БУДДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Вып. 1(10)

2025

BUDDHIST STUDIES

Vol. 1(10)

2025

Научный журнал
БУДДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Учредитель
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Главный редактор
д.филос.н. С. П. Нестеркин

Редакционный совет

акад. РАН Б. В. Базаров (Улан-Удэ) – предс.
д.ист.н. М. Ф. Альбедиль (Санкт-Петербург)
д.филос. н., проф. В. Н. Бадмаев (Элиста)
д.филос.н., проф. Т. В. Бернюкевич (Москва)
доктор, профессор А. Знаменский (США)
доктор, профессор Каренина Колльмар-Пауленц (Швейцария)
д.филос.н., проф. В. Г. Лысенко (Москва)
д.филос.н., проф. Хун Сюпин (洪修平, Китай)
доц. Ху Юнхуэй (胡永辉, Китай)
д.филос.н., проф. М. Гантуяа (Монголия)

Редакционная коллегия

д.филос.н., доц. С. П. Нестеркин – гл. ред.
к.и.н. А. В. Лощенков – зам. гл. ред.
к.и.н. М. В. Орбодоева – отв. секр.
д.и.н., проф. Л. Л. Абаева
д.и.н. Д. Д. Амоголонова
к.и.н. М. В. Аюшеева
д.филос.н. А. А. Базаров
д.и.н. И. Р. Гарри
д.филос.н. Э. Ч. Дарибазарон
к.и.н. Д. С. Жамсуева
д.филос.н., проф. С. Ю. Лепехов
к.и.н. А. П. Лугавцова
к.филос.н. С. Р. Батомункуева
д.филос.н. И. С. Урбанаева
д.филос. н. А. К. Хабдаева
д.филос.н. А. В. Чебунин

Журнал входит в «Белый список» (уровень 4)

Журнал включен в систему РИНЦ
Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ЭЛ № ФС 77-86035 от 19 ноября 2023 г.

www.buddhist-studies.ru ISSN 2949-5768

© ИМБТ СО РАН, 2025
© Изд-во ИМБТ СО РАН, 2025

Scientific journal
BUDDHIST STUDIES

Founder
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences

Editor-in-chief
D. Sc. in philosophy, S. P. Nesterkin

Editorial board

Academician of the RAS B. V. Bazarov (Ulan-Ude) – chairman
D. Sc. in history M. F. Albedil (St. Petersburg)
D. Sc. in philosophy, Prof. V. N. Badmaev (Elista)
D. Sc. in philosophy, Prof. T. V. Bernyukevich (Moscow)
D. Sc. in philosophy, Prof. V. G. Lysenko (Moscow)
D., Prof. A. A. Znamensky (USA)
D., Prof. Karénina Kollmar-Paulenz (Switzerland)
D. Sc. in philosophy, Prof. Hong Xiuping (洪修平, China)
Docent Hu Yonghui (胡永辉, China)
D. Sc. in philosophy, Prof. M. Gantuya (Mongolia)

Editors

D. Sc. in philosophy, S. P. Nesterkin – editor-in-chief
Ph.D. A. V. Loshchenkov – deputy executive editor
Ph.D. M. V. Orbodoeva – scientific secretary
D. Sc. in history, Prof. L. L. Abaeva
D. Sc. in history D. D. Amogolonova
Ph.D. M. V. Ayusheeva
D. Sc. in philosophy A. A. Bazarov
D. Sc. in history I. R. Garry
D. Sc. in philosophy E. Ch. Daribazaron
Ph.D. D. S. Zhamsueva
D. Sc. in philosophy, Prof. S. Yu. Lepekhov
Ph.D. A. P. Lugavtsova
Ph.D. S. R. Batomunkueva
D. Sc. in philosophy I. S. Urbanaeva
D. Sc. in philosophy A. K. Khabdaeva
D. Sc. in philosophy A. V. Chebunin

The journal is included in the White List (level 4)

The journal is included into Russian Science Citation Index
The edition is registered in the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media

Mass media registration certificate ЭЛ № ФС 77-86035 of 19 November 2023

www.buddhist-studies.ru ISSN 2949-5768

© IMBTS SB RAS, 2025
© IMBTS SB RAS Press, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Философия и сотериология

И. С. Урбанаева

Относительность в тибето-монгольской махаяне……7

Д. Сухбаатар

Анализ некоторых концепций Абхидхармакошакарики в исторических источниках монгольского буддизма……..20

История

С. С. Сабрукова

Буддизм в Монголии в начале XX в. (по материалам Б. Барадийна)……..35

Д. С. Жамсуева

Особенности возведения статуи Майдари в Забайкалье……...44

В. Б. Дамбаева

Буддийское храмовое строительство Бурятии в конце XVIII – начале XX в. в отечественной историографии……...51

Источниковедение, переводы, рукописи

В. В. Хартаев

«Светильник рассуждений» Агван Нимы (1907–1990) как источник по изучению биографии Цонкапы……58

А. В. Лощенков

Порядок проведения хуралов во время Белого месяца по тексту «Описание последовательности праздника Великого молитвенного фестиваля Цугольского дацана»……..65

Б. Ариунзул

Переводы тибетской литературы на монгольский язык: исследование логической и эпистемологической терминологии……76

С. П. Нестеркин

Святая сутра махаяны «Колесо самадхи» (перевод с тибетского, предисловие и комментарий)…….....88

Буддизм в социальном и политическом контексте

Л. Е. Янгутов

Буддизм и государства в Центральной Азии…….93

Буддизм в современном мире

Э. С. Лазаренко, Н. И. Осмонова

Концепции традиционализма и инноваций в адаптации мировоззрения махаяны в Центральной Азии (на примере Казахстана и Кыргызстана)…….98

CONTENTS

Philosophy and Soteriology

I. S. Urbanaeva

Relativity in the Tibetan-Mongolian Mahayana……...7

D. Sukhbaatar

Analysis of Some Concepts of Abhidharmakosakarika in the Historical Source Texts of Mongolian Buddhism……..20

History

S. S. Sabrukova

Buddhism in Mongolia at the Beginning of the 20th Century (based on materials by B. Baradin)……...35

D. S. Zhamsueva

Features of the Construction of the Maidari Statue in Transbaikalia…….44

V. B. Dambaeva

Buddhist Temple Construction in Buryatia in the Late 18th – Early 20th Centuries: in Russian Historiography……51

Source Studies, Translations, and Manuscripts

V. V. Khartaev

"Lamp of Reasoning" Kensur Agvan Nyima (1907–1990) as a Source for Studying Biography of Je Tsonkhapa…….58

A. V. Loshchenkov

Order of Conducting Khurals During the White Month According to the Text "Description of the Sequence of the Holiday of the Great Prayer Festival of the Tsugol Datsans"…….65

B. Ariunzul

Mongolian Translations of Tibetan Texts: a Study of Logical and Epistemological Terminology……..76

S. P. Nesterkin

The Noble Mahāyāna Sūtra "The Wheel of Meditative Concentration" (Introduction, Translation from Tibetan, Commentary)…….88

Buddhism in a Social and Political Context

L. E.Yangutov

Buddhism and States in Central Asia……..93

Buddhism in the modern world

E. S. Lazarenko, N. I. Osmonova

Concepts of Traditionalism and Innovation in the Adaptation of Mahāyāna Worldview in Central Asia (a case study of Kazakhstan and Kyrgyzstan)……98

Философия и сотериология

УДК 294.3
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-7-19

И. С. Урбанаева

ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ В ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ МАХАЯНЕ

Автор статьи устанавливает некорректность релятивистской интерпретации пустоты в мадхьямаке, обращаясь к первоисточникам тибето-монгольской махаяны (труды Нагарджуны, Арьядевы, Буддапалиты, Чандракирти, Цонкапы) и учению мадхьямиков о реальности, основанному на единстве двух истин – *пустоты-рантонг* и зависимого возникновения как возникновения и существования всех объектов в зависимости от мысленного обозначения и выражения в языке. Две истины образуют в мадхьямаке смысловое *единство* в качестве двух *разных* онтологических реверсов всякого объекта. В тибето-монгольской традиции при обучении пустоте опираются на относительность, включая принятые в каждом сообществе конвенции, концепции, культурные традиции и т. д. Связь относительности с пустотой объясняет, что не может быть абсолютной модели мира. Разные модели, известные из Абхидхармы, Калачакра-тантры и др., имеют лишь относительный характер и соответствуют разным типам проявления кармы и ментальной загрязненности. Соответственно этому в религиозной практике буддистов известны различные виды мандалы. Относительность проявляется и в чувственном восприятии объектов разными категориями существ.

Ключевые слова: буддийская онтология, реальность как «конструкт», две истины, относительность, пустота-рантонг, зависимое возникновение, мандала, космологическая модель, карма.

I. S. Urbanaeva

RELATIVITY IN THE TIBETAN-MONGOLIAN MAHAYANA

The author of the article proves the incorrectness of the relativistic interpretation of emptiness in the Madhyamaka, relying on the primary sources of the Tibetan-Mongolian Mahayana (Nāgārjuna, Āryadeva, Buddhapālita, Chandrakīrti, Tsongkhapa) and the Madhyamika teaching about reality, based on the unity of two truths – emptiness-rantong and dependent arising as arising and the existence of all objects depending on mental designation and expression in language. Two truths in Madhyamaka constitute unity as two different ontological reverses of any object. When teaching emptiness, masters of the Tibetan-Mongolian tradition rely on relativity, including the conventions, concepts, cultural traditions accepted in each society. The connection of relativity with emptiness explains that there cannot be an absolute model of the world. Different models, known from Abhidharma, Kalachakra Tantra, etc., are only relative in nature and correspond to different types of manifestation of karma and mental impurity. Accordingly, in the religious practice of Buddhists, various types of mandala are known. Relativity also manifests itself in the sensory perception of objects Relativity is also manifested in the sensory perception of objects by different categories of beings.

Keywords: Buddhist ontology, reality as a “construct”, two truths, relativity, emptiness-rantong, dependent origination, mandala, cosmological model, karma.

Урбанаева Ирина Сафроновна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: greentarabaikal@yandex.ru.

Введение

Идея конвергентности буддизма с современными научными теориями, особенно с теорией Эйнштейна и релятивистской физикой, является широко обсуждаемой в современном интеллектуальном дискурсе [Мэнсфилд 2010; His Holiness the Dalai Lama 2006; Mansfield 1990; Cosmology and Consciousness… 2013; 2015 и др.]. При компаративистском изучении буддийской относительности можно выделить гносеологический, эпистемологический, моральный и прочие аспекты сравнения, особенно с релятивизмом Протагора и античных скептиков, с идеалистическим эмпиризмом и др. Однако подобные сравнения обретают смысл при корректном понимании буддийской относительности. А она является еще почти не изученным предметом философского религиоведения. В фокусе внимания настоящей статьи находится как раз относительность в буддийской онтологии и то, как относительность проявляется в буддийском мировосприятии и духовной практике. Цель – объяснение онтологического смысла буддийского принципа относительности в контексте концепции реальности и буддийского учения о двух истинах, а также выявление некоторых религиозно-практических следствий относительности буддийского восприятия мира.

Наиболее известной интерпретацией онтологической относительности в буддизме считается подход Ф. И. Щербатского, повлиявший на позднейшие толкования буддийской философии. Вот что он писал о махаянской онтологии в ее отличии от хинаянской: «Основная концепция раннего буддизма – идея о множественности конечных элементов (dharma). Основной концепцией махаяны будет их относительность (śūnyatā)» [1988: 241]. Он отождествил по смыслу учения Будды о *пустоте (шуньята)* и *зависимом возникновении* (*пратитья самутпада*), а также рассмотрел понятие «шуньята» как синоним «относительности», а «относительность», в свою очередь, – как «нереальность». Так, в этой работе говорится: «Поскольку мы употребляем термин “относительный” для описания того факта, что вещь может быть определена только путем упоминания ее связей с чем-либо и делается бессмысленной вне этих связей, подразумевая в то же самое время, что исследуемое нереально, мы с уверенностью, за неимением лучшего определения, можем переводить слово śūnya словом “относительный” или “условный”, а термин śūnyatā – “относительность” или “условность”» [Там же: 242]. Щербатской подчеркивает «всеобъемлющую важность принципа относительности» [Там же: 246]. Срединный путь основоположника мадхьямики[1] Нагарджуны (150–250) он называет «синонимом относительности (śūnyatā), которая сама становится “срединным путем”» [Там же: 250]. Однако его релятивистская трактовка махаяны допускает субстанциальную реальность Абсолюта, хотя и логически неопределяемого и вербально невыразимого и постижимого лишь мистической интуицией. Только этот Абсолют в его интерпретации и есть Будда: «Реальность Будды – это реальность вселенной», это «космический порядок *(dharmātaḥ)*, его тело есть космос *(dharmatā)*, сущность космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно» [Там же: 245]. Иными словами, это *реальность*, т. е. нечто *истинно сущее*. «Вселенная, рассматриваемая как целое, есть

[1] *Мадхьямика* – название философской школы, основоположником которой является Нагарджуна. *Мадхьямака* – срединное учение, доктрина Нагарджуны.

Абсолют, а рассматриваемая как процесс есть феномен», – пишет Щербатской, тем самым предпринимая попытку монистического истолкования буддийской онтологии, якобы снимающего двойственность абсолютного и феноменального, нирваны и сансары [1988: 248].

Но насколько корректным является понимание буддийской доктрины пустоты в духе ее отождествления с принципом относительности? Анализ важнейшего онтологического текста буддизма – «Муламадхьямака-карик» [dPal mgon ‘phags pa klu sgrub 2016] Нагарджуны – и комментариев, написанных мадхьямиками-прасангиками (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа), позволяет установить, что релятивистский подход Ф. И. Щербатского является искажением махаянской онтологии и особенно философии Нагарджуны, которая исключает реальное существование любого Абсолюта, будь то Вселенная как космическое целое или Будда как сущность космоса. Источником искаженного толкования Щербатским *шуньяты* как *относительности* послужило непонимание им весьма тонкого момента – того, каким образом *пустота* и *зависимое возникновение* образуют непротиворечивое смысловое единство, будучи **разными** онтологическими аспектами.

Непротиворечивое единство *пустоты* и зависимого возникновения – двух истин

Пустота и *зависимое возникновение* – это две важнейшие философские доктрины буддизма, которые в интерпретации Нагарджуны очерчивают рамки буддийской онтологии в ее наиболее глубоком смысле. Со времени появления мадхьямаки и до сих пор продолжаются дискуссии вокруг онтологического смысла пустоты. Чже Цонкапа (1357–1419), коренной учитель большинства тибетских, монгольских, бурятских, тувинских, калмыцких буддистов, на первый взгляд, отождествлял эти две доктрины. Так, в тексте «Хвала [Будде за учение о] зависимом возникновении» он называет пустоту «сердцем Учения», но восхваляет Будду так: «Вы – Учитель зависимого возникновения,/ В мудрости Вы – тот, кто познал зависимое возникновение» [rJe tsong kha pa blo bzang grags pa 2001: 276–277]. Некоторые исследователи (см.: [Донец 2004: 192]) интерпретируют «Хвалу» в том смысле, что Цонкапа высшим философским учением буддизма считал учение о зависимом возникновении. *Пратитья самутпада* кратко выражается формулой «если есть это, то есть то». Если вдуматься в смысл текста, то Цонкапа отнюдь не отождествляет две доктрины. Тогда каково их соотношение?

Цонкапа восхваляет Будду за то, что тот увидел «пустоту как смысл зависимого возникновения», и подчеркивает «*таковость* зависимого возникновения», т. е. его пустоту [rJe tsong kha pa blo bzang grags pa 2001: 271–272]. В строфах 17–18 он выражает свое понимание того, что доктрины пустоты и зависимого возникновения образуют «непротиворечивое смысловое единство». Но он отнюдь не говорит, что *пустота* **тождественна** *зависимому возникновению.* Не само по себе зависимое возникновение находится в центре внимания Нагарджуны и прасангиков (Буддапалита, Чандракирти), а зависимое возникновение в специфической связи с *пустотой*. Поэтому было бы определенным искажением сводить содержание важнейшего философского текста буддизма «Муламадхьямака-карики» к доктрине зависимого возникновения, а также утверждать, что буддийская *пустота* – это зависимое возник-

новение=причинная обусловленность=относительность. Ибо *пустота* в понимании Нагарджуны и прасангиков, а также Цонкапы – это негативное понятие, которое ничего не утверждает[1]. Как негативное понятие, *шуньята* по смыслу отличается не только от релятивистского ее понимания Ф. И. Щербатским, но и от более поздних ее интерпретаций в смысле **«значимого отсутствия»** [Топоров 1988: 418]. Однако является верным, что зависимое возникновение *пусто*: во-первых, не имеет собственной природы все то, что возникает в зависимости от причин и условий; во-вторых, не имеет собственной природы все то, что возникает в зависимости от составных частей; в-третьих, не имеет собственной природы все то, что возникает в зависимости от обозначения мыслью[2]. Нагарджуна в «Муламадхьямака-карике» (далее – ММК) начинает исследование с рассмотрения возникновения результатов из причин и условий и прочего не в целях метафизической презентации зависимого возникновения как онтологической относительности. Он объясняет пустоту причинности, движения, ощущений, скандх, элементов и т. д. – разных категорий феноменов в широком диапазоне, включая внешнее воспринимаемое, психологические процессы, отношения и взаимосвязи, мнимые сущности и атрибуты, как отсутствие у них самосущего бытия. А в заключительных шести главах «Нагарджуна обобщил, по словам Гарфилда, частные случаи в широкую теорию пустоты и природы абсолютного, освобождения и связи между пустотой и зависимым возникновением» [The Fundamental Wisdom… 1995: 93].

В «Океане аргументов», в своем комментарии к ММК Нагарджуны, Цонкапа ясно излагает позицию прасангики о соотношении пустоты и зависимого возникновения, подчеркивая слова Нагарджуны: «Будды учили Дхарме, в совершенстве опираясь на две истины» [Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 7]. Без учета той особой связи между *пустотой* как абсолютной истиной и *зависимым возникновением* как относительной истиной не удастся в полной мере понять специфику буддийского принципа относительности, проявляющегося в мировосприятии и духовных традициях буддистов махаяны. Чтобы раскрыть специфику философского и сотериологического смысла относительности в буддизме, рассмотрим, что такое реальность с позиций махаянского буддизма. И в связи с этим обратимся к особенностям понимания абсолютной и относительной истины Нагарджуной и прасангиками.

Бытие, или **существование** (*bhava*; yod pa nyid/srid pa), наглядно представляемое в виде Колеса жизни (*бхавачакра*; srid pa'i 'khor lo) и *двенадцати нидан* цепи взаимозависимого происхождения, в общей философской презентации в тибето-монгольской махаяне называется *Основой* (gzhi): это основа трансформации обычных существ и достижения ими двух тел Будды – *дхармакаи* (chos sku) и *рупакаи* (gzugs sku). Нагарджуна в «Драгоценной гирлянде» объяснил, что Основу составляют две истины – абсолютная (*парамартхасатья*; don dam bden pa) и относительная (*самврти сатья*; kun rdzob bden pa). А в ММК он объяснил, что понимать единство и различие двух истин необходимо для того, чтобы точно уяснить смысл учения о четырех благородных истинах: страдание и его возникновение, его пресечение, а также

[1] См. подр.: [Геше Джампа Тинлей 2011].

[2] Это три уровня зависимого возникновения.

путь и саму возможность появления Будды и просветления. Согласно Нагарджуне (строфа 10 гл. XXIV ММК), важно понимать **единство двух истин:**

«Не опираясь на конвенциональное,
Невозможно учить абсолютному смыслу.
Без постижения абсолютного смысла
Нет возможности для достижения нирваны»
[*dPal mgon 'phags pa klu sgrub* 2016: 35–36].

Но столь же важно понимать и **различие двух истин** (строфа 9 гл. XXIV ММК):

«Те, кто двух истин
Различие в совершенстве не понимают,
Те и это глубинное Учение Будды
Совершенно не понимают».

Будучи применимы к каждой вещи, *пустота* и *зависимое возникновение* являются двумя разными онтологическими реверсами, дополняющими друг друга. Это одновременно имеющие место онтологические факты, а не гносеологические противоположности в том же смысле, что и «абсолютное» и «относительное» в западной философии. Говоря об абсолютной истине как *пустоте*, мадхьямики вслед за Буддой имеют в виду не некую фундаментальную пустоту в метафизическом смысле – пустоту вообще, а *пустоту* конкретных объектов *от* самосущей природы, т. е. от существования в силу их собственной природы. Мадхьямики-прасангики акцентируют внимание на том, что любая вещь существует в зависимости от наших языковых и мировоззренческих конвенций. Иначе говоря, объекты существуют условно, во взаимозависимости с концептуальными и лингвистическими соглашениями субъекта. Абсолютная истина – это, по ее определению согласно традиции Цонкапы, есть истина, устанавливаемая посредством абсолютного анализа (mthar thug dpyod pa), который обнаруживает то, *как объекты не существуют*. В понимании мадхьямиков-прасангиков абсолютная истина – это *пустота от самосущей природы*, или *сущности*, выражается в мадхьямике также понятием *бессамостность* (*найратмья*; bdag med). Чандракирти (р. ок. 600 г.) в комментарии к «Четырехсотенной» Арьядевы (III в. н. э.) дает определение *бессамостности* как отсутствия *сущности* у феноменов и личностей. Буддапалита (ок. 470–540), другой представитель прасангики, также понимал бессамостность как *бессущностность* и утверждал, что все объекты бессамостны. В случае личности *самость* определяется как объект мысли «Это – я!» Но хотя мадхьямики различают по объекту два вида цепляния за самость – феномены и личность, тем не менее, с их точки зрения, по способу цепляния между ними нет разницы.

Относительная истина, согласно комментаторской традиции Цонкапы, есть истина, устанавливаемая посредством относительного анализа того, *как объекты существуют*. С точки зрения прасангики, относительная истина – это возникновение и существование объектов в зависимости от наименования мыслью. Иначе говоря, это *номинальное существование* (btags yod). В «Океане аргументов» Цонкапы синонимом номинального существования является *простое существование* (yod pa tsam)

[Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 272]. Оно исключает полностью субстанциональное бытие любых объектов. Философы других буддийских школ в той или иной степени допускают *субстанциональное,* или *истинное*, существование (*дравьясат*; rdzas yod/bden yod) вещей в качестве онтологической основы их достоверного различения.

Так, для школы вайбхашика те объекты, которые сохраняют свою природную идентичность при физическом или мысленном разделении, т. е. неделимые частицы, неделимые моменты сознания и постоянные феномены, выдерживают такого рода процедуру, которая в их понимании является абсолютным анализом. Они имеют субстанциональное существование и являются абсолютной истиной. Остальные объекты не имеют субстанционального существования и являются, с их точки зрения, относительной истиной. Взаимозависимое «я», существующее как сочетание пяти психофизических совокупностей – *скандх*, а также взаимозависимое существование феноменов они считают относительной истиной. Благодаря ее пониманию, как они считают, порождаются отречение и сострадание. А благодаря постижению несуществования *атмана*, т. е. пустоты «я» от трех характеристик – постоянства, единства и независимости – обретается мудрость. Согласно их представлениям, благодаря медитации на 16 аспектов четырех благородных истин хинаянские практики достигают архатства, а махаянские практики – состояния Будды (см.: [Геше Джампа Тинлей 1999]). Вайбхашика в наибольшей степени в сравнении с другими философскими школами буддизма выражает позиции философского реализма и больше, чем другие, сближается с реализмом обыденного мировосприятия. Но даже она не отождествляет пустоту/бессамостность и относительность.

Относительная истина вайбхашиков как онтологическое учение представлена очень подробно в литературе Абхидхармы: базовые классы *дхарм*, пять *скандх*, восемнадцать *дхату*, двенадцать *аятан* и т. д. Эти базовые онтологические категории относительной истины восприняты другими школами. Выдающиеся тибетские ламы при объяснении относительной истины опирались на учение вайбхашиков. Например, известный мастер школы кадам Чапа Чокьи Сенге (1109–1169) при объяснении относительной истины всегда опирался на воззрения вайбхашики, а при объяснении абсолютной истины следовал мадхьямаке [Кэнчен Палдэн Шераб 2013]. Спрашивается, почему философы, придерживавшиеся воззрений более высокого онтологического уровня, опирались на учение вайбхашиков? Ведь Лама Цонкапа объяснил, что именно интерпретация Нагарджуны устраняет «светочем совершенной логики/ Всю тьму неведения, ложных теорий, сомнений/ Относительно окончательного смысла [Учения]» [Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 2], и медитация, выполняемая в соответствии с нею, способна радикально устранить *неведение* и все производные от него *клеши*. Именно прямое постижение **пустоты от самобытия**, ***рантонг*** (rang stong), всех объектов устраняет первое звено двенадцатичленной цепи зависимого возникновения сансары. Мадхьямака, раскрывающая «сердце Слова Будды и смысл Праджняпарамиты», служит наиболее глубокой теоретической базой Пути (lam), ведущего к состоянию Будды, и радикальным противоядием от ядов сансары. Но дело в том, что эта абсолютная истина *рантонг*, или *самопустота*, непостижима непосредственно без постепенной подготовки, которая включает опору на относи-

тельность – мирские условности и т. д. При функционировании в обществе обычных существ, не являющихся *арьями*, доктрина пустоты преподносится посредством *искусных уловок* (*упая каушалья*; thabs mkhas) – так, чтобы оно было понятным слушателям. Чже Цонкапа пишет, что существует восходящий к самому Будде постепенный порядок обучения пустоте посредством *направляющих инструкций*: учитель сначала отвлекает слушателей от ложных путей, а затем подводит их к благородному пути постижения *пустоты*. Мадхьямики при объяснении онтологии пустоты опираются на относительную истину – на то, что известно ученикам [Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 318–319]. Поэтому вначале, как писал Арьядева в «Чатухшатаке» (VIII: 20), наставники объясняют:

> «[Вещи] существуют, не существуют, [верно] и то и другое,
> Ни то, ни другое [неверно] – было также преподано.
> Разве не может все что угодно служить лекарством
> В зависимости от болезни?»
> (цит. по: [Ibid.: 320]).

Сам Будда, как известно из «Трисамвара-нирдеша», говорил: «Обычные люди спорят со мной, но я не спорю с ними, потому что все, что они считают существующим в мире, я тоже формулирую как существующее. Все, что считается в мире несуществующим, я тоже называю несуществующим» (цит. по: [Ibid.: 318]). При такой системе обучения *онтологические конструкты* относительной истины, являющиеся по своей сути *преувеличением бытия* (sgro ‘dogs), выступают искусными уловками, позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства и *постепенно* подойти к постижению пустоты объектов от самобытия. Поэтому в тибето-монгольской махаяне *Путь* (lam), трансформирующий *Основу* и ведущий к достижению *Плода* (‘bras bu) – состояния Будды, является *постепенным.*

В то же время Цонкапа напоминает наставление Буддапалиты о том, что хотя при таком методе последовательного и систематического обучения пустоте необходимо опираться на относительную истину, тем не менее «те, кто желает узреть *таковость*, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций…» [Ibid.: 320]. Он также поясняет мысль Чандракирти, выраженную в «Прасаннападе», о том, что нужно объяснять *таковость* на пути языковых и концептуальных конвенций, подчеркивая: «… при этом нельзя приписать характеристики, которых у нее нет» [Ibid.: 321]. То есть когда ученик приступает к постижению самопустоты всех вещей, следует воздержаться от применения этих конструктов и любых концептуализаций реальности, ибо «то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию» [Ibid.]. Конечный смысл пустоты – это абсолютное отрицание: существование самости, природы, сущности и т. п. полностью отрицается без подразумевания чего-то существующего помимо того, что отрицается. Это самый глубокий смысл *шуньяты*, устанавливаемый посредством абсолютной негации.

Практическим следствием рассмотренного специфического единства и различия двух истин в буддийской философии является то, что публичная презентация Дхармы в конкретном социокультурном пространстве с необходимостью опирается на

конвенции и идеи, принятые в данной среде. Буддийские наставники вынуждены допускать *онтологические преувеличения*, специфические для конкретного общества, менталитета и культуры. Традиционные представления, символы, культы, культурные артефакты, научные представления, философские идеи и т. д. вовлекаются в процесс трансляции буддийских учений и вместе с буддийскими доктринами и практиками образуют нечто специфическое – конкретный *мир буддизма*. Поэтому буддизм – это относительный феномен, он не существует как нечто абсолютное. Абсолютный аспект буддизма, так же как и Дхармы, кармы, нирваны, Будды, – это *пустота-рантонг*, т. е. отсутствие собственной внутренней сущности, которая не зависела бы ни от чего.

Однако было бы грубым упрощением сводить относительную истину в буддизме к мирским условностям и языковым консенсусам. Опора на обыденность, здравый смысл и действующие конвенции относится к тому уровню относительной истины, который выражает не высшую онтологию буддизма, а основанную на *искусных уловках* методику постепенной подготовки к непосредственному постижению пустоты. Относительная истина как выражение собственно буддийской онтологии, или *тонкая относительная истина*, истина номинального, или простого, существования всех объектов, открывается только после прямого постижения пустоты. Такое объяснение дается в устной тибетской традиции. Подлинный характер смыслового единства и различия абсолютной и относительной истины открывается только после прямого постижения абсолютной истины в результате инсайта, именуемого *випашьяной* (lhag mthong).

Реальность как «конструкт»

Мадхьямака Нагарджуны в ее интерпретации по линии прасангиков является радикальной критикой всех реифицирующих концепций реальности. Она направлена не против отдельных доктрин конкретных философских школ, а против определенного типа философствования и претензии реифицированного субъекта на обладание истиной как объективным знанием о реифицированной реальности. Более того, Нагарджуна обнаружил: то, что обычно понимается философами в качестве *реальности*, *бытия*, *сущего*, на самом деле является, несмотря на все различия в их воззрениях, лишь «*конструктом*» (spros pa), условностью, а не реальностью (dngos) или сущим (yod pa), имеющим истинное существование (bden nyod pa). Прасангики *деконструируют* все разновидности онтологии, базирующейся на *конструкте «*реальность», т. е. на идее *бытия*, *сущего*, *природы*, *сущности*, *вещей* и т. д. как чего-то *истинно существующего*, независимого от мысленной фиксации и языкового выражения. Они доказывают, что все обычные существа живут в мире собственных *конструктов*, где страдания и счастье тоже есть не что иное, как реифицированные идеи, основанные на ошибочном мировосприятии, полностью противоположном действительному положению вещей – их *пустоте от самобытия*.

С точки зрения высшей буддийской философии все субстанциалистские онтологии и научные концепции, утверждающие *истинное* существование реальности, насколько бы обоснованными они ни казались, суть лишь *конструкты*, или *относительная истина*. Будда в ответ на метафизические вопросы хранил молчание. Он молчал как раз потому, что ученики, задававшие такие вопросы, были далеки от то-

го, чтобы напрямую постичь глубинный смысл его онтологии – пустоту-*рантонг*, отсутствие самобытия у любых объектов, и тонкую относительную истину – номинальное, или простое, существование. Такие умы занимаются концептуализацией реальности: **сансары** – как ***реальности*, которую нужно отбросить, и нирваны – как *реальности*, которую нужно обрести**. Чже Цонкапа объяснил в авторском колофоне к «Океану аргументов»: «Это Учение (ММК) называется *Дхармой*, потому что *удерживает* от падения в пропасть воззрений, концептуализирующих реальность сансары и нирваны как того, что подлежит отбрасыванию и соответственно – принятию…» [Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 466].

До конца деконструируя любую метафизику посредством метода *прасанги*, прасангики отнюдь не были нигилистами и не уничтожали вообще бытие, поскольку объясняли свою радикальную онтологию при опоре на две истины, наиболее полно и точно идентифицируя тот вид *неведения*, который является корнем сансары. Дело в том, что для всех низших школ корнем зла представлялось цепляние за «Я» *(атман*, *самость)* личности как нечто истинно существующее. Нагарджуна же объяснил, что цепляние за самость феноменов – это тоже омраченное неведение, т. е. корень сансары, а не *познавательные завесы*, как считали йогачарины (Асанга и др.) и мадхьямики-сватантрики (Бхававивека и др.). А Лама Цонкапа объяснил, что только мадхьямака Нагарджуны и прасангиков содержит такую онтологическую интерпретацию смысла Учения Будды, которая служит достоверным обоснованием махаянского Пути к освобождению и просветлению посредством объяснения пустоты и зависимого возникновения в их непротиворечивом единстве. Однако при функционировании махаянского буддизма в мире тибето-монгольской буддийской цивилизации на протяжении истории и в современности в массовом сознании при формировании картины мира «работают» именно представления о реальности, которые имеют с абсолютной точки зрения природу конструктов – онтологических преувеличений и являющихся *искусными уловками*. Они формируют *относительную реальность* буддистов.

Относительность в буддийском мировосприятии

Буддисты тибето-монгольской традиции воспринимают реальность как нечто относительное не только в философском смысле единства двух истин, но также и благодаря учению о карме, согласно которой миры возникают благодаря совокупной карме живых существ как среда их обитания. Относительность мировосприятия проявляется и в религиозной культуре. Наиболее наглядно это можно видеть на примере мандалы – символа универсума, который является подношением Гуру и Трем Драгоценностям – Будде, Дхарме и Сангхе. Это очень важный элемент религиозной практики. В тибето-монгольской ваджраяне различаются разные виды мандалы: внешняя, внутренняя, тайная и мандала *таковости*, или абсолютной природы реальности. Это разные по онтологическому уровню символы относительной реальности. Наиболее общей для всех региональных и национальных форм буддизма является внешняя мандала. Ее символика в описании Васубандху (IV–V вв.) – это космологическая схема «мира-вместилища» с горой Меру в центре, окруженной четырьмя основными и восемью промежуточными континентами, внутренним и внешним океаном, и все это возникло благодаря «[совокупной] энергии действий живых существ»

[Васубандху 2001: 251–267]. Описываемая в «Абхидхармакоше» космологическая модель содержит подробную картографию мест обитания различных категорий живых существ – от адских миров до Чистой Земли Акаништха. Джамбудвипу – так называется один из четырех континентов, и это – мир нашей планеты. В центре Джамбудвипу находится алмазный трон бодхисаттв, место, где осуществляется высший тип йогического сосредоточения, подобного по прочности алмазу [Там же: 255]. Это – одна из причин, по которой наш мир считается в тибето-монгольской традиции наиболее подходящим местом для практики Дхармы и ее полной реализации. Верующим, не искушенным в философии, руководство по этапам Пути (Ламрим) в соответствии с этой моделью описывает разные виды ада как реально существующие локации, так что они вызывают страх, побуждающий к усердной практике Прибежища и кармы. Когда ученики уже обретают некоторый опыт изучения буддийской философии, наставники объясняют, что адские миры необязательно существуют так, как это описано в «Абхидхармакоше», но что это формы проявления тяжелейшей негативной кармы и, соответственно, наиболее интенсивных страданий. Кроме того, что касается самой модели мира с горой Меру и четырьмя континентами, то Е. С. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо во время публичных лекций часто подчеркивает, что, поскольку данная модель противоречит современным научным представлениям, ее можно считать устаревшей. Он поясняет, что при подношении мандалы допустимо представлять, что делается подношение Вселенной в ее современной научной модели. Однако досточтимый Геше Джампа Тинлей говорит своим ученикам, чтобы они не спешили «выбрасывать» абхидхармистскую модель как ошибочную, ибо модель мира, описанная Васубандху, не является просто данью древнеиндийской космологической традиции, а отражает опыт вȉдения относительной реальности держателями учения Абхидхармы. Наряду с абхидхармистской моделью мира в тибето-монгольской махаяне известны и другие: в Калачакра-тантре разработана схема принципиальной координации между внешним миром и индивидуумом; Джамгон Конгтрул Лодро Тайе (1813–1899) разработал в книге «Мириады миров» космологическую модель из четырех уровней, каждый соответствует разным духовным путям, позволяющим освободиться от сансары. Все эти модели суть *искусные уловки*, представляющие относительную истину для разных типов людей, различающихся по степени ментальной загрязненности.

