями аутентичности выступают следующие два: наличие линии учительской передачи школьной традиции; изучение и комментирование текстов канона <...> Буддийские теоретики позднего средневековья ... в качестве основополагающего критерия ... указывали наличие иерархии социорелигиозных статусов» [Островская, 2002, 143-144]. И современные исследователи, как правило, признают роль тибетского буддизма и его аутентичность: «Тибетцам – непосредственным преемникам индийского буддизма удалось полностью сохранить все свои духовные традиции. И сегодня они продолжают оставаться основными носителями живой буддийской традиции, а равно и главными пропагандистами буддийских знаний по всему миру» [Жабон, 2009, 106].

Тибет не просто продолжил традиции индийского буддизма, но, сохранив, преумножил их: «Из всех стран буддийской Азии, куда проник индийский буддизм, в своём самом высоком развитии он сохранился только в Тибете. Это было обусловлено многими причинами. Здесь, к примеру, можно указать на географическую близость Индии и Тибета как на один из факторов и количества, и качества переданных буддийских знаний. Известно, что в Тибете побывало множество знаменитых буддийских учителей и индийских пандитов. В то же время и сами тибетцы часто ходили в Индию за учением. Особенно интенсивные хождения как индийцев, так и тибетцев наблюдались в XI–XII вв., то есть накануне полного исчезновения буддизма в Индии» [Жабон, 2009, 106-107].

Одним из важных аспектов буддизма, развитых в Тибете, были тантры. Тантрой в буддизме называют класс поучений ваджраяны, передаваемый как в устной форме, так и в письменной. Изначально тантры передавались только устно, однако затем появилась и письменная традиция. Тантра – традиция древняя и достаточно сложная как по языку своего выражения, так и по иерархии символов: «Обычно чем выше класс тантры, тем сложнее язык, на котором она записана. Три внешние тантры излагаются в терминах, которые в принципе можно понять самостоятельно, зная махаянский контекст. В текстах же класса наивысшей йоги большинство поучений даются зашифрованным языком, изобилующим как весьма абстрактными философскими категориями, так и сексуальными символами, образами из разгульной жизни простых людей и т.д. Это усложняет задачу понимания, тем самым значительно повышая важность устной передачи» [Леонтьева, 2009, 21]. Язык тантр не предназначен для логического анализа адептом; напротив, он в обход стереотипных схем мышления способствует озарениям и прозрениям. В частности, отход от «чистоты» образов в священном контексте предназначен для разрушения стереотипных представлений о дуализме мира. Логические объяснения тантр частично даются в комментариях к ним и всегда произносятся устно в третьей части тантрического просвещения. Теория тантры обуславливает необходимость практики медитации, которая возможна только после посвящения.

Тантру можно определить как философию «два в одном». Это подразумевает в буддийском контексте, что то, что кажется нам двойственностью, на самом деле недвойственно (например, мужчина-женщина, сансара (перерождение) – нирвана (освобождение), правильно-неправильно, активность-пассивность, высоко-низко). В тантрическом буддизме сексуальный союз мужских и женских божеств в том, что называется *yab-yum* (буквально, отец и мать), символизирует высшую истину. Женщина символизирует пассивный принцип *праджня* (мудрость), тогда как мужчина представляет активный принцип *упая* (умелое средство). Если посмотреть на этимологию, тантра происходит от глагола со значением «плести», а когда используется как существительное, означает «нить». Под этим подразумевается переплетение нирваны и сансары, мужчины и женщины, мудрости и умелых средств. В контексте буддизма тантру называют ваджраяной и мантраяной из-за центральной роли мантр (священных формул) в религиозной практике [Olson, 2005, 210-211].

Одним из уникальных жанров духовного письма в Тибете стали ламримы (особый жанр буддийской литературы, возникший в средневековом Тибете). Ламримы как введения в духовный путь представляли собой «особый жанр, отражающий методы совершенствования личности на пути просветления» [Гулгенова, 2016, 74]. Прототипом этого жанра стал созданный Атишей Дипамкарашриджняной труд под названием «Бодхипатхапрадипа» – «Светоч на пути к Пробуждению». Постепенность ламрим как движения к просветлению обуславливает качества этого важного жанра. Распространение и объединение текстов этого жанра были важной ступенью на пути к единству тибетского буддизма: «Объединение в конце XIV в. Цзонхавой воедино всех линий передачи и объяснения ламрима стало началом в реализации основной его идеи. Его главной идеологической целью было объединение школ тибетского буддизма под одной эгидой и утверждение этой школы в качестве оплота государственной и административной власти» [там же, 78-79].

Очевидно, что внедрение буддизма, по-своему драматичное, оказало свое многостороннее влияние на жизнь тибетского народа, разных его уровней.

Окончательно внедренная в XIV–XVII века буддийская ценностно-нормативная система решающую роль в социуме отводила монашеству [Корнев, 1987]. Постепенное усвоение буддизма привело к форматированию общества и экономики и оформлению социорелигиозных институтов. Статусную вертикаль общества образовывали три сословия: миряне, послушничество и монашество. Все занятия населения должны были быть подчинены принципам буддизма, прежде всего – доктрине отказа от убийства. «Миряне, занятые в военном деле, не могли совмещать свое профессиональное занятие с принятием всей полноты мирских обетов, поэтому они возлагали на себя религиозные ограничения в связи с первым из обетов – воздержание от убийства. Они обязались не совершать убийства вне ситуации войны. Судопроизводство, властные функции в идеале должны были отправляться таким образом, чтобы исключалась смертная казнь и пытки» [Островская, 2002, 284]. На послабления в соблюдении этого кодекса разрешено было идти мирянам, чьи профессии были связаны с охотой и скотоводством; охотники, забойщики скота и пр. обязались исполнять свои обязанности «лишь в том объеме, который был необходим для поддержания существования, то есть не охотиться ради удовольствия, не убивать животных ради собственной прихоти или наживы» [там же, 285].

Буддизм отличался от других мировых конфессий не тем, что был сосредоточен на нравственных вопросах, но тем, что эти вопросы и обеты смогли стать основанием к построению социальной структуры общества. «Для потока сознания обычного индивида характерно преобладание качества неблагого. Поэтому, говорят тибетские буддисты, неблагое является доминирующим качеством его сознания. Особенностью подобного доминирования является то, что данное качество охватывает и пронизывает все сознание в целом и при его наличии создается тенденция к совершению неблагого и нереализации благого. Аналогичный процесс разворачивается и при доминировании в сознании качества благого. Преобладание в сознании определенного качества зависит от наличия соответствующей установки или мотивации.

Именно такое целостное состояние сознания, в котором доминирование конкретного качества сочетается с присущей ему установкой, тибетские буддисты и называют кунлоном. Поэтому цель духовной и этической практики заключается в трансформации сознания таким образом, чтобы происходило непрерывное совершенствование благого кунлона» [Аюшеева, 2010, 26].

Пять мирских обетов буддизма: воздержание от убийства, от присвоения вещей, от лжи, прелюбодеяния и принятия опьяняющих веществ – сформировали не только этические принципы существования тибетцев-мирян, но и во многом повлияли на экономику, так как они трактовались расширительно. Так, запрет на убийство подразумевал и отказ от производства оружия и торговли им; воздержание от воровства – отказ от ростовщичества и ломбардов, конфискации; из-за запрета на прелюбодеяние нельзя было заниматься сводничеством, сутенерством, проституцией и пр.; запрет на химическое опьянение вело к исключению производства алкоголя, наркотиков и торговли ими.

Важно отметить, что социальное устройство тибетской версии буддизма во многом отличалось от индийской. В частности, в Тибете не было дискриминации по полу и варнам: и женщины, и представители всех сословий могли получать религиозное образование и обладали равными возможностями в достижении высшей религиозной цели (в Индии целью женщин и шудр могло быть только перерождение в более высоком и мужском статусе).

Наибольшее количество обетов принимали, что закономерно, монахи (около 250 обетов), поскольку монашеский статус предполагал объединение и соблюдение запретов для двух предыдущих: мирян (пять обетов) и послушников (15 обетов). Любой из этих статусов был пожизненным, однако постулировалось, что они не имеют продолжения в новых рождениях: «Тот, кто в этой жизни взошел на вершину социорелигиозной иерархии, приняв монашество, в новом рождении вернется к ее подножию, заново возлагая на себя мирские обеты» [Островская, 2002, 294]. Однако существовала практика, по уважительным причинам, слагания с себя монашеских обетов или послушнического статуса.