В буддизме признается не только относительность всех концепций реальности, но и относительный характер чувственного восприятия. Так, во Введении в «Мадхьямакаватару» Чандракирти писал, что воду в реке *преты* воспринимают как потоки гноя – нечто непригодное для питья. Об этом же писал и выдающийся буддийский философ и йогин первой половины XX в. Пабонгка Ринпоче (1878–1941): «Иными словами, когда обладающие кармой существа трех родов – бог, человек и голодный дух – видят чашу, наполненную жидкостью, то для всех троих эта жидкость проявляется по-разному. Бог воспринимает амброзию, человек – воду, а голодный дух – кровь и гной. Голодным духам даже луна кажется летом горячей, а солнце зимой – холодным» [2008: 31].

Существование различных форм восприятия одного и того же объекта разными существами объясняется с позиций доктрины пустоты и кармы: все вещи не имеют объективной природы, которая не зависела бы от сознания, а восприятие обусловлено кармическим наследием воспринимающего субъекта.

Заключение

Смысл буддийской относительности заключается в том, что она является онтологическим реверсом, неразрывно связанным с другим реверсом – пустотой от самосущего бытия всех объектов. *Пустота (шуньята)* есть негативное понятие, обозначающее отсутствие у всех объектов самобытия, и не тождественна относительности, хотя без опоры на относительную истину она может искаженно трактоваться в нигилистическом смысле. Доктрины пустоты и зависимого возникновения образуют онтологическое единство абсолютной и относительной истины, которые все же различны. Принцип онтологической относительности, утверждающий номинальное, или простое, существование всех вещей, проявляется и в буддийской концепции реальности как «конструкта», результата онтологического преувеличения бытия и приписывания объектам реального, или истинного, бытия вне и независимо от сознания. Относительность находит объяснение также в теории кармы и проявляется в мировосприятии, в частности в космологических моделях, чувственном восприятии, а также в религиозной практике – мандалах разного уровня и т. д.

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)») № 121031000261-9 .

Литература

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша): в 3 т. Т. 2. Раздел III: Учение о мире; раздел IV: Учение о карме / Васубандху; изд. подгот.: Е. П. Островская, В. И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001. – 755 с.

Геше Джампа Тинлей. Ум и Пустота / Геше Джампа Тинлей. – М.: Московский буддийский центр Ламы Цонкапы, 1999. – 236 с.

Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика / Геше Джампа Тинлей. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2011. – 359 с.

Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике / А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 268 с.

Кэнчен Палдэн Шераб Ринпоче. Прояснение воззрений школ Вайбхашики и Саутрантики / Палдэн Шераб Ринпоче Кэнчен. – М.: Центр Падмасамбхавы, 2013. – 96 с.

Мэнсфилд Вик. Тибетский буддизм и современная физика: На пути к единству любви и знания / Вик Мэнсфилд; пер. с англ. А. В. Дюбы. – М.: Новый Акрополь, 2010. – 208 с.

Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bchangs). Т. I, кн. 2 / Ринпоче Пабонгка; пер. с тиб., коммент. и прил. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 214 с.

Топоров В. Н. Комментарий к буддологическим исследованиям Ф. И. Щербатского / В. Н. Топоров // Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – С. 263–419.

Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны / Ф. И. Щербатской // Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской; предисл. Г. М. Бонгард-Левина; сост. и авт. биогр. очерка А. Н. Зелинский, Б. В. Семичов; коммент. и ред. пер. В. Н. Топорова. – М.: Наука, 1988. – С. 199–262.

dPal mgon 'phags pa klu sgrub (Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). dBu ma rtsa ba'i tshig le ur byas pa shes rab cesbya ba bzhugs so (Коренные строфы о срединности: текст, называемый Мудростью) / dPal mgon 'phags pa klu sgrub. – Ser byes rig mdzod chen mo gra tshang, 2016. – 47 p. (на тиб.)

Cosmology and Consciousness – Mind & Matter / editors: Lhagdor Geshe, Bryce E. Johnson. – Library of Tibetan Works and Archives, 2013. – 223 p.

Cosmology and Consciousness – Knowing & Action / editors: Lhagdor Geshe, Bryce E. Johnson. – Library of Tibetan Works and Archives, 2015. – 201 p.

His Holiness the Dalai Lama. The Universe in A Single Atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World / His Holiness the Dalai Lama. – Little, Brown, 2006. – 229 p.

Mansfield V. Relativity in Maādhyamika Buddhism and modern physics / V. Mansfield // Philosophy East and West. – 1990. – Vol. 40(1). – P. 59–72.

rJe tsong kha pa blo bzang grags pa. rTen 'brel bstod pa (Хвала зависимому возникновению) / rJe tsong kha pa blo bzang grags pa // Chos sphyod rab gsal skalbzang skye bo'I mgul rgyan zhes bya ba zhugs so (Текст, называемый «Ожерелье блистательных практик Дхармы счастливых существ»). – Mundgod (N. K), Karnataka: Drepung Loseling Library Society, 2001. – P. 270–279. (на тиб.)

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / translation and commentary by Jay Garfield. – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 372 p.

Tsong kha pa blo bzangs grags pa. dBu ma rtsa ba'I tshig leur byas pa shes rab ces bya ba'I rnam bshad rigspa'I rgya mtsho zhes bya ba bzhugs so (Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Mūlamadhyamakakārikā») / Tsongkhapa blo bzangs grags pa // rJe tsong kha pa chen po I gsung 'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin: khrung go'I bod rigs pa dpe skrun khang, 2012. – P. 1–470. (на тиб.)

Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes by aba bzhugs so) / Śāntideva; пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 326 с.

References

Vasubandhu. Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha): v 3 t. T. 2. Razdel III: Uchenie o mire; razdel IV: Uchenie o karme / Vasubandhu; izd. podgot.: E. P. Ostrovskaya, V. I. Rudoj. – M.: Ladomir, 2001. – 755 s.

Geshe Dzhampa Tinlej. Um i Pustota / Geshe Dzhampa Tinlej. – M.: Moskovskij buddijskij centr Lamy Conkapy, 1999. – 236 s.

Geshe Dzhampa Tinlej. Buddijskaya logika / Geshe Dzhampa Tinlej. – Ulan-Ude: Dzhe Conkapa, 2011. – 359 s.

Donec A. M. Doktrina zavisimogo vozniknoveniya v tibeto-mongol'skoj skholastike / A. M. Donec. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2004. – 268 s.

Kenchen Palden Sherab Rinpoche. Proyasnenie vozzrenij shkol Vajbhashiki i Sautrantiki / Palden Sherab Rinpoche Kenchen. – M.: Centr Padmasambhavy, 2013. – 96 s.

Mensfild Vik. Tibetskij buddizm i sovremennaya fizika: Na puti k edinstvu lyubvi i znaniya / Vik Mensfild; per. s angl. A. V. Dyuby. – M.: Novyj Akropol', 2010. – 208 s.

Pabongka Rinpoche. Lamrim: Osvobozhdenie v nashih rukah (Lam rim rnam grol lag bchangs). T. I, kn. 2 / Rinpoche Pabongka; per. s tib., komment. i pril. I. S. Urbanaevoj. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2008. – 214 s.

Toporov V. N. Kommentarij k buddologicheskim issledovaniyam F. I. Shcherbatskogo / V. N. Toporov // Izbrannye trudy po buddizmu / F. I. Shcherbatskoj. – M.: Nauka, 1988. – S. 263–419.

Shcherbatskoj F. I. Koncepciya buddijskoj nirvany / F. I. Shcherbatskoj // Izbrannye trudy po buddizmu / F. I. Shcherbatskoj; predisl. G. M. Bongard-Levina; sost. i avt. biogr. ocherka A. N. Zelinskij, B. V. Semichov; komment. i red. per. V. N. Toporova. – M.: Nauka, 1988. – S. 199–262.

dPal mgon 'phags pa klu sgrub (Proslavlennyj Pokrovitel' Ar'ya Nagardzhuna). dBu ma rtsa ba'i tshig le ur byas pa shes rab cesbya ba bzhugs so (Korennye strofy o sredinnosti: tekst, nazyvaemyj Mudrost'yu) / dPal mgon 'phags pa klu sgrub. – Ser byes rig mdzod chen mo gra tshang, 2016. – 47 p. (na tib.)

Cosmology and Consciousness – Mind & Matter / editors: Lhagdor Geshe, Bryce E. Johnson. – Library of Tibetan Works and Archives, 2013. – 223 p.

Cosmology and Consciousness – Knowing & Action / editors: Lhagdor Geshe, Bryce E. Johnson. – Library of Tibetan Works and Archives, 2015. – 201 p.

His Holiness the Dalai Lama. The Universe in A Single Atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World / His Holiness the Dalai Lama. – Little, Brown, 2006. – 229 p.

Mansfield V. Relativity in Maādhyamika Buddhism and modern physics / V. Mansfield // Philosophy East and West. – 1990. – Vol. 40(1). – P. 59–72.

rJe tsong kha pa blo bzang grags pa. rTen 'brel bstod pa (Hvala zavisimomu vozniknoveniyu) / rJe tsong kha pa blo bzang grags pa // Chos sphyod rab gsal skalbzang skye bo'I mgul rgyan zhes bya ba zhugs so (Tekst, nazyvaemyj «Ozherel'e blistatel'nyh praktik Dharmy schastlivyh sushchestv»). – Mundgod (N. K), Karnataka: Drepung Loseling Library Society, 2001. – P. 270–279. (na tib.)

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / translation and commentary by Jay Garfield. – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 372 p.

Tsong kha pa blo bzangs grags pa. dBu ma rtsa ba'I tshig leur byas pa shes rab ces bya ba'I rnam bshad rigspa'I rgya mtsho zhes bya ba bzhugs so (Okean argumentov: Bol'shoj kommentarij k tekstu «Mūlamadhyamakakārikā») / Tsongkhapa blo bzangs grags pa // rJe tsong kha pa chen po I gsung 'bum (Sobranie sochinenij Chzhe Conkapy). – Vol. 15. – Pe cin: khrung go'I bod rigs pa dpe skrun khang, 2012. – P. 1–470. (na tib.)

Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Vstuplenie v praktiku Bodhisattv (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes by aba bzhugs so) / Śāntideva; per. s tib., primech. i vstup. st. I. S. Urbanaevoj. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2007. – 326 s.

УДК 294.3
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-20-34

D. Sukhbaatar

ANALYSIS OF SOME CONCEPTS OF ABHIDHARMAKOSAKARIKA IN THE HISTORICAL SOURCE TEXTS OF MONGOLIAN BUDDHISM

The article concerns with such a historical source on the spread of Buddhism as the Abhidharmakosakarika, composed by the well-known Indian philosopher Vasubandhu. The cosmological ideas in Abhidharmakosakarika include the location, directions, and shapes of the continents, the unique characteristics of the body and the age of the living beings there, the ideology and content of the Buddhist teachings, the translation process and date of Abhidharmakosakarika into the Mongolian language, and the honoring of Mongolian kings as Chakravartin kings, as quoted in the sources mentioned above. The paper aims to analyze these concepts and discuss how the influence of Abhidharmakosakarika impacted Mongolian Buddhist historiography.

Keywords: Mongolian Buddhism, history, abhidharmakosakarika, cosmology, chakravartin king.

Д. Сухбаатар

АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПЦИЙ АБХИДХАРМАКОШАКАРИКИ В ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ МОНГОЛЬСКОГО БУДДИЗМА

Статья анализирует такой известный исторический источник по истории распространения буддизма в Монголии, как Абхидхармакошакарика. В контексте статьи автор рассматривает и анализирует такие космологические постулаты этого сочинения, как локация континентов, их направление, уникальные сущностные характеристики человека, идеология и содержание буддийского учения, история монгольских правителей в статусе чакравартинов, а также обращает особое внимание читателя на трудности перевода этого известного источника на монгольский язык.

Ключевые слова: монгольский буддизм, история, Абхидхармакошакарика, космология, царь Чакравартин.

Historical sources on the spread of Buddhism in Mongolia often refer to the Abhidharmakosakarika, composed by the Indian philosopher Vasubandhu. For instance, historical sources such as “White History”, Sumbe Khanbo Ishbaljir‘s (1704–1788) “History of the Rise, Progress, and Downfall of Buddhism in India, Tibet, China, and Mongolia: A Wish-fulfilling Kalpavriksha Tree”, Dharmadala's “The Clear Narrator of the White Lotus Rosary: How the Supreme Dharma is Spread in the Land of Great Mongolia”, and Zava Damdin's (1867–1937) “The Golden Book of the Spread of Buddhism in Great Mongolia” cite various concepts Abhidharmakosakarika.

Сухбаатар Дэмбэрэл – кафедра философии и религиоведения, Национальный университет Монголии (г. Улан-Батор, Монголия). E-mail: lerebmed@gmail.com.

The cosmological ideas in Abhidharmakosakarika include the location, directions, and shapes of the continents, the unique characteristics of the body and the age of the living beings there, the ideology and content of the Buddhist teachings, the translation process and date of Abhidharmakosakarika into the Mongolian language, and the honoring of Mongolian kings as Chakravartin kings, as quoted in the sources mentioned above.

The paper aims to analyze these concepts and discuss how the influence of Abhidharmakosakarika impacted Mongolian Buddhist historiography.

Starting from the 16th century, when Buddhism spread widely among the Mongols, researchers have observed that "the traditional historical thought of the Mongols developed under the strong influence of Indian, Chinese, and Tibetan historiography [Bira 2001: 16]. During this period, a conventional tradition of historiography emerged among Mongolian historians. Their historical writings included discussions on the origin of the world and the structure of continents as described in *Abhidharmakosakarika*, as well as the lifespan of humans, cosmic cycles *(kalpas)*, the origins of monarchy, and the king's virtues, qualities, and ethical values.

Furthermore, Sh. Bira noted that in medieval Mongolian historiography, historians believed that "before writing about their own country's history, they should first discuss, to some extent, the histories of India, China, and especially Tibet, skillfully utilizing the rich historical sources of these countries in their original form" [Ibid.].

Thus, in addition to historical sources, Mongolian historians possessed a profound knowledge of Buddhist philosophy, as reflected in their historical works, which explicitly mention concepts from *Abhidharmakosakarika* regarding the origin of the world, time cycles, and the establishment of a monarchy.

Mongolian historical sources mention the origin and structure of the world as described in the Abhidharmakosakarika shastra

The concept of the world's structure in the Abhidharmakosakarika is depicted as follows.

समन्ततस्तु त्रिगुणं तत्र मेरूर्युगन्धरः।
ईशाधारः खदिरकः सुदर्शनगिरिस्तथा॥४८॥

ྲྀཏ་ཡུག་ཏུ་ནི་སུམ་འགྱུར་རོ། །དེ་ལ་ལྷུན་པོ་གཟའ་ཤིང་འཛིན། །
གཟོལ་མདའ་འཛིན་དང་སེང་ཁྲིད་ཅན། །དེ་བཞིན་བསྣུན་སྡུག་རི་དང་། །

"On all sides, there are thrice that in circumference. On that are Mount Meru, Yugandhara (The Yoke holder), Ishadhara (Plow holder), Khadiraka (Acacia Tree), and Sudarshana Giri (Lovely to Behold Mountain)" (Verse 48).

अश्वकर्णो विनितको निमिन्धरगिरिः ततः।
द्वीपाः बहिश्चक्रवाडः सप्त हैमाः स आयसः॥४९॥

རྟ་རྣ་དང་ནི་རྣམ་འདུད་དང་། །སྒུ་ཕྲུད་འཛིན་རིའོ་དེ་ནས་ནི། །
གླིང་རྣམས་ཡིན་ཚོ་དེ་དག་གི །

"Next are the mountains Ashvakarna (Horse's ear), Vinitaka (Bowing down), and Nimindhara(Rim Holder Mount). Beyond these lie the continents. Outside of them is the circular boundary, The seven (rings) are of gold, and then of iron" (Verse 49) [Buddyn onolyn shashtaruud 2015: 16].

The above verses from the *Abhidharmakosakarika* describe the formation of the world system as a result of the interaction between the wind and water elements, established through the karmic actions of sentient beings. It explains that a great swirling force of wind causes the water element to revolve, providing a foundation for the golden earth, upon which eight great mountains arise.

Mount Meru is at the center of these mountains, surrounded by seven other mountains with distinct characteristics and appearances. These surrounding mountains are named the Yoke Holder, Plow Holder, Acacia Tree, Lovely to Behold, Horse's Ear, Bowing Down, and Rim Holder Mounts.

According to the text [Slo dpon dbyig gnyin 1998: 247], Mount Meru rises 80,000 yojanas above the water and extends 80,000 yojanas below it. The surrounding mountains are said to be 40,000 yojanas high. Additionally, Mount Meru is described as having four sides made of different precious resources:

1. The eastern side is silver.
2. The southern side is lapis lazuli (bindurya).
3. The western side is ruby (padmaraga).
4. The northern side is gold [Rgyal ba dge 'dun 'grub 2000: 221].

The mountains encircling Mount Meru are composed of pure gold, whereas the outermost ring of mountains is said to have the nature of iron.

Beyond these mountains, a great ocean surrounds the central world system. Within this ocean, four large continents exist:

1. Jambudvīpa (Zambuutiv) – The southern continent of the Jambu tree.
2. Purvavideha (Ülem Biyeet Tīv) – The eastern continent of the Surpassing Body.
3. Aparagodaniya (Ükher Edlegch Tīv) – The western continent of the Enjoyer of Cattle.
4. Uttarakuru (Muu Duut Tīv) – The northern continent of the Unpleasant sounding ones.

The sky above each of these continents reflects the glow of Mount Meru's precious constituents, creating unique colors. For example, the sky over Jambudvīpa, the southern continent, radiates a deep blue light resembling lapis lazuli.

These excerpts from the *Abhidharmakosakarika* describe the structure of the world, including Mount Meru at the center, the seven surrounding mountains, the great ocean, the four main continents, and the eight smaller sub continents. The text details their shape, characteristics, height, composition, and overall structure. This cosmological framework has been referenced in several Mongolian historical sources, including:

– Sagan Setsen (1662) – *Erdeniin Tobchi* (*Precious Summary*) (National University of Mongolia, Mongolian Studies Center, 2006);

– Shambadar Tsogt Akhai (17th century) – *The Great Yellow Chronicle of the Ancient Mongol Khans* (Ibid.);

– Guush Luvsandanzan (17th century) – *Altan Tobchi (The Golden Annals): A Briefly Compiled Treatise on the State Founded by the Ancient Khans* (Ibid.);

– Mergen Gegeen Luvsandambijaltsan (18th century) – *Altan Tobchi* (The Golden Records) (Ibid.);

– Galdan Tuslagch (1841) – *Erdeniin Erikh (Precious Rosary): A Historical Record* (National University of Mongolia, Mongolian Studies Center, 2006);

– Sümbe Khambo Ishbaljir (1748) – *The Religious History Called the Tree of Galbarvas* [Sümbe Khambo Ishbaljir 2017];

– Darmadalai (1889) – *The History of the Spread of Buddhism in Mongolia* [Darmadalai 2016];

– Zava Damdin Gavj (1931) – *Altan Devter (The Golden Book), The History of the Spread of Buddhism in Mongolia* [Zava Damdin 2018].

These sources integrate Buddhist cosmology into Mongolian historiography, demonstrating the deep influence of the *Abhidharmakosakarika* on the historical and philosophical worldview of Mongolian scholars.

In his work *Erdeniin Tobchi* (Precious Summary) (1662), Sagan Setsen describes the structure of the world as follows:

"The Great Majestic Golden Earth, a vast terrestrial plane, lies at the center with the glorious Mount Meru, the king of mountains. Surrounding it are seven golden mountains, seven Anavatapta lakes, four great continents, and eight sub-continents – forming a total of twelve continents, which were established simultaneously" (National University of Mongolia, Mongolian Studies Center 2006: 19).

This depiction reflects Buddhist cosmology, illustrating the formation and order of the universe.

Similarly, in the 17th-century text "The Great Yellow Chronicle of the Ancient Mongol Khan"*s* by Shambadar Tsogt Akhai, the cosmological structure is described in further detail:

"The great ocean condensed and solidified due to the force of the wind. As dust arose, Mount Meru, the seven golden mountains, and the four great continents came into existence. The facets of Mount Meru were formed – silver in the east, lapis lazuli *(vaidurya)* in the south, ruby *(padmaraga)* in the west, and gold in the north. Of Mount Meru's 80,000 leagues are submerged beneath the ocean, while the other 80,000 leagues rise above the waters. The continents are composed of Earth. Surrounding the four great continents is an iron enclosure. To the south of Mount Meru lies Jambudvīpa, shaped like a chariot, and at its center is the land known as Magadha" (Ibid.: 33).

These descriptions align with the cosmological models found in Buddhist scriptures, such as the *Abhidharmakosakarika*, and illustrate how Mongolian historical and religious texts integrated Buddhist metaphysical concepts into their worldview.

In "Altan Tobchi (The Golden Annals): A Briefly Compiled Treatise on the State Founded by the Ancient Khans" (17th century), Guush[1] Luvsandanzan does not provide a detailed explanation of the world's structure but briefly mentions human origins in Jambudvīpa (the southern continent in Buddhist cosmology):

"In ancient times, humans of Jambudvīpa were born through transformation" (Ibid.: 27).

The text also states that Maha Samadhi, also referred to as the "Exalted King", emerged as a ruler to distinguish truth from falsehood, signifying the beginning of governance among early humans.

[1] Title of the renowned translator.

In the 18th-century "Altan Tobchi (The Golden Records)" by Mergen Gegeen Luvsandambijaltsan, the description of the world's structure closely follows Buddhist cosmology:

"Surrounding Mount Meru are seven layers of golden mountains, named as follows: The Yoke Holder, Plow Holder, Acacia Tree, Lovely to behold, Horse's Ear, Bowing Down, Rim Holder Mounts. These mountains are entirely made of gold. Among them, vast water has accumulated, forming seven lakes of pure joy, in which a golden island exists – constructed as the palace of bliss. Various precious substances gather, forming the four great continents. Each of these great continents is surrounded by two smaller continents, making a total of twelve continents positioned around Mount Meru in the four cardinal directions" (National University of Mongolia, Mongolian Studies Center 2006: 21).

This passage aligns with other Mongolian historical sources influenced by the *Abhidharmakosakarika*, illustrating a worldview that integrates Buddhist cosmology into Mongolian historiography.

In "Erdeniin Erikh (Precious rosary)" (1841), Galdan Tuslagch describes the structure of the universe based on the elements of wind, water, and earth, stating:

"At the center lies the majestic Mount Meru, the king of mountains, surrounded by seven golden mountains, seven Anavatapta lakes, four great continents, and eight minor continents – forming a total of twelve continents, established at the same time" [Ibid.: 29].

This passage reflects the Buddhist cosmological model, emphasizing the tiered and structured nature of the universe.

In "The Religious History of the Kalpavriksha Tree" (1748), Sümbe Khambo Ishbaljir explains the origin of the world in relation to karma and cyclical time:

"Firstly, various worlds arise from karma" [Sümbe Khambo Ishbaljir 2017: 3].

This suggests that the existence of different realms is determined by the collective karma of all beings. The text further elaborates on the four cosmic periods (kalpas) – formation, duration, destruction, and void kalpas – and states that destruction occurs due to wind, fire, and water disruptions.

Both sources integrate Buddhist cosmological concepts into Mongolian historiography, illustrating the interplay between Buddhist philosophy and Mongolian historical thought regarding the creation, existence, and dissolution of the universe.

This passage describes the Buddhist cosmological structure centered around Mount Sumeru and its surrounding features:

Composition of Mount Sumeru:

1. East: Silver
2. South: Beryl (Vaidurya)
3. West: Red crystal or Ruby (Padmaraga)
4. North: Gold

The colors of the sky and ocean in each direction reflect the respective gemstone's hue.

Seven surrounding golden mountains:

1. The Yoke Holder (Buulga barigch)
2. Plow Holder (Anjis Barigch)

3. Acacia Tree (Khadirt modtoi)
4. Lovely to behold (Uzvees goo)
5. Horse's Ear (Morin Chikht)
6. Bowing Down, (Tiin ekhiisen)
7. Rim Holder Mounts (Moor Barigch)

Four great continents and their names:

1. Jambudvīpa (Zambuutiv) – The southern continent
2. Purvavideha (Ülem Biyeet Tīv) – The eastern continent
3. Aparagodaniya (Ükher Edlegch Tīv) – The western continent
4. Uttarakuru (Muu Duut Tīv) –The northern continent etc…

This description aligns with traditional Buddhist cosmology while incorporating unique Mongolian terminology to explain the structure of the universe.

In "The History of the Spread of Buddhism in Mongolia" (1889) by Darmadalai, the author states:

"The lower realm of this world and the ocean constitute the domain of the three unfortunate destinies. The valley below the upper waters of Mount Meru is the realm of the Asuras. From the Seven Golden Mountains to the summit of Mount Meru and beyond lies the heavenly realm. The twelve continents in the middle are the realm of humans, among which the most superior continent is Jambudvipa, located among the three southern continents" [Darmadalai 2016: 38].

By using Mount Meru as a reference, the author defines the structure of the universe, distinguishing between the celestial realm above and the human world in the middle.

Darmadalai, when discussing the spread of Buddhism in India, China, and Tibet, does not depict the cosmic structure, including Mount Meru, the seven surrounding mountains, and the four continents. However, in explaining the spread of Buddhism in Mongolia, he elaborates on the three higher existences – the Celestial, Asura, and human realms. Furthermore, he emphasizes that the lineage of the forty-nine Khalkha and Oirat noble lords is of heavenly origin.

Let's examine how the verse from the *Abhidharmakosakarika Shastra* regarding the structure of the world is quoted in Zava Damdin Gavj's The *Golden Book* (1931).

In the *Abhidharmakosakarika Shastra*, it is stated:

इहोत्तरेण कीटाद्रि नवकाद्धिमवान् ततः।
पञ्चाशद्विस्तृतायामं सरोऽर्वाग्गन्धमादनात्॥५७॥

འདི་ནས་བྱང་དུ་རི་ནག་པོ། །དེག་འདས་གངས་རིའོ་དེ་ནས་ནི།
སྤོས་ངད་ཤང་བའི་ཆུ་རོལ་ན། །ཆུ་ཚེང་ཕྱ་བཅུ་ཡོད་པའི་མཚོ།

The following passage is quoted in Zava Damdin's Altan Devter as a reference to the description of the world's structure from Abhidharmakosakarika:

"To the north of this lies a black mountain.
Beyond the nine (mountains), there is a snowy mountain.
From there, beyond the fragrant air,
A lake, fifty mile wide, is found" [Buddyn onolyn shashtaruud 2015: 16].

In *Altan Devter* (The Golden Book), Zava Damdin presents it as:
"To the north, nine black mountains,
Beyond them, a snowy mountain.
Beyond the limits of the fragrant air,
A vast ocean, five mile wide" [Zava Damdin 2018].

Zava Damdin's description of the world's structure, derived from Abhidharmakosa-karika, closely follows the translation from the 151st volume of the Mongolian Danjuur. However, a notable difference appears in the final line, where the original phrase "a lake, fifty miles wide" is instead rendered as "a vast ocean, five miles wide", presenting a numerical variation in measurement within his text. In addition, the translation of Abhidharma Kosha in the Mongolian Danjuur uses the word "lake,"whereas Zava Damdin, in his writings, uses the word "ocean".

Mongolian historical sources remark the Mongolian kings as Chakravartin kings as described in the Abhidharmakosakarika shastra

Mongolian historical sources often praise Chinggis Khan and Kublai Khan with the esteemed title of *Chakravartin King* (Dharma Wheel Turning King), as described in *Abhidharmakosakarika*, particularly in Chapter III, which presents the structure of the world. Specifically, verses 95 and 96 of the third area discuss the concept of a universal ruler who governs with righteousness and power.

Mongolian chronicles and historical texts frequently draw parallels between these Buddhist ideals of a supreme sovereign and the rule of Mongolian emperors, portraying them as destined leaders who uphold cosmic order. The frequent application of this title to Chinggis Khan and Kublai Khan in these sources reflects the fusion of Buddhist cosmology with Mongolian imperial ideology, reinforcing their divine mandate and supreme authority over the known world.

In Abhidharmakosakarika:

चक्रवर्तिसमुत्पत्तिर्नाधोऽशीतिसहस्रकात्।
सुवर्णरूप्यताम्रायश्चक्रिणः तेऽधरक्रमात्॥९५॥
एकद्वित्रिचतुर्द्वीपाः न च द्वौ सह बुद्धवत्।
प्रत्युद्यानस्वयंयान कलहास्त्रजितः अवधाः॥९६॥

འཁོར་ལོས་སྒྱུར་བ་འཇུག་བ་ནི། །སྐྱོང་ཟླག་བརྒྱད་ཀུ་ཡས་མི་འཕྲི།།
གསེར་དངུལ་ཟངས་ལྕགས་འཁོར་ལོ་ཅན། །དེ་དག་གྲིང་གཅིག་གྲིས་གཞིས་དང་།།
གསུམ་དང་བཞི་ལས་མས་རིམ་བཞིན། ।།ལྷན་ཅིག་གཉིས་མིན་སངས་རྒྱས་བཞིན།།
དས་བསུ་རང་འཕྲོ་གཡུལ་བཟློམས་དང་། ।མཆོོད་བརྩམས་དས་རྒྱལ་གཞོོན་པ་མེད།།

The Concept of the Chakravartin (Wheel-Turning King) in Abhidharmakosakarika
The text states:

"The Wheel-Turning Kings appear,
When Life is not less than eighty thousand.
With golden, silver, copper, and iron wheels,
They rule over one, two, three, or four continents.
At once, there are never two, like Buddhas,
When advance and conquer their opponents,
Effortlessly achieving victory without harm" [Buddyn onolyn shashtaruud 2015: 18].

According to Abhidharmakosakarika, in the auspicious age (kalpa), a thousand Buddhas will descend into the world alongside a Chakravartin king. This Wheel-Turning Monarch is born when human lifespans decrease from innumerable age to eighty thousand years old. He governs with dignity, supreme power, aided by his weapons and divine wheel, which symbolizes his rule over the world.

Chakravartin kings are categorized based on their majesty, wisdom, power and influence:

1. The Golden Wheel King holds supreme power.
2. The Silver Wheel King possesses great power.
3. The Copper Wheel King wields moderate power.
4. And the Iron Wheel King has the least power among them.

This classification reflects the ruler's ability to maintain order and extend his dominion across one to four continents. In Mongolian historical sources, this concept was often used to glorify the great khans, such as Chinggis Khan and Kublai Khan, equating their rule with the divine mandate of a Chakravartin.

The Hierarchy of the Chakravartin Kings, according to Buddhist scriptures [Slo dpon dbyig gnyin 1998: 292–293], the classification of Chakravartin (Wheel-Turning) Kings is as follows:

The Supreme King (Golden Wheel King) rules over all four continents.

The Great King (Silver Wheel King) governs three continents.

The Moderate King (Copper Wheel King) controls two continents.

The Lesser King (Iron Wheel King) reigns over one continent.

The Chakravartin king is unique in his era – he emerges once in Jambudvipa (the earthly realm) and surpasses all other rulers and kings in majesty and power. Just as the Buddha alone subdues beings through the Dharma, the Chakravartin rules the world with absolute authority.

The four types of Chakravartin kings demonstrate different levels of influence:

The Golden Wheel King, through sheer power, attracts not only allied rulers but even opposing kings, who willingly submit to him.

The Silver Wheel King subdues challengers simply by setting out on a military campaign.

The Copper Wheel King asserts dominance merely by preparing for war.

The Iron Wheel King pacifies enemies without bloodshed, relying only on his military presence [Mi pham rnam rgyal rgya mtsho 1998: 174].

From this perspective, the Chakravartin is not merely a conqueror but a ruler who governs with righteousness and wisdom. His leadership is characterized by moral governance and justice, unquestionable authority and influence, wealth, military strength, loyal ministers, good health, a noble appearance, longevity, fame, generosity, virtue, dedication to his people, compassion, patience, unity, self-discipline, peacefulness, and a commitment to non-violence.

This definition of kingship embodies not only political power but also the ethical and spiritual virtues of an ideal ruler.

The Wheel-Turning King upholds the Dharma by possessing the seven treasures of a sovereign ruler: the wheel, the elephant, the noble horse, the wish-fulfilling jewel, the

queen, the military general, and the minister. He is described as a ruler who holds absolute authority over these treasures, embodying wealth and perfection in material possessions. Additionally, the great king amasses the seven personal treasures: the sword, sheep's skin, throne, bed, cushion, chariot, and shoes – symbolizing weapons, wealth, and power, which contribute to his widespread fame and glory.

Researcher Sunait Chutintararn (1988) studied the origin of the term "Wheel-Turning King" or "Chakravarti King", as mentioned in the *Abhidharmakosakarika Shastra*. He explored when this term was first used in scriptures, referencing Hindu texts such as *Samvidana Brahmana* and *Maitri Upanishad* [Sunait Chutintararn 1988]. Additionally, scholar Kyoung-joon Park (2002) examined whether the term "Chakravarti" originated before the Buddha's time or after Emperor Ashoka's reign of the Maurya Empire. His research concluded that the term's meaning became more defined during the Buddha's time and later became more refined and widespread following Emperor Ashoka's rule [Kyoung-joon Park 2002].

Furthermore, In the sixth chapter of *The Great Joyful Sutra*, which narrates the life of the Buddha, the term and concept of "Chakravarti" or "Wheel-Turning King" is mentioned for the first time. This chapter describes how Queen Maha Maya, after becoming pregnant, had an extraordinary dream one night: a great light appeared in the sky, and a magnificently radiant white elephant approached her and merged into her body. Upon waking, she told King Suddhodana about the dream, prompting him to summon wise Brahmins who specialized in dream interpretation. When asked about its meaning, they provided the following explanation.

वचनमिमु श्रुणित्वा ब्राह्मणा एवमाहुः
प्रीति विपुल चिन्त्या नास्ति पापं कुलस्य।
पुत्र तव जनेसी लक्षणैर्भूषिताङ्गं
राजकुलकुलीनं चक्रवर्ति महात्मं॥११॥ [University of the West 2016: эл. ресурс]

དེ་སྐད་ཅོག་ཧོར་ནས་ནི་བཟ་རྟམས་ཀྱིས་འདི་སྐད་སྨྲས། །
རིགས་ལ་དངོ་བ་མ་མཆིས་དཔྱོད་པ་རྒྱ་ཆེན་བརྙེས་པར་ཐྱུར། །
ཁྱོད་ལ་སྲས་མངའ་མཚན་ཕྱིས་ཡན་ལག་བརྒྱན་པ་སྐྱེ་བར་འགྱུར། །
རྒྱལ་རིའི་རིགས་སུ་རིགས་ལྡན་འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བ་ཆེ་བ་ཉིད། །

Upon hearing this, the Brahmins spoke as follows:

"Do not be worried, for a great and joyous event has occurred. A prince endowed with auspicious qualities will be born to you. If he becomes a king, he will be a wise and all-powerful Wheel-Turning King".

Thus, they prophesied that if the Buddha were to assume kingship, he would become a universal ruler, a *Chakravarti* or Wheel-Turning King, who would govern the world. This suggests that even before the birth of the Buddha, the concept of a *Chakravarti* was already established in Indian society and political thought as a title for an influential and supreme ruler.

Later, Buddhist masters adopted this term and included it in Buddhist historical sources. The title *Chakravarti* (Wheel-Turning King) became associated with rulers who upheld and protected Buddhism. In ancient India, Emperor Ashoka of the Maurya Empire

(268–232 BCE) was honored as a *Chakravarti* king and a dharma-protecting king due to his patronage of Buddhism.

Beyond India, in Buddhist-influenced countries such as Burma (Myanmar) and Thailand, powerful monarchs were also bestowed with the title of *Chakravarti* king. Notable examples include Burmese King Kyansittha (1084–1111) and Siamese King Trailok (1448–1488), both of whom were recognized with this esteemed title.

From the reign of Altan Khan of the Tümed (1507–1582), during the third spread of Buddhism in Mongolia, some Mongolian khans began to be honored with the title Khürden Ergüülegch Khaan (Wheel-Turning King) in Buddhist historical writings.

Let's look into the historical sources reveals how Mongol rulers embodied the wisdom, power, and authority of a Chakravarti king:

In the 13th-century text "The White History of the Ten Meritorious Dharmas of Mongolia":

"Later, in the land of the Mongols, the great Chinggis Khan was born. He unified the 361 languages, 721 clans, and 16 great states of Jambudvipa into five groups and four factions, establishing order in the world – an extraordinary feat. Therefore, the Thousand Golden Wheel-Turning Kublai Chakravarti the Wise Khan, as the supreme patron of the Golden Radiance, established the Eight White Yurts and decree the great precise law ..." [Choima 2006].

Here, Chinggis Khan and Kublai Khan are praised for their ability to rule over diverse peoples and cultures, earning them the title of Golden Wheel-Turning Kings.

In *Erdeniin Tobchi* (Precious Summary) by Sagan Secen:

"Thus, like Samantabhadra, who spread the Buddha's teachings across the four continents, the Golden Wheel-Turning Chakravarti King became renowned ..."

Kublai Khan is described as implementing the Ten Meritorious Laws of Dharma, bringing stability to the world, and ensuring the prosperity of all beings. This led to him being honored as the Thousand Golden Wheel-Turning Chakravarti the Wise Khan, a title that was glorified across the lands. The same text further states:

"From there, the Chakravarti Wise Khan's noble queen Chabi bore four sons – Dorji, Mangala, Chingim, and Nomukhan – and one princess, Setseg".

This passage not only praises Kublai Khan's wisdom, knowledge, power, and achievements as a Chakravarti ruler but also acknowledges his queen and royal heirs, emphasizing the legitimacy of his divine rule.

These sources indicate that Mongol rulers, particularly Chinggis Khan and Kublai Khan, were likened to Chakravarti kings due to their vast conquests, governance over multi-ethnic empires, and support of Buddhism.

In The Yellow Chronicles (Shar Tuuj), the concept of the Wheel-Turning King (Chakravarti) is described as follows:

"From the Exalted King to myself, the Blue King, six Wheel-Turning Chakravarti Kings have been renowned.

The Lord declared: "By the decree of Tenggeri Khurmast, my celestial father, I have brought twelve great kings of the world under my command and completed most of my great deeds. Now, I shall rest in peace …"

The Wise Khan governed according to the Ten Meritorious Laws of Dharma, bringing peace and prosperity to the world, and became renowned across the lands as the Thousand Golden Wheel-Turning Chakravarti Wise Khan. He ruled for thirty-six years and passed away at the age of eighty-two in the Year of the Earth Monkey" [MUIS, Center for Mongolian Studies 2006: 56].

This historical source first references the Chakravarti kings known in Indian and Tibetan history, then highlights Kublai Khan (Khubilai Setsen Khan) of the Yuan Dynasty, who brought ten great kingdoms under his rule and governed according to Buddhist principles. It also provides details on his reign and the year of his passing.

Similarly, in Luvsandanzan's Altan Tovch (The Golden Summary), the Chakravarti king is described as follows:

"That noble ruler governed by distinguishing between truth and falsehood. Because of this, all the people greatly revered and honored him, and he became renowned as Maha Samadhi, the foremost king of India. The lineage of kings originates from him".

The text further states that his descendants became known as the Five Chakravarti Kings:

– Golden Wheel King

– Silver Wheel King

– Copper Wheel King

– Iron Wheel King [Choimaa 2006: 28].

This account suggests that the Chakravarti concept was not only recognized in Indian and Tibetan traditions but also deeply integrated into Mongolian historical narratives. It portrays Mongol rulers as rightful successors to this legendary kingship, reinforcing their divine legitimacy and Buddhist-inspired governance.

In The Essential Summary of Kings – The Golden Summary (Khaadyn Ündsen Khuraangui Altan Tovch), the concept of the Chakravarti king is applied to Chinggis Khan as follows:

"Temujin Chinggis Khan was born by divine destiny… He first unified the Five Colors and Four Foreign countries. He brought the tributes and services of the 361 clans and 721 languages of Jambudvipa under his rule. He fostered peace, harmony, and joy, earning renown as a great Chakravarti King. The great Chinggis Khan, born in the Year of the Black Snake,

At the age of forty-five, in the Year of the Tiger, he raised the Nine White Banner at the source of the Onon River and ascended to the great throne of kingship" [MUIS, Center for Mongolian Studies 2006: 46–47].

This passage suggests that Chinggis Khan not only conquered and ruled vast territories, like a Chakravarti king, but also embodied the qualities of a wise and righteous ruler who established order and brought peace to his people. His governance is portrayed as an enlightened rule that fulfilled the ideals of a Chakravarti, balancing conquest with wisdom and stability.

In Ishbaldan's Erdeniin Erikh (1835), the Chakravarti concept is applied to Chinggis Khan as follows:

"Chinggis Khan brought under his rule more than half of Jambudvipa, including China, Tibet, Mongolia, Khashi, and Khoton. Before him, no other ruler of China, Tibet, and Mongolia had achieved such a feat.

Thus, it is not as though a mere minor lord, ruling over a handful of destitute five or six thousand subjects, falsely claimed the title of 'Wheel-Turning King' (Chakravarti). Instead, Chinggis Khan was the true and legitimate supreme ruler of the world, the revealer of Heavenly decree, Great Khan, the true forceful Wheel-Turning King" [MUIS, Center for Mongolian Studies 2006: 16–17].

This historical source explicitly acknowledges that Khashi, which refers to Islamic territories, was among the regions conquered by Chinggis Khan. This detail emphasizes that he successfully ruled over religiously and culturally diverse lands. His ability to govern such a vast and multi-ethnic empire demonstrates that he embodied the wisdom and authority of a true Chakravarti king, one who not only conquered but also wisely administered his domains.

In Galdan's *Erdeniin Erikh*, the concept of the Wheel-Turning King (Chakravarti) is described in relation to the lifespan of beings and the rulers who embody this title:

"The five Chakravarti kings – those of gold, silver, copper, and iron wheels – emerge from the boundless lifespan of beings and rule for up to eighty thousand years" [Choimaa 2006: 36].

Chinggis Khan's proclamation further reinforces his divine mandate and the extent of his rule:

"By the decree of the father heaven, Tenggeri Khurmast, I have brought the twelve great kings of the world under my authority. I have set right the errant and minor kings as I saw fit,

I have united my vast universal empire, I have gathered and completed all my great undertakings.

Now, I shall rest with a peaceful mind" [Ibid.: 107].

Compared to other sources, this one explicitly details the principles of state governance of Chinggis Khan, as well as the nations and ethnic groups he brought under his rule.

Furthermore, this source explicitly outlines the vast geographical and ethnic diversity of Chinggis Khan's empire:

"Among the lands of Jambudvipa, he conquered five colors and four foreign realms.

The five colors are: Blue Mongols, Red Chinese, Black Tibetans, Yellow Saracens (Sartuls), and White Koreans.

The four foreign lands are: The Kingdom of the Girl with water husband, The Eastern Province, The One with an Eye in the Chest, and The Dog-Headed People" [Ibid.: 111].

Unlike other sources, this text provides a more structured account of Chinggis Khan's governance principles, the nations he subjugated, and the ethnic groups under his dominion. It emphasizes his role as a Chakravarti ruler who not only wielded military power but also imposed order and structure upon his vast empire, aligning with the traditional Buddhist ideal of the Wheel-Turning King. This source intriguingly states that Chinggis Khan brought four foreign nations under his rule, each named after heroes from myths of various nations such as the girl married with water husband, the man with eye on his chest, and the dog headed people.

In the source “How the Supreme Teaching Spread in the Land of Great Mongolia” by Darmadalai (2016), it is written that Genghis Khan was exalted as “the incarnation of Vajrapani, the wielder of the cosmic wheel, the great king, Lord Genghis” [Darmadalai 2016: 58–59].

In this source, Genghis Khan is not only hailed as “the wielder of the cosmic wheel, the great king”, but also as an incarnation of Vajrapani, the fierce protector deity of Buddhism. Vajrapani is considered a guardian of the Buddhist teachings, one of the ten protectors, and a symbol of courage, justice, perseverance, and resoluteness, whose role is to protect Mongolia and subdue harmful forces.

This portrayal demonstrates that Genghis Khan was not only a ruler of the world, but his leadership, sense of justice, and military power were deeply intertwined with the spiritual realm. During the spread of Buddhism, the idea that the Mongol rulers were under divine protection became widespread. Viewing Genghis Khan as an incarnation of Vajrapani helped strengthen his reign and served as a means to promote the ideology of combining religious and political governance.

Zava Lama Luvsandayan also praised the great king known as Chakravarti (the Wheel-Turner) by stating, “The Lord King, who ruled a hundred families and controlled some of the noble lords, was not merely praised as a ruler who turned the wheel of power in a trivial sense, but rather, as one who truly embodied heavenly fate, an earthly Esrün(Brahma), and the great king who turned the wheel of power in the true sense” [Zava Damdin 2018: 72]. In this work, Genghis Khan is exalted not only as the “Wheel-Turner of Power” but also as a divine figure, compared to Esrün (Brahma), the deity who created the earth and presented the golden wheel to Buddha, representing a divine incarnation.

In Buddhism, both the Buddha and the Wheel-Turning King are credited with infinite merit in creating the welfare and happiness of the people. Therefore, their birth, great deeds, and roles in nirvana and teachings are remembered and celebrated similarly. The authority of the Wheel-Turning King and the wheel of power are said to correspond to the four noble truths, righteousness, and the Buddha's teachings, which revolve around the Dharma Wheel [Ling 1973: 171].

From the time Buddhism spread in Mongolia, the Mongol kings, who were responsible for guiding the relations between the Buddhist clergy and the common people according to the teachings of the Dharma, took on the role of the Wheel-Turning King. As a result, they became known as Chakravarti kings, and this title began to be recorded in historical texts of Mongolia.

Conclusion

In the history of Buddhism in Mongolia, the *Abhidharmakośakarika* scriptures have influenced concepts about the origin of the world, its principles, dimensions, the positioning of continents, forms, and life existing on them. They also touch on the emergence of the monarchy, the qualities and power of the king, as well as his wealth and treasures. The *Abhidharmakośakārika* describes a cosmic order centered around Mount Meru, depicting three worlds along a vertical axis: the worlds of desire, form, and formlessness. Horizontally, it details mountains, rivers, lakes, oceans, the four main continents, and the eight smaller continents, showing their locations. This scripture, influenced by Indian cultural cosmology, describes the traditional Buddhist geographical knowledge of Earth, the hea-

vens, and various forms of life, including hell beings, animals, humans, asuras, and celestial beings, and introduced this knowledge to the Mongols.

From the third period of the spread of Buddhism in Mongolia, the term Chakravarti King mentioned in the *Abhidharmakośakarika* came to symbolize the origin of monarchy, the qualities, power, wealth, and justice of Mongolian kings. These kings were depicted as leaders who ruled over a diverse set of peoples and cultures, uniting them through the tenets of the *Dharma*, governing justly, and bringing peace and prosperity to the world.

In historical texts, Mongolian kings were referred to as Chakravarti, or Wheel-Turning Kings, symbolizing the union of temporal and spiritual governance. From the 16th century, when Buddhism spread vigorously in Mongolia, the concept of governing according to both political and religious principles emerged, and the title of Chakravarti became widely used in Mongolian historical writings to describe the great Mongolian khans.

Bibliography

A Catalog of the works of the Seventeen Nalanda Masters / ed. by Ganden Phodrang. – Tegchen Chosgling, Daramsala, HP, INDIA, 2017.

Banzarov D. Chernaya Vera ili Shamanstvo u Mongolov i drugie ctat'e / D. Banzarov. – Sanktpeterburg': Mesto, 1891.

Banzarov D. Böö sudlal buyu Mongolyn kharyn böö / D. Banzarov; transl. by D. Badarch. – Ulaanbaatar: Mönkhiin üseg, 2007.

Bira Sh. Mongolyn tüükh, soyol, tüükh bichlegiin sudalgaa / Sh. Bira. – Ulaanbaatar, Interpress, 2001.

Buddyn onolyn shashtaruud / ed. by E. Ariunaa. – Ulaanbaatar: Mongolyn Buddyn sudlalyn khureelen, 2015.

Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III / ed. by K. H. Potter. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

Damdinsüren Ts. Mongolyn uran zokhiolyn deej zuun bileg orshvoi / Ts. Damdinsüren. – Ulaanbaatar: Soyombo printing, 2017.

Darmadalai. Mongol ornoo burkhanii shashin delgersen tüükh / Darmadalai; translated by S. Gombojav). – Ulaanbaatar: Admon printing, 2016.

Dulam S. Mongol domogzüin dür / S. Dulam. – Ulaanbaatar: Bit press, 2009.

Choimaa Sh. Mongolyn tγγhen survalzh bichgijn cuvral II, Arvanbuyant nomyn cagaan tγγh / Sh. Choimaa. – Ulaanbaatar: Soyombo printing, 2006.

Zava Damdin. Altan devter / Damdin Zava; translated by S. Gavj Gantumur. – Ulaanbaatar: Admon Printing, 2018.

MUIS, Mongol sudlalyn tüv. Mongolyn tüükhen survalj bichgiin tsuvral: Galdan tuslagch. Erdeniin erikh khemeekh tüükh boloi. Vol. XX. – Ulaanbaatar: Soyombo Printing, 2006.

MUIS, Mongol sudlalyn tüv. Mongolyn tüükhen survalj bichgiin tsuvral: Güüsh Luvsandanzan. Ertnii khaadyn ündeslesen tör yosny zokhiolyg tovchlon khuraasan altan tovch. Vol. V. – Ulaanbaatar: Soyombo Printing, 2006.

MUIS, Mongol sudlalyn tüv. Mongolyn tüükhen survalj bichgiin tsuvral: Ishbaldan. Erdeniin Erikh. Vol. XIX. – Ulaanbaatar: Soyombo Printing, 2006.

MUIS, Mongol sudlalyn tüv. Mongolyn tüükhen survalj bichgiin tsuvral: Mergen gegeen Luvsandambiijaltsan. Altan tovch. Vol. XII. – Ulaanbaatar: Soyombo Printing, 2006.

MUIS, Mongol sudlalyn tüv. Mongolyn tüükhen survalj bichgiin tsuvral: Sagan Setsen. Erdeniin tovch. Vol. VIII. – Ulaanbaatar: Soyombo Printing, 2006.

MUIS, Mongol sudlalyn tüv. Mongolyn tüükhen survalj bichgiin tsuvral: Shambadar Tsogt Akhai. Ertnii Mongol Khaadyn ündesnii ikh shar tuuj orshiv. Vol. VII. – Ulaanbaatar: Soyombo Printing, 2006.

Sümbe khambo Ishbaljir. Galbarvas mod khemeekh shashny tüükh / Ishbaljir Sümbe khambo / Nyam-Ochir. P, Trans. – Ulaanbaatar: Amjiltyn garts, 2017.

Kyoung-joon Park. On the Problem of the Origin of Cakravartin // International Journal of Buddhist thought and Culture, I, 2002. – P. 127–136.

Mi pham rnam rgyal rgya mtsho. Dam pa'i chos mngon pa mdzod kyi mchan 'agrel rin po che'i do shal blo gsal dgyes pa'i mgul rgyan zhes bya ba bzhugs so / Mi pham rnam rgyal rgya mtsho. – Mtho slob snga a'gyur rnying ma pa'i bde don lhan khang. Varanasi: CIHTS, 1998.

Rgyal ba dge 'adun 'agrub. Dam pa'I chos mngon pa'I mdzod kyi rnam par bshad pa thar lam gsal byed / Rgyal ba dge 'adun 'agrub. – Wa' na mto slob dge ldan spyi las khang. Varanasi: CIHTS, 2000.

Rgyal ba dge 'adun 'agrub. Dam pa'I chos mngon pa'I mdzod kyi rnam par bshad pa thar lam gsal byed / Rgyal ba dge 'adun 'agrub. – Wa' na mto slob dge ldan spyi las khang. Varanasi: CIHTS, 2000.

Slo dpon dbyig gnyin. Chos mngon pa mdzod kyi rang 'grel / Slo dpon dbyig gnyin. – Wa' na mto slob dge ldan spyi las khang. Varanasi: CIHTS, 1998.

Sunait Chutintararnond. Cakravartin: Ideology, reason and manifestation of Siamese and Burmese kings in Traditional Warfare (1538–1854) / Chutintararnond Sunait // Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies. – 1988. – Vol. IV(1). – P. 46–56.

Ling T. The Buddha, The Social-Revolutionary Potential of Buddhism / T. Ling. – Onalaska, WA, USA: Pariyatti Press, 1973.

University of the West, Katmandhu, Nagarjuna Institute [Электронный ресурс] / Digital Sanskrit Buddhist Canon Project. – Режим доступа: https://www.dsbcproject.org/ (дата обращения: 23.08.2025).

УДК 930.294.321
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-35-43

С. С. Сабрукова

БУДДИЗМ В МОНГОЛИИ В НАЧАЛЕ XX в. (ПО МАТЕРИАЛАМ Б. БАРАДИЙНА)

В статье рассматриваются религиозные, социальные и институциональные особенности буддизма в Монголии начала XX в. на основе неопубликованного дневника путешествий Базара Барадийна – бурятского ученого, этнографа и буддийского паломника. Дневник написан в ходе его экспедиции 1905–1906 гг. по территории Халха[1]-Монголии и Амдо (Северо-Восточный Тибет) и представляет собой редкое свидетельство буддийской жизни, зафиксированной изнутри – как в среде монахов, так и среди мирян. Цель исследования – выявить ключевые черты религиозной практики и системы образования в этот переходный для региона период, а также оценить этнографическую и научную ценность наблюдений Барадийна. В качестве материала используется рукописный дневник, созданный в рамках командировки, организованной Русским комитетом по изучению Средней и Восточной Азии. Методология исследования включает системный подход, элементы культурной антропологии и методы историко-документального анализа. В результате выявляется сложная религиозная картина, включающая крупные монастыри, исполнявшие не только культовые, но и административно-образовательные функции; региональные различия в дисциплине и морали духовенства; политическую вовлеченность старших лам; устойчивое влияние тибетской схоластической традиции. Особое внимание уделено Урге (современный Улан-Батор), описанной как крупный буддийский и интеллектуальный центр с философскими школами, ксилографическими мастерскими и активной переводческой деятельностью. Отдельно освещаются повседневные практики верующих, позволяющие зафиксировать напряжение между официальной доктриной и живой религиозностью. Сделан вывод, что дневник Барадийна представляет собой уникальный историко-культурный источник, углубляющий понимание буддизма в Центральной Азии и вносящий оригинальный вклад в монголоведение, тибетологию и буддологию.

Ключевые слова: буддизм, Монголия, Барадийн, буряты, монастырское образование, перерожденцы, Урга, религиозные практики, тибетская схоластика, дневник путешественника.

S. S. Sabrukova

BUDDHISM IN MONGOLIA AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY (BASED ON MATERIALS BY B. BARADIN)

This article investigates the features of Buddhism in early 20th-century Mongolia based on the field diary of Bazar Baradiin, a Buryat ethnographer and Buddhist pilgrim who traveled across the

Сабрукова Светлана Санджиевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург, Россия). E-mail: sabrukovasvetlana@gmail.com.

[1] Название «Халха» закрепилось за наследственным владением Гэрэсэндээ (младший сын Даян-хана), которое около середины XVI в. включало 7 из 12 халхаских отоков [Скрынникова 1988: 17].

region in 1905–1906. The aim of the study is to analyze Baradiin's observations and identify the key characteristics of religious life in Mongolian society during that period. The research also assesses the scientific and cultural value of the diary as a historical and ethnographic source. The materials of the study include the unpublished manuscript of Baradiin's diary, created during an expedition organized by the Russian Committee for the Study of Central and East Asia. The methodology combines a systems approach, elements of cultural anthropology, and historical-documentary analysis. The results of the study reveal a multifaceted picture of Buddhism in Mongolia the presence of major monastic institutions functioning as educational and administrative centers; variation in the discipline and moral standards of the clergy; active engagement of the religious elite with political power; and the preservation of Tibetan scholastic traditions in Mongolian Buddhist schools. Special attention is given to the role of Urga (modern Ulaanbaatar) as a religious and intellectual hub. The diary also documents the everyday practices of lay believers, as well as tensions between Buddhist ideals and the realities of social life. The conclusion emphasizes the value of Baradiin's records for understanding the lived experience of Buddhism in Inner Asia and their contribution to the broader field of Mongolian and Buddhist studies.

Keywords: Buddhism, Mongolia, Baradiin, Buryats, monastic education, reincarnated lamas, Urga, religious practices, Tibetan scholasticism, travel diary, Buddhist institutions.

Введение

Буддизм в Монголии на рубеже XIX–XX вв. представлял собой сложную религиозно-культурную систему, в которой пересекались элементы тибетской схоластики, местных кочевых традиций и политической практики Цинской империи. Несмотря на богатое наследие письменных и материальных источников, исследование повседневной жизни буддийских монастырей и роли религии в общественных процессах по-прежнему остается актуальной задачей как для монголоведения, так и для буддологических дисциплин. Особый интерес представляет взгляд на религиозную среду изнутри, сочетающий личный опыт, этнографическую наблюдательность и научное стремление к фиксации культурных реалий.

Одним из таких уникальных свидетельств является дневник бурятского этнографа и паломника Базара Барадийна, составленный в ходе его путешествия по Халха-Монголии, Алашани и Амдо в 1905–1906 гг.[1] Барадийн, направленный Русским комитетом по изучению Средней и Восточной Азии, не только наблюдал религиозную жизнь региона, но и активно взаимодействовал с ламами, посещал монастыри, фиксировал религиозные обряды, социальные практики и состояния религиозной мысли в Монголии. Его дневниковые записи представляют собой важный историко-этнографический источник, позволяющий реконструировать как официальные формы буддизма (ганнидские школы, монастырская структура, культ хубилганов), так и элементы народной религиозности.

Цель настоящей статьи – анализ наблюдений Барадийна в контексте религиозной жизни Монголии начала XX в., а также оценка культурной и научной значимости его свидетельств. Задачи исследования включают выявление ключевых характеристик буддийских институтов, форм религиозной практики, взаимодействия духовной и светской власти, а также элементов живой религиозности, зафиксированных в

[1] Архив востоковедов ИВР РАН, шифр: ф. 87, оп. 1, ед. хр. 28 (далее – АВ-1). Пагинация текста полистная.

монастырской и городской среде. Методологическая основа работы сочетает системный и контекстуальный подходы, элементы культурной антропологии и историко-документального анализа.

Б. Барадийн и его путешествие по Монголии: контекст и значение дневниковых записей

Базар Барадийн (1878–1937) – одна из ключевых фигур бурятской интеллигенции начала XX в., сочетающая в себе роли ученого, общественного деятеля, педагога и буддийского паломника. Получив образование в духовных и светских учреждениях, он рано проявил интерес к сравнительному изучению религий, восточной философии и этнографии. В 1905 г. по поручению Русского комитета по изучению Средней и Восточной Азии он был направлен в длительную экспедицию в Халха-Монголию, а затем в тибетский регион Амдо [Савицкий 1990: 141]. Цель миссии – сбор материалов по культуре, языкам и религиозной жизни народов региона, в т. ч. с акцентом на распространение и функционирование тибетского буддизма в Монголии.

В отличие от многих европейских путешественников и востоковедов, Барадийн был этнически и культурно близок к исследуемой среде, что обеспечивало ему доступ к монастырям, ламским собраниям, а также к неформальной информации и бытовым наблюдениям. В ходе своего путешествия он вел подробный дневник, в котором наряду с описанием маршрутов, храмов, встреч и бесед фиксировал религиозные обычаи, социальные и моральные суждения о состоянии духовенства, рассуждения о философских школах и даже бытовые детали жизни лам и мирян. Его наблюдения сочетали личный опыт паломника с позицией аналитически мыслящего ученого, что делает этот источник особенно ценным для современных исследований.

Анализ наблюдений о религиозной жизни в Урге[1] и Ван-курене[2]

Одним из центральных объектов внимания Барадийна стала Урга – духовная и административная столица Халха-Монголии, где располагались главные монастырские комплексы и резиденции крупных лам. В своих записях он детально описывает структуру буддийских учреждений города, включая Ван-курен – разветвленную сеть монастырских кварталов, где проживали ламы различного звания, специализации и происхождения. Особое внимание уделено монастырю Гандан, функционировавшему как центр философского и религиозного образования: «Гандан… считается глав-

[1] Город в условиях Монголии чаще всего не имел постоянного места в пространстве, был своеобразной «кочующей» ставкой хана, наместника или духовного иерарха. Вплоть до середины XIX в. такой снимавшейся иногда с места была даже столица Внешней Монголии – Урга (ныне – Улан-Батор) [История в трудах… 2005: 12].

[2] «Ван-Курен находится в 300 верстах на северо-запад от Урги, в 200 верстах на запад от Кяхты и в 10 верстах от левого берега реки Орхон, правого притока реки Селенги. Он расположен на северном склоне одной холмистой, безлесной пади, обращенной на восток. Этот монастырь, ставка владетельного хошунного князя Кандо-вана, представляет один из крупнейших монастырей в Халхе» [АВ-1: Л. 158]. «Хошунные монастыри в Халхе представляют собой буддийские обители, постоянно вмещающие в себя более или менее значительной число лам. В большинстве случаев они имеют всегда собственную юрту и собственный скот… свободно могут проживать на собственные средства, где бы только они не пожелали» [Позднеев 1993: 14–15].

ным местом учености, сюда направляют учеников на цаннидское обучение, здесь же происходит вручение ученых степеней» [АВ-1. Л. 38–39]. При этом Барадийн фиксирует не только официальную и идеологическую структуру буддийской жизни, но и ее повседневные противоречивые проявления. Так, он отмечает упадок дисциплины в монастырях, использование религиозного авторитета для светских целей, нарушение обетов: «Ван-курен пользуется значительной свободой: разрешается жить старухам “шабаганса” – вступившим в духовное звание на старость лет. Вопреки буддийского запрета – жить мирянам в пределах монастыря, здешний князь, как и все монгольские князья, имеет свой обширный двор в монастыре, как в своей ставке. Жителей – лам в Ван-Курене простирается до трех тысяч человек» [Там же. Л. 159]. Эти наблюдения иллюстрируют важный аспект – расхождение между нормой, провозглашаемой в учении, и реальной практикой религиозной жизни. Подобный критический, но одновременно эмпатичный взгляд исследователя позволяет воспринимать буддийскую среду начала XX в. как динамичную и неоднородную, включающую как элементы ученой традиции, так и формы обрядового и бытового благочестия, подверженные социальным политическим влияниям.

Философское образование и цаннидские школы в Урге

Существенное место в дневниковых записях Барадийна занимает описание системы философского образования, представленной в Урге в виде так называемых цаннидских школ – учреждений, специализировавшихся на изучении буддийской философии, логики и метафизики. Он отмечает, что раньше Урга воспринималась монголоязычными народами как интеллектуальный центр, соперничающий с Лхасой: «В это время духовное влияние сильно отражалось и у нас в Забайкалье» [Там же. Л. 38]. Это свидетельствует о высокой репутации местного духовного образования и роли Урги как образовательного центра, куда стекались молодые ламы из разных мест.

Учебная программа включала обязательное изучение трактатов известных буддийских мыслителей, как Жамьян-шадба (1648–1722) и Соднам Дагпа (1478–1554), а также практику диспутов – важного элемента традиции гелугпа[1]. Он также упоминает наличие ксилографических мастерских, где печатались учебные и богослужебные тексты, что говорит о развитой системе распространения знаний. Таким образом, цаннидские школы Урги оставались важным элементом религиозной инфраструктуры.

Ламы-хубилганы в наблюдениях Барадийна

Одним из ключевых аспектов буддийской практики в Монголии начала XX в., по наблюдениям Барадийна, был институт хубилганов – перерожденных лам, которые считались воплощениями буддийских святых и бодхисаттв. Б. Я. Владимирцов полагает, что из учения махаяны о бодхисаттвах развился догмат о перерожденцах, когда то или иное лицо, прославившееся своей ученостью, объявлялось перевопло-

[1] «В начале XV века Цзонкаба (1357–1419) основал ставший потом знаменитым монастырь Галдан и выступил как основатель новой, названной ге-луг-па, секты, именуемой также “сектой желтошапочников” или просто желтой… Поэтому, теперь обычно, говоря о тибето-монгольском буддизме, о ламаизме, имеют в виду именно секту ге-луг-па» [Владимирцов 1919: 18–19].

щением какого-нибудь бодхисаттвы или выдающегося ламы [Владимирцов 1919: 26–27]. Это учение получило развитие и в Монголии, и таких людей стали называть хубилганами, первым из них являлся Ургинский хутухта[1]: «С тех пор, как началось возвышение Далай-ламы в Тибете, явился в Халха-Монголии и перерожденец знаменитого тибетского историка Таранаты[2] (17 в.) – 1-й Ургинский Хутухта (современник Далай-Ламы V), который по повелению маньчжурского хана должен был почитаем всеми четырьмя аймаками Халхи. С того времени Урга начинает приобретать значение религиозного центра Монголии» [АВ-1. Л. 37–38]. Отправившись с визитом к выдающемуся монгольскому ученому ламе Дандар Аграмбе (1835–1916), он увидел еще одного перерожденца: «При нашей беседе сидело до десяти человек лам в том числе молодой халхаский хубилган, ученик старца, по имени "Дараб-Бандида[3]", один из величайших просветителей в Халхе» [Там же. Л. 95]. Этого звания могли удостаиваться не только духовные лица. Монголы из хошуна Ван-курен называли своего князя хубилганом: «Его удалые забавы поэтизируются среди подчиненных ему монголов, что наш, мол, князь не простой человек, а видимо хубилган и уничтожает всяких "шимносов" (злой дух, дьявол) в образе кабанов и др. диких зверей» [Там же. Л. 59]. Таким образом, институция хубилганов оставалась не только важным элементом буддийского мира Монголии, но и мощным политическим инструментом, влиявшим на общественные и административные процессы.

Дандар Аграмба как представитель буддийской учености

Одной из наиболее выдающихся фигур, упомянутых Б. Барадийном в его записях, является Дандар Аграмба (1835–1916). Он был известен не только как глубоко ученый лама, но и как хранитель традиций и философской мысли, ценившийся за свою скромность и мудрость. В своем дневнике он отмечает: «26 ноября отправился к Аграмба Хамбо-ламе для знакомства. Мне до сих пор еще не удалось познакомиться с этим почтенным ламой, известным по своей учености не только по всей Монголии и у бурят, но и в Тибете» [Там же. Л. 91]. При монастыре Ван-курен была типо-

[1] «Монголы имеют летопись перерождений своего великого ламы, начиная со времен Будды Шигэмуни» [Позднеев 1879: 3].

[2] Tib. 'grol ba'i mgon po – санскр. Tāranātha. Но он более известен под своим санскритским именем или еще под другим тибетским именем kun dga' snying po. Избрание «перерожденцем» именно Таранаты объясняется просто тем, что, как известно, он был активным последователем буддийской секты джонан (jo nang) в Тибете. Описание этого монастыря, так же как и местности *jo nang*, дает Тараната в своем собрании сочинении – см. коллекцию книг Цыбикова под № 15, XIII. За подобную деятельность Тараната, как говорят, был убит, а его секта подверглась гонению со стороны гэлугпинской (Цзонхавинской) секты. Далай-лама V обратил главный монастырь этой секты Prag brtan phun tshogs gling в монастырь dga' ldan phun tshogs gling. Также и печатание богатой литературы этой секты было строго воспрещено путем конфискации ксилографических досок. Поэтому в интересах гэлугпинцев было при содействии маньчжурского двора признать 1-го Ургинского хутухту как перерожденца Таранаты и объявить во всеуслышание, что знаменитый их противник изменил своей секте, переродившись в желтошапочного ламу.

[3] Имя одного знатного «святого» в Халхе, который вместе с другим святым «Дзая бандида» являются перерожденцами двух учеников 1-го Ургинского хутухты, имеют свои собственные монастыри (в Западной Халхе) с удельными людьми *шаби* и саны *хутухта* от пекинского двора.

графия, «где между прочим находились и ксилографические дощечки четырехтомного собрания сочинения упомянутого Дандара Аграмбы» [АВ-1. Л. 60]. По свидетельству Барадийна, Дандар Аграмба обладал высоким уровнем эрудиции и пользовался авторитетом как среди монахов, так и среди мирян, при этом отличаясь скромностью и отсутствием стремления к внешнему влиянию или политической роли. Он представлял собой тип «чистого ученого ламы», сосредоточенного на преподавании, комментировании философских трактатов и сохранении традиций тибетской учености в Монголии. Согласно его наблюдениям, Дандар Аграмба был тесно связан с религиозной практикой, участвуя в ритуалах и обучении молодых лам. Внешне он был похож на «того самого “белого старца”, который изображается и почитается среди бурят и монголов как бог домашнего очага» [Там же. Л. 100]. Несмотря на свой почтенный возраст, Дандар Аграмба активно участвовал в общественной жизни, стремясь сохранить буддийские традиции, включая глубокое изучение текстов и философии: «28 ноября. Был снова у ученого старца Дандар Аграмбы. На этот раз он показал мне громадную санскритскую рукопись, 8-тысячную Праджняпарамиту[1], списанную с дергеского издания[2]. Рукопись исполнена одним здешним монгольским ламой и написана ланьчой[3], тибетской транскрипцией с подстрочным тибетским переводом и представляет точную копию с оригинала. Лама имел кроме того большую библиотеку тибетских книг. У него есть полное собрание сочинений великого тибетского энциклопедиста Будона (1290–1364) и его ученика – в 30 томах, 20 из коих в рукописях. Я выпросил у старца оглавление собрания сочинений Будона, для списывания. Кроме этого, у него есть две редчайшие тибетские рукописи Blo ldan phar phyin (большое и малое толкование на paramitā[4]). Тибетцы говорят, что эти два сочинения представляют первые оригинальные тибетские толкования на paramitā. На основании этих сочинений говорят, Цзонхава сочинил свой знаменитое Gser phren (“золотые четки”) толкование на парамиту. В настоящее время эта рукопись нигде не разыскивается (не найти), несмотря на тщательные старания тибетских и бурятских библиофилов-лам» [Там же. Л. 101–102].