Интересно отметить, что различались понятия «буддист» и «последователь философии буддизма». «Буддистом является тот, кто принимает в качестве прибежища «Три Драгоценности», т. е. Будду, Дхарму и Сангху. Подлинным прибежищем является Дхарма, Будда учит прибежищу, а Сангха – это друзья, которые помогают не отходить от него. Согласно тибетской традиции, прибежище может приниматься с тремя различными мотивациями, характеризующими три различных типа личностей. К первому относятся те, кто страшится страданий «дурных частей (gati, 'gro ba)», т. е. животных, голодных духов (прета) и ада, и прибегают к Трем Драгоценностям, с тем чтобы они защитили их от плохих перерождений. Это установка так называемой «нижней личности». Ко второму относятся те, кто понял, что в сансаре нет ничего постоянного, и поэтому страшится всей сансары, включая и «благие участи», и поскольку считают, что Три Драгоценности способны от нее защитить, прибегают к ним. Это установка так называемой «средней личности», т. е. личности, принадлежащей к хинаяне. Наконец, к третьему типу относятся те, кто, осознав собственное страда-

тельное положение и понимая, что другие так же страдают, принимают решение освободить всех живых существ от страданий сансары, т. е. махаянисты. Буддист, следующий философии, – это не только тот, кто принимает Три Драгоценности в качестве высшего прибежища, но и принимает положения буддийской философии, общие для любых буддийских философских систем. Это так называемые четыре «печати признания взгляда за [относящийся к Учению –] Слову [Будды]» дриштинамитабудра (lta ba bkar btags kyī phyag rgya), а именно:

- 1) все феноменальное ('dus byas) непостоянно;
- 2) все наделенное порочностью (zag bcas) мучительно;
- 3) все дхармы не имеют Я (bdag);
- 4) Нирвана – успокоение» [Нестеркин, 2014, 12-13].

Таким образом, философия буддизма продолжает и развивает основы вероучения, но возможно быть буддистом и при этом не философом.

Особенности тибетского буддизма

Жизнь тибетского буддиста, как следующего довольно синкретической традиции, исполнена ритуалов. Многие ритуалы имеют магическую функцию, которая часто связана с защитой от могущественных демонов, вреда или болезней. Обращаясь к защитной силе божества, обряд чод, например, защищает человека от отравления или проказы. Обряд чод включает в себя ряд особенностей, которые начинаются с визуализации танцующей богини, чтобы разрушить ошибочные убеждения, и отождествления своих страстей и желаний с телом. Затем человек предлагает свое тело в качестве жертвенного праздника дакини (гневным женским божествам), визуализируя это событие. Затем человек визуализирует свое тело в виде толстого, сочного на вид трупа, прежде чем мысленно выйти из него. В этом странном сценарии можно узнать, что богиня отрубает голову и превращает череп в контейнер, в который бросает куски кости и кусочки мяса. Читая мантры (священные формулы), человек превращает все жертвоприношение в чистый нектар и призывает сверхъестественных существ пожирать его. Человек умоляет их съесть его сырым. Этот необычный процесс визуализации помогает исполнителю осознать пустоту тела, и он демонстрирует сострадание ко всем голодным существам готовностью стать жертвенным предложением.

«Народный» тибетский буддизм отличает особое отношение к смерти. Тибетские буддисты создали свод знаний, чтобы помочь человеку осознать приближение смерти, предотвратить смерть и помочь человеку совершить переход к новому способу существования. Есть, например, различные внешние признаки смерти, которые должен учитывать заинтересованный человек, такие как потеря аппетита, телесные боли, неуверенные мысли, нарушенные сны или исчезновение телесного цвета. Существуют определенные приметы, которые действуют как внешние признаки, например, когда ногти становятся бескровными или блестящими, что является признаком смерти через девять месяцев. Есть и другие внешние признаки, связанные с

эмоциональным состоянием человека. Есть также внутренние признаки, которые распознаются через интерпретацию дыхания или снов человека. Если дыхание человека проходит одновременно через рот и две ноздри, такому человеку дается полдня на жизнь. Или, если человек мечтает покататься на тигре, лисе или трупе, это верный признак смерти [Olson, 2005, 222].

В области материальной культуры и культов священных вещей буддизм имеет значимые совпадения со средневековым христианством [Diemberger, 2019]: священные места, тексты, реликвии становились объектом паломничества.

Важной частью тибетского понимания буддизма является концепт и явление уединения. Уединение подразделяется на разные виды, которые могут сочетаться между собой: физическое (отдаленность от физических контактов с другими людьми), статусное (удаление от людей с принятием послушничества или монашества), психологическое (удаление мыслями от земного). Кроме того, существуют понятия махаянского и тантрического уединения. Махаянское уединение – это отказ от эгоцентрической установки и концентрации на себе и на своем (близких, родных, друзьях); этот вид уединения связан с порождением т.н. *бодхичитты* – твердого намерения стать Буддой ради спасения всех живых существ. Такое уединение возможно и в многолюдном городе, когда человек занят делами. Тантристы, последователи Ваджраяны, стремятся к уединению от феноменальной явленности, визуализируя сущий мир как совершенно чистую сферу, жилища – как дворца святых, деяния – как осуществление почитания будд и святых; «При этом восприятие обычной явленности не исчезает, но моменты медитативной визуализации вклиниваются в поток моментов этого восприятия, в результате чего сквозь обыденную явленность начинает как бы просачиваться чистая – «ясная» – явленность, и происходит отделение от мирского или сансарного» [Аюшеева, 2019, 183].

Важнейшей частью буддийского тибетского проекта стало основание тибетской теократии, которая имела официальное название «единство религии и политики» (тиб. *chos-sridzung-'brel*, кит. *zhengjiaoheyi*) [Гарри, 2015, 160]. Этот процесс был постепенным. Ученик Цзонхавы Гедундуб составил пророческое завещание, в котором предсказал появление своего нового человеческого воплощения, *тулку*, и назвал его признаки для опознания. Так была предложена и обоснована родившаяся в традиции Карма-Кагьюпа концепция главы школы как непрерывной серии перерождений одной личности («Традицию тулку впоследствии приняли все тибетские буддийские школы, введя тем самым линию преемственности «живых воплощений» своих высших иерархов и их полной легитимности» [Жабон, 2012, 62]). После длительной передачи этого титула в 1643 году пятый Далай-лама, Лобсан Чжамцо, получил признание со стороны Непала и Сиккима как политический глава Тибета. В период его правления была сформулирована концепция теократического управления страной, согласно которой «Далай-лама, являясь человеческим воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары, и выступает носителем сакральной силы политической и религиозной власти» [Островская, 2002, 387]. Таким образом, управление в государстве было полностью передано в руки религиозной иерархии: власть Далай-ламы рассматривалась как сакральная,

поскольку он считался перерожденцем самого Авалокитешвары, который почитался всеми школами тибетского буддизма. «Далай-лама» стало обозначать не главу школы Гелугпа, а институт и главу теократической иерархии всего Тибета.

Внутренняя сущность тибетского буддизма отличает его и от дзен-буддизма, распространенного в Китае, и от античной традиции, и от христианства. Как пишет в 1960-х годах американский ученый, «В тибетском буддизме мы имеем повсеместный драматический тон, который проявляется в его графике, литературе и ритуале. Это качество противоположно комическому духу в дзен; но при этом это не «трагично» в аристотелевском смысле. По сути, это «мелодраматично» в строгом значении этого термина» [Weedon, 1967, 172]. Исследователь имеет в виду драматизм, заключенный как в письменной традиции, так и – в большей степени – в традиции визуальной, которая в Тибете действительно весьма богата.

Тибетский пантеон был огромен и сложен, потому что в него входили местные, индийские и монгольские деятели. Тибетцы внесли важный вклад в буддийскую философию в целом и логику в частности. Они творчески объединили философию с тантрической мыслью и практикой. Кроме того, тибетские буддисты помогли сохранить писания буддизма для будущих поколений.

Как следует из исследования тибетской ритуальной деятельности, нет четкого различия между народной религией, представленной частично шаманизмом и магией, и монашеским буддизмом. Монахи не только участвуют в обрядах, которые выходят за рамки монашеской жизни; есть также верования, разделяемые монахами и мирянами, которые не имеют основания в буддизме. Вместо того, чтобы пытаться проводить жесткие различия, лучше всего рассматривать тибетский буддизм как своего рода священную диаграмму, мандалу, которая образует единство буддийских и народных элементов.