Таким образом, образ Дандар Аграмбы в записях Барадийна служит свидетельством того, что даже в условиях общего упадка монастырской дисциплины и нарастающего давления со стороны светской власти сохранялись очаги подлинной буддийской учености. В глазах Барадийна предстает как пример идеального духовного наставника и ученого, сохраняющего связь с глубокой буддийской традицией и обучающего новые поколения лам и мирян.

---

[1] «Праджняпарамита восьмитысячная» (Аштасахасрика Праджняпарамита) – один из самых ранних и важных текстов буддизма махаяны, посвященный совершенству мудрости (праджняпарамите). Он содержит учение о пустоте (шуньяте) и пути бодхисаттвы.

[2] Рукопись, переписанная с ксилографа, напечатанного в монастыре Дерге.

[3] Одна из индийских письменностей, абугида, развившаяся в XI в. из письма брахми. Первоначально использовалась для записи текстов на неварском языке, однако впоследствии распространилась с религиозными (в первую очередь тантрическими) текстами в монастырях Индии, Тибета, прибрежного Китая, Монголии и Японии. В Тибете также – как один из декоративных шрифтов.

[4] Это шесть взаимосвязанных действий, «переправляющих на тот берег океана существования», т. е. приводящих к просветлению; это «Освобождающие действия».

Политическая ситуация в Монголии в начале XX в.

Начало XX в. стало для Монголии временем политической неопределенности и перемен. Она находилась под контролем Цинской империи: «Урга замечательна как религиозный, административный и торговый центр Халха-Монголии. В Урге находятся административные и судебные учреждения по управлению Халха-Монголии и китайские учреждения власти, маньчжурский и монгольский амбани (последний в подчиненном положении первому) и маньчжурский дзаргучей (судья). Каждый из них имеет свою канцелярию, которая называется “ямынь”» [АВ-1. Л. 34–35]. В этот период буддизм и монастыри оставались важными не только духовными, но и политическими институтами, поэтому вся административная и юридическая власть была под контролем маньчжуров, также и канцелярия управляющего делами Хутухты (Богдийн шаганзод, тиб. phyag mdzod pa]). В обязанности управляющего входило управление буддийским духовенством и имуществом, он также являлся главным казначеем казны Хутухты [Скрынникова 1988: 59].

Маньчжуры использовали буддийскую религию как средство политического влияния и установили контроль над организацией, имевшей большую идеологическую силу. Сформировано определенное правило устройства монгольской буддийской церкви, которое было разобщено и не полностью подчинено Ургинскому хутухте. Буддийские монастыри и высокие ламы, являясь важной частью местной социальной структуры, одновременно поддерживали традиционный порядок, укрепляя авторитет цинской власти. Однако с усилением политических и социальных напряжений буддизм также столкнулся с вызовами, связанными с вмешательством внешних сил и растущими политическими амбициями монгольских правителей. Это создавало основу для внутреннего конфликта, который обострялся на фоне борьбы за независимость и формирования нового политического устройства в стране.

Заключение

Путевые записки Б. Б. Барадийна, составленные в ходе его путешествия по Монголии в 1905–1906 гг., представляют собой уникальный источник, позволяющий реконструировать особенности буддизма в Монголии начала XX в. на уровне как официальных институтов, так и повседневной религиозной практики. Основное внимание автора сосредоточено на религиозной жизни Урги – духовного центра халхаской Монголии, где находились не только главные монастыри (Гандан и Курен), но и административные структуры буддийской церкви, тесно взаимодействующие с маньчжурской и китайской властью.

Барадийн отмечает двойственный характер буддийской среды: с одной стороны, монастыри функционировали как центры образования, перевода и сохранения философских и медицинских знаний, с другой – страдали от упадка дисциплины, коррупции и нарушений монашеских обетов. Он фиксирует феномен хубилганов – перерожденцев, воплощающих религиозную легитимацию власти, а также указывает на важную роль буддийских ритуалов в жизни кочевых сообществ. Особое внимание в его наблюдениях уделено философским школам гелугпа, распространению махаяны и буддийской символике в повседневной культуре.

Научная и культурная ценность этих наблюдений заключается в глубокой включенности автора в исследуемую среду: как бурят и буддист, он обладал доступом к

религиозной и интеллектуальной элите, в то время как его подготовка как ученого позволила ему фиксировать этнографические и лингвистические детали с высокой степенью точности. Дневник Барадийна позволяет взглянуть на монгольский буддизм не как на статичную религиозную систему, но как на живой, противоречивый и исторически обусловленный феномен. Его записи представляют интерес не только для историков религии, но и для антропологов, социологов и исследователей культуры Центральной Азии.

Таким образом, труды Б. Барадийна дают возможность лучше понять буддийскую традицию в Монголии начала XX в. и рассмотреть ее в контексте политических, социальных и культурных трансформаций, происходивших на стыке империй, конфессий и цивилизаций.

Статья подготовлена при поддержке гранта Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям «Дневник Базара Барадийна (1873–1937) "Амдо-Монголия" – источник по изучению буддизма в Монголии и Тибете».

Источники Литература

Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук (АВ ИВР РАН): ф. 87, оп. 1, ед. хр. 28 (Амдо-Монголия. Дневник путешествия буддийского паломника – бурята по Халха-Монголии, Алашани и северо-восточной окраине Тибета – Амдо. 1905–1907).

Владимирцов Б. Я. Буддизм в Тибете и Монголии: лекция профессора Б. Я. Владимирцова, читанная 31 сентября 1919 года / Б. Я. Владимирцов. – Пг.: 12-я Гос. тип., 1919. – 52 с.

История в трудах ученых лам / сост., ред.: А. С. Железняков, А. Д. Цендина. – М.: Товарищество научных изданий, 2005. – 275 с.

Позднеев А. М. Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта / А. М. Позднеев. – СПб.: Тип. братьев Пантелеевых, 1879. – 84 с.

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу / А. М. Позднеев. – Репринтное изд. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. – 512 с.

Савицкий Л. С. Обозрение фонда Б. Б. Барадийна в собрании архивных документов ЛО ИВ АН СССР / Л. С. Савицкий // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов востока. XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Материалы по истории отечественного востоковедения. Ч. III. – М.: Наука, 1990. – С. 141–159.

Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI – начало XX века / Т. Д. Скрынникова. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1988. – 102 с.

References

Arhiv vostokovedov Instituta vostochnyh rukopisej Rossijskoj akademii nauk (AV IVR RAN): f. 87, op. 1, ed. hr. 28 (Amdo-Mongoliya. Dnevnik puteshestviya buddijskogo palomnika – buryata po Halha-Mongolii, Alashani i severo-vostochnoj okraine Tibeta – Amdo. 1905–1907).

Vladimircov B. Ya. Buddizm v Tibete i Mongolii: lekciya professora B. Ya. Vladimircova, chitannaya 31 sentyabrya 1919 goda / B. Ya. Vladimircov. – Pg.: 12-ya Gos. tip., 1919. – 52 s.

Istoriya v trudah uchenyh lam / sost., red.: A. S. Zheleznyakov, A. D. Cendina. – M.: Tovarishchestvo nauchnyh izdanij, 2005. – 275 s.

Pozdneev A. M. Urginskie hutuhty. Istoricheskij ocherk ih proshlogo i sovremennogo byta / A. M. Pozdneev. – SPb.: Tip. brat'ev Panteleevyh, 1879. – 84 s.

Pozdneev A. M. Ocherki byta buddijskih monastyrej i buddijskogo duhovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniyami sego poslednego k narodu / A. M. Pozdneev. – Reprintnoe izd. – Elista: Kalm. kn. izd-vo, 1993. – 512 s.

Savickij L. S. Obozrenie fonda B. B. Baradijna v sobranii arhivnyh dokumentov LO IV AN SSSR / L. S. Savickij // Pis'mennye pamyatniki i problemy istorii kul'tury narodov vostoka. XXIII godichnaya nauchnaya sessiya LO IV AN SSSR. Materialy po istorii otechestvennogo vostokovedeniya. Ch. III. – M.: Nauka, 1990. – S. 141–159.

Skrynnikova T. D. Lamaistskaya cerkov' i gosudarstvo. Vneshnyaya Mongoliya XVI – nachalo XX veka / T. D. Skrynnikova. – Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-nie, 1988. – 102 s.

УДК 294.3
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-44-50

Д. С. Жамсуева

ОСОБЕННОСТИ ВОЗВЕДЕНИЯ СТАТУИ МАЙДАРИ В ЗАБАЙКАЛЬЕ

Статья, основанная на архивных документах, раскрывает важные аспекты возведения статуи Майдари в Агинском дацане Забайкальского края, представляющего собой исторический памятник буддийской скульптуры. Охарактеризованы история приобретения, сооружения, перевозки в Санкт-Петербург, возврата, реставрации и освящения этого значимого культового объекта поклонения буддистов.

Ключевые слова: буддизм, Агинский дацан, культ Майдари.

D. S. Zhamsueva

FEATURES OF THE CONSTRUCTION OF THE MAIDARI STATUE IN TRANSBAIKALIA

This article, based on archival documents, reveals important aspects of the construction of the Maidari statue at the Aginsky Datsan in the Transbaikal Territory, which was a historical monument of Buddhist sculpture. It describes the acquisition, construction, transportation to St. Petersburg, return, restoration, and consecration of this significant Buddhist religious object.

Keywords: Buddhism, Aginsky Datsan, Maidari cult.

Буддизм имеет много течений, но каждое из них подразумевает появление спасителя, когда на землю явится Мессия, способный изменить мир к лучшему. Таковым представляется Майтрея – единственный святой, признанный всеми направлениями буддизма, ему приписывают мудрость и способности высшей степени. Почитаемый разными школами буддизма просветленное божество Майтрея должно стать последним просветленным существом на Земле в течение современной кальпы. Появления этого спасителя ждут, в т. ч. приверженцы тхеравады, в которой нет ярко выраженного пантеона богов. Наибольшее развитие его культа, почитание бодхисаттвы Майтреи отмечают в Корее, а также в Китае и Мьянме. В каждом восточном диалекте есть разные имена для Мессии: индийский – Калки Аватар, корейский – Мирык, японский – Мироку, китайский – Милэ, тибетский – Майтрейя, бурятский – Майдари. Согласно общебуддийским верованиям, считается, что в настоящее время Майдари пребывает на небе Тушита – в обители всех предшествовавших ему будд, ожидая, когда он сможет родиться в мире людей.

Жамсуева Дарима Санжиевна – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела философии, религиоведения Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: darisan@rambler.ru.



Скульптура Майдари комплекса Агинского дацана [Майдари сумэ: эл. ресурс]

Культ бодхисаттвы Майтреи (бур. Майдари), почитавшегося как грядущий Будда, имел широкое распространение в Забайкалье, поэтому по канону предполагалось наличие в каждом дацане статуи Майдари и 1000 будд.

Гигантская статуя Майдари в Агинском дацане размером в 70–80 локтей, или, по данным А. М. Позднеева, 5 сажень и 1 аршин (старая мера длины, равная примерно 15–16 м), в окружности в нижней своей части, надо полагать, была около 16–20 саженей, была куплена в 1889 г. аршин [ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 133. Л. 119].

Инициатором ее приобретения и строительства одноименного храма был настоятель дацана Д.-Ж. Данжинов, представивший 12 июля 1889 г. Пандидо хамбо-ламе представление о том, что его «прихожане сделали заявление ему, ширетую, о том, что почетный тайша Самдан Зодбоев с товарищами, купив от инородца шарайтского рода Жанчиб Башалиева металлическое изображение бурхана Майдари с двумя его учениками, пожертвовали его в собственность дацана» [Там же. Л. 119об.].

В датировке приобретения агинского Майдари есть разночтения. Так, в архиве Г.-Д. Нацова отмечается, что «только в 1901 г. Ензон-лама, бывший седьмой ширетуй Лубсан-Доржи Данжинов, лично отправился к Наваану Жирандаеву (нештатному ламе) с просьбой выполнить заказ на изготовление 80-локтевого Майдари, сказав, что внесет ту сумму денег, какую мастер назовет. Наваан согласился и оценил стоимость своей работы в 4000 руб. Л.-Д. Данжинов сразу же отсчитал 4100 руб. Эту сумму разделили с ним Самдан Зодбоев, Жаб Засалуев и еще один богатый человек, каждый из них внес по 1000 руб.» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. Г.-Д. Нацова. Оп. 3. Д. 23].

В следующей записи Г.-Д. Нацов указывает уже 1902 г. (год воды-барса), когда «под руководством Ензон-лама-бакши, при активном участии ширетуя Агинского дацана того периода Галсан-Шойдока Сундарова были собраны пожертвования с прихожан Агинского дацана для возведения у них [скульптуры] 80-локтевого Майдари с двумя учениками. Было пожертвовано 5217 овец и коз, 1200 голов крупного рогатого скота, 712 лошадей, 148 верблюдов, всего 7277 голов животных, кроме того, серебро, золото, кораллы. Для изготовления статуи было приглашено много мастеров» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. Г.-Д. Нацова. Оп. 2. Д. 24].

По сведениям А. М. Позднеева, дата приобретения Майдари не упоминается, но обращается внимание на то, что статуя была куплена у долоннорских мастеров, за изготовление которой было уплачено 12000 руб., а перевозкой и доверенным лицом руководил Жанчиб Башалиев [ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 133. Л. 119].

Базар Барадин же дополняет, что «Лик Майтрейи» исполнен Дулзун Боролдоевым (иконописцем Агинского дацана), и стоимость самой работы составила 9400 лан [Там же. Ф. 87. Оп. 1. Д. 26(1). Л. 20]. В «Сибирской советской энциклопедии» Майдари оценивается в 20502 руб. [Долотов 1932: 13].

По нашему мнению, скульптура Майдари Агинского дацана была приобретена несколько ранее, чем указывает Г.-Д. Нацов, о чем подтверждают архивные источники. Согласно официальному прошению, датированному 1889 г., шуленги кубдутского рода Жамбал Норба Очиров вместе с 21 прихожанином решили построить деревянное сумэ для бурхана Майдари на личные средства. При этом были представлены все надлежащие документы: проект, смета, список верующих, вложивших денежные средства [РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 400. Л. 296].

13 сентября 1889 г. военный губернатор Забайкальской области отписал Приамурскому генерал-губернатору, что он «в настоящем случае, не имея со своей стороны препятствий к удовлетворению ходатайств инородцев, изложенных в донесениях хамбо-ламы за № 31 и 36 со всеми наименованными в них приложениями и при всем представляя, имею покорнейше просить Ваше Высокопревосходительство, сделать сношение с Министерством внутренних дел о разрешении постановки бурханов “Майдари” при Гэгэтуйском и Агинском дацанах с постройкой для вмещения этих бурханов особых сумэ...» [ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 173. Л. 156].

13 мая следующего года канцелярия приамурского генерал-губернатора отношением за № 4814 разрешила постройку сумэ при указанных дацанах с утверждением проектов зданий [РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 400. Л. 288а, 297].

По свидетельству же А. М. Позднеева, «приобретение бурхана и постройка сумэ... были заранее продуманы ламами, почетный тайша Зодбоев был только главным сборщиком сумм для покрытия расходов, необходимых для удовлетворения этой затеи, а инородец Жанчиб Башалиев был просто нанят ламами для перевозки статуи из Долон-Нура в Агинский дацан» [ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 173. Л. 156].

Интересную информацию предоставил нам в 1989 г. информант Агинского дацана Ц. Рыгзенов, который помнил, что здание сумэ агинцы отстроили до приобретения скульптуры Майдари. По его рассказу выясняется, что у статуи, перевозившейся частями, отсутствовал один фрагмент, который, по-видимому, был оставлен у долоннорских мастеров. Поэтому ее сборка задержалась почти на год. По окончании монтажа оказалось, что отстроенное здание не соответствует размерам статуи, что

повлекло за собой дополнительные затруднения. При установлении скульптурного изображения Майдари в здании сумэ ламам пришлось опустить уровень пола больше чем на метр.

В забайкальских дацанах существовало девять сумэ, посвященных культу Майдари. А. М. Позднеев указывал, что они не предназначались к совершению богослужения, хотя мобелен «Майдари» проводился в каждом дацане, помимо ежегодного большого хурала «Круговращения Майдари».

Храм Грядущего Будды агинцы построили на алтарной северной стороне от цокчен-дацана. Расположенный на пологом холме храм выделялся среди других построек: «Двухэтажный деревянный храм Майдари не так массивен и не так богато орнаментирован, но отличается легкостью и изяществом общею, окрашен в светло-розовый тон, красиво выделяясь своими фигурными крышами на темной зелени Священной рощи», – так описывает здание в 1924 г. художник И. Сверкунов [1924]. Основная площадь храма – 288 кв. м, в плане здание представляло квадрат 17х17 м, огороженный деревянным заплотом. Архитектурным продолжением объема первого этажа был портик с южной стороны высотой 6,5 м, под который выходили двухстворчатая дверь и два окна, четыре окна с двух сторон обращены на запад и восток, а на север, как обычно, проемов не было. Стены двух этажей скрыты гладкой горизонтальной обшивкой из окрашенных досок. Перекрытия нижнего и верхнего этажей опирались на 17 колонн, поддерживающих потолок второго этажа, в прорезь которого уходила верхняя часть статуи. Стройность общего облика сумэ достигалась пропорционально убывающими размерами второго этажа, почти вдвое меньшими основного объема. Второй этаж также имел с южной стороны небольшой портик, вокруг которого проходила открытая галерея на 12 колоннах, несущих крышу этажа. Галерея ограждена перилами из точеных балясин. Вход на второй этаж шел через портик, с правой стороны которого был установлен люк, сообщавшийся винтовой лестницей с нижним этажом. Крыша крыта железом, в центре которой установлены символические элементы – ганджир и жалсаны – по двум сторонам.

Внутреннее пространство составляло единый объем, служивший вместилищем колоссальной статуи. За скульптурной группой Майдари с двумя учениками, стоявшей по центру зала, был установлен алтарь. По описи 1923 г. в реквизите сумэ значится: «Три [бурхана] большого размера и 1 сверхбольшого; количество бурханов 600; из них статуйные 591; медные, золоченные, однородные 500; медные, золоченые, разнородные 82; общей стоимостью 7500 рублей» [ГАЗК АОГА. Ф. 39. Оп. 1. Д. 63. Л. 6]. Возможно, такое количество буддийских изображений и составляло «рай Майдари».

15 сентября 1935 г. на основании постановления Президиума АИКа от 1 сентября того же года проведена распродажа домов, находящихся на территории монастырского комплекса. Здание Майдари было оценено в 5 тыс. руб., именно за эту сумму его приобрел Агинский педагогический техникум [Там же. Л. 49–50]. Вероятно, здание до 1940-х гг. не было разобрано, поскольку в отчете начальника экспедиции АН СССР А. Г. Гатова зафиксировано, что «в Агинском дацане имущество (не все) сохранилось в дугане Майдари-сумэ. Дуган опечатан и охраняется сторожем от Читинского облмузея... Каменные стелы с изображениями Зонхавы, а также с надписями на тибетском языке валяются вокруг дугана Майдари. Там же валяется большая

чугунная курительница на трех ногах-хоботах, а также чугунный лев, до половины засыпанные снегом» [Ломакина 1992: 43].



Майдари-дуган. 1912 г. Фото А. И. Термена (фонды рукописного отдела ИВР РАН)

Что касается статуи Майдари, то она была разобрана в 1940 г., что видно из докладной директора Музея истории религии (СПб.) за отчетный год. В данном документе сообщается, что фонды музея пополнились «материалами экспедиции АН СССР в Бурят-Монголию (около 200 ящиков) различных предметов культа, среди них уникальная статуя Будды-Майдари размером 14,5 метра» [Там же: 43]. В последующие годы, как указывает И. Ломакина, были предприняты попытки установления Майдари в музее, но из-за отсутствия некоторых фондируемых материалов, которыми музей не располагал, он так и не был выставлен.

В 1990 г. в разобранном «некомплектном» виде Майдари возвращен буддийской общине Агинского дацана. Реставрация статуи, олицетворяющей Будду Грядущего мирового порядка, шла несколько лет. Ее состояние требовало тщательной проработки, изменения деформированной формы и восстановления частично утраченных элементов. В 2008 г. для сборки статуи были приглашены чеканных дел мастера. В течение восьми лет шла реставрация 16-метровой статуи Будды Грядущего, и в 2014 г. началась долгожданная сборка.

Скульптурная статуя Майдари Агинского дацана исполнена в традиционном тибетском стиле изображения: удлиненные пропорции, грациозные позы, высокий уровень детализации. Поза божества, сидящего на троне, со спущенными ногами, символизирует готовность прийти в мир людей. У него золотистый цвет кожи, голова украшена короной, руки сложены в жесте «поворота колеса учения».

В 2007–2008 гг. на средства, выделенные администрацией Агинского Бурятского автономного округа, возведено сумэ Майдари. Во время церемонии открытия прошло множество торжественных буддийских ритуалов. 1 августа 2017 г. в Агинском дацане проведен *рамнай* – освящение Согчен дугана и статуи Будды Грядущего Майдари, в котором приняло участие 70 лам из республик Бурятия, Тыва, Хакасия, также из Москвы и Санкт-Петербурга под руководством Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева.

После проведенных религиозных ритуалов и церемоний 12 августа 2017 г. прошли праздничные мероприятия. Ширетуй Агинского дацана Бадма Цыбиков выразил слова благодарности благотворительному совету, всем верующим, кто принял участие и внес свой вклад. В ходе церемонии выступили губернатор Забайкальского края Н. Н. Жданова, член Совета Федерации Б. Б. Жамсуев, руководители разных уровней. Ширетуи дацанов этнической Бурятии подчеркнули значимость статуи будды Майдари, олицетворяющего процветание и благополучие буддистов в будущем.

С культом почитания Грядущего Будды связаны некоторые службы и обряды «Круговращения Майдари», проводимые в наиболее крупных монастырях Тибета, Монголии и Бурятии. Обряд, как правило, совершается в заранее определенный день. Ритуальный аспект хурала и «Круговращения Майдари» в бурятских дацанах нами подробно описан (см.: [Жамсуева 2020: 190–193]), здесь лишь следует добавить, что этот яркий, зрелищный праздник возобновлен во всех буддийских регионах России, в духовном контексте которого сокрыт глубокий смысл, связанный с ожиданием пришествия Грядущего Будды. Таким образом, статуя агинского Майдари стала новым символом, повышающим статус Агинского дацана с давними историческими и религиозными традициями, кроме того, это место паломничества, привлекающее верующих и туристов.

Источники и литература

Архив Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН): ф. 44, оп. 1, д. 133; оп. 1, д. 173; ф. 87, оп. 1, д. 26(1).

Государственный архив Забайкальского края (филиал Агинский окружной государственный архив) (ГАЗК АОГА): ф. 39, оп. 1, д. 63.

Российский государственный исторический архив (РГИА): ф. 821, оп. 133, д. 400.

Центр восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН: ф. Г.-Д. Нацова, оп. 2, д. 24; оп. 3, д. 23.

Долотов А. Ламаизм / А. Долотов // Сибирская советская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. – М., 1932. – С. 7–17.

Жамсуева Д. С. Ритуальный аспект хурала и круговращения Майтрейи в бурятских дацанах / Д. С. Жамсуева // Власть. – 2022. – Т. 28. – № 5. – С. 190–193.

Ломакина И. И. Возвращение Майдари (из истории уничтожения: разгром буддийской церкви в Бурятии в 30–40-е гг.) / И. И. Ломакина // Наука и религия. – 1992. – № 10. – С. 40–44.

Майдари сумэ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://agamuzey.ru/ novosti/majdari-sume/ (дата обращения: 25.09.2025).

Сверкунов И. Буддийское искусство в Агинском дацане / И. Сверкунов // Изучайте родной край. – Чита; Владивосток, 1924. – С. 125–133.

References

Arhiv Instituta vostochnyh rukopisej Rossijskoj akademii nauk (IVR RAN): f. 44, op. 1, d. 133; op. 1, d. 173; f. 87, op. 1, d. 26(1).

Gosudarstvennyj arhiv Zabajkal'skogo kraya (filial Aginskij okruzhnoj gosudarstvennyj arhiv) (GAZK AOGA): f. 39, op. 1, d. 63.

Rossijskij gosudarstvennyj istoricheskij arhiv (RGIA): f. 821, op. 133, d. 400.

Centr vostochnyh rukopisej i ksilografov IMBT SO RAN: f. G.-D. Nacova, op. 2, d. 24; op. 3, d. 23.

Dolotov A. Lamaizm / A. Dolotov // Sibirskaya sovetskaya enciklopediya: v 4 t. T. 3. – M., 1932. – S. 7–17.

Zhamsueva D. S. Ritual'nyj aspekt hurala i krugovrashcheniya Majtreji v buryatskih dacanah / D. S. Zhamsueva // Vlast'. – 2022. – T. 28. – № 5. – S. 190–193.

Lomakina I. I. Vozvrashchenie Majdari (iz istorii unichtozheniya: razgrom buddijskoj cerkvi v Buryatii v 30–40-e gg.) / I. I. Lomakina // Nauka i religiya. – 1992. – № 10. – S. 40–44.

Majdari sume [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: https://agamuzey.ru/ novosti/majdari-sume/ (data obrashcheniya: 25.09.2025).

Sverkunov I. Buddijskoe iskusstvo v Aginskom dacane / I. Sverkunov // Izuchajte rodnoj kraj. – Chita; Vladivostok, 1924. – S. 114.

УДК 930.294.321
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-51-57

В. Б. Дамбаева

БУДДИЙСКОЕ ХРАМОВОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО БУРЯТИИ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX в. В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В статье рассматривается степень изученности буддийского храмового строительства Бурятии, приводится анализ ключевых исследований. Оценивается эволюция подходов к изучению темы в отечественной историографии. Рассматривается роль дацанов как факторов развития национальной культуры бурятского народа. Подчеркивается важность изучения истории буддийских храмов.

Ключевые слова: дацаны, буддизм, ремонт буддийских храмов, историография, буддийские храмы, религиозное строительство.

V. B. Dambaeva

BUDDHIST TEMPLE CONSTRUCTION IN BURYATIA IN THE LATE 18TH – EARLY 20TH CENTURIES: IN RUSSIAN HISTORIOGRAPHY

This article examines the current state of research on the Buddhist temple construction in Buryatia and analyzes key studies. It also assesses the development of approaches to studying this topic in Russian historiography. Datsans are the factors in the development of the national culture of the Buryat people. The importance of studying the history of Buddhist temples is emphasized.

Keywords: Datsan, Buddhism, Buddhist temple construction, historiography, Buddhist temples, religious construction..

Сеть буддийских монастырей и храмов можно представить себе в виде раскинутой во времени и пространстве буддийской цивилизации. Историю буддийских стран невозможно изучать в отрыве от истории ведущих буддийских монастырей [Лепехов 2002: 3].

Прошлое буддийских храмов давно привлекала внимание исследователей. В 30-е гг. XVIII в. буддизм проходил начальный этап распространения. Для совершения буддийских обрядов в это время существовали специальные юрты, в которых хранились предметы буддийского культа. Как правило, первые молельни кочевали вместе с прихожанами и появлялись у представителей знати – тайшей. Период «кочующих молельных юрт» предшествовал появлению стационарных дацанов, которые также находились в содержании родовых ведомств.

Дамбаева Валентина Баировна – специалист по дополнительному образованию Центра заочного и дополнительного образования Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования Восточно-Сибирский государственный институт культуры (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: valdamb07@yandex.ru.

Период юрточных храмов отражен в исследовательских экспедициях и записках путешественниках. В дореволюционный период появляются труды ученых, путешественников, которые посещали Сибирь под руководством Российской академии наук. Имеются фрагментарные сведения о молельных юртах. В 70-х гг. XVIII в. состоялась очередная исследовательская экспедиция в восточную часть России. Центральная администрация все еще нуждалась в подробных сведениях о сибирских территориях. В 1772 г. немецкие ученые Петр Симон Паллас и Иоган Готлиб Георги посещают этническую Бурятию.

В работах П. С. Палласа имеется основательное описание народов Сибири, местных обычаев, природно-географического ландшафта. Он также посещал дацаны, где его встречали местные ламы. Вот как он описывал распространение буддизма: «Ламайское учение начало понемногу вкрадываться между хоринцев. Знатные из них вызывают, для праздников, монгольских лам и имеют у себя идолослужебные юрты, изобильно снабженные всякими книгами, идолами, музыкальными орудиями и пр.» (цит. по: [Георги 1779: 106–108]).

Первые путешественники, исследователи Сибири, проезжая по территории этнической Бурятии отмечали в своих путевых заметках наличие «лабиных юрт». Под данным определением следует понимать традиционную юрту, наполненную атрибутами буддийского культа. Таким образом, традиционное жилище бурят на начальном этапе развития буддизма взяло на себя функцию храма.

Изучая историю развития буддийских монастырей на территории этнической Бурятии, исследователи не в полной мере уделяют внимание юрточным храмам. Это неудивительно, потому как данный период был непродолжительным в истории бурятских монастырей, источники по их описанию скудны и носят, скорее, фрагментарный характер.

Значительный вклад в развитие темы истории буддизма в Сибири внесла Н. Л. Жуковская, являясь одним из крупнейших специалистов в области буддизма Бурятии и Монголии, ее статьи, а также основная работа «Категории и символика традиционной культуры монголов» интересны с точки зрения подачи информации о традиционной юрте бурят. Эта информация по объяснению семантики юрты значима, так как подобный символизм был использован при строительстве буддийских монастырей.

С распространением буддийского учения, увеличением числа верующих возрастала необходимость в расширении. По утверждению Е. Василевского, юрта – это модель Вселенной; микромир кочевника, она ориентирована по странам света, имеет центральную ось, проходящую через очаг и дымовое отверстие, она членится на семантические секторы: правый – левый, северный – южный, верхний – нижний, почетный – непочетный, мужской – женский [Жуковская 1988: 16].

К середине XVIII в. бурятское духовенство решает построить деревянный стационарный храм. Возникнув впервые у селенгинских бурят, традиция возведения деревянных храмов продолжает развиваться. Описания ученых-путешественников важны с точки зрения реконструкции первоначального облика буддийских монастырей. Они представляли не только религиозную, но и культурную жизнь бурятского народа. Потому их облик отражал социально-экономическое состояние ламства и

бурятского населения. Дацаны становились центрами общественно-культурной жизни и одновременно объектами государственного регулирования центральной администрации.

Значимый вклад в изучение истории буддизма Бурятии внес О. М. Ковалевский. Находясь в Забайкалье со студентом А. В. Поповым по направлению Казанского университета с 1828 по 1833 г., он собирает ценные сведения по духовной и материальной культуре бурят, о религиозных верованиях. Без преувеличения можно сказать, что Осип Михайлович заложил основы научного изучения региона. Его интересовали взаимосвязи буддизма и шаманизма, изучались национальные особенности бурят, язык, собирались статистические и этнографические данные, было проведено комплексное исследование. Уделялось внимание трансформации первоначального вида индийского учения, которое, по мнению исследователей, из философской школы переродилось в религию и «под влиянием местного учения подвергалось некоторым изменениям, обогащаясь чуждыми себе прибавлениями». Потому буддизм жителей Китая, Цейлона, Тибета и Монголии отличается от первоначального индийского, эти формы представляются совершенно не сходными, отмечает он в своих записях [1829: 230–245].

В советский период можно выделить большое количество трудов, где исследовалась история буддийских монастырей: М. Н. Богданов [1926], Г. Н. Румянцев [1959], Е. М. Залкинд [1970], В. Гирченко [1939], К. М. Герасимова [1957], Л. К. Минерт [1983] и др. В этих работах раскрывается история буддийских монастырей Бурятии, особенно в начальный период проникновения буддизма, преимущественное внимание уделено центральным дацанам селенгинских степей, впервые вводятся в научный оборот документы Российского государственного исторического архива.

Мировые религии в силу особенностей своей системы вероучения и культа могли обеспечить социальную и политическую консолидацию этносов, образовать исторические общности без различия людей по роду и племени. В Бурятии после принятия буддийского учения сложилась конфессиональная общность различных этнических групп с единообразной храмовой и бытовой обрядностью. Глубинное отличие буддийской культуры от традиционной этнической заключается в приоритете духовных, моральных ценностей и установок на совершенствование нравственного сознания и поведения личности в соответствии с идеалами буддийского вероучения [Герасимова 2006: 34].

Как отмечала К. М. Герасимова, «никакой храм без соразмерности и пропорции не может иметь правильной композиции, если в нем не будет такого же точного членения, как у хорошо сложенного человека» [1971: 81]. Ее статьи, посвященные буддийскому искусству, мастерам по бурятскому зодчеству, отражают неизученные моменты в буддийской архитектуре. Интерес вызывает научное исследование, посвященное архитектуре бурятских дацанов, где даются замечания по поводу развития буддийской архитектуры. Статья «Материалы о народных умельцах Оронгоя», выполненная в соавторстве с Г. Ленхобоевым, посвящена бурятскому изобразительному искусству и отражает высокое развитие строительных техник в среде бурятского населения, которое выражалось в исключительном убранстве буддийских монастырей [Ленхобоев, Герасимова 1963: 135–147].

В конце XX – начале XXI в. появляется все больше трудов, посвященных истории отдельных дацанов. К ним можно отнести издание А. А. Терентьева «Сандаловый Будда, Зандан Жуу» [2010], работу Г. С. Митыповой по истории Ацагатского дацана [1995]. В дальнейшем исследователи все больше обращают внимание на буддийское искусство и дацаны как факторы развития национальной архитектуры. Особенности декора и орнамента бурятских буддийских храмов, их цветового решения и убранства раскрывают работы Т. И. Бардановой [2007: 126], А. Я. Дулгарова [2010: 20]. Данные труды выполнены с опорой на культурологическую, искусствоведческую методологию.

Нельзя не отметить работу Д. С. Жамсуевой [2001], посвященную агинским дацанам. Введены в научный оборот их схемы и планы, а также проведено качественное исследование формирования архитектурного облика, рассмотрены особенности развития культового бурятского зодчества. Опубликованы статьи, посвященные истории отдельных дацанов Забайкалья. В 2016 г. выходит ее монография «Трансформация северного буддизма в условиях российского общества. По материалам дацанов этнической Бурятии» [2016]. Д. С. Жамсуева использовала обширный архивный материал местных и государственных российских архивов, а также рассмотрела неопубликованные труды известного востоковеда А. М. Позднеева.

Значительный вклад в изучение различных аспектов истории буддийского культового строительства Бурятии внес коллектив авторов объемного труда «Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье» [2008], где содержатся интересные сведения по истории строительства буддийских храмов, раскрываются особенности развития буддизма в Забайкалье.

Вышедшая в 2013 г. монография Н. В. Цыремпилова «Буддизм и империя бурятская буддийская община в России XVIII – нач. XX вв.» является наиболее полным, обобщающим трудом по вопросам взаимодействия буддийской общины и государственной власти, в т. ч. по вопросам строительства буддийских храмов. Автором представлены неопубликованные документы, проанализированы и переведены источники на монгольском языке. Как он отмечает, «этническая идентичность бурят актуализировалась внутри системы монастырских приходов» [2013: 196].

В 2014 г. выходит коллективная монография под редакцией И. Р. Гарри, где отдельная глава, написанная Д. В. Цыбикдоржиевым, посвящена бурятской буддийской архитектуре. Автор рассматривает архитектуру начиная с малых форм – обо, субурганы, заканчивая современным развитием буддийской архитектуры [Буддизм в истории… 2014: 417].

Позже появляются публикации, посвященные истории дацанов: Тамчинского [Васильева, Михалева 2015], Чесанского [Намнанов 2018], Эгитуйского [Эгитуйский дацан… 2021], Амгалантуйского [Очирова 2023] и др. Авторы активно использовали документы Государственного архива Республики Бурятия, многие из которых введены в научный оборот впервые.