Сегодня, после китайского завоевания Тибета, он разделен между пятью провинциями. После 1959 г. и последовавшей культурной революции буддизм здесь бы практически уничтожен: разрушены 6000 монастырей, казнены или умерли в лагерях образованные монахи, большинство монахов и послушников вынуждены присоединиться к трудовым сельскохозяйственным коммунам.

Сегодня традиции тибетского буддизма сохраняются в Индии и встречаются со всеми угрозами нашего времени. Как пишет исследователь, «Для тибетского буддизма изгнание в Индию и на Запад означало не только выживание, но и возможность получить последователей со всего мира. Глобализация, однако, обострила внутренние слабости и способствовала требованию реформ» [Madsen, 1994, 1926]. Будучи перенесен из Индии в Тибет, буддизм через много веков вновь вернулся в Индию: «собственно живая традиция буддизма обратно вернулась в Индию и отсюда же, как когда-то, вновь далее распространяется уже по всему мировому культурному пространству» [Жабон, 2009, 109]. Вместе с верой пришла и обогащенная тибетским опытом философия: «хотя основания историко-философской традиции буддизма были заложены уже в Индии, однако интенсивное развитие она получила именно

в Тибете, приобретя свою законченную форму в литературе сиддхант» [Нестеркин, 2014, 15]. Немаловажен тот факт, что «аутентичный буддизм, как свидетельствует его история в Индии, Тибете и монгольском мире, чужд национализму» [Урбанаева, 2017, 43].

Выйдя из Тибета, буддийская традиция передачи Дхармы как непрерывного учения продолжается в новых контекстах западных обществ [Самтен, 2017]. В частности, именно из тибетского буддизма пришла практика уединения-«ретритов», так популярных в современном обществе: «получили распространение кратковременные, например однонедельные, двухнедельные, месячные затворничества, часто не единичные по своей форме, как это было принято в Тибете, а коллективные» [Аюшеева, 2019, 180]. Перспективной представляется идея заимствования принципов буддийского образования, которые могли бы развить образование современного Запада [Шустова, 2017].

Важнейшим вопросом сохранения тибетского буддизма сейчас является следующий: «сможет ли он сохранить свое культурное и цивилизационное единство или в конечном счете станет двумя ветвями двух мощнейших мировых культур: индийской и китайской <...> Не грозит ли тибетскому буддизму повторение судьбы своих индийских предшественников – быть поглощенным индуизмом и растворенным в нем?» [Лепехов, 2017, 14-15]. В Индии сегодня сохранились благоприятные условия для передачи традиций традиционных школ Тибета, построен целый ряд монастырей, собирается литературы, работают издательские и исследовательские центры, воссоздана система буддийского образования. В Китае же из четырех школ тибетского буддизма относительно благополучно существует школа *ньингма*, а также *карма-кагью*.

Заключение

Глобализация мирового информационного пространства привела к распространению учения буддизма в максимально широких пределах, и именно после завоевания Тибета Китаем и после распространения буддизма тибетского образца за пределы страны можно говорить о буддизме как о феномене мирового значения. Лично сам Далай Лама XIV способствует тому, чтобы буддийское учение стало основанием для межкультурного диалога по всей планете. Буддизм как философская традиция укоренился среди других подходов к осмыслению мира и человека в нем. Таким образом, буддизм тибетского образца стал продолжением индийского и вышел из рамок национальных ограничений, предлагая универсальную систему духовной практики, психологии, логики и онтологии.

Библиография

1. Аюшеева Д.В. Базовый принцип нравственности в тибетском буддизме // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. № 6. С. 25-29.

2. Аюшеева Д.В. Уединение в тибетском буддизме // Власть. 2019. № 3. С. 180-184.
3. Гарри И.Р. Тибетский буддизм в современных реалиях Китая // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. Вып. 8(1). С. 160-163.
4. Гулгенова А.Ц. Ламрим в традиции тибетского буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. Вып. 6. С. 74-80.
5. Дашиев Д.Б. Материалы по традиционным верованиям тибетцев в литературе популярного вероучения ламаизма // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1981. С. 131-148.
6. Донец А.М., Нестеркин С.П. Онтология личности в тибетском буддизме // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2014. № 3 (15). С. 173-183.
7. Жабон Ю. Преемственность в развитии тибетского буддизма // Власть. 2009. № 10. С. 106-109.
8. Жабон Ю.Ж. Тибетский буддизм: прошлое и настоящее // Религиоведение. 2012. № 1. С. 56-67.
9. Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1987. 224 с.
10. Коротецкая Л.М. Четыре школы тибетского буддизма: сравнительный религиоведческий обзор // Религиоведение. 2010. N 1. С. 55-65.
11. Кузнецов А.В. О термине «ламаизм» и его критике // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2015. № 1. С. 66-72.
12. Леонтьева Е.В. Тантризм в тибетском буддизме // Восток (Oriens). 2009. № 6. С. 19-27.
13. Лепехов С.Ю. Возможности сохранения тибетской культуры и «возвращения» буддизма в Индию // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / отв. ред. выпуска С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. М.: ИВ РАН, 2017. С. 13-22.
14. Нестеркин С.П. Историко-философская традиция тибетского буддизма // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2014. № 4 (16). С. 10-16.
15. Островская-младшая Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 400 с.
16. Рамачандра Рао. Тантра. Мантра. Янтра. Тантрические традиции Тибета. М.: Беловодье, 2014. 304 с.
17. Самтен Н. Путешествие традиции Наланды в современный мир через Тибет // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / отв. ред. выпуска С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. М.: ИВ РАН, 2017. С. 91-96.
18. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб. : С.-Петербург. филос. общество, 2000. 304 с.

19. Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета: объяснение тибетской буддийской традиции. СПб.: Уддияна, 2006, 288 с.
20. Урбанаева И.С. Буддизм, национализм и тибетский вопрос // Труды Института востоковедения РАН. 2017. № 1. С. 37-63.
21. Урбанаева И.С. Интерпретация буддизма в сравнительной философии: анализ некоторых основных подходов // Философская мысль. 2019. № 10. С. 13-30.
22. Урбанаева И.С. Становление тибетской и китайской Махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2014. 364 с.
23. Шустова А.М. Буддизм и культурное единство Азии // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / отв. ред. выпуска С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. М.: ИВ РАН, 2017. С. 210-226.
24. Aldenderfer M. Roots of Tibetan Buddhism // *Archaeology*. 2001, Vol. 54, No. 3. P. 64-66.
25. Dalton J. P. The taming of the demons. Yale University Press, 2011. 241 p.
26. Diemberger H. Powerful Objects in Powerful Places: Pilgrimage, Relics and Sacred Texts in Tibetan Buddhism // Ivanič S., Laven M., Morrall A. Religious Materiality in the Early Modern World. Amsterdam University Press, 2019. P. 67-84.
27. Kvaerne P. The Bon Religion of Tibet. The Iconography of a Living Tradition. Boston: Shambhala, 1996. 155 p.
28. Madsen S.T. Globalisation, Demystification and Schism in Tibetan Buddhism // *Economic and Political Weekly*. 1994, Vol. 29, No. 30. P. 1926-1928.
29. Olson C. Tales of Lamas: Tibetan Buddhism // *The Different Paths of Buddhism*. Rutgers University Press, 2005. P. 201-224.
30. Tucci G. The Religions of Tibet. Bombay, New Delhi, 1980. 362 p.
31. Weedon W.S. Tibetan Buddhism: A Perspective // *Philosophy East and West*. 1967, Vol. 17, No. 1/4. P. 167-172.

The genesis and development of Tibetan Buddhism as a factor in the formation of Tibetan culture