На сегодняшний день продолжаются исследования по истории буддийского храмового строительства. В центре научного интереса – история отдельных дацанов. Данная тема требует дальнейшего углубленного изучения с применением междисциплинарных подходов. Буддийский храм рассматривается как фактор развития культуры, образования и науки бурятского народа.

Исследование реализовано с использованием гранта, предоставленного Фондом содействия буддийскому образованию и исследованиям в рамках проекта «Буддийская архитектура Бурятии в сер. XVIII – нач. XX вв.: социальные и политические факторы трансформации».

Источник и литература

Эгитуйский дацан в документах Государственного архива Республики Бурятия: сб. доктов / авт.-сост.: Б. Ц. Жалсанова, Г. Н. Очирова; науч. ред. И. С. Цыремпилова. – Иркутск: Оттиск, 2021. – 364 с.

Барданова Т. И. Декор в архитектуре бурятских буддийских храмов / Т. И. Барданова. – Улан-Удэ: Тип. Буддийского университета «Даши Чойнхорлин», 2007. – 126 с.

Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа / М. Н. Богданов. – Верхнеудинск: Бургиз, 1926. – 230 с.

Буддизм в истории и культуре бурят: кол. моногр. / под ред. И. Р. Гарри. – Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. – 417 с.

Васильева И. Г. Тамчинский дацан / И. Г. Васильева, Е. П. Михалева; гл. ред. И. А. Петрова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2015. – 223 с.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов из житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей: о народах самоедских, манджурских и восточно-сибирских как и о шаманском законе / И. Г. Георги. – СПб., 1779. – 116 с.

Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков / К. М. Герасимова. – Улан-Удэ: [б. и.], 1957. – 159 с.

Герасимова К. М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции Амдо, XVIII век / К. М. Герасимова. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1971. – 301 с.

Герасимова К. М. Вопросы исследования культуры Центральной Азии / К. М. Герасимова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 341 с.

Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах / В. Гирченко. – Улан-Удэ: Бурят-монг. гос. изд-во, 1939. – 91 с.

Дулгаров А. Я. Семантика орнамента в бурятской буддийской архитектуре: автореф. дис. … канд. культурологии: 24.00.01 / А. Я. Дулгаров. – Улан-Удэ, 2010. – 22 с.

Жамсуева Д. С. Агинские дацаны как памятники истории культуры / Д. С. Жамсуева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – 169 с.

Жамсуева Д. С. Трансформация северного буддизма в условиях российского общества (по материалам дацанов этнической Бурятии). Ч. 1 / Д. С. Жамсуева. – Иркутск: Оттиск, 2016. – 232 с.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов / Н. Л. Жуковская. – М.: Наука, 1988. – 194 с.

Залкинд Е. М. Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. / Е. М. Залкинд. – М.: Наука, 1970. – 398 с.

Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Антология / под ред. П. Вайшрамана; сост. Ц. П. Ванчикова. – М.: Дизайн, Информация, Картография, 2008. – 600 с.

Ковалевский О. М. О забайкальский бурятах / О. М. Ковалевский // Казанский вестник. – 1829. – Ч. 26, кн. 7. – С. 230–245.

Ленхобоев Г. Материалы о народных умельцах Оронгоя / Г. Ленхобоев, К. М. Герасимова // О бурятском изобразительном искусстве. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. – С. 135–147.

Лепехов С. Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации / С. Ю. Лепехов // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. – С. 3–39.

Минерт Л. К. Памятники архитектуры Бурятии / Л. К. Минерт. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1983. – 189 с.

Митыпова Г. С. Ацагатский дацан (1825–1937). История, события и люди / Г. С. Митыпова. – Улан-Удэ: Фонд Агвана Доржиева, 1995. – 55 с.

Намнанов Д. Д. Чесанский дацан: история и современность / Д. Д. Намнанов; науч. ред. В. В. Номогоева. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2018. – 312 с.

Очерки по истории русского востоковедения. Сб. VI / отв. ред. Н. П. Шастина. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963. – 348 с.

Очирова Г. Н. Краткая история хоринского Хохюртайского (Амгалантуйского) дацана / Г. Н. Очирова / отв. ред. Б. Ц. Жалсанова. – Иркутск: Оттиск, 2023. – 116 с.

Румянцев Г. Н. Архив засак-ламы Галсана Гомбоева: (материалы из истории ламаизма в Забайкалье во второй половине XVII в. и первой половине XIX в.) / Г. Н. Румянцев. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. – 57 с.

Терентьев А. А. Сандаловый Будда раджи Удаяны / А. А. Терентьев. – СПб.: Изд. А. Терентьева, 2010. – 110 с.

Цыремпилов Н. В. Буддизм и Империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.) / Н. В. Цыремпилов. – Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2013. – 335 с.

Яроцкий А. В. О деятельности П. Л. Шиллинга как востоковеда / А. В. Яроцкий // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. VI / отв. ред. Н. П. Шастина. – М.: Изд-во вост. литры, 1963. – С. 218–253.

References

Egitujskij dacan v dokumentah Gosudarstvennogo arhiva Respubliki Buryatiya: sb. dok-tov / avt.-sost.: B. C. Zhalsanova, G. N. Ochirova; nauch. red. I. S. Cyrempilova. – Irkutsk: Ottisk, 2021. – 364 s.

Bardanova T. I. Dekor v arhitekture buryatskih buddijskih hramov / T. I. Bardanova. – Ulan-Ude: Tip. Buddijskogo universiteta «Dashi Chojnhorlin», 2007. – 126 c.

Bogdanov M. N. Ocherki istorii buryat-mongol'skogo naroda / M. N. Bogdanov. – Verhneudinsk: Burgiz, 1926. – 230 s.

Buddizm v istorii i kul'ture buryat: kol. monogr. / pod red. I. R. Garri. – Ulan-Ude: Buryaad-Mongol Nom, 2014. – 417 s.

Vasil'eva I. G. Tamchinskij dacan / I. G. Vasil'eva, E. P. Mihaleva; gl. red. I. A. Petrova. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2015. – 223 s.

Georgi I. G. Opisanie vsekh obitayushchih v Rossijskom gosudarstve narodov iz zhitejskih obryadov, obyknovenij, odezhd, zhilishch, uprazhnenij, zabav, veroispovedanij i drugih dostopamyatnostej: o narodah samoedskih, mandzhurskih i vostochno-sibirskih kak i o shamanskom zakone / I. G. Georgi. – SPb., 1779. – 116 s.

Gerasimova K. M. Lamaizm i nacional'no-kolonial'naya politika carizma v Zabajkal'e v XIX i nachale XX vekov / K. M. Gerasimova. – Ulan-Ude: [b. i.], 1957. – 159 s.

Gerasimova K. M. Pamyatniki esteticheskoj mysli Vostoka. Tibetskij kanon proporcij. Traktaty po ikonometrii i kompozicii Amdo, XVIII vek / K. M. Gerasimova. – Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1971. – 301 s.

Gerasimova K. M. Voprosy issledovaniya kul'tury Central'noj Azii / K. M. Gerasimova. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2006. – 341 s.

Girchenko V. Russkie i inostrannye puteshestvenniki XVII, XVIII i pervoj poloviny XIX vekov o buryat-mongolah / V. Girchenko. – Ulan-Ude: Buryat-mong. gos. izd-vo, 1939. – 91 s.

Dulgarov A. Ya. Semantika ornamenta v buryatskoj buddijskoj arhitekture: avtoref. dis. … kand. kul'turologii: 24.00.01 / A. Ya. Dulgarov. – Ulan-Ude, 2010. – 22 s.

Zhamsueva D. S. Aginskie dacany kak pamyatniki istorii kul'tury / D. S. Zhamsueva. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2001. – 169 s.

Zhamsueva D. S. Transformaciya severnogo buddizma v usloviyah rossijskogo obshchestva (po materialam dacanov etnicheskoj Buryatii). Ch. 1 / D. S. Zhamsueva. – Irkutsk: Ottisk, 2016. – 232 s.

Zhukovskaya N. L. Kategorii i simvolika tradicionnoj kul'tury mongolov / N. L. Zhukovskaya. – M.: Nauka, 1988. – 194 s.

Zalkind E. M. Obshchestvennyj stroj buryat v XVIII – pervoj polovine XIX v. / E. M. Zalkind. – M.: Nauka, 1970. – 398 s.

Zemlya Vadzhrapani. Buddizm v Zabajkal'e. Antologiya / pod red. P. Vajshramana; sost. C. P. Vanchikova. – M.: Dizajn, Informaciya, Kartografiya, 2008. – 600 s.

Kovalevskij O. M. O zabajkal'skij buryatah / O. M. Kovalevskij // Kazanskij vestnik. – 1829. – Ch. 26, kn. 7. – S. 230–245.

Lenhoboev G. Materialy o narodnyh umel'cah Orongoya / G. Lenhoboev, K. M. Gerasimova // O buryatskom izobrazitel'nom iskusstve. – Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1963. – S. 135–147.

Lepekhov S. Yu. Monastyri i filosofskie shkoly kak osnovnye strukturoobrazuyushchie elementy buddijskoj civilizacii / S. Yu. Lepekhov // Buddizm v Buryatii: istoki, istoriya, sovremennost'. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2002. – S. 3–39.

Minert L. K. Pamyatniki arhitektury Buryatii / L. K. Minert. – Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-nie, 1983. – 189 s.

Mitypova G. S. Acagatskij dacan (1825–1937). Istoriya, sobytiya i lyudi / G. S. Mitypova. – Ulan-Ude: Fond Agvana Dorzhieva, 1995. – 55 s.

Namnanov D. D. Chesanskij dacan: istoriya i sovremennost' / D. D. Namnanov; nauch. red. V. V. Nomogoeva. – Ulan-Ude: Izd-vo Buryat. gos. un-ta, 2018. – 312 s.

Ocherki po istorii russkogo vostokovedeniya. Sb. VI / otv. red. N. P. Shastina. – M.: Izd-vo vost. lit-ry, 1963. – 348 s.

Ochirova G. N. Kratkaya istoriya horinskogo Hohyurtajskogo (Amgalantujskogo) dacana / G. N. Ochirova / otv. red. B. C. Zhalsanova. – Irkutsk: Ottisk, 2023. – 116 s.

Rumyancev G. N. Arhiv zasak-lamy Galsana Gomboeva: (materialy iz istorii lamaizma v Zabajkal'e vo vtoroj polovine XVII v. i pervoj polovine XIX v.) / G. N. Rumyancev. – Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo, 1959. – 57 s.

Terent'ev A. A. Sandalovyj Budda radzhi Udayany / A. A. Terent'ev. – SPb.: Izd. A. Terent'eva, 2010. – 110 s.

Cyrempilov N. V. Buddizm i Imperiya. Buryatskaya buddijskaya obshchina v Rossii (XVIII – nach. XX v.) / N. V. Cyrempilov. – Ulan-Ude: Buryaad-Mongol Nom, 2013. – 335 s.

Yarockij A. V. O deyatel'nosti P. L. Shillinga kak vostokoveda / A. V. Yarockij // Ocherki po istorii russkogo vostokovedeniya. Sb. VI / otv. red. N. P. Shastina. – M.: Izd-vo vost. lit-ry, 1963. – S. 218–253.

УДК 930(510)
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-58-64

В. В. Хартаев

«СВЕТИЛЬНИК РАССУЖДЕНИЙ» АГВАН НИМЫ (1907–1990) КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ БИОГРАФИИ ЦОНКАПЫ

В статье рассматривается краткая биография и творчество выдающегося бурятского буддийского деятеля Кенсур Агван Нимы (1907–1990), а именно трактат «Светильник рассуждений» (тиб. chos byung lung rigs sgron me). На основе этого сочинения мы исследуем биографию основателя школы гелуг в Тибете Чже Цонкапы Лобсан Дакпы (1357–1419). При рассмотрении этой части сочинения мы разделили ее на условные части: период детства; период обучения сутре; период обучения тантре; период практики и преподавания. Статья посвящена первым двум частям. При сравнительно-сопоставительном анализе произведения с работами исследователей биографии Цонкапы – Тубтэна Жинпы и Б. Л. Тушинова – пришли к заключению, что многие факты его жизни во многом совпадают.

Ключевые слова: Кенсур Агван Нима, Цонкапа, биография, буддийские сочинения.

V. V. Khartaev

"LAMP OF REASONING" KENSUR AGVAN NYIMA (1907–1990) AS A SOURCE FOR STUDYING BIOGRAPHY OF JE TSONKHAPA

The article provides a brief biography and work of the outstanding Buryat Buddhist figure Kensur Agvan Nyima (1907–1990). He wrote the treatise "The Lamp of Reasoning" (tib. chos byung lung rigs sgron me) in Tibetan. Based on this work, we observe the biography of the founder of the Gelug school in Tibet, Je Tsongkhapa Lobsang Dakpa (1357–1419). When examining this part of the work, we divided it into conditional parts: the period of childhood; the period of training; the period of learning tantra; the period of practice and teaching. In this article, we retain the first two parts. We offer a comparative analysis of the works with works aimed at the biographies of Tsongkhapa Thubten Jinpa and B. L. Tushinov and came to the conclusion that in many ways they came true.

Keywords: Kensur Agvan Nyima, Tsonkapa, byography, Buddhist writings.

Кенсур Агван Нима входит в плеяду выдающихся бурятских буддийских деятелей XX в. Он родился в 1907 г. в с. Дабатуй Верхнеудинского округа Забайкальской области. В 7 лет стал послушником в Шулутском дацане. В возрасте 16 лет Агван Нима отправился в далекий Тибет вместе с несколькими товарищами по вере и, претерпев в пути множество испытаний, достиг Лхасы. Прошел полный курс обучения в

Хартаев Владимир Владиславович – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: buda 2004@mail.ru.

Гоман-дацане монастыря Дрепунг (тиб. ‘bras spungs bkra shis sgo mang)[1] в 1924–1938 гг. В возрасте 22 лет получил от Его Святейшества Далай-ламы XIII полные монашеские обеты гелонга[2]. В 1959 г. эмигрировал в Индию. В 1960–1967 гг. работал в институте г. Варанаси. В 1967 г. Агван Нима отправился в Европу для работы с профессором Д. С. Рюиггом в Лейденском университете в качестве консультанта по буддийским текстам. С 1972–1977 гг. он проживает в Швейцарии и занимается написанием трудов по буддийской философии. В 1978–1980 гг. по просьбе Далай-ламы XIV Агван Нима вернулся в Индию и служил во главе Гоман-дацана. После отставки Кенсур Агван Нима занимался преподавательской деятельностью. Именно после этого он получил приставку к своему имени Кенсур (тиб. mkhan zur), которое присваивается бывшим настоятелям дацана. Кенсур Агван Нима всю свою жизнь занимался обучением, преподаванием и написанием комментариев к буддийским сочинениям. Он умер в 24 января 1990 г.

Кенсур Агван Нима начал свою творческую биографию в 60-х гг. XX в. За свою жизнь он написал много работ по разным буддийским темам, опубликовал более 200 биографий буддийских деятелей Индии, Тибета и Монголии [1996: 24–26]. В основном его работы были связаны с образованием. Его перу принадлежат многочисленные комментаторские работы. Творческое наследие издано в формате *сумбум* (тиб. gsung ‘bum) – собрание сочинений [Хартаев 2021: 143–144]. Данный формат является данью особого уважения к работам ученого, которого удостаиваются единицы в тибето-монгольской письменной культуре. Кенсур Агван Нима единственный из бурятских тибетоязычных авторов, удостоившийся такой чести.

Трактат «Светильник рассуждений» (chos ‘byung lung rigs sgron me) написан им в 1965 г. на тибетском языке. Он входит в состав его собрания сочинений, которое переиздано в 2003 г. в Гоман-дацане, но впервые опубликован в 1965 г. отдельным изданием.

Необходимо отметить отличительные особенности этих изданий. В сочинении, которое включено в *сумбум*, не вошли несколько разделов:

– (дополнительные) поучительные рассказы [Agvan Nyima 1965: 283–303];

– нарративы Чже Цонкапы [Ibid.: 347–352];

– молитва призывания гуру издалека [Ibid.: 352–355];

– молитва о процветании Учения Цонкапы, составленная Далай-ламой XIII [Ibid.: 355–356].

Кроме этих двух изданий известен еще один рукописный вариант *сумбума* Агван Нимы, который опубликован в 1982 г. монгольским ламой Гуру Дэва Ринпоче [ngag dbang nyi ma: эл. ресурс]. «Светильник рассуждений» этого издательства идентичен с версией 2003 г.

В данной работе мы опираемся на издание 2003 г. Особенность этого произведения в том, что сочинение относится к жанру тибетской исторической литературы *чойчжун,* и затрагивает историю буддизма в Индии, Тибете, Монголии и России.

[1] Основан в 1416 г. учеником Чже Цонкапы, Джамьянг Чойже (1379−1449).

[2] Включает в себя 253 обета.

Большая часть трактата (170 с. из 270) уделена великому тибетскому буддийскому философу Чже Цонкапе Лобсан Дагпе (1357–1419) – главной фигуре и основателю школы гелуг в Тибете. Он оставил после себя 18 томов сочинений, посвященных буддийской философии и тантре. Он был настолько популярен, что «Антология биографий великого Цонкапы» в четырех томах насчитывает 46 произведений» [Тушинов 2024а: 89]. Многие из них не исследованы в современной науке. Хотя есть переводы его работ (Ламрим Ченмо и др.), к сожалению, отдельный перевод биографии на русском языке великого тибетского ученого до сих пор не опубликован[1]. Исследованию данной теме посвятили многие отечественные и зарубежные ученые (подр. см.: [Он же 2023: 4–9]). В сопоставительном плане мы пользовались работой Тубтэна Жинпа. Он, основываясь на предыдущих сочинениях по агиографии Чже Цонкапы, написал свою версию его биографии.

Кенсур Агван Нима в своем *чойчжуне* сгруппировал части, посвященные Цонкапе в 5 разделов:

1. Пророчества о Дже Цонкапе в сутрах, тантрах и шастрах [Agvan Nyima 2003: 87–96].

2. Предыдущие рождения Цонкапы [Ibid.: 96–97].

3. Биография [Ibid.: 97–163].

4. Восхваление Цонкапы разными мудрецами [Ibid.: 231–248].

5. Монастыри, построенные Цонкапой (и его последователями) [Ibid.: 248–259]. Первые две части совпадают с биографией, написанной Чахаром геше [Тушинов 2024а: 91].

В данной статье мы исследуем биографию Цонкапы. При рассмотрении этого отрывка сочинения разделили ее на условные части: период детства; период обучения сутре; период обучения тантре; период практики и преподавания. Рассмотрим первые две.

Первую часть Агван Нима начинает с благоприятных снов, которые приснились матери и отцу Цонкапы [Agvan Nyima 2003: 98]. Тубтэн Жинпа идентично пишет о снах, которые снились родителям Цонкапы [Thupten Jinpa 2019: 35–36]. При его рождении происходили чудесные события: «солнце, луна и звезды одновременно светили днем, был дождь из цветов, благоухающий запах, играла музыка» [Agvan Nyima 2003: 99].

В возрасте трех лет Цонкапа от IV Кармапы Ролпи Дорже (1340–1383) принял обеты генина[2] и получил имя Гунга Нинбо. Затем, когда ему исполнилось 3 года, лама Дондуб Ринчен обратился к его отцу, что он пожертвует много лошадей и баранов, чтобы тот отдал сына на обучение, на что отец с радостью согласился. Перед тем как Цонкапа принял монашеские обеты, Дондуб Ринчен дал ему посвящения тайной мантры Чакрасамвары, Ямантаки, Хеваджры, Ваджрапани[3]. При этом Цон-

[1] Существует небольшой перевод биографии Чже Цонкапы в издании перевода «Большого Ламрима» [Краткое жизнеописание… 2010: XIX–XLVIII].

[2] Обеты мирянина включает 5 запретов: не убивать, не воровать, не лгать, не прелюбодействовать, не пить спиртное.

[3] Тантрические божества. В разных школах используют различные виды божеств, с помощью которых адепт делает практики медитации.

капа принял тантрические обязательства (санскр. samaya; тиб. dam tshig) и хранил их в чистоте. Получил тайное имя Донье Дорже (тиб. don yod rdo rje).

После того как стал монахом, Цонкапа отправился в Центральный Тибет, в Ньетанг[1]. В монастырях Девачен, Нартанг и Шалу у Кайпи Ванбо Даши Сенге[2] и Ригпи Сенгэ учился слушанию, обдумыванию и медитации. У Чанчуба Шону принял обеты гецула[3], получил имя Лобсан Дагпа и впоследствии стал известен именно под этим именем[4].

Затем он слушал сочинения Майтреи у ламы Чжам-ринпа и быстро усвоил их. У ламы Сонам Гьелцэна он получил также тантрийские посвящения и разрешения. Получил женанг (тиб. je nang)[5] мантры Манджушри, посвящение в мандалу[6] Чакрасамвары традиции Гантапады, женанг Шатрного защитника (тиб. gur gyi dgon po). Затем в течение двух лет он изучал Абхисамаяаламкару[7]. Когда ему исполнилось 19 лет он выступал с диспутами в монастыре Сампу и Девачен. В результате прославился своим умом и красноречием.

Далее Цонкапа отправился в Цанг, а затем в монастырь Сакья. Там он встретил известного переводчика Кэнчен Ринчен Намгьелпу, а также получил у ламы Демчога Майтри посвящение в 13 божеств Ямантаки. Затем отправился в монастырь Нартанг[8]. Позже в Сасанге[9] обучался у пандита Майтрипы грамматике, поэзии и стихосложению. От Тогден Еше Жалсана получил учение по астрологии.

Затем Цонкапа прибыл в Лотой, где в монастырях Дарсан, Намрин и Карон выступал с философскими диспутами. И после этого он прибыл в регион поблизости

---

[1] Монастырь Ньетанг основан в 1209 г. кадампинским мастером Гья Чингрувой и расположен к юго-западу от Лхасы (на территории современного района Чушул). Ньетанг – один из шести основных учебных центров Центрального Тибета в то время, другими были Сангпху, Кьормолунг, Гадонг, Зульпху и Цал Гунгтанг.

[2] Совпадает с сочинением Чахара Геше, но не упоминается о Гесконгпе [Тушинов 2024б: 57].

[3] Неполные монашеские обеты (36 обетов).

[4] Тубтэн Жинпа пишет о наречении именем Лобсанг Дагпа: «Чодже Дхондруп Ринчен был в центральном Тибете, он встретился с великим нартангским ученым Чимом Лобсангом Дракпой, который предсказал, что когда-нибудь в будущем Чодже встретится с отличником из Амдо, которому он должен дать имя Лобсанг Дракпа. Поэтому мальчик получил монашеское имя Лобсанг Дракпа» [Thupten Jinpa 2019: 40].

[5] Разрешение (дозволение) на практику божества.

[6] Тиб. dkyil ‘khor – центр и окружение. Символическая обитель тантрического божества и его окружения.

[7] Абхисамаяланкара (санскр. Абхисамаяланкара; тиб. མངོན་རྟོགས་རྒྱན; wyl. mngon rtogs rgyan), «Орнамент ясной реализации» (Украшение из постижений) – один из пяти трактатов, непосредственно открытых Асанге будущим Буддой Майтрейей в IV в. Это комментарий к скрытому смыслу сутр Праджняпарамиты, описывающий весь путь бодхисаттвы, от порождения бодхичитты до достижения полного всеведения.

[8] Нартанг – монастырь, в котором составлены тибетский буддийский канон – Кангьюр (Ганджур) и Тэнгьюр (Данджур).

[9] Тубтэн Жинпа пишет, что он отправился в Сасанг потому, что в то время в Сакья были каникулы [Ibid.: 53].

Джомолунгмы (г. Эверест) получал комментарий к 6 действиям (6 практик Калачакры) от Чойже Чог Намгьяла. Затем посетил Бодонг, где получил наставления от учителей по ламриму[1] школы кадам[2], а также монастырь Ченпо Эр, где участвовал в философских диспутах с монахами. Затем прибыл в Нартанг и слушал комментарий на Парчин[3]. Цонкапа хотел прояснить трудные моменты Абхидхармакоши[4] и узнал, что в Нартанге находится переводчик Донсан, который давал комментарий на этот текст. Поскольку Чже Ринпоче обладал проницательным умом, эти комментарии не удовлетворили его. Когда он узнал о том, что в Нартанг прибыл геше Нябо Гунгапэл, у которого есть интересующий его комментарий. Как только он увидел этот текст и сравнил его с прежним, последний был лучше первого. И решил во что бы то ни стало встретиться с этим наставником и получить от него наставления. Поэтому он отправился в провинцию Нянгтод (тиб. nyang stod). По дороге он немного задержался в Нэнинге, чтобы выступить с монашескими диспутами. Затем во время летних учений прибыл в монастырь Цечен и встретился с Гунгапелом и попросил его дать комментарий на «Парчин». Цонкапа также просил у него наставления по Абхидхармакоше[5]. На что Гунгапэл ответил, что у него есть его ученик Рендава[6], который является большим знатоком и можно получить разъяснения у него. Затем Цонкапа направился в Бодонг.

Рендава в то лето из монастыря Сакья прибыл в монастырь Цечен. Цонкапа получил у него хорошие разъяснения по Абхидхармакоше и у него возникла большая вера в Рендаву. Рендава же, в свою очередь, очень обрадовался, и ответил, что при обучении Цонкапы ему приходится очень вдумываться и это ему самому идет на пользу. Цонкапа получил от Рендавы наставления по мадхьямаке, прамане, праджняпарамите и винае, а также устные передачи от кенпо монастыря Нартанг Гунга Гьялцена на шесть логических трактатов.

Затем Цонкапа вместе с Рендавой прибыли в Сакья и проводили диспуты по трудным местам пяти наук (логика, мадхьямика, праджняпарамита, абхидхармако-

---

[1] Постепенный путь к пробуждению.

[2] Основателем школы кадам является Атиша. Школу гелуг иногда называют новой кадампой, поскольку последователи являются продолжателями этой традиции.

[3] Колесница Paramita (phar phyin gyi theg pa) – это система махаяны постепенного пути через 5 путей и 10 бхуми согласно писаниям Праджняпарамиты.

[4] Сочинение в стихах, написанное буддийским философом Васубандху (IV в. н. э.). В трактате проводится систематизация учения Абхидхармы школы сарвастивады. Книга включает в себя 8 частей и 600 стихов.

[5] Тубтэн Жинпа однако пишет, что «в 1376 г. Огненного Дракона, когда Цонкапе было двадцать лет, он провел летний семестр в монастыре Цечен, получая полное изложение комментария Ньявона к “Украшению Майтрейи”. Молодой студент был глубоко впечатлен: он нашел изложение Ньявона ясным, проницательным и красноречивым, демонстрирующим все признаки глубоко ученого ума. Затем Цонкапа попросил мастера Ньявона дать экспозицию «Сокровищницы Васубандху» [Thupten Jinpa 2019: 53].

[6] Рендава Сёну Лодро (1349–1412). Цонкапа написал знаменитую молитву *мэгзэм* и посвятил ее Рендаве, в свою очередь Рендава поменял слова и посвятил их Цонкапе. Она распространена в школе гелуг.

ша, виная). Затем Цонкапа отправился в Центральный Тибет в монастырь Санпу (gsang phu) и Тсетанг, выступал по учебным диспутам по праджняпарамите и остальным четырем трудам (мадхьямака, прамана, абхидхарма, виная). Многие монахи были очень довольны его комментариями и восхваляли его.

Затем идет повествование о написании трудов по философии буддизма, учебе Чже Цонкапы тантре, учебе у Умапы[1] и других учителей, о первых его учениках, практике медитации т. д.

«Светильник рассуждений» Кенсур Агван Нимы является подробным изложением биографии Цонкапы. Затрагивается период его детства, обучения, написания трудов по буддийской философии. В этом произведении мы узнаем о самых разных учителях, у которых учился Цонкапа, каковы были его интересы, о его усердии в получении знаний во многих тибетских монастырях различных традиций. Сведения в этом произведении во многом совпадают с работами исследователей биографии Цонкапы.

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Памятники письменности народов России и Внутренней Азии на восточных языках и архивные документы XVIII – начала XXI вв. в контексте межцивилизационного взаимодействия») № 121031000302-9.

Литература

Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары. Автобиография / Агван Нима Кенсур. – Улан-Удэ: ЦДУБ РФ, 1996. – 41 с.

Краткое жизнеописание Чжэ Цонкапы (1357–1419) // Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. 1–2 / Чжэ Цонкапа; пер. А. Кугявичюса; под ред. А. А. Терентьева. – 3-е изд. – СПб.: Нартанг, 2010. – 2384 с.

Тушинов Б. Л. «Большой намтар» Чахар-геше (1740–1810) как источник по изучению биографии Дже Цонкапы: дис. … канд. ист. наук: 5.6.5 / Б. Л. Тушинов. – Улан-Удэ, 2023. – 218 с.

Тушинов Б. Л. Краткий обзор биографий Дже Цонкапы из монгольского фонда ЦВРК ИМБТ СО РАН / Б. Л. Тушинов // Сборник материалов международной научной конференции по монгольскому и тюркскому языкознанию памяти В. И. Рассадина (Улан-Удэ, 15–16 ноября 2022 г.). – Улан-Удэ: Бурят. гос. ун-т им. Доржи Банзарова, 2024а. – С. 89–95.

Тушинов Б. Л. Чахар-геше Лосанг Цултим (1740–1810): образование Дже Цонкапы в Центральном Тибете / Б. Л. Тушинов // Mongolica. – 2024б. – Т. 27, № 2. – С. 55–65.

Хартаев В. В. «Светильник цитат из классических трудов по истории буддизма» в творчестве Кенсур Агван Нимы (1907–1990) / В. В. Хартаев // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2021. – № 4(44). – С. 143–148.

Agvan Nyima. Ngepa don gyi mkhas grub chen po pal ldan ‘bras spungs bkra shis sgo mang gi gdan rabs don gnyis pa rje btsun ngag dbang nyi ma’i gsung ‘bum bzhugs so. 1–2 volumes (ka kha) / Nyima Agvan. – Deli: Drepung gomang library, Mundgod, 2003 . – 710 p.

Agvan Nyima. Chos byung lung rigs sgron me / Nyima Agvan. – Varanasi: Sanskrit university Varanasi, India, 1965. – 360 p.

ngag dbang nyi ma. gsung 'bum. 6v [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://purl.bdrc.io/resource/W24052 (дата обращения: 18.12.2024).

[1] Умапа выступал в роли переводчика между бодхисаттвой Манджушри и Цонкапой. Цонкапа смог прояснить много неясных вопросов в своем обучении.

Thupten Jinpa. Tsongkhapa: A Buddha in the Land of Snows (Lives of the Masters) / Jinpa Thupten. – Boulder, Colorado: Shambhala, 2019. – 552 p.

Thurman R. The Life and Teachings of Tsongkhapa / R. Thurman. – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2006. – 303 p.

References

Kensur Agvan Nima. Pereprava cherez reku sansary. Avtobiografiya / Agvan Nima Kensur. – Ulan-Ude: CDUB RF, 1996. – 41 s.

Kratkoe zhizneopisanie Chzhe Conkapy (1357–1419) // Bol'shoe rukovodstvo k etapam Puti Probuzhdeniya. T. 1–2 / Chzhe Conkapa; per. A. Kugyavichyusa; pod red. A. A. Terent'eva. – 3-e izd. – SPb.: Nartang, 2010. – 2384 s.

Tushinov B. L. «Bol'shoj namtar» Chahar-geshe (1740–1810) kak istochnik po izucheniyu biografii Dzhe Conkapy: dis. … kand. ist. nauk: 5.6.5 / B. L. Tushinov. – Ulan-Ude, 2023. – 218 s.

Tushinov B. L. Kratkij obzor biografij Dzhe Conkapy iz mongol'skogo fonda CVRK IMBT SO RAN / B. L. Tushinov // Sbornik materialov mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii po mongol'skomu i tyurkskomu yazykoznaniyu pamyati V. I. Rassadina (Ulan-Ude, 15–16 noyabrya 2022 g.). – Ulan-Ude: Buryat. gos. un-t im. Dorzhi Banzarova, 2024a. – S. 89–95.

Tushinov B. L. Chahar-geshe Losang Cultim (1740–1810): obrazovanie Dzhe Conkapy v Central'nom Tibete / B. L. Tushinov // Mongolica. – 2024b. – T. 27, № 2. – S. 55–65.

Hartaev V. V. «Svetil'nik citat iz klassicheskih trudov po istorii buddizma» v tvorchestve Kensur Agvan Nimy (1907–1990) / V. V. Hartaev // Vestnik Buryatskogo nauchnogo centra SO RAN. – 2021. – № 4(44). – S. 143–148.

Agvan Nyima. Ngepa don gyi mkhas grub chen po pal ldan ‘bras spungs bkra shis sgo mang gi gdan rabs don gnyis pa rje btsun ngag dbang nyi ma’i gsung ‘bum bzhugs so. 1–2 volumes (ka kha) / Nyima Agvan. – Deli: Drepung gomang library, Mundgod, 2003 . – 710 p.

Agvan Nyima. Shos byung lung rigs sgron me / Nyima Agvan. – Varanasi: Sanskrit university Varanasi, India, 1965. – 360 p.

ngag dbang nyi ma. gsung \'bum. 6v [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://purl.bdrc.io/resource/W24052 (data obrashcheniya: 18.12.2024).

Thupten Jinpa. Tsongkhapa: A Buddha in the Land of Snows (Lives of the Masters) / Jinpa Thupten. – Boulder, Colorado: Shambhala, 2019. – 552 p.

Thurman R. The Life and Teachings of Tsongkhapa / R. Thurman. – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2006. – 303 p.

УДК 294.3
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-65-75

А. В. Лощенков

ПОРЯДОК ПРОВЕДЕНИЯ ХУРАЛОВ ВО ВРЕМЯ БЕЛОГО МЕСЯЦА ПО ТЕКСТУ «ОПИСАНИЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТИ ПРАЗДНИКА ВЕЛИКОГО МОЛИТВЕННОГО ФЕСТИВАЛЯ ЦУГОЛЬСКОГО ДАЦАНА»

Статья вводит в научный оборот ранее не изученный источник «Описание последовательности праздника великого молитвенного фестиваля Цугольского дацана» на тибетском языке. На основе его полного перевода идентифицируются титульные названия и приводится краткая аннотациия. Проведено сравнительное исследования на предмет наличия списка текстов по двум издательским каталогам Цугольского дацана.

Ключевые слова: Бурятия, Цугольский дацан, богослужение, Г.-Ж. Дылгыров.

A. V. Loshchenkov

ORDER OF CONDUCTING KHURALS DURING THE WHITE MONTH ACCORDING TO THE TEXT "DESCRIPTION OF THE SEQUENCE OF THE HOLIDAY OF THE GREAT PRAYER FESTIVAL OF THE TSUGOL DATSANS"

The article introduces into scientific circulation a previously unstudied source “Description of the sequence of the holiday of the great prayer festival of the Tsugolsky datsan” in the tibetan language. Based on the full translation of the text, the titles are identified and a brief annotation is provided. A comparative study was conducted to determine the presence of a list of texts in two publishing catalogs of the Tsugolsky datsan.

Keywords: Buryatia, Tsugolsky datsan, worship, G.-Zh. Dylgyrov.

Цель исследования – ввести в научный оборот источник с описанием порядка проведения хуралов в начале Нового года по лунному календарю Цугольского дацана; установить авторство, полное название текста, а также дать краткую аннотацию его содержанию.

Наименования читаемых текстов во время хурала *(монлама)* представлены в источнике по большей части маргинальными краткими названиями. Это несколько усложняет идентификацию, поскольку существуют схожие по содержанию тексты, но с немного разными названиями. Поэтому в целях уточнения проведено сравнительное исследовании согласно перечню текстов в каталоге Цугольского дацана [Сыртыпова, Гармаева, Базаров 2006: 129–154] (далее – БКБ) и «Своде Хамбо-ламы 1911 года» (далее – Свод) в разделе этого же дацана [Catalogue of printing blocks… 1959: 84–95], а также устным сообщениям лам Цугольского дацана об особенностях

Лощенков Алексей Вячеславович – кандидат исторических наук, научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: loshchenkov@mail.ru.

проведения хурала в наше время. Перевод текста представлен курсивом. Транскрипция имен авторов передана согласно нормам разговорного лхасского диалекта, без добавлений, пришедших в современную российскую тибетологию из западных аналогичных систем. Для легкого понимания имен авторов также дано ранее устоявшееся бурят-монгольское произношение. В Приложении дана полнотекстовая транслитерация источника для доступа исследователей к исходным материалам.

Название текста: *«Описание последовательности праздника Великого молитвенного фестиваля Цугольского дацана»* (dge ldan bkra shis chos 'phel gling gi tshogs chen smon lam chen mo'i go rim kar chag). Отпечатан ксилографическим способом на русской бумаге, состоит из 3 листов по 5 строк текста на каждой стороне листа среднего формата. Размер рамки текста 39,0x6,0, размер листа в целом 45,0x9,0; пагинация сплошная: 1r–3r; на левом краю лицевой стороны (r) каждого листа дано краткое название текста – «Порядок большого собрания» (tshogs chen go rim). В тибетском фонде ЦВРК (Центр восточных рукописей и ксилографов) он представлен двумя единицами хранения: № TT-10941 и TT-12105. Автор: Г.-Ж. Дылгыров/Наван Лосан Келсан Джимпа (Ngag dbang blo bzang skal bzang sbyin pa, 1816–1872; бур. Агван Лобсан Галсан Жимба). Свод: № 114. Нет в БКБ. Текст, согласно колофону, напечатан в 1870 г.

Перевод и аннотации

В начале собрания:

1. *«Сутра сердца»* (sher snying).

Полное название: «Сутра сердца запредельного совершенства мудрости» (bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po bzhugs so). Нет в Своде. Нет в БКБ. В современном проведении хурала в конце традиционно читается «Отбрасывание препятствий с опорой на “Сутру сердца”».

2. *«Принятие Прибежища»* (skyabs 'gro).

Полное название: «skyabs 'gro zhes bya ba bzhugs so». Свод: № 115, 4 f. Есть в БКБ.

3. *«Сотни божеств Тушиты»* (dga' ldan lha brgya ma).

Полное название: «Гуру-йога, известная как “Сотни божеств Тушиты”» (dga' ldan lha brgya mar grags pa'i bla ma'i rnal 'byor bzhugs so). Автор: Лосан Дакпа/Дже Цонкапа (bLo bzang grags pa, 1357–1419; бур. Лобсан Дагба). Свод: № 76, 3 f. Нет в БКБ.

4. *«Троекратная молитва»* (skabs gsum pa).

Титульное название: «Хвала, устанавливающая в благословении» (bstod pa byin rlabs nyer 'jug ma bzhugs). Полное название: «Хвала учителю Шакьямуни – ближайщее благословение» (ston pa shakya thub pa'i bstod pa byin rlabs nyer 'jug). Автор: Лосан Дакпа. Нет в Своде. Нет в БКБ.

5. *Раздача чая для монахов* (mang ja).

6. *Обширные поучения собранию от гекё (блюстителя нравственности) монастыря о том, что [следует отбросить в своем поведении].*

7. *В завершении чаепития* читается *«Сутра сердца».*

8. *Троектратное чтение Тары.*

Полное название: «Хвала Таре в двадцати одном поклонении» (rje btsun sgrol ma phyag 'tshal nyi shu rtsa gcig ma bzhugs so). Свод: № 134, 6 f. Есть в БКБ. Хвала и поклонение 21-му аспекту проявления божества Тары.

9. *«Подношение торма Магзорме»* (dmag zor rgyal mo).

Полное название: «Садхана, подношение торма вместе с хвалой и побуждением к действию владычицы мира желаний Магзормы» ('dod khams dbang phyug ma dmag zor rgyal mo'i sgrub thabs gtor chog bskang bshags bstod bskul dang bcas pa bzhugso). Автор: Гендун Гьяцо/Далай лама II (dGe 'dun rgya mtsho, 1476–1542; бур. Гендун Жамсо). Нет в Своде. Есть в БКБ под кратким названием «Ритуал подношения торма Палдэн Лхамо» (dpal ldan lha mo'i gtor chog, 34 f.).

10. *«Молитва о долгом процветании Учения»* (bstan 'bar ma).

Свод: № 116, 3 f. Есть в БКБ.

11. *«Строфы благопожеланий»* (shis brjod).

Полное название: «Обретение счастья и желанных целей – строфы благопожеланий» (shis par brjod pa'i tshigs bcad bkra shis don grub ma bzhugs so, 5 f.). Глава из «Лалитавистара-сутры», повествующая о жизни Будды Шакьямуни. Свод: № 136.

12. *Завершается чтением «Мигзем»* (dmigs brtse ma).

Строфы молитвы обращения к Дже Цонкапе.

Первое собрание во время непосредственного проведения Монлама
(в современном проведении хурала начало в 8:00):

1. *«Во всех будущих рождениях ...»* (tshe rabs kun tu gdangs dang bcas). Начальные строфы вставного небольшого текста. Благопожелание о неразлучной связи с коренным учителем.

2. *«Сутра сердца»*.

3. *«Принятие Прибежища»*.

4. *«Раскаяние»* (ltung bshags).

Полное название: «Раскаяние пред 35 Буддами Покаяния» (byang chub ltung bshags bzhugs so). Свод: № 131, 6 f. Есть в БКБ.

5. *«Общее раскаяние»* (spyi bshags).

Полное название: «spyi bshags bzhugs so». Свод: № 258, 2 f. Нет в БКБ.

6. *«Сотни божеств Тушиты»*.

7. *«Молитвенное обращение к [учителям] ламрим»* (lam rim gsol 'debs).

Полное название: «Открытие дверей высшего пути – молитва к [учителям] ламрим» (lam rim gsol 'debs lam mchog sgo 'byed bzhugs so). Автор: Лосан Дакпа. Нет в Своде. Есть в БКБ, 17 f.

8. *«Краткая суть этапов пути»* (lam rim bsdus don).

Текст известен также под названием «Песнь духовного опыта» (lam rim nyams mgur). Полное название: «Краткое руководство к этапам пути Пробуждения» (byang chub lam gyis rim pa'i nyams len mdor bsdus bzhugs). Автор: Лосан Дакпа. Нет в Своде. Нет в БКБ. Один из трех базовых текстов автора по поэтапному продвижению к состоянию полного пробуждения, переданный в виде вдохновляющих учеников опытных наставлениях.

9. *«Троекратная молитва»* (skabs gsum pa).

10. *«Хвала взаимозависимости»* (rten 'brel bstod pa).

Полное название: «Суть прекрасно изреченного – хвала взаимозависимости» (rten 'brel bstod pa legs bshad snying po bzhugs so). Автор: Лосан Дакпа. Титульное название: «ston pa shakya thub pa la rten cing 'brel bar 'byung ba gsung ba'i sgo nas bstod pa legs bshad snying po». Нет в Своде. Нет в БКБ.

11. Раздача *чая.*

12. *«Несравненный проводник ...»* ('dren pa mnyam med gdangs bcas).

Начальные слова текста «Подношение чая» (ja mchod).

13. *Блюститель нравственности во время чаепития передает наставления для собрания* [сангхи и мирян].

14. *В завершении чаепития – «Сутра сердца».*

15. *«Восхваление 12 духовных деяний Будды Шакьямуни»* (mdzad pa bcu gnyis kyi bstod pa).

Полное название: «thub pa'i dbang po la mdzad pa bcu gnyis kyi sgo nas bstod pa bzhugs so». Автор: Лосан Чоки Гьялцен/Панчен лама I (bLo bzang chos kyi rgyal mtshan, 1570–1662; бур. Лобсан Чойжи Жалсан). Свод: № 121, 3 f. Нет в БКБ.

16. *«Искусный метод»* (thabs mkhas ma/thabs mkhas thugs rje ma).

Хвала 12 деяний Будды. Титульное название: «thabs mkhas thugs rjes ma bzhugs so». Автор: Дригун Чжиктэн Сумгон ('Bri gung skyob pa 'Jig rten gsum mgon, 1143–1217), основатель традиции дрикунг кагью. Свод: №117, 3 f. Есть в БКБ.

17. *«Хвала 10 деяниям»* (thub rnams).

Полное название: «mdzad bcu'i bstod pa thub rnams ma bzhugs so». Титульное название: «Хвала собранным в 10 деяний Муниндры» (thub pa'i dbang po'i mdzad pa bcu'i bsdoms lta bu'i bstod pa). Автор: Лосан Чоки Гьялцен. Нет в Своде. Есть в БКБ под названием «thub dbang bstod pa thub rnams pa», 3 f.

18. *«Обширная хвала чудесным деяниям Будды»* (cho 'phrul bstod pa rgya chen ma).

Полное название: «Два обширных собрания – хвала чудесным деяниям [Будды]» (cho 'phrul bstod pa rgya chen tshogs gnyis ma bzhugs). Автор – Лосан Чоки Гьялцен. Свод: № 136, 4 f. Нет в БКБ.

19. *«Восхваление 16 стхавир»* (gnas brtan bstod pa).

Полное название: «Ритуал подношения и молитвы Шакьямуни и 16 стхавирам» (thub pa gnas brtan bcu drug dang bcas pa la mchod cing gsol ba gtab pa'i cho ga), 40 f. Автор – Гендун Гьяцо. Свод: № 52. В БКБ есть похожий текст: «thub dbang dang gnas brtan mchod cing gsol ba gdab pa'i cho ga thub bstan rgyas byed yid bzhin nor bu'i sbyor dngos rjes gsum du ltar bya pa'i tshul gsal bar bkod pa dngos grub kun 'byung», 40 f.

20. *«Восхваление Майтреи»* (byams mgon bstod pa zab yangs ma).

Полное название: «Строфы восхваления досточтимого защитника Майтреи» (rje btsun byams pa mgon po la bstod pa'i tshigs su bcad pa bzhugs). Автор: Лосан Дакпа. Нет в Своде. Есть в БКБ, 2 f.

21. *Троекратное чтение «Тары».* Хвала Зеленой Тары.

22. *«Хвала Белой Таре»* (sgrol dkar bstod pa).

Полное название: «Хвала Белой Тары – Чинтачакре» (sgrol dkar yid bzhin 'khor lo'i bstod pa bzhugs so). Нет в Своде. Нет в БКБ.

23. *«Подношение торма Магзорме».*

24. *Завершается чтением «Мигзема»* (dmigs brtse ma).

Второе собрание во время непосредственного проведения Монлама (в современном проведении хурала начало в 11:00):

1. *«Равные пространству»* (mkha' mnyam ma).

Титульное название: «Хвала шести украшениям [мира] и двум высшим». «rgyan drug mchog gnyis ma zhes bya ba bzhugs so». Автор: Жонну Лодё/Рендава (gZhon nu blo gros, 1348–1412; бур. Жонну Лодой). Нет в Своде. Нет в БКБ. Хвала и строфы обращения к пандитам Индии: Нагарджуне, Арьядеве, Асанге, Дигнаге, Васубандху, Дхармакирти, Шакьяпрабхе и Гунапрабхе.

2. *«Мудростью [свободный от пут] бытия»* (mkhyen srid ma).

Молитва учителям близкой линии преемственности. Нет в Своде. Нет в БКБ.

3. *«Три основы Пути»* (lam gyi gtso bo).

Полное название: «Три основы пути» (lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so). Автор: Лосан Дакпа. Нет в Своде. Нет в БКБ. Посвящен рассмотрению трех важнейших факторов постепенного пути просветления: отречению, бодхичитте и мудрости постижения пустоты.

4. *«Хвала Атише»* (jo bo'i bstod pa).

Полное название: «Совершеннство – хвала Атише» (jo bo rje'i bstod pa phun sum tshogs pa ma bzhugs so). Автор: Дромтонпа ('Brom ston pa, 1005–1064; бур. Бромтон-ба). Нет в Своде. Нет в БКБ.

5. *«Хвала Дромтонпе»* ('brom ston mgur).

Полное название: «Хвала-песнь Дромтонпе» ('brom ston pa'i bstod mgur bzhugs). Автор: Лосан Чоки Гьялцен. Нет в Своде. Нет в БКБ.

6. *«Прославленный в трех мирах»* (dpal ldan sa gsum ma).

Полное название: «dpal ldan sa gsum ma bzhugs». Автор: Гелег Пелсан/Кедруб Дже (dGe legs dpal bzang bzang po, 1385–1438; бур. Гелег Балсан/Хайдубже). Нет в Своде. Нет в БКБ. Восхваление Дже Цонкапы.

7. *«Утреннее солнце»* (nyi gzhon ma).

Полное название: «Прославленная жизнь – восход юного солнца» (tshe bstod nyi gzhon 'char ka ma bzhugs). Титульное название: «mgon po tshe dpag med la bstod pa nyi gzhon ’char ka bzhugs so». Автор: Лосан Дакпа. Нет в Своде. Нет в БКБ. Хвала Будды Амитаюса.

8. *Раздача чая.*

В современном проведении хурала в этом месте читаются строфы из «Гуру-пуджы» с № 21, начиная со слов: «Вы – воплощение всех будд – наставников всех существ, включая богов, источник восьмидесяти четырех тысяч чистых Дхарм ...»

9. *«Сутра сердца»*.

10. *«Молитвенное обращение к линии Панчен лам»* (pan chen skyes rabs thub dbang). Текст не идентифицирован.

11. *«Молитвенное обращение к Далай-ламе V»* (rgyal dbang skyes rabs blo bzang ma).

Полное название: «Молитвенное обращение с памятованием вех жизни Наван Лосан Гьяцо – покровителя всеохватывающей чакры» (khyab bdag 'khor lo'i mgon po ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i 'khrungs rab gsol 'debs bzhugs so). Нет в Своде. Нет в БКБ.

12. *«Молитвенное обращение к линии Богдо Гэгэнов»* (rje btsun dam pa'i skyes rabs phun tshogs).

Титульное название: «Молитвенное обращение с памятованием перерождений досточтимого Таранатхи» (rje btsun ta ra na tha'i 'khrungs rabs gsol 'debs smon lam dang bcas pa bzhugs so). Автор: Лосан Тэнпе Гьялцен (bLo bzang bstan pa'i rgyal mtshan; бур. Лобсан Дамби Жалсан). Нет в Своде. Нет в БКБ. По колофону: составлен на основе автобиографического тайного намтара Таранатхи.

13. *«Молитвенное обращение к линии Арьяпандиты»* (a rya pandi ta'i skyes rabs thugs bskyed ma).

Нет в Своде. В БКБ есть «Молитва перерожденцам Чанлун-пандиты Тэмпе Гьялцена (lcang lung pan+di ta bstan pa'i rgyal mtshan gyi 'khrungs rabs gsol 'debs thugs bskyed mi yo ma gdugs dkar mchog grub ma bstod pa rgyal ba bye ba ma bcas, 18 f.). Монгольский ученый Арьяпандита сыграл важную роль в истории Цугольского дацана, написав по просьбе цугольских лам устав для него. В каталоге Агинского дацана есть текст со схожим названием и содержанием: «'jam mgon bstan pa'i gsal byed panti ta mkhan po lcang lung ho thog thu ngag dbang blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan dpal bzang po'i 'khrungs rabs dang 'brel ba'i gsol 'debs brtan bzhugs smon tshigs dang bcas pa 'dod 'byung dpag bsam ljon pa zhes bya ba bzhugs so», 4 f.

14. *«Ритуал долгой жизни для Панчен ламы и Далай ламы»* (pan chen dang rgyal dbang gi brtan bzhugs) (rgyal dbang thams cad mkhyen pa'i zhabs brtan gsol 'debs bzhugs). Молитва долгой жизни Учителей.

Автор: Наван Лосан Тубтэн Гьяцо (Ngag dbang blo bzang thub bstan rgya mtsho; бур. Агван Лобсан Тубден Жамсо). В Своде есть текст под № 125 «Ритуал долгой жизни – благой сосуд, защищающий драгоценность исполнения желаний» (brtan gzhugs yid bzhin skyob pa'i 'bum bsangs). Титульное название: «brtan bzhugs gsol 'debs 'dod pa'i re skong 'dod dgu yid bzhin 'jo ba'i bum bzang zhes bya ba bzhugs so», 4 f.

В БКБ есть текст «Молитва о благоденствии Панчен-ринпоче «Превосходный кувшин, исполняющий все желания коровы» (pan chen rin po che brtan bzhugs gsol 'debs 'dod dgu yid bzhin 'jo ba'i bum bzang, 4 f.).

15. *«Краткий ритуал Будды Медицины»* (sman chog bsdus pa).

В Своде это № 146 «sman bsdud rgya mtsho'i mdor bsdus», 8 f. Автор: Лосан Чоки Гьялцен. В БКБ есть текст «Драгоценность исполняющая желания – краткий ритуал подношений восьми Сугатам» (bde gshegs brgyad kyi mchod pa'i cho ga bsdus pa yid bzhin nor bu zhes bya ba bzhugs so, 8 f.).

16. *«Произнесение имен Манджушри»* ('jam dpal mtshan brjod).

Полное название: «'phags pa 'jam dpal gyi mtshan yang dag par brjod pa bzhugs so». Нет в Своде. В БКБ есть «'jam dpal mtshan brjod», 30 f.

17. *Раздача супа во время монашеского обеда.*

18. *«Сутра памятования о [Трех] Драгоценностях»* (dkon mchog rjes dran).

Полное название: «'phags pa dkon mchog gsum rjes su dran pa'i mdo bzhugs so». Нет в Своде. Нет в БКБ.

19. *«Три непрерывные практики»* (rgyun chags gsum pa).

Нет в Своде. Нет в БКБ.

20. *«Восточные снежные горы»* (shar gangs ri ma).

Полное название: «Восточные снежные горы – сердечная песнь Ламе Цонкапе» «rje bla ma'i bstod mgur shar gangs ri ma bzhgus». Автор: Гендун Друб/Далай-лама I (dGe 'dun grub, 1391–1474; бур. Гендун Дуб). В Своде это № 118 «rnam dag gangs ri ma», 3 f. В БКБ это «Молитва Цзонхаве «Восточная Снежная гора» (rje'i gsol 'debs shar gangs ri ma, 2 f.).

21. *«Мандала достоинств»* (yon tan dkyil 'khor ma).

Полное название: «bstod pa yon tan dkyil 'khor ma bzhugs». Нет в Своде. Нет в БКБ. Хвала автора своему учителю Жамьяну Чойдже Таши Палдэну ('Jam dbyangs chos rje bKra shis dpal ldan, 1379–1449; Жамьян соржо Даши Балдан), основателю и первому настоятелю монастыря Дрепунг. Автор: Лодё Ринчен Сенге (bLo gros rin chen seng ge; бур. Лодой Ринчен Сенге). Строфы памятования о доброте своего учителя.

22. *«Подношение торма Таре»* (sgrol ma gtor 'bul).

Нет в Своде. Нет в БКБ.

Третье собрание во время непосредственного проведения Монлама (в современном проведении хурала начало в 14:00):

1. *«Из сферы великого блаженства ... посвящаю обретению»* (bde chen ngang nas x thob phyir bsngo).

Текст «Гуру-пуджы» (bla ma mchod pa'i cho ga) от начала до строф № 42 «Посвящаю заслуги обретению ...» (Силой сотворенных мною добродетелей, пусть живые существа во всех будущих рождениях не расстаются с трижды добрым Досточтимым Гуру и будут окружены его заботой вплоть до достижения единения Ваджрадхары). Автор: Лосан Чоки Гьялцен. Свод: № 132, 19 f. Есть в БКБ. Практика необычной гуру-йоги. В современном исполнении в период чтения этой части текста делается перерыв для раздачи чая и затем продолжается со строфы № 34 «Подношу напиток китайского чая цвета шафрана, благоухающего и насыщенного сотней вкусов ...»

2. *Однократное чтение «Тары»* (Зеленая Тара).

В современном исполнении с этого места – начало 3-й завершающей сессии в 15:30.

3. *«Хвала Кхадиравани Таре»* (legs bris ma).

Полное название: «Коронное украшение мудрецов – хвала досточтимой Кхадиравани Таре» (rje btsun seng ldeng nags kyi sgrol ma bstod pa mkhas pa'i gtsug rgyan bzhugs so). Автор: Гендун Гьяцо.

4. *«Дхарани долгой жизни»* (tshe gzungs).

Нет в Своде. Нет в БКБ.

5. *«Защитники трех Семейств»* (rigs gsum mgon po).

Полное название: «Молитва к Защитникам трех семейств» ('phags pa rigs gsum mgon po'i gsol 'debs bzhugs so): Манджушри, Авалокитешваре и Ваджрапани. Нет в Своде. Нет в БКБ.

6. *«Дхарани Парнашавари»* (lo ma gyon ma).

Полное название: «ri khrod lo ma gyon ma'i gzungs zhes bya ba». Богиня, защищающая от эпидемических заболеваний. Нет в Своде. Нет в БКБ.

7. *«Садхана Вишвамата»* (sna tshogs yum).

Полное название: «sna tshogs yum dkar mo'i bsgrub thabs bzhugs so». Нет в Своде. Нет в БКБ.

8. *«Тара»*.

9. *«Дхарани Маричи»* ('od zer can ma).

Полное название: «Дхарани святой Маричи» ('phags ma 'od zer can zhes bya ba'i gzungs bzhugs so). Нет в Своде. Есть в БКБ, 5 f. «Дхарани “Богини утренней зари”», защищающая от опасностей и любого вреда.

10. *«Мантра Курукулы»* (ku ru ku lle rnams kyi sngags).

Нет в Своде. Нет в БКБ.

11. *Троекратное чтение «Дхарани “Облако подношений”»* (mchod sprin gzungs). Нет в Своде. Нет в БКБ.

12. *«Приглашение, омовение и просьба»* (spyan 'dren khrus gsol).

Полное название: «spyan 'dren khrus gsol bzhugs». Свод: № 135, 10 f. Есть в БКБ.

13. *Обширное подношение мандалы*.

14. *«Океан услышанного»* (thos pa rgya mtsho).

Полное название: «thos pa rgya mtsho'i bzhugs so». Автор: Пагпа Лодё Гьялцен ('Phags pa blo gros rgyal mtshan, 1235–1280; бур. Пагба Лодой Жалсан). Нет в списке современного чтения.

15. *«Отныне и до пробуждения...»* (deng nas byang chub …).

Отсюда и далее – краткие вставные строфы молитв без титульных названий с написанием лишь первых слов.

16. *«Эта земля, окропленная …»* (sa gzhi spos kyis …). Краткое подношение мандалы.

17. *«Досточтимый Учитель ...»* (rje btsun bla ma'i …).

18. *«Гандэн ...»* (ri bo dge ldan …).

19. *«Источник блага и счастья …»* (phan bde 'byung gnas …). Молитва долгой жизни Его Святейшества Далай-ламы XIV.

20. *«Учителя и ученики ...»* (dpon slob rnams kyis …).

21. *«Благотворители, включая окружение ...»* (spyin bdag 'khor dang …).

22. *«Собрание всего желанного ...»* ('dod dgu'i 'byor ba …).

По информации лам Цугольского дацана, здесь читаются следующие строфы: 'dod dgu'i char 'bebes bla ma yi dam lha/ 'dod khams dbang phyug dpal ldan re ma ti/ 'dod yon sna lnga'i mchod pa 'di bzhes la/ 'dod pa'i don kun grub pa'i mchod par 'bul.

23. *«Идам, Гуру …»* (i dam gu ru …). Мантра, завершающая подношение мандалы.

24. *«Раскаяние»*.

25. *Ундзе встает и читает «Тайный намтар»* Дже Цонкапы (gsang ba'i rnam thar). Автор: Таши Палдэн (bKra shis dpal ldan; бур. Даши Балдан). Нет в Своде. Нет в БКБ; и *«Чистые снежные горы»* (rnam dag gangs ri ma) (молитва Дже Цонкапе).

26. *Раздача чая*.

27. *«Сутра сердца»*.

28. *«Источник всех благих качеств … прошу оставайтесь»* (yon tan 'byung gnas … bzhugs su gsol).

Раздел из текста «Гуру пуджы» (bla ma mchod pa): «Молитвенное обращение к объектам поля заслуг (учителям) с верой и уважением».

29. *«Подношение торма Таре».*

Четвертое собрание во время непосредственного проведения Монлама:

1. *«Белозонтичная Тара»* (gdugs dkar mchog grub).

Полное название: «'phags pa de bzhin gshegs pa'i gtsug tor nas byung ba'i gdugs dkar po can gzhan gyis mi thub pa phyir zlog pa chen mo mchog tu grub pa zhes bya ba'i gzungs». Есть в БКБ.

2. *«Дхарани Ваджравидараны»* (rdo rje rnam 'joms).

Полное название: «'phags pa rdo rje rnam 'joms bzhugs so». Есть в БКБ.

3. *«Сутра успокоение скандалов»* (kha mchu nag po zhi bar byed pa).

Полное название: «Сутра махаяны, называемая "Успокоение черных скандалов"» ('phags pa kha mchu nag bo zhi bar byed pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo bzhugs so). Нет в Своде. Нет в БКБ.

4. *«Дхарани "Шесть дверей"»* (sgo drug pa).

Полное название: «Святые шесть дверей» ('phags pa sgo drug pa bzhugs). Нет в Своде. Есть в БКБ. Дхарани из собрания «Сундуй».

5. *«Благородный Царь молитв-устремлений об осуществлении благих деяний»* (bzang spyod smon lam).

Полное название: «'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po bzhugs so». Свод: № 108, 8 f. Есть в БКБ.

6. *«Благопожелание Майтреи»* (byams smon).

Полное название: 'phags pa byams smon bzhugs so. Свод: № 109, 3 f. Есть в БКБ.

7. *«Благопожелание об осуществлении деяний бодхисаттв»* (spyod 'jug smon lam).

Полное название: «byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i smon lam bzhugs so». Автор: Шантидева. 10-я глава текста «Бодхичарьяватара». Свод: № 110, 6 f.

8. *«Благопожелание о совершении благих действий в начале, середине и конце»* (thog mtha' bar smon).

Полное название: «thog mtha' bar gsum du dge ba'i smon lam bzhugs so». Автор: Лосан Дакпа.

9. *«Благопожелание о рождении в чистой земле Девачен»* (bde smon).

Полное название: «bde smon zhing mchog sgo 'byed ma bzhugs so». Свод: № 112, 7 f. Есть в БКБ.

10. *«Благопожелание о реализации Гухьясамаджы»* (gsang 'dus smon).

Полное название: «dpal gsang ba 'dus pa'i smon lam bzhugs so». Автор: Лосан Дакпа. Есть в БКБ, 5 f.

11. *«Основа всех благих качеств»* (yon tan gzhir gyur ma).

Автор: Лосан Дакпа. Нет в Своде. Есть в БКБ.

12. *Лама подносит белое торма хозяевам местности-жидагам* (gzhi bdag).

Полное название: «Подношение торма жидагам» (gzhi bdag gtor 'bul).

13. *Раздача чая.*

14. Демонстративный *диспут по философии* (mtshan nyid tshogs langs).

15. *Блюститель нравственности просит прочесть посвящение заслуг и благопожелания для благотворителей, духовенства и мирян; драгоценный лама произносит трижды строфы «Молитвы о долгом процветании Учения»; ведущий голос (умдзе) встает и произносит строфы о процветании учения, благопожелания текста «Гуру-пуджы», «Молитвы о долгом процветании Учения», «Строфы пожелания счастья».*

16. *Собрание завершается чтением «Мигзема».*

Колофон:
«Этот порядок Большого монлама,
Агван Лобсан Галсан Жимба,
В год металла-лошади 25-го числа месяца дерева-обезъяны,
Распространил согласно "Дополнению к Сокровищнице"».

Таким образом, представлен порядок и название молитв, читаемых в четырех собраниях на 15-й лунный день во время Лосара/Сагаалгана, знаменующего начало нового лунного года. Современное исполнение хурала практически полностью соответствует порядку в представленном тексте, за исключением объединения четвертого собрания с третьим и «технических» перерывов для чаепития. Перевод и исследование позволяет расширить представление об особенностях жизни и быта монастыря, литургических ритуалов и обрядов, а также некоторых вопросов, связанных с монастырским укладом.

Приложение

dge ldan bkra shis chos 'phel gling gi tshogs chen smon lam chen mo'i go rim kar chag

{1v} chos 'phrul smon lam chen mo'i yar 'tshogs la/ sher snying/ skyabs 'gro/ dga' ldan lha brgya ma/ skabs gsum pa/ mang ja/ dge bskos tshogs gtam gang rgyas/ ja rgyab sher snying/ sgrol ma lan gsum/ dmag zor rgyal mo'i gtor 'bul/ bstan 'bar ma/ shis brjod/ dmigs brtse mas grol lo/ tshogs chen smon lam dngos gzhi'i tshogs dang por/ tshe rabs kun tu gdangs dang bcas/ sher snying/ skyabs 'gro/ ltung bshags/ spyi bshags/ dga' ldan lha brgya ma/ lam rim gsol 'debs dang lam rim bsdus don res mo/ skabs gsum pa dang rten 'brel bstod pa res mo/ mang ja/ 'dren pa mnyam med gdangs bcas/ dge bskos mang ja'i gnang ba zhu ba dang tshogs gtam gang drag byed/ ja rgyab sher snying/ mdzad pa bcu gnyis kyi bstod pa thabs mkhas ma dang thub rnams res mo/ cho 'phrul {2r} /bstod pa rgya chen ma/ gnas brtan bstod pa/ byams mgon bstod pa zab yang ma/ sgrol ma lan gsum/ sgrol dkar bstod pa/ dmag zor ma'i gtor 'bul/ dmigs brtse mas grol/ tshogs gnyis par/ mkha' mnyam ma/ mkhyen srid ma dang lam gyi gtso bo res mo/ jo bo'i bstod pa/ 'brom ston mgur/ dpal ldan sa gsum ma/ nyi gzhon ma/ mang ja/ sher snying/ pan chen skyes rabs thub dbang dang rgyal dbang skyes rabs blo bzang ma/ rje btsun dam pa'i skyes rabs phun tshogs dang arya pan+di ta'i skyes rabs thugs bskyed ma gnyis gnyis res mo/ pan chen dang rgyal dbang gi brtan bzhugs res mo/ sman chog bsdus pa dang 'jam dpal mtshan brjod res mo/ gung tshigs thug pa gtong/ dkon mchog rjes dran dang rgyud chags gsum 'don/ shar gangs rim dang yon tan dkyil 'khor res mo/ {2v} sgrol ma gtor 'bul sngar bzhin/ tshogs gsum par/

bde chen ngang nas *x* thob phyir bsngo/ sgrol ma lan gcig /legs bris ma/ tshe gzungs/ rigs gsum mgon po/ lo ma gyon ma/ sna tshogs yum/ sgrol ma/ 'od zer can ma/ ku ru ku l+le rnams kyi sngags/ mchod sprin gzungs lan gsum/ spyan 'dren khrus gsol dang man+dal rgyas pa/ thos pa rgya mtsho *x* deng nas byang chub *x* sa gzhi spos kyis *x* rje btsun bla ma'i *x* ri bo dge ldan *x* phan bde 'byung gnas *x* dpon slob rnams kyi *x* sbyin bdag 'khor dang *x* 'dod dgu'I 'byor ba *x* i dam gu ru *x* ltung bshags/ dbu mdzad langs te gsang ba'i rnam thar dang rnam dag gangs ri res mo/ mang ja/ sher snying/ yon tan 'byung gnas *x* gzhugs su gsol/ sgrol ma gtor 'bul sngar bzhin/ tshogs bzhi par/ gdugs dkar mchog grub/ rdo rje rnam 'joms/ {3r} /kha mchu nag po zhi bar byed pa/ sgo drug pa/ bzang spyod byams smon spyod 'jug smon gsum dang/ thog mtha' bar smon bde smon gsang 'dus smon gsum res mo/ yon tan gzhir gyur ma/ bla mas gzhi bdag dkar gtor/ mang ja/ mtshan nyid tshogs langs/ dge bskos yon bdag ser skya rnams kyi bsngo yig sogs gsal pos bsngo smon skyabs 'jug zhu/ bla ma rin po ches phul byung bsngo ba dkyus ma bstan 'bar ma gsum gyis bsngo smon gsung gnang ba dang/ dbu mdzad langs te bstan pa rgyas pa'i smon lam/ bla mchod smon lam/ bstan 'bar ma/ shis brjod gang rgyas dang/ dmigs brtse mas tshogs dgrol bar bya'o// smon lam chen mo'i go rim 'di/ /ngag dbang blo bzang skal sbyin gyis/ /lcags rta shing sprel nyer lnga la/ /gan mdzod zur rgyan rjes mthun spel//

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)») № 121031000261-9.

Литература

Сыртыпова С. Д. Буддийское книгопечатание Бурятии XIX – нач. XX в. / С. Д. Сыртыпова, Х. Ж. Гармаева, А. А. Базаров. – Улаанбаатар, 2006. – 223 с.

Catalogue of printing blocks of buddhist monasteries in Transbaikalia // SPS. Vol. 11. Four Mongolian historical Records of prof. Dr. Rinchen. – New Delhi, 1959. – P. 84–95.

References

Syrtypova S. D. Buddijskoe knigopechatanie Buryatii XIX – nach. XX v. / S. D. Syrtypova, H. Zh. Garmaeva, A. A. Bazarov. – Ulaanbaatar, 2006. – 223 s.

Catalogue of printing blocks of buddhist monasteries in Transbaikalia // SPS. Vol. 11. Four Mongolian historical Records of prof. Dr. Rinchen. – New Delhi, 1959. – P. 84–95.

УДК 294.3
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-76-87

B. Ariunzul

MONGOLIAN TRANSLATIONS OF TIBETAN TEXTS: A STUDY OF LOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL TERMINOLOGY

Following the initial codification of Buddhist lexical signs by the Mongols, numerous dictionaries have been compiled – not only in Tibetan and Mongolian, but also in conjunction with other languages or with a focus on specific domains. In doing so, most technical terms in Buddhist philosophy and logic have been preserved in accordance with their original formulation in the The Source Lexical Sage (Merged γarqu-yin oron, tib. *Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas*), a tradition that continues to be maintained. Dictionaries serve as essential guides to accurate translation. However, within the traditional renderings of Buddhist logic and epistemology into Mongolian, there are numerous terms prone to misinterpretation and confusion. Moreover, existing dictionaries often lack comprehensive entries for many of these terms. Therefore, revising ambiguous or inadequate terms through the lens of contemporary scientific terminology is crucial. This forms a foundational step for further academic work in the field of Mongolian Buddhist studies. Based on this need, the present article analyzes the Tibetan version of Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścaya* and its traditional Mongolian translation in the *Mongolian Tanjur*, comparing them with both lexicographical sources, explanatory commentaries, and recent scholarly translations as tertiary references. The aim is to identify accurate and stylistically appropriate renderings of key terminology in Buddhist logic and epistemology in contemporary Mongolian.