Sergei V. Kurasov

Doctor of Art History,

Professor,

Head of Stroganov Moscow State University of Arts and Industry,

125080, 9 Volokolamskoe hwy, Moscow, Russian Federation;

e-mail: info@mghepu.ru

Abstract

The article is devoted to Tibetan Buddhism as a phenomenon and its role in building an original Tibetan culture. The history of Tibet as a centre of spiritual life stems from the history of religion. The penetration of Buddhism into Tibet was gradual and gentle. Buddhism recognises numerous schools if they do not offer a revision of the basic teachings: the diversity of schools meets the thesis of the diversity of individuals that is important for Buddhism. The four schools of Tibetan Buddhism were established primarily by the tradition of teachers who interpret and transmit the main texts of the school, and by the way of interpreting this text. Tibet not only continued the traditions of Indian Buddhism, but, having preserved, increased them. The gradual assimilation of Buddhism led to the formatting of society and the economy and the design of socio-religious institutions. The five worldly vows of Buddhism (abstinence from killing, from appropriation of things, from lying, adultery and intoxicants) not only formed the ethical principles of the existence of lay Tibetans, but also largely influenced the economy. The Tibetans made an important contribution to Buddhist philosophy in general and logic in particular. They creatively combined philosophy with tantric thought and practice. The globalisation of the information space has led to the spread of the teachings of Buddhism to the widest possible extent, and it is after the conquest of Tibet by China and after the spread of Tibetan Buddhism outside the country that we can talk about Buddhism as a phenomenon of world significance.

For citation

Kurasov S.V. (2019) Genezis i razvitie tibetskogo varianta buddizma kak faktor formirovaniya tibetskoi kul'tury [The genesis and development of Tibetan Buddhism as a factor in the formation of Tibetan culture]. *"Belye pyatna" rossiiskoi i mirovoi istorii* ["White Spots" of the Russian and World History], 3, pp. 10-29.

Keywords

Tibetan Buddhism, tantra, Vajrayana, Bon, Tibetan religion, folk beliefs, schools of Buddhism.

References

1. Aldenderfer M. (2001) Roots of Tibetan Buddhism. *Archaeology*, 54 (3), pp. 64-66.
2. Ayusheeva D.V. (2010) Bazovyi printsip npravstvennosti v tibetskom buddizme [The basic principle of morality in Tibetan Buddhism]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Buryat State University], 6, pp. 25-29.
3. Ayusheeva D.V. (2019) Uedinenie v tibetskom buddizme [Solitude in Tibetan Buddhism]. *Vlast'* [Power], 3, pp. 180-184.

4. Dalton J.P. (2011) *The taming of the demons*. Yale University Press.
5. Dashiev D.B. (1981) Materialy po traditsionnym verovaniyam tibetsev v literature populyarno-go veroucheniya lamaizma [Materials on the traditional beliefs of the Tibetans in the literature of popular Lamaism]. In: *Buddizm i traditsionnye verovaniya narodov Tsentral'noi Azii* [Buddhism and the traditional beliefs of Central Asian peoples]. Novosibirsk: Nauka Publ., pp. 131-148.
6. Diemberger H. (2019) Powerful Objects in powerful places: pilgrimage, relics and sacred texts in Tibetan Buddhism. In: Ivanič S., Laven M., Morrall A. (eds.) *Religious materiality in the early modern world*. Amsterdam University Press, pp. 67-84.
7. Donets A.M., Nesterkin S.P. (2014) Ontologiya lichnosti v tibetskom buddizme [The ontology of personality in Tibetan Buddhism]. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Bulletin of the Buryat Scientific Centre of the Siberian branch of the Russian Academy of Sciences], 3 (15), pp. 173-183.
8. Garri I.R. (2015) Tibetskii buddizm v sovremennykh realiyakh Kitaya [Tibetan Buddhism in the modern realities of China]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Buryat State University], 8 (1), pp. 160-163.
9. Gulgenova A.Ts. (2016) Lamrim v traditsii tibetskogo buddizma [The lamrim in the tradition of Tibetan Buddhism]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Buryat State University], 6, pp. 74-80.
10. Kornev V.I. (1987) *Buddizm i obshchestvo v stranakh Yuzhnoi i Yugo-Vostochnoi Azii* [Buddhism and society in South and Southeast Asia]. Moscow: Nauka Publ.
11. Korotetskaya L.M. (2010) Chetyre shkoly tibetskogo buddizma: sravnitel'nyi religiovedcheskii obzor [Four schools of Tibetan Buddhism: a comparative religious studies overview]. *Religiovedenie* [Religious studies], 1, pp. 55-65.
12. Kuznetsov A.V. (2015) O termine "lamaizm" i ego kritike [On the term "Lamaism" and its criticism]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of Voronezh State University. Series: Philosophy], 1, pp. 66-72.
13. Kvaerne P. (1996) *The Bon religion of Tibet. The iconography of a living tradition*. Boston: Shambhala.
14. Leont'eva E.V. (2009) Tantrizm v tibetskom buddizme [Tantrism in Tibetan Buddhism]. *Vostok* [The Orient], 6, pp. 19-27.
15. Lepekhov S.Yu. (2017) Vozmozhnosti sokhraneniya tibetskoi kul'tury i "vozvrashcheniya" buddizma v Indiyu [Opportunities to preserve Tibetan culture and "return" Buddhism to India]. *Trudy Instituta vostokovedeniya RAN* [Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences], 1, pp. 13-22.
16. Madsen S.T. (1994) Globalisation, demystification and schism in Tibetan Buddhism. *Economic and political weekly*, 29 (30), pp. 1926-1928.
17. Nesterkin S.P. (2014) Istoriko-filosofskaya traditsiya tibetskogo buddizma [The historical and philosophical tradition of Tibetan Buddhism]. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibir-*

- skogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Bulletin of the Buryat Scientific Centre of the Siberian branch of the Russian Academy of Sciences], 4 (16), pp. 10-16.
18. Olson C. (2005) Tales of lamas: Tibetan Buddhism. In: *The different paths of Buddhism*. Rutgers University Press, pp. 201-224.
 19. Ostrovskaya E.A. (2002) *Tibetskii buddizm* [Tibetan Buddhism]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publ.
 20. Ramachandra R. (2014) *Tantra. Mantra. Yantra. Tantricheskie traditsii Tibeta* [Tantra. Mantra. Yantra. Tantric traditions of Tibet]. Moscow: Belovod'e Publ.
 21. Samten N. (2017) Puteshestvie traditsii Nalandy v sovremennyi mir cherez Tibet [The journey of the Nalanda tradition to the modern world through Tibet]. *Trudy Instituta vostokovedeniya RAN* [Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences], 1, pp. 91-96.
 22. Shustova A.M. (2017) Buddizm i kul'turnoe edinstvo Azii [Buddhism and the cultural unity of Asia]. *Trudy Instituta vostokovedeniya RAN* [Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences], 1, pp. 210-226.
 23. Torchinov E.A. (2000) *Vvedenie v buddologiyu: kurs lektsii* [An introduction to Buddhology: a course of lectures]. St. Petersburg: Saint Petersburg Philosophical Society.
 24. Tucci G. (1980) *The religions of Tibet*. Bombay; New Delhi.
 25. Thondup Rinpoche T. (2006) *Tainye ucheniya Tibeta: ob"yasnenie tibetskoi buddiiskoi traditsii* [Hidden teachings of Tibet: an explanation of the terma tradition of Tibetan Buddhism]. St. Petersburg: Uddiyana Publ.
 26. Urbanaeva I.S. (2017) Buddizm, natsionalizm i tibetskii vopros [Buddhism, nationalism, and the Tibetan question]. *Trudy Instituta vostokovedeniya RAN* [Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences], 1, pp. 37-63.
 27. Urbanaeva I.S. (2019) Interpretatsiya buddizma v sravnitel'noi filosofii: analiz nekotorykh osnovnykh podkhodov [The interpretation of Buddhism in comparative philosophy: an analysis of some of the main approaches]. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical thought], 10, pp. 13-30.
 28. Urbanaeva I.S. (2014) *Stanovlenie tibetskoi i kitaiskoi Makhayany: v kontekste problemy autentichnogo buddizma* [The formation of the Tibetan and Chinese Mahayana: in the context of the problem of authentic Buddhism]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Centre of the Siberian branch of the Russian Academy of Sciences.
 29. Weedon W.S. (1967) Tibetan Buddhism: a perspective. *Philosophy East and West*, 17 (1/4), pp. 167-172.
 30. Zhabon Yu. (2009) Preemstvennost' v razvitii tibetskogo buddizma [Continuity in the development of Tibetan Buddhism]. *Vlast'* [Power], 10, pp. 106-109.
 31. Zhabon Yu.Zh. (2012) Tibetskii buddizm: proshloe i nastoyashchee [Tibetan Buddhism: the past and the present]. *Religiovedenie* [Religious studies], 1, pp. 56-67.