Keywords: classical translation conventions, Tibetan literature, Buddhist philosophy, logical treatises, principles of stylistic consistency and accuracy, Buddhist logic, epistemology, terminology, equivalence in translation.

Б. Ариунзул

ПЕРЕВОДЫ ТИБЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ НА МОНГОЛЬСКИЙ ЯЗЫК: ИССЛЕДОВАНИЕ ЛОГИЧЕСКОЙ И ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Начиная с первых упорядоченных переводов буддийской гносеологической и логической литературы, монголы составили многочисленные словари, охватывающие не только тибетский и монгольский языки, но и сочетания с другими языками, а также специализированные отраслевые словари. При этом большинство философских и логических терминов буддизма сохранялось в том виде, в каком они впервые были зафиксированы в Merged γarqu-yin oron *(Dag yig mkhas pa'i byung gnas)*, и это наследие дошло до наших дней. Словарь является важнейшим ориентиром для переводческой практики. Однако в монгольской традиции встречается немало терминов, которые вызывают двусмысленное понимание и могут порождать различные интерпретационные трудности. Кроме того, в составленных словарях не все термины получили полное отражение. В связи с этим становится актуальной задача переосмысления и унификации спорных или неудачных терминов в соответствии с современной

Ариунзул Баасанжав – магистр, научный сотрудник Института философии АН Монголии (г. Улан-Батор, Монголия). E-mail: ariunzulb@mas.ac.mn.

научной терминологией, что является важной предпосылкой для дальнейшего развития буддологических исследований в Монголии. В данной статье рассматриваются тибетский перевод трактата Дхармакирти *Pramāṇaviniścaya* и его монгольская версия из Данджура в сопоставлении с различными словарями, комментариями и современными переводами и исследованиями (tertiary sources). На основе этого анализа демонстрируются корректные и стилистически приемлемые варианты передачи буддийских логико-эпистемологических терминов на современном монгольском языке.

Ключевые слова: классическая переводческая традиция, тибетская литература, буддийская философия, логические трактаты, принципы ритма и точности, буддийская логика, эпистемология, терминология, унификация терминов.

The Mongolian Translation Tradition and Its Methodology

Mongolians possess a long-standing tradition of translating a wide range of literary and scholarly works from various languages. Some scholars trace the origins of Mongolian translation practices back approximately 1,500 years, coinciding with the earliest appearance of writing systems among the Mongols. However, research indicates that the large-scale translation of Tibetan literary texts began relatively later, primarily from the 13th century onwards. Thus, it is reasonable to conclude that the classical methods and stylistic conventions of translating from Tibetan into Mongolian were established and formalized during this period and have since been preserved as part of the Mongolian translation tradition.

Scholars have extensively examined how the Mongols were first introduced to Buddhism and its associated culture through Turkic-speaking states (see also: [Roerich 1936; Bira 2001; Foltz 2010; Atwood 2004; Wilkens 2024]). Research shows that, during the early phases of translating Buddhist literature into Mongolian, translations rendered in Sogdian and Uighur languages were predominant. Documentary evidence indicates that during this period, translations were focused primarily on religious texts, and as thus, the technical terminology of Buddhist philosophy had not yet been fully integrated into the Mongolian lexicon. Moreover, when Mongolian translators later engaged with Tibetan sources, they often retained many Sanskrit terms in their original form, without Mongolization – adhering to conventions established in earlier Sogdian and Uighur translations. These prior experiences and methodologies significantly influenced both the vocabulary development and the translation practices of Tibetan texts. As a result, Mongolian translators systematized and refined three principal methods of translation from Tibetan: literal translation, interpretative (semantic) translation, and imitative composition (see also: [Khurelbaatar 1995: 158]). This indicates that Mongolian translators did not solely rely on Sanskrit models in their work with Tibetan texts but also integrated translation conventions derived from the Sogdian and Uighur traditions, which held considerable influence at the time. This hybrid translation methodology continues to be preserved and employed even today.

An analysis of traditional Mongolian translations of philosophical texts reveals two predominant approaches: the literal translations that closely follow the syntactic structure of the source (often referred to as “sutra-style”), and figurative or interpretative translations, which prioritize expressive and poetic rephrasing. In particular, when dealing with verse compositions, many texts were rendered relatively freely, often in accordance with the stylistic norms of Mongolian poetry. This trend can be partly attributed to the long-

standing Mongolian tradition of translating ethical, religious, historical and political texts – often composed in poetic or metrical form – from a variety of source languages. As a result, Mongolian translators accumulated significant experience and developed specific conventions for translating poetic literature. These established methods, in turn, had a direct influence on how verse-based philosophical texts were translated, shaping the dominant styles and techniques of Mongolian philosophical translation.

In addition to their work as translators, Mongols composed a substantial corpus of original works in the Tibetan language. When writing in Tibetan, Mongolian authors frequently employed poetic forms with notable skill and fluency. This mode of expressive articulation was not limited to verse, but was also commonly used in prose compositions. The blending of poetic and prosaic styles became a distinctive characteristic of Buddhist literary production, reflecting an integrated approach to expression. This stylistic convention likely had a direct influence on the translation of philosophical verse texts, especially in cases where interpretative or meaning-based methods were employed. The long-standing tradition of combining poetic and discursive modes of writing thus played a significant role in shaping both original compositions and translated works within the broader framework of Buddhist literary culture.

In some cases, verse compositions were translated into prose using a literal, word for word approach. A notable example of this is the traditional Mongolian translation of *Dharma-dharmatā-vibhaṇga (Differentiation of Phenonema and the Nature of Phenomena)* by Maitreya, which was rendered in prose form. This translation has been preserved in the 132nd volume of the Mongolian edition of the *Tanjur* (tib. *bsTan 'gyur*).

In general, traditional Mongolian translations of verse literature exhibit two classical models of translation that are particularly evident: the literal approach, characteristic of the sūtra style, and the interpretative or meaning – based approach. While the latter is often more appropriate for poetic works, verse compositions in Buddhist philosophy present unique challenges due to their use of established terminology, standardized expressions, and tightly structured logical formulations, often requiring a more literal rendering in translation. For instance, Śāntideva's *Bodhicaryāvatāra* was translated using a literal, word for word method. In contrast, *The Twelve Compositions of the Buddha* by Choyjj Odser (Chos rje 'od zer), a Mongolian author, was rendered through an interpretative approach that adhered to the principles of Mongolian poetic conventions such as alliteration, metrical balance, line by line rearrangement, and semantic adaptation [Khurelbaatar 1995: 12–44]. A comparison of these two translation methods suggests that the interpretative approach was more suitable when translating Tibetan verse compositions authored by Mongols themselves. Although literal translation dominated the 14th century, these examples reveal a crucial distinction: texts composed by Indian authors were translated literally, whereas those authored by Mongols – albeit in Tibetan – were rendered more freely and poetically in Mongolian. This divergence is not merely a matter of translation technique but may also reflect deeper differences in narrative style, lexical choices, and modes of expression. Even when written in Tibetan, the text composed by Mongolian thinker arguably conveyed a Mongolian worldview, reasoning, and imagination making its adaptation to the expressive potential and poetic traditions of the Mongolian language potentially more appropriate. This observation prompts a critical inquiry in translation studies: whether there exists a principled distinction between the Mongolian translations of Tibetan-language texts au-

thored by Mongols and those composed by Indian or Tibetan masters. Exploring this question constitutes a significant avenue of scholarly inquiry within the field of Mongolian translation studies.

In the case of prose philosophical works, Mongolian translators have predominantly employed a literal, sutra-style translation method. This approach entails strict adherence to the syntactic structure of the Tibetan original, maintaining fidelity to word order and grammatical construction without restructuring the text. Such fidelity to the source has held a central place in the traditional Mongolian translation paradigm. One reason for this may lie in the relatively late introduction of systematic translations of Buddhist philosophical and logical treatises into Mongolian. Available evidence suggests that such specialized works were not widely translated into Mongolian until the 18th century. As a result, translators approached these texts with heightened attention to accuracy and formality, favoring literalism to preserve the integrity of complex philosophical arguments.

By the 1740s, a relatively systematic and codified body of Buddhist philosophical terminology had been developed in the Mongolian language. This advancement facilitated the translation, compilation, and wider dissemination of philosophical texts. The translation methods employed at that time adhered strictly to the newly established lexicon, which was applied consistently across works of Buddhist philosophy and logic to this day. However, the traditional methods of translation, grounded in the principles of canonical fidelity, have at times proven inadequate for conveying the nuanced and evolving concepts of contemporary philosophical and scientific discourse. The rigidity of classical translation conventions can limit interpretive flexibility and semantic precision when rendering modern ideas into Mongolian. As a result, there is a growing need to critically reassess the traditional terminology used in the translation of philosophical and logical texts. From the perspective of modern academic language and conceptual clarity, it has become necessary to refine, update, or in some cases replace traditional terms with alternatives that better capture the intended meaning and ensure greater accessibility and accuracy in contemporary contexts.

Traditional Mongolian translations of Tibetan-language literature employed a diverse range of techniques, including: literal translation, lexical transformation, syntactic and grammatical adaptation, interpretation of explicit or proper nouns in metaphorical or symbolic terms, dual rendering of Tibetan and Sanskrit equivalents, restoration of original Sanskrit terminology in place of Tibetan neologisms, Mongolization of Sanskrit-derived terms, and poetic techniques such as alliteration and metrical balancing in verse translation. These methods were applied flexibly depending on the genre and purpose of the text, and many of them remain in use today. In the translation of philosophical and logical texts, the dominant practices include lexical substitution, grammatical restructuring, and syntactic adjustment to preserve both accuracy and readability. Some translators now combine the restoration of Sanskrit equivalents with the principle of semantic localization, seeking a balance between faithfulness to the original and clarity in the target language. For example, in philosophical and logical texts, there is a tendency to retain established Sanskrit terms to align with international academic conventions and ensure terminological consistency. In contrast, translations related to social, ethical, or civic discourse typically favor Mongolianized renderings to enhance accessibility for a broader audience. Moreover, proper names and explicit designations are frequently translated with attention to their implied meanings,

often accompanied by explanatory notes or glosses. Increasingly, translators avoid verbatim literalism, recognizing that while it may allow for partial synonym substitution, it imposes constraints on syntactic freedom and requires the original grammatical structure of the source text to remain intact. Thus, contemporary Mongolian translation practice builds upon traditional methods while adapting them to meet the semantic, disciplinary, and audience-specific demands of the present day.

Issues in Mongolian Translation: Preventing Semantic Ambiguity

When translating Buddhist logical and epistemological texts, emphasis is placed on adapting content to contemporary Mongolian language while ensuring clarity, conciseness and terminological accuracy. The following points highlight some of the key principles currently observed to avoid misunderstanding and ensure terminological precision:

1. Fundamental principle. In applying lexical transformations, translators adhere to the principles of facticity and accuracy, ensuring the rendition is both correct and faithful to the source and conciseness and clarity in style. To preserve the original text's form and meaning, care is taken not to exaggerate, dilute, or obscure the content by unnecessary embellishment. Accordingly, the addition of conjunctions, particles, or ornamental words is generally avoided, as such elements are more suitable for literary translations where stylistic nuance is emphasized. Furthermore, redundant or synonymous expressions are omitted to maintain rhythmic balance and logical coherence in the target language. For example, the Tibetan particle *de*, often translated into Mongolian as *tere* (that), frequently appears together with the referent noun in Tibetan sentences. Phrases such as *rjes gzung de ni | dayan bariysan tere ni* (the following one that), *bsgrubs pa de ni | bütügekü tere ni* (the one creating that), and *cung zad de ni | öčüken tere ni* (the slight one that) demonstrate this characteristic of Tibetan syntax. In Mongolian, however, the syntactic structure does not accommodate simultaneous repetition of the demonstrative pronoun and the noun it refers to. Thus, it is preferable to omit the demonstrative and render the phrase succinctly as *bütügekü ni* or *öčüken ni*.

Similarly, Tibetan frequently employs the auxiliary verb *pyed ba*, which functions both as a main verb and as a verbal intensifier or causative marker. This term is typically translated into Mongolian as *üiledkü* (to do or to perform), connoting actions such as *to make* or *to create*. When *rpyed ba* serves to reinforce the verbal meaning, the phrase is translated by omitting a literal rendering of the auxiliary and instead using the core verb in a refined form. For instance, *'gog par byed* (to perform prohibition) is rendered as *qoriqu* (to cease; refute), *dran par byed* as *duradqu* (to mention), *rtogs par byed* as *onuqu* (to realize; cognize), and *skyed par byed* as *egüskekü* (to create). This practice enhances syntactic cohesion and preserves fluency in the Mongolian translation.

2. Terminological Equivalence. A key technique in lexical transformation involves expressing a concept using synonymous terms or creating neologisms to replace original words. However, given the historical development of human cognition, the foundational sciences of logic and epistemology have established a stable core of fundamental concepts and terminology. Therefore, when translating technical terms from Tibetan, it is relatively uncommon to coin entirely new Mongolian terms for concepts that already have internationally recognized equivalents. Instead, adopting terminology consistent with widely accepted international standards has become the preferred and more appropriate approach.

In recent years, our focus has increasingly centered on the translation and study of Buddhist logic and epistemology, with particular attention to terminological issues. During this process, it became evident that the traditional lexicon, standardized in the 18th century, is both incomplete and limited. Furthermore, some terms are overly general, representing multiple concepts with a single word while others are evidently imprecise or inadequate. This necessitated the reexamination and reformulation of certain key terms, especially regarding terminology related to logical expressions, theory of argumentation, epistemological classifications, and processes. Our approach in revising terminology emphasizes several core criteria: whether the term aligns with the original Buddhist definitions, whether its meaning fits appropriately within different contexts, and whether it coherently corresponds with related sub-concepts without semantic conflict. For example, the Tibetan words *rtags* and *phyir* have traditionally both been translated as *učir* (reason or cause) in Mongolian. However, *rtags* denotes a foundational concept in logical inference and argumentation theory, whereas *phyir* functions as a logical connective or particle. These terms often appear together, even consecutively, within sentences. Translating both as the same word risks confusion and undermines the validity of logical conclusions. Therefore, we have adopted the translation of *rtags* as *ündüsülel* (basis or reason), and *phyir* as *učir-ača* or *tula* (because, therefore), thereby preserving their conceptual distinctions. Such precise terminological usage not only enhances semantic clarity but also faithfully reflects logical structure and conceptual differentiation, significantly improving translation quality. Below are representative examples illustrating some of the key terms and their comparative renderings.

Table

Comparison between Traditional and Revised Translations of Buddhist Logical Terminology

Tibetan Term (Tib.)	Sanskrit Term	Traditional Mongolian Translation	Revised Mongolian Translation
Rtags	**liṅga**	**učir**	**reason/evidence**
rtags yang dag	–	üneker učir	correct reason
rtags ltar snang	–	jasadaγ učir	pseudo reason
rtags ma grub	–	učir ese bütükü	unestablished reason
ta snyad sgrub kyi rtags	–	nereyidkel bütükü učir	reason proving a convention
sgrub byed	**sādhaka**	**bütügegči**	**Proof**
sgrub bya	–	bütügegdekün	probandum (that which is to be proven)
sgrub bya'i chos	–	bütügegdekün nom	the thing of the probandum
sgrub ngag	–	bütügekü üge/kele	phrases of proof/proving expressions
tal 'gyur	**prasaṅga**	**ketüregülül**	**consequence/logical consequence**
tal ngag	–	ketüregülkü üge/kele	consequential expression/ phrase indicating consequence
tal 'gyur du bkod pa	–	ketüregülel ǰokiyaqu	to establish consequence/to formulate consequence
tal ba 'phen pa	–	ketüregülel sedkikü	to conceive a consequence/to derive consequence

3. Philosophical Foundations of Terminology. Some scholars have traditionally translated the Tibetan terms *rtags yang dag* and *rtags ltar snang* as *good reason* and *bad reason*, respectively [Jam yang shay ba 2019: 286]. The qualifiers *yang dag* (skt. samyak) and *ltar snang* (skt. ābhāsa) are technical modifiers used in Buddhist logic alongside fundamental terms such as *liṅga* and *prasaṅga* to more precisely differentiate meanings. Classical translations generally rendered these terms as *truly* and *correcting*, whereas modern interpretations have revised them to *good* and *bad.* This revision draws on contemporary Western research in Buddhist logic as well as the polysemous nature of these terms in Mongolian notation systems. *Samyak* broadly means *correct* or *proper*, while *ābhāsa* carries philosophical connotations such as *illusory phenomenon* or *reflection*. In the logical thought of Dignāga and Dharmakīrti, these terms are employed with the senses of *true/valid* and *false/fallacious*. When scholars like Richard Hayes, John Dunne, Matthew Kapstein, Tom Tillemans, and Hugon Pascal reconstructed Buddhist logic and epistemology in terms compatible with contemporary philosophy and logic, they have employed the terms *good* and *bad* to render these concepts succinctly and clearly within the epistemological logic of Buddhism. However, this does not refer to notions of moral good and bad, but rather to functional formulations indicating quality and reliability in terms of logic and epistemology. For example, Tillemans, citing Dharmakīrti's *Nyāyabindu*, explains that a good reasoning (tib. *rtags yang dag*) satisfies the three characteristics (skt. *trairūpya*) of being relevant in the subject under discussion, co-occurring in similar cases, and absent in opposing cases, concluding that these criteria serve as tests confirming the validity and soundness of a reason [Tillemans 2022: 9]. Tillemans also equates *gtan tshigs yang dag* and *rtags yang dag* with the Sanskrit *saddhetu* – a logically valid and conclusive reason – and labels corresponding invalid reasons (tib. *gtan tshigs ltar snang*) as *hetvābhāsa* or *bad reasons* [Ibid.: 13] While the precise philosophical distinctions and logical criteria behind these terms are complex and merit independent scholarly inquiry, the present discussion focuses on how to render the simplified analytic philosophy terms *good/bad reason* into Mongolian translation, respecting principles of accuracy and style. From this perspective, directly translating the English *good* and *bad* as the Mongolian *sayin* and *maɣu* risks introducing subjective ethical judgments. Instead, it is preferable to choose terms that better reflect their logical and epistemological sense, such as *valid/invalid, true/false,* or *sound/fallacious*. This approach minimizes potential misunderstandings and reduces the need for additional explanatory notes.

4. Appropriateness of Auxiliary Words. In the translation of Buddhist Tibetan texts, the use of auxiliary and connective words plays a crucial role. Although these words do not independently carry semantic meaning, they assist in linking ideas, clarifying expressions, establishing coherence between sentences, and structuring the overall composition. However, due to inherent structural differences between Tibetan and Mongolian sentence constructions, translators often face linguistic challenges when adapting auxiliary words. Traditional translations frequently render these auxiliaries literally and individually, which can make their usage appear semantically disconnected, inappropriate, or stylistically awkward. Such literalness may be perceived as syntactic or stylistic errors, but it actually reflects the unique characteristics of classical Tibetan writing and the prevalent literal translation methods of the period. Moreover, some auxiliary words have been omitted altogether in certain translations. This omission often improves clarity by allowing sentence struc-

tures to be modified, and by enabling sentences to be linked or separated more naturally, thereby enhancing overall readability and comprehension. Such adjustments not only clarify meaning but also contribute significantly to improving translation quality.

In traditional translations, auxiliary words were rendered either by direct literal transcription or omitted to better fit the syntactic structure of Mongolian sentences. Both approaches were used interchangeably without a fixed rule, reflecting the translators' individual preferences and methods. Due to this variability, it is difficult – if not impossible – to generalize or systematically assess the criteria for when such words were translated or omitted based on just one translator's work or a single text. Therefore, I will mention how frequently occurring auxiliary words in classical Tibetan writings were rendered in classical translations, and current methods and possibilities for expressing these elements. In this regard, particular reference is made to bLo ldan shes rab's (Lodansheirav) Tibetan translation of Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścaya* (*Ascertainment of Valid Cognition*) and its traditional Mongolian rendition preserved in the Mongolian *Kanjur*. For clarity, selected citation examples are compared, with the Mongolian text provided in classical script font to facilitate understanding.

Example [1]: Tibetan particle *dan;* Mongolian equivalents *ba, böged, kiged* (*and, as well as, together with*).

This conjunction functions as a connective particle that enumerates two or more coordinate elements within a sentence. Additionally, it can be used in the form of instrumental case and sometimes in dative-locative case (such as *luγ-a*), corresponding to modern Mongolian suffixes *-tai* (with), *-d, -t* (to, in/at). Mixing or confusing these forms often leads to semantic inaccuracies.

For example, in a passage listing types of valid cognition:

Original Tibetan [D. PV, 97–614]: [Dharmakirti: эл. ресурс]
*Yang dag p'i shes pa de ni rnam pa gnyis te. Mngon sum **dan** ni rjes su dpag /*
Traditional Mongolian translation [D. AVC, 76]: [Dharmakirti 2002]
*Üneker medel tere ni qoyar jüil bölüge. Iledte **luγ-a** dayan baylayči...*
Revised version:
*Valid cognition is of two kinds: direct perception **and** inference.*

Using a conjunction to *and* clearly separate coordinate elements in the enumeration improves clarity and accurately conveys the meaning.

Example [2]: Tibetan particle *gzhan;* Mongolian equivalents *busud, öger-e* (other, another).

In traditional translations, *gzhan* is mainly rendered as *busu,* besides the less common *busučir.* It is important to note that *busu* in Mongolian can mean both *other, different* and *not, no* (a negation). In contemporary usage, the negation sense of *busu* is more frequently emphasized and used. Moreover, when *gzhan* is used together with the negation particle *ma yin* (meaning *not* or *no*), the combined phrase can express a meaning distinct from each particle individually. However, the similarity in wording between these can cause confusion in translation and interpretation, especially for those unfamiliar with Tibetan grammar or relying solely on a single translation version. Therefore, to avoid ambiguity and improve clarity, auxiliary words should be translated consistently with one clear, contextually appropriate modern equivalent. For instance, in classical translations, the Tibetan word root

gzhan is often joined with both the dative-locative suffix *-du* and the verbal suffix *-na*. In written Mongolian, these are usually represented together by the suffix *-aa*, resulting in renderings such as *busučir-a*, which roughly corresponding to the modern Mongolian phrase *öger-e-ber kelebel* (meaning *in other words*). This can be elegantly rendered in classical style as *öger-e-ber bolbasu*. Additionally, the frequent collocation of *gzhan* and the particle *yang* is traditionally translated as *busu basa*, which today conveys the meaning *tegünčilen, tegün eče yadan-a* (i.e., *furthermore, in addition*).

Example from Tibetan original [D. PV, 97–619]:
*de'i stobs kyis skyes p'i rnam par shes pa yang don **gzhan** gyi rjes su 'brang ba ma yin te /*
Traditional Mongolian translation [D. AVC, 79]:
*Tegün-ü küčü-iyer törügsen teyin medeküi či **busu** udq-a-yig dayan odqu busu bölüge*
Revised version:
*A cognition arising through its causal efficacy does not apprehend any **other** meanings.*

Example [3]: Tibetan particle *kho na;* Mongolian *equivalents ǰöbken, yay, čuqum, imayta* (only, exactly, precisely, always).

The word *ǰöbken* (exclusively, only) indicates exclusivity or distinction of one or several items from others. *Yay* (exactly) and *üneker* (indeed) emphasize appropriateness or suitability of a thing, while *čuqum* (precisely) stresses the genuine, true, or essential nature of something, often serving as an emphasis or confirmation. However, traditionally *kho na* has often been rendered simply as *imayta* (always), which does not fully cover the range of meanings. The word *imayta* primarily expresses an uninterrupted, continuous duration of time or a habitual, constant, or inseparable nature, but cannot convey other nuances effectively. Moreover, these words in Mongolian typically co-occur with other words in a sentence to extend or specify their meaning, but do not function as independent grammatical members with inflectional variants. This causes semantic and syntactic mismatches in certain contexts.

Example from Tibetan original [D. PV, 97–615]:
*...tshad ma yin na ni 'di gnyis **kho nar** 'dus p'i phyir / tshad ma rnam ghyis **kho na** ste /*
Traditional Mongolian translation [D. AVC, 76]:
*... silyaday mön bögeüs **imayta-yin** qoyar-tur quraysan-u tula, silyaday **imayta** qoyar ǰüil böged*
Revised version:
*If cognition is valid, it is **precisely** reducible to two elements. A valid cognition apprehends **only** these two constituents.*

Example [4]: Tibetan connective *'on kyang;* Mongolian equivalents *qebeču, teyin atal-a* (however, nevertheless).

This particle has often been translated as *bolbaču* (meaning *although, though*). However, in some translations, *'on kyang* appears at the beginning of a sentence, and the words it connects sometimes create semantic mismatches or incoherence. In Tibetan grammar, *kyang* by itself functions as a conjunctive particle connecting the preceding word with the following, similar to *yang* or *'ng*. For example, expressions like *med kyang* (although it does not exist), *yod kyang* (although it exists) are common and appropriate renderings. When *'on kyang* occurs at the beginning or end of a sentence, its role is to clarify the causal or concessive relationship between the previous and next clauses. From this functional perspective, it can be translated with various expressions such as *gekü degen* (meaning *but,*

however), *kedüi teyimü čü* (meaning *even so*), *gesün kedüi čü* (meaning *nevertheless*), *kedüi-ber* (meaning *although*), *qarin* (meaning *whereas, on the other hand*) to capture the nuanced concessive meaning.

Example from Tibetan original [D. PV, 97–625]:

Don shes pa ni blo'i ***rtags*** *ma yin gyi* ***'on kyang*** *dbang po dang don dag yin no zhe na / mi 'khrul nag tan tshigs yin no /*

Traditional Mongolian translation [D. AVC, 82]:

Udq-a medekü ni oyun-u ***učir*** *busu buyu ǰa* ***bolbaču*** *erketen luγ-a udq-a-ud mön bolai kemebesü, endegürel ügei bögeüs notalalta mön bolai.*

Revised version:

Mere apprehension of an external referent does not constitute a cognitive ***reason****.* ***However,*** *if the sense faculty and the external referent are indeed identical, then – being free from error – it constitutes a valid means of cognition.*

Example [5]: Tibetan phrase *ji skad;* Mongolian equivalent *...-un dayayu* (according to, as established by).

In traditional translations, *ji skad* has often been translated as *kiri kemen* (to what extent, in what manner) Here, the particle *ji*, meaning (which, what, how) is represented by the word *kiri* (how), and *skad pa* is literally translated as *kemekü* (so called). When these two combined forms are used together with a verbal predicate, they clarify the nature or quality of the action expressed. Therefore, it is more appropriate to translate *ji skad* syntactically as *...-un dayayu* (according to) or similar, depending on context. For instance: *ji skad bstan pa – ǰiyaqsan-u dayayu* (according to what is taught), *ji skad smras pa – kelegsen-u dayayu* (according to what is said), *ji skad grub pa – toγtayaqsan-u dayayu* (according to what is established). Similarly, other related phrases such as *ji ltar, ji zhig, re zhig, de ltar, 'di skad, nyid* can be interpreted and syntactically adapted to contemporary Mongolian expressions for clarity and natural flow.

Example from Tibetan original [D. PV, 97–621]:

ji skad bshad pa mi 'dzin pas de ltar rtogs pa mi rigs p'i phyir ro /

Traditional Mongolian translation [D. AVC, 80]:

Kiri kemen nomlaqsan-yig *ülü bariqu-bar tere metü onuqu ǰokis busu-yin tula bolai.*

Revised version:

Since it does not conform to what ***is established by*** *scripture, such a claim is improper reasoning.*

There exists significant potential to appropriately revise and newly designate auxiliary words in a manner that is more accessible and relevant to contemporary Mongolian language usage. The traditional method of translating auxiliary and conjunction words from Tibetan into Mongolian by literal, one-to-one transcription has been a primary cause of semantic loss and ambiguity. Therefore, to improve the quality of translation, it is essential to conduct a detailed linguistic analysis of the syntactic roles, functions, and meanings of auxiliary words, and to adapt them appropriately within the syntactic framework of modern Mongolian. A systematic study and analysis of the translation of auxiliary words is not only crucial from a linguistic standpoint but also plays a vital role in the in-depth study of Buddhist textual heritage in contemporary Mongolian.

Conclusion

A systematic study of translation issues in Tibetan language sources and the development of new methodologies play a crucial role not only in linguistic research but also in the profound study of Buddhist textual heritage in contemporary Mongolian. Traditional translations have often failed to fully capture the polysemy and semantic distinctions of logical and epistemological terminology, resulting in ambiguity and conceptual uncertainty. Therefore, source text translations should focus on precisely differentiating terminological meanings, recognizing theoretical logical coherence, and enhancing the ability to fully express logical structure and regularities. This process is primarily guided by the principles of accuracy and economy of expression. Within this framework, we employ lexical substitution strategies by aligning traditional terminology with established scientific nomenclature, selecting variants closer to the syntactic and stylistic norms of modern Mongolian, and alternating their use as appropriate. Furthermore, classic syntactic and grammatical transformation techniques – such as sentence segmentation, conjunction, restructuring, and replacement – are widely utilized to improve clarity and coherence. The revised terminological designations are expected to broaden the scope for interdisciplinary understanding and problem-solving within Mongolian Buddhist studies, deepen research perspectives, and facilitate the development of novel theoretical approaches and integrated methodologies.

Nevertheless, it is equally important to preserve the distinctive features and canonical style of scriptural language to an appropriate degree. For example, the method of procedural inference (tib. *'gro*) is widely employed in Buddhist philosophical and logical texts. Procedural inference not only exhibits a precise syntactic structure, but also utilizes established expressions for constructing premises to support or refute arguments and for tracing the course of reasoning. Therefore, translating with a precise understanding of the composition of premises (tib. *rtags kyi sbyor ba*), the semantic distinctions of procedural expressions (tib. *thal ngag*), and the underlying logical structures is crucial. In this regard, maintaining established expressions that convey very subtle distinctions of meaning, as well as the canonical structures of procedural inference, constitutes an important consideration in translating Buddhist philosophy. Moreover, terminal words within sentences in Buddhist texts reflect the distinctive stylistic features of scriptural language, which should also be taken into account.

On the other hand, the literal translation approach employed in classical translations preserves the original linguistic structure and usage of the texts, rendering these versions valuable primary sources for contemporary teaching and research. Moreover, traditional translations have been meticulously cross-examined and compared with original texts in other languages, as well as their commentaries. Today, it remains essential to systematically apply and cultivate this rigorous methodology and attitude in the translation of Buddhist literature, including its philosophical sources.

Thus, the Mongolian translation tradition has continued uninterrupted for several centuries, maintaining its core principles while simultaneously evolving new methods and approaches in response to the development of the contemporary language.

References

Atwood Christopher P. Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire / Christopher P. Atwood. – New York: Facts on File, 2004.

Bira Sh. Studies in Mongolian History, Culture and Historiography / Bira Sh. – Ulaanbaatar, 2001.

bsTan dar snags ram pa. dBu ma snang ba'i brjed tho (Annotations on Illumination of the Middle Way) / bsTan dar snags ram pa // Philosophical Treatises / ed. by S. Yanjinsuren; transl. by R. Altansukh, B. Ariunzul. – Ulaanbaatar, 2023.

bsTan dar snags ram pa. rTags rig kyi sdom tshig sum bcu ba'i 'grel ba (Concise Verses on Reasoning – A Commentary on the Thirty) / bsTan dar snags ram pa // Philosophical Treatises / ed. by S. Yanjinsuren; transl. by R. Altansukh, B. Ariunzul. – Ulaanbaatar, 2023.

Dharmakirti. Ascertainment of Valid Cognition (Pramāṇaviniścaya) / Dharmakirti // The Seven Treatises on Valid Cognition (Buddhist Sources II) / ed. by G. Luvsantseren. – Ulaanbaatar, 2000.

Dharmakirti. Tshad ma rnam par nges pa bzhugs so (Ascertainment of Valid Cognition) [Электронный ресурс] / Dharmakirti; translated by Blo-ldan Shes-rab. – Режим доступа: https://library.bdrc.io/show/bdr:MW26447?

Foltz R. The Buddhism of the Silk Road / Richard Foltz. – New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Ge dun drup. Tshad m'i bstan bcos sde bdun gyi rgyan (Ornament of Reasoning, a Great Treatise on Valid Cognition. Volume of direct cognition) / Ge dun drup; transl. by B. Ariunzul // Studia Philosophiae Et Juris. – 2019. – Vol. XXXIV.

Gürbazar R. Fundamentals of Translation Theory and Practice / R. Gürbazar*;* ed. by D. Chimgee. – Ulaanbaatar, 1996.

Jam yang shay ba. Kun mkhyen chen po 'jam dbyangs bzhad pas mdzad pa'i thal 'gyur che ba'i rnam bzhag mdor bsdus bzhugs so (A concise treatise on advanced [logical] reasoning [theory], composed by the eminent Jamyangshadab, serves as the introduction) / Jam yang shay ba; translated and annotated from Tibetan by R. Altansükh // Studia Philosophiae Et Juris. – 2019. – Vol. XXXIV.

Khürelbaatar L. The Literary Connection of Teachings among India, Tibet, and Mongolia / L. Khürelbaatar. – Ulaanbaatar, 1987.

Khürelbaatar L. Summary of Mongolian Translation (On Principles of Classical Translation and Issues of Artistic Skill) / L. Khürelbaatar; ed. by G. Akim. – Ulaanbaatar, 1995.

Ngag dbang dpal ldan. Introduction to the Teaching on the Four Tenets of Preference, Known as the Song of the Spring Daughter of Heaven, Expounding the Truths of Aspiration and Ultimate Reality (Translation and Commentary) / Ngag dbang dpal ldan; ed. by M. Gantuya; transl. by R. Altansukh, B. Ariunzul. – Ulaanbaatar, 2017.

Roerich Yu. N. Tibetan Borrowings in the Mongolian Language / Yu. N. Roerich. – Leningrad, 1936.

Roerikh Yu. N. Tibetan Words Entered into the Mongolian Language / Yu. N. Rerikh // Linguistics and Literary Studies. – 1975. – Vol. X, No. 16.

Seven Treatises on Valid Cognition (Buddhist Sources III) / ed. by G. Luvsantseren. – Ulaanbaatar, 2002.

Tillemans Tom J. F. Tibetan Developments in Buddhist Logic / Tom J. F. Tillemans. – Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2022.

Tserensodnom D. The 14th Century Poet Choyjj Odser / D. Tserensodnom; ed. by Ts. Damdinsüren. – Ulaanbaatar, 1969.

Wilkens Jens. Uyghur Buddhism and the Impact of Manichaeism and Native Religion: The Case of Religious Terminology / Jens Wilkens. – Leiden; Boston, 2024.

УДК 294.3
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-88-92

С. П. Нестеркин

СВЯТАЯ СУТРА МАХАЯНЫ «КОЛЕСО САМАДХИ» (ПЕРЕВОД С ТИБЕТСКОГО, ПРЕДИСЛОВИЕ И КОММЕНТАРИЙ)

В публикации представлен перевод канонической сутры ’phags pa ting nge ’dzin gyi ’khor lo zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (ārya-samādhi-cakra-nāmamahāyāna-sūtra) (Degé Kangyur, vol. 65 (mdo sde, zha), f. 302a–303a, Toh 241). В сутре в диалоге Будды, находящегося в самадхи под названием «колесо самадхи», и бодхисаттвы Манджушри рассматриваются вопросы о высшей реальности в терминологии *дхармового пространства* (санскр. Dharmadhātu; тиб. chos kyi dbyings) и *предела реальности* (санскр. bhūtakoṭi; тиб. yang dag pa’i mtha’).

Ключевые слова: махаяна, сутра, дхармадхату, предел реальности, высшая реальность, Манджушри, каноническая литература.

S. P. Nesterkin

THE NOBLE MAHĀYĀNA SŪTRA “THE WHEEL OF MEDITATIVE CONCENTRATION” (INTRODUCTION, TRANSLATION FROM TIBETAN, COMMENTARY)

The publication presents a translation of the canonical sutra ārya-samādhi-cakra-nāmamahāyāna-sūtra (’phags pa ting nge ’dzin gyi ’khor lo zhes bya ba theg pa chen po’i mdo), Degé Kangyur, vol. 65 (mdo sde, zha), f. 302.a–303.a, Toh 241. In the sutra, in a dialogue between the Buddha, who is in samadhi called the "wheel of samadhi" and the bodhisattva Manjushri, questions about the highest reality are considered in the terminology of the sphere of phenomena (Skt. dharmadhātu, Tib. chos kyi dbyings) and very limit of reality (Skt. bhūtakoṭi, Tib. yang dag pa’i mtha’).

Keywords: Mahayana, Sutra, dharmadhatu, limit of reality, highest reality, Manjushri, canonical literature.

Введение

В этой короткой сутре Будда погружается в самадхи под названием «колесо самадхи» и в этом состоянии задает вопросы о природе высшей реальности бодхисаттве Манджушри. Высшая реальность обсуждается в сутре в таких терминах, как *дхармовое пространство* (санскр. Dharmadhātu; тиб. chos kyi dbyings) и *предел реальности* (санскр. bhūtakoṭi; тиб. yang dag pa’i mtha’). Манджушри разъясняет, что *предел реальности* не имеет никакого местоположения, он не приходит и не уходит, и утверждает, что не видит ни одной дхармы, которая не была бы дхармовым пространством.

Нестеркин Сергей Петрович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: sn3716@yandex.ru.

Место действия – Пик коршуна вблизи Раджагрихи, где были проповеданы праджняпарамитские сутры. Это позволяет определить сутру (в соответствии с классификацией традиций гелук и сакья) как относящуюся ко «второму повороту колеса Дхармы», несмотря на то что в Каноне она размещена в разделе «Сутры». Само ее содержание, то, как в ней интерпретируется реальность, вполне соотносится с трактовкой сутр, входящих в раздел «Праджняпарамита».

Сутра была переведена на тибетский с китайского, однако ее китайский источник не установлен [Silk 2019: 239]. Саэрджи относит время перевода к имперскому периоду на основании того, что, согласно его исследованиям, к этому периоду относится время жизни переводчика Шиладхармы [Saerji 2011: 186]. Ли также относит перевод к периоду тибетской империи или раннему постимперскому периоду [Li 2021: 207, n. 107]. Однако сутра не упоминается ни в одном из ранних каталогов или в китайской Трипитаке [Li 2021: 189, n. 61; Saerji 2011: 189]. Помимо Кангьюра Деге, «Колесо самадхи» встречается только в Кангьюрах группы Цхалпа *(tshal pa)*, а также в лхасском и нартангском Кангьюрах. Из них только в лхасском есть колофон, в котором просто указаны индийский настоятель Шиладхарма и Нампар Митокпа (rnam par mi rtog pa) как переводчики с китайского [Saerji 2011: 189]. Санскритский текст сутры не обнаружен.

Можно предположить, что «Колесо самадхи» – краткий вариант более пространных сутр, в которых рассматриваемая в нашей сутре проблематика представлена более объемно[1]. Так, многие части этой сутры имеют значительное сходство с более пространной «Ратнакоти» (Toh 118) [Ratnakoṭi 2022], переведенной с санскрита на тибетский индийским наставником Праджняварманом (Prajñāvarman) и тибетским переводчиком Еше (Yeshé). Она, как утверждают исследователи, обнаруживает текстуальные соответствия с двумя китайскими сутрами – Rufajie tixing jing 入法界體性經 (Taishō 355) и Foshuo baoji sanmei wenshushili pusa wen fashen jing 佛説寶積三昧文殊師利菩薩問法身經 (Taishō 356).

Сравнение «Колеса самадхи» с Toh 118, Taishō 355 и Taishō 356 выявляет различия в некоторых деталях, но они не противоречат общему смыслу [Sarasvatī Translation Team 2023: i5]. Кроме того, и «Колесо самадхи», и «Бесконечные драгоценности» тематически тесно связаны с третьим текстом – «Учением о неделимой природе дхармового пространства» (dharmadhātu-prakṛtyasambheda-nirdeśa, Toh 52) [Ibid.]. Рассмотрение взаимосвязанных текстов в совокупности может помочь прояснить местами загадочные формулировки «Колеса самадхи».

Настоящий перевод сделан по изданию Деге, но в необходимых случаях опирается на варианты текста, приведенные в «Сравнительном» издании *(dpe bsdur ma)*.

Перевод

Поклоняюсь всем Буддам и Бодхисаттвам!

Так я слышал однажды. Бхагаван пребывал на Пике коршуна в Раджагрихе вместе с сангхой из 1250 монахов и сангхой бессчетных Бодхисаттв. Кроме того, свита богов, нагов, якшей и других различных [существ] окружала его, и он наставлял в Дхарме.

[1] Саэрджи считает, что «Колесо самадхи» – своего рода синопсис сутры «Бесконечные драгоценности» [Saerji 2011: 190].

В это время Бхагаван погрузился в самадхи, называемое «колесо самадхи». Благодаря силе этого самадхи все земли Будд содрогнулись и все озарилось великим сиянием.

Далее, Бодхисаттва Манджушри Кумарабхута, присутствовавший в этой свите, поднялся со своего места и сказал Бхагавану: «Погруженность Бхагавана в *колесо самадхи* удивительна, Бхагаван. Сугата, это поистине удивительно».

Бхагаван спросил: «Манджушри, знаешь ли ты предельную реальность?»[1]

«Я знаю, Бхагаван», – ответил Бодхисаттва Манджушри.

Бхагаван спросил: «Манджушри, где находится предельная реальность?»

Манджушри ответил: «Бхагаван, предельная реальность, где [она] не существует – там существует».

«Манджушри, где же есть это несуществование?» – спросил Бхагаван.

Манджушри ответил: «Бхагаван, его нет ни в каком месте».

Бхагаван спросил: «Манджушри, что такое созерцание[2]?»

Манджушри ответил: «Бхагаван, созерцание – это отсутствие созерцания».

Манджушри спросил: «Как Татхагата наставляет в Дхарме?»

«Манджушри – ответил Бхагаван, – я учу Дхарме, согласно которой форма (рупа) не разрушается и не рождается. Я учу Дхарме, согласно которой ощущения (ведана), представления (санджня), соединители (санскара) и сознание (виджняна) не разрушаются и не рождаются. Я поворачиваю колесо Дхармы, согласно которой страсть, гнев и неведение не уничтожаются и не рождаются. [f. 302b] Я учу так: ни одна дхарма не уничтожается и не рождается, так проповедует непревосходимый, полностью совершенный Будда.

Затем, хотя он уже ведал ответ, Бхагаван спросил Манджушри Кумарабхуту: «Манджушри, обладаешь ли ты знанием о дхармовом пространстве?»

«Я буду обладать знанием, если сделаю его (дхармовое пространство) объектом [познания]», – ответил Манджушри.

Бхагаван спросил: «Манджушри, обладаешь ли ты знанием о мире, который *переживается*?»

«Бхагаван, “переживаемый мир” – лишь то, что переживается людьми – иллюзорными явлениями[3]. Бхагаван, так называемый “мир” – вещь, не имеющая сущности».

Бхагаван сказал: «Татхагата хочет услышать Дхарму. Произнеси свою вдохновенную речь!»

Манджушри спросил: «С чего же мне начать свою вдохновенную [речь]?»

«Начни с дхармового пространства[4], Манджушри», – ответил Бхагаван.

---

[1] Термин «предельная реальность» *(bhūtakoṭi*, *yang dag pa’i mtha’)* многозначен. Здесь он означает отсутствие независимой внутренней природы во всех дхармах. Это словосочетание обычно переводится как «предел» *(koṭi)* «реальности» *(bhūta)*, предельная реальность. Однако его можно перевести и как «истинная *(bhūta)* цель *(koṭi)*».

[2] Тиб. sgom pa.

[3] Здесь мы читаем *’jig rten ni* вместо *’jig rten na* в соответствии с Toh 118 (f. 293b, 7) и вариантом, отмеченным в «Сравнительном» издании.

[4] Санскр. dharmadhātu; тиб. chos kyi dbyings.

«Бхагаван, я не вижу ни одной дхармы, которая не была бы дхармовым пространством»[1].

«Те, у кого есть безосновательная гордость[2], будут сильно испуганы», – сказал Бхагаван.

«Бхагаван, – ответил Манджушри, – если предельная реальность боится, то будут бояться и те, кто безосновательно горд. Почему так? Потому что предельная реальность и те, кто безосновательно горд, едины и неразличимы».

«Манджушри, – сказал Бхагаван, – ты – основа ваджра».

«Бхагаван – сказал Манджушри, – поскольку все дхармы неделимы и непостижимы, они тоже являются основами ваджра. Почему они называются основами ваджра? Поскольку ни живых существ не существует, ни вещей не существует, они тоже являются основами ваджра[3].

«Бхагаван, предельной реальности не существует. Того, что бы являлось таким пределом, нет ни “здесь”, ни “там”. Бхагаван, размышляя о смысле существования такого предела, человек размышляет о смысле отсутствия внутренней природы, [он] пребывает в уединении, отбросив все, что отвлекает».

[f. 303.a] Тогда достопочтенный Шарипутра сказал Бодхисаттве Манджушри: «Манджушри, Дхарма, которой ты учишь, весьма удивительна».

«Достопочтенный Шарипутра, не так уж удивительна, – ответил Манджушри. – Архаты, лишенные загрязнений, не являются сосудами для этого учения Дхармы. Почему? Потому что подобное учение Дхармы не связано с дхармами, [характерными для] обычных существ, не связано с дхармами, [характерными для] архатов, не связано с дхармами, [характерными для] пратьекабудд, не связано с дхармами, [характерными для] Татхагат. Оно вообще не участвует в рассмотрении дхарм. Это потому, что оно ни во что не вовлекается и ни от чего не отстраняется. Это потому, что все дхармы пусты».

«Манджушри, ты скажешь то, что хотел сказать?»

«Достопочтенный Шарипутра, – ответил Манджушри, – если состояние архата – это состояние, в котором угасли страсть, гнев и неведение, то для чего он может быть сосудом? Для какой Дхармы он может быть сосудом? Именно поэтому я говорю, что архаты, в которых угасли омрачения, не являются сосудами для этого учения о Дхарме».

«Достопочтенный Шарипутра, считаешь ли ты это Дхармой без умирания и рождения?»

---

[1] Здесь опустили первое *bdag gis,* как в Toh 118 (f. 294b, 2).

[2] abhimāna, mngon pa’i nga rgyal – ложное чувство гордости за достижения. Один из семи видов гордости, связанных с духовным путем.

[3] Здесь читаем *bgyi ni* вместо *bgyi na*. В переводе [Sarasvatī Translation Team 2023] отмечается, что если следовать аналогичным отрывкам в сутре «Бесконечные Драгоценности», а также Taishō 355 и Taishō 356, где обсуждаемый предмет излагается близко к тексту переводимой сутры, мы можем прочитать тибетский текст следующим образом: «Манджушри сказал: “Бхагаван, поскольку все дхармы неделимы и непостижимы, [утверждение “все дхармы неделимы и непостижимы”] является ваджрной основой. Почему это называется ваджрной основой? Поскольку живые существа не существуют и вещи не существуют, это ваджрная основа”».

– Манджушри, так и есть.

Затем Бхагаван сказал Бодхисаттве Манджушри: «Манджушри, превосходно! Превосходно! Ты достоин хвалы за свое понимание смысла глубокой Дхармы».

После того как Бхагаван сказал это, Бодхисаттва Манджушри Кумарабхута, достопочтенный Шарипутра и весь мир с его богами, людьми, асурами и гандхарвами возрадовались и восхвалили слова Бхагавана.

На этом заканчивается Святая сутра Махаяны «Колесо самадхи».

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)») № 121031000261-9.

Bibliography

Comparative Edition of the Kangyur (dpe bsdur ma) – ting nge ’dzin gyi ’khor lo zhes bya ba theg pa chen po’i mdo. bka’ ’gyur, krung go’i bod rig pa zhib ’jug ste gnas kyi bka’ bstan dpe sdur khang (The Tibetan Tripitaka Collation Bureau of the China Tibetology Research Center). 108 volumes. Vol. 65. – Beijing: krung go’i bod rig pa dpe skrun khang (China Tibetology Publishing House), 2006–2009. – P. 788–793.

Foshuo baoji sanmei wenshushili pusa wen fashen jing 佛説寶積三昧文殊師利菩薩問法身經. Taishō 356 / translated by An Shigao.

Ratnakoṭi – rin po che’i mtha’ [Infinite Jewels]. Toh 118, Degé Kangyur vol. 51 (mdo sde, ja), folios 290b–298a / english translation in Dharmachakra Translation Committee (2022).

Rufajie tixing jing 入法界體性經. Taishō 355 / translated by Jñānagupta.

ting nge ’dzin gyi ’khor lo zhes bya ba theg pa chen po’i mdo. Toh 241, Degé Kangyur, vol. 65 (mdo sde, zha), folios 302a–303a.

Dharmachakra Translation Committee, trans. The Teaching on the Indivisible Nature of the Realm of Phenomena (Dharmadhātu-prakṛtyasambheda-nirdeśa, Toh 52). 84000: Translating the Words of the Buddha, 2018.

Li Channa. A Survey of Tibetan Sūtras Translated from Chinese, as Recorded in Early Tibetan Catalogues / Channa Li // Revue d’Etudes Tibétaines. – 2021. – Vol. 60. – P. 174–219.

Ratnakoṭi – Dharmachakra Translation Committee, trans. Infinite Jewels (Ratnakoṭi, Toh 118). 84000: Translating the Words of the Buddha, 2022.

Saerji. The Translations of the Khotanese Monk Śīladharma Preserved in the Tibetan bka’ ’gyur / Saerji // Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology. – 2011. – Vol. 14. – P. 185–222.

Sarasvatī Translation Team, trans. The Noble Mahāyāna Sūtra “The Wheel of Meditative Concentration” / 84000: Translating the Words of the Buddha, 2023.

Silk J. A. Chinese Sūtras in Tibetan Translation: A Preliminary Survey / J. A. Silk // Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology. – 2019. – Vol. 22. – P. 227–246.

УДК 294.3
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-93-97

Л. Е. Янгутов

БУДДИЗМ И ГОСУДАРСТВА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В статье рассматриваются принципы взаимоотношения буддизма с государственной властью в странах Центральной Азии – Тибете, Монголии и восточной части России – Бурятии, роль государственной власти в популяризации и становлении буддизма в этих странах. Анализируются взаимоотношения буддизма с местными верованиями, раскрываются причины успеха буддизма. Показаны роль принцессы Вэнь Чэн в распространении буддизма в Тибете, значение политики Алтан-хана в Монголии по объединении монгольских племен, сыгравшей огромную роль в утверждении буддизма в Монголии, а также деятельность царского правительства, поддержавшего буддизм среди бурят.

Ключевые слова: буддизм, религия, государство, власть, политика, культура.

L. E. Yangutov

BUDDHISM AND STATES IN CENTRAL ASIA

The article examines the principles of the relationship between Buddhism and state power in the countries of Central Asia – Tibet, Mongolia and the eastern part of Russia – Buryatia. The role of state power in the spread and development of Buddhism in these countries is considered. The relationship between Buddhism and local beliefs is analyzed, and the reasons for the success of Buddhism are revealed. The role of Princess Wen Cheng in spreading Buddhism in Tibet, the importance of Altan Khan's policy in Mongolia to unite the Mongolian tribes, which played a huge role in establishing Buddhism in Mongolia, as well as the activities of the tsarist government that supported the spread of Buddhism among the Buryats are shown.

Keywords: Buddhism, religion, state, power, politics, culture.

С самого начала своего проникновения в Тибет буддизм встретил мощное сопротивление местной религии бон. При непосредственной поддержке государственной власти в период формирования тибетского государства в VII в., основателем которого считается Сронцен Гампо[1], произошло утверждение буддизма. Это был период, когда в соседнем танском Китае, с которым у тибетских племен сложились непростые отношения, сопровождавшиеся вооруженными столкновениями, были окончательно определены отношения буддизма и государственной власти. Танские правители превратили буддизм, наряду с традиционными конфуцианством и даосизмом, в одно из действенных средств государственного управления не только

Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия).

[1] Существуют две разные версии, датирующие его годы жизни: 617–698 и 629–710.

внутри страны, но и за ее пределами. Мирное сосуществование двух соседних стран привело к развитию буддизма в Тибете. Принцесса Вэнь Чэн, согласно традиции, во многом способствовала его популяризации в Тибете и строительству храма Рамоче [Будон 1999: 249]. И не случайно Тибет первоначально принял буддизм в китайском варианте. Однако, несмотря на ее усилия, окончательное его утверждение связано с той комплексной программой, которую выработали тибетские цари. В нее входило «приглашение высокообразованных буддийских миссионеров, строительство храмов и монастырей, внедрение реформ, способствовавших формированию буддийской сангхи» [Гулгенова 2016: 25]. Огромное значение для развития буддизма имело приглашение в Тибет знаменитых буддийских деятелей Шантаракшиты (ок. 705– ок. 762 / ок. 765 – ок. 779) и Падмасамбхавы (ок. 707–765), приглашенных тибетским царем Тисрон Деценом (755–797), при котором в 781 г. он стал государственной религией. В Тибете параллельно сосуществовали две традиции – китайская и индийская, которые за пределами Китая выступали в качестве культурного моста выстраивания выгодных для Китая отношений с соседними странами.

Необходимо отметить, что наряду с насаждением культурных ценностей китайская дипломатия еще со времен империи Хань активно использовала брачные союзы между царствующими домами. В лице принцессы Вэн Чэнь оба эти фактора были успешно реализованы. Заключенный брачный союз между одной из дочерей императора Тайцзуна (627–650) с правителем Тибета имел огромное значение как для Китая, так и для Тибета, позволивший противостоять друг с другом. Китайское направление возглавлял Хэшан Мохэянь (和尚摩訶衍), известный в научной литературе как Хэшан Махаяна. Однако, скорее всего, это не его подлинное имя. Хэшан (和尚) с китайского языка переводится как «буддийский монах», а Мохэянь – это транскрипция с санскрита понятия «махаяна». Вероятно, Хэшан Мохэянь (和尚摩訶衍) означал «монах Махаянского направления». Как сообщает Р. Будон: «Китайский Хэшан и другие занимались практикой медитации. Число учеников китайского Хэшана Махаяны увеличилось» [1999: 253]. Хэшан проповедовал в Тибете принципы чань-буддизма, декларирующего мгновенный путь достижения нирваны. По свидетельству Будона: «Тибетцы по большей части находили удовольствие (в таком понимании Учения) и изучали систему (Хэшана)» [Там же]. Однако «некоторые другие, которые придерживались системы Ачарьи Бодхисаттвы, не согласились (с Хэшаном) ни в теории, ни в практике, и (между приверженцами этих двух направлений) возникла ссора» [Там же: 253–254]. Ачарьей Бодхисаттвой в Тибете называли Шантаракшиту. Таким образом, было налицо противостояние приверженцев китайского направления буддизма и индийского. Спор между этими двумя направлениями был решен в знаменитом диспуте в монастыре Самье между Хэшаном Махаяной и Камалашилой, представлявшим индийское направление буддизма в традиции школы мадхьямаки. Этот диспут имел огромную значимость для дальнейшего развития буддизма в философской и сотериологической сферах [Ruegg 2010: 253]. В философской сфере стало преобладать учение Нагарджуны, в сотериологической – постепенный путь спасения.

В дальнейшем политическая история буддизма в Тибете была связана с формированием тибетских школ, включившихся в междоусобную борьбу за власть среди

аристократического кланов Тибета. Наиболее заметными в политическом контексте стали школы сакьяпа и кагьюпа, которые представляли интерес тех или иных групп, активно использовавших буддизм в своих притязаниях на власть. В этой обстановке происходило сращивание религии и политики, которое создавало предпосылки становления теократического государства [Гулгенова 2016: 37–38]. Окончательное формирование теократического государства связано с образованием школы гелуг.

Тибетский буддизм с его вовлеченностью в процессы государственного управления оказал огромное влияние на политическое и социокультурное развитие Монголии. Достаточно сказать, что Монголия приняла буддизм в форме тибетской школы гелугпа. Вовлеченность буддизма в политический контекст интересов государственной власти началась в период правления Алтан-хана (1507–1582), стремившегося создать единое могущественное монгольское государство. Однако кочевой образ жизни монголов, господство натурального хозяйства, отсутствие внутреннего рынка и городов не могли содействовать его устремлениям. Необходим был дополнительный фактор, способный ускорить тенденции к единению. Таким фактором должна была стать общая для всех племен идеология, способная объединить их в единое государство и стать орудием социальной регуляции взамен шаманизма, отражавшему потребности родоплеменной общности. Такой идеологией стал буддизм. Его идеи единства, гармонии и ненасилия были созвучными главным устремлениям Алтан-хана, кроме того, он стал удобным поводом для внешнеполитического диалога, в т. ч. и с Китаем.

Но своего высшего расцвета в Монголии буддизм достигает в период, когда она попала под власть маньчжуров, установивших в Китае династию Цин. Перед цинскими правителями встала задача закрепления положения в Монголии, оказывающей отчаянное сопротивление маньчжурскому господству. В буддизме они увидели, как идеологическое средство закрепления своего господства, так и средство социальной и административной регуляции. Маньчжурский император объявил себя *богдыханом* Монголии. Буддийским монастырям были не только сохранены, но и расширены все льготы, увеличивались их земельные угодья и число монахов. Буддийская церковь заняла ведущее положение среди феодальных институтов. Высшее буддийское духовенство подчиняло гражданское и военное управление на местах. Однако оно само находилось под жестким контролем маньчжуров, который осуществлялся через чиновнический аппарат. В систему бюрократического управления были вовлечены не только буддийское духовенство, но и светские лица из числа местных феодалов. Однако политический приоритет сохранялся за высшими буддийскими иерархами [Цааджин бичиг 1998: 95].

Монголия стала территорией, из которой пришел буддизм в восточную окраину российской империи – Бурятию. В окончательном становлении здесь, как и в Тибете и Монголии, сыграл политический фактор. Нельзя сказать, что отдельные бурятские роды, входившие в состав уделов монгольских феодалов, находившихся в зависимости от маньчжурских властей, не были знакомы с буддизмом, однако он не воспринимался ими как учение, соответствующее их духовным и социальным и запросам, поскольку шаманизм продолжал успешно выполнять эти функции.

Установление границ между Китаем и Россией и отторжение бурятских родов от остального монгольского мира изменило отношение бурят к буддизму. В условиях

их отторжения от остального монгольского мира буддизм становился общим связующим звеном между родственными племенами, находящимися по ту сторону границы. Поэтому по-иному воспринимались проповеди тибетских и монгольских лам, прибывавших на территорию Забайкалья для пропаганды своего учения среди бурятских родов, попавших в зависимость от царской администрации. С другой стороны, консолидирующим фактором стали мероприятия царских чиновников, которые придали бурятским родам значение административных ведомств и наметили систему административной иерархии [Ламаизм в Бурятии… 1983: 14].

Как и цинские правители, царские чиновники увидели в буддизме удобное средство закрепления своих позиций в этом регионе, который стал рассматриваться ими как средства дипломатических отношений с цинским двором, как и тот, в свою очередь, использовал буддизм по отношению к Монголии и Тибету. Как и цинские правители, российские двор, используя буддизм в утилитарных целях, оказывал ему невольную поддержку в его дальнейшем расширении и укреплении на территории Бурятии.

Ориентация царского правительства на использование буддизма в своей внешней политике на Дальнем Востоке, его инициатива по созданию буддийской автокефалии на территории Бурятии и поддержка деятельности института Хамбо-лам, способствовали тому, что буддизм приобрел духовную значимость как консолидирующий фактор бурятских родов и, в конечном итоге, стал неотъемлемой частью культуры бурятского народа, его мировоззрением и образом жизни.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)») № 121031000261-9.

Литература

Будон Р. История буддизма / Р. Будон // пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. – СПб., 1999. – 335 с.

Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) в истории религиозно-философской мысли тибетского буддизма / А. Ц. Гулгенова. – Улан-Удэ, 2016. – 275 с.

Дугаров Р. Н. Очерки средневековой истории Кукунора / Р. Н. Дугаров. – Улан-Удэ, 2003. – 121 с.

Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983. – 230 с.

Цааджин бичиг (Монгольское уложение). Цинское законодательство для монголов 1627–1694 гг. / пер. и коммент. С. Д. Дылыкова. – М.: Вост. лит-ра, 1998. – 342 с.

Янгутов Л. Е. Распространение и становление буддизма в Монголии / Л. Е. Янгутов, М. В. Аюшеева // Вопросы истории. – 2019. – № 12. – С. 274–288.

Ruegg D. S. The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka. – Boston: Wisdom Publications, 2010. – 464 p.

References

Budon R. Istoriya buddizma / R. Budon // per. s tib. E. E. Obermillera; per. s angl. A. M. Donca. – SPb., 1999. – 335 s.

Gulgenova A. C. Kunchen Zham'yan Shadpa Dorzhe (1648–1722) v istorii religiozno-filosofskoj mysli tibetskogo buddizma / A. C. Gulgenova. – Ulan-Ude, 2016. – 275 s.

Dugarov R. N. Ocherki srednevekovoj istorii Kukunora / R. N. Dugarov. – Ulan-Ude, 2003. – 121 s.

Lamaizm v Buryatii XVIII – nachala XX veka. Struktura i social'naya rol' kul'tovoj sistemy. – Novosibirsk: Nauka, 1983. – 230 s.

Caadzhin bichig (Mongol'skoe ulozhenie). Cinskoe zakonodatel'stvo dlya mongolov 1627–1694 gg. / per. i komment. S. D. Dylykova. – M.: Vost. lit-ra, 1998. – 342 s.

Yangutov L. E. Rasprostranenie i stanovlenie buddizma v Mongolii / L. E. Yangutov, M. V. Ayusheeva // Voprosy istorii. – 2019. – № 12. – S. 274–288.

Ruegg D. S. The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka. – Boston: Wisdom Publications, 2010. – 464 p.

УДК 1:316.7:2-67:130.2
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-98-105

Э. С. Лазаренко, Н. И. Осмонова

КОНЦЕПЦИИ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА И ИННОВАЦИЙ В АДАПТАЦИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ МАХАЯНЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (НА ПРИМЕРЕ КАЗАХСТАНА И КЫРГЫЗСТАНА)

Социально-культурное пространство Центральной Азии складывалось под влиянием исламской традиции, кочевого наследия и буддийского направления махаяны. В современных условиях философия махаяны, опирающаяся на принципы сострадания, мудрости и взаимозависимого происхождения, становится основой для поиска новых этических и культурных стратегий в обществе.

Цель работы заключается в выявлении взаимодополняемости концепций традиционализма и инноваций в процессе адаптации философии махаяны в Центральной Азии в эпоху «Пяти форм упадка» современного мира. Задачи включают определение ключевых категорий, анализ традиционалистских и компаративных подходов, а также рассмотрение примеров практической реализации буддийских принципов в социокультурной среде региона.

Исследование основано на методах философской компаративистики, герменевтического и феноменологического анализа. Сравнительный подход позволил выявить особенности культурной трансформации махаяны в Казахстане и Кыргызстане, а также рассмотреть концепцию «селективной традиции» в контексте современного межкультурного взаимодействия. Установлено, что адаптация философии махаяны в Центральной Азии представляет собой динамичный процесс, при котором традиция переосмысливается и становится источником инновационных форм духовности. Практические примеры демонстрируют синтез древних буддийских принципов и современных образовательных инициатив. Философия махаяны в регионе выступает как фактор культурной модернизации, обеспечивающий баланс между сохранением традиции и развитием инноваций. Синтез традиционалистских и новаторских подходов способствует формированию новой духовной идентичности и углублению межкультурного диалога.

Ключевые слова: мировоззрение махаяны, традиционализм, инновации, «Пять форм упадка», философская компаративистика, Центральная Азия, социальная сплоченность.

E. S. Lazarenko, N. I. Osmonova

CONCEPTS OF TRADITIONALISM AND INNOVATION IN THE ADAPTATION OF MAHĀYĀNA WORLDVIEW IN CENTRAL ASIA (A CASE STUDY OF KAZAKHSTAN AND KYRGYZSTAN)

The socio-cultural landscape of Central Asia has been shaped by Islamic traditions, nomadic heritage, and Mahayana Buddhism. In the context of global transformations, the Mahayana

Лазаренко Эльмира Сатывалдиевна – кандидат политических наук, докторант кафедры философии и религиоведения Государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования Кыргызско-российский славянский университет им. Б. Н. Ельцина (г. Бишкек, Кыргызстан). E-mail: elmira.satyvaldy@gmail.com.

[1] Осмонова Нургуль Исраиловна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования Кыргызско-российский славянский университет им. Б. Н. Ельцина (г. Бишкек, Кыргызстан). E-mail: osmonova_ni@mail.ru.

worldview, grounded in compassion, wisdom, and dependent origination, provides a framework for developing new ethical and cultural paradigms in modern societies. The purpose of this study is to demonstrate the complementarity of traditionalism and innovation within the adaptation processes of Mahayana philosophy in Central Asia during the era of the Five Declines of the modern world. The research objectives include defining key concepts, analyzing comparative philosophical approaches, and exploring practical examples of Buddhist ethical integration.

The methodological basis relies on philosophical comparativism, supported by hermeneutic and phenomenological analysis. The comparative framework allowed the identification of specific features of Mahayana adaptation in Kazakhstan and Kyrgyzstan and the interpretation of "selective tradition" as a mechanism of cultural transformation.

The study reveals that the adaptation of Mahayana philosophy in Central Asia is a dynamic process of creative reconstruction in which tradition becomes a source of innovation. Practical cases demonstrate how Mahayana principles are integrated into educational and spiritual initiatives, promoting ethical awareness and cultural renewal.

Mahayana philosophy serves as a factor of cultural modernization, maintaining a balance between continuity and innovation. This synthesis contributes to the formation of a new type of spiritual identity and enhances intercultural dialogue in the region.

Keywords: Mahayana worldview, traditionalism, innovation, Five Forms of Decline, philosophical comparativism, Central Asia, social cohesion.

Введение

Как известно, социальная культура Центральной Азии тесно связана с исламом, кочевым наследием и духовными учениями, предшествующими исламу, такими как тенгрианство и буддийское направление махаяны. Адаптация мировоззрения махаяны оказывает влияние на формирование альтернативных этических и философских систем в современных обществах.

Цель данной работы – демонстрация взаимодополняемости концепций традиционализма и инноваций в контексте адаптационных процессов мировоззрения махаяны в пространстве Центральной Азии в эпоху «Пяти форм упадка» современного мира.

Для изучения этих процессов в работе применены методы философской компаративистики, ранее исследованные автором, представлены дефиниции концепций традиционализма и инноваций, анализ «Пяти форм упадка» и предложены взаимодополняемые подходы к адаптации древних учений махаяны. Кроме того, приведены практические примеры отслеживания этических принципов, изучения древних символических текстов сутр и медитации осознанности на развитие нравственных ценностей в обществе.

Проанализируем, каким образом в контексте взаимодополняемости концепций традиционализма и инноваций, международное сотрудничество и обмен опытом между странами могут способствовать распространению мировоззрения махаяны и созданию устойчивых решений для борьбы с вызовами «Пяти форм упадка».

Методология

Методологическая основа исследования заключается в применении методов философской компаративистики, ориентированной на сравнительный анализ концепций традиционализма и инноваций в социокультурном контексте Центральной Азии, преимущественно на примерах Казахстана и Кыргызстана.

В соответствии с определением, предложенным российским философом-компаративистом А. С. Колесниковым, философская компаративистика рассматривается

как исследовательский подход, включающий процессы рецепции, ассимиляции, интеграции и синтеза в рамках межкультурного взаимодействия [Колесников 2004].

В рамках данного исследования проведены определение и сравнительный анализ ключевых концепций традиционализма и инноваций. Среди современных представителей традиционалистской мысли выделяются Р. Генон, Дж. Эвола, Р. Абеллио, А. Бенуа и М. Элиаде, чьи подходы объединяет стремление к восстановлению первоначальной примордиальной Традиции.

В частности, Рене Генон (1886–1951) формулирует концепцию «интегрального традиционализма», основанного на сверхрациональной метафизике, выражающейся в универсальных формах различных духовных практик традиционных обществ [2000]. Этот подход подчеркивает фундаментальное единство духовного опыта человечества.

В учениях махаяны Традиция мыслится не как застывшая доктрина, а как живое проявление пустотности форм. Она не обладает собственной сущностью, а существует лишь в силу множества взаимозависимых условий – времени, контекста, носителей, линий передачи. Это понимание выразительно формулирует Нагарджуна в «Муламадхьямика-карике»:

> «То, что возникло в зависимости, – пустотно.
> То, что имеет зависимое происхождение, – условно.
> Это и есть Срединный путь» [2006: XXIV.18].

Современное исследование Традиции как динамического и неоднородного явления требует учета не только метафизических или доктринальных оснований, но и процессов отбора, интерпретации и легитимации, происходящих в культурной и исторической среде. В этом контексте представляет интерес концепция «селективной традиции», предложенная Р. Уильямсом. Согласно его подходу, Традиция – это не нейтральная передача прошлого, а результат отбора, при котором одни элементы прошлого канонизируются, а другие исключаются или маргинализируются в соответствии с идеологическими установками настоящего [Williams 1977].

Таким образом, любое обращение к Традиции предполагает не только изучение содержательной стороны передаваемых форм, но и анализ механизмов отбора и исключения, скрытых за фасадом «непрерывности».

Результаты

В процессе исследования выявлен ряд особенностей адаптации философии махаяны в культурной среде Центральной Азии, в частности в Кыргызстане и Казахстане. Одним из ключевых результатов стало понимание того, что восприятие традиционалистских концепций в регионах происходит не в форме прямого заимствования догматических положений, а через их творческое переосмысление в контексте локальных культурных кодов. Традиционализм, в его философском измерении, проявился как адаптивная структура, способная интегрировать в себя как элементы древних буддийских учений, так и современные идеи, отвечающие запросам постсовременного общества. Философия махаяны в этом процессе выступила как динамическая система, поддерживающая устойчивость идентичности через механизмы символической трансляции и культурной интерпретации. Анализ современных практик

показал, что основное внимание уделяется не буквальному следованию каноническим текстам, а практическому применению принципов сострадания *(каруна)*, мудрости *(праджня)* и пути бодхисаттвы в условиях изменяющегося общества. Эти принципы нашли отражение в образовательных, культурных и духовных инициативах, направленных на формирование нового типа личности – сочетающей глубокую традиционную укорененность с открытостью к инновациям. Особый интерес представляет феномен «селективной традиции» [Williams 1977], проявляющийся в осознанном выборе и переоценке философских положений махаяны в свете современных вызовов. В результате традиция перестает восприниматься как статичное наследие и становится источником для креативной рефлексии и духовного обновления. Как отмечает И. С. Урбанаева, процессы адаптации буддийской философии в постсоветском пространстве представляют собой не разрушение традиции, а ее трансформацию в новых культурных формах, что обеспечивает сохранение духовных ценностей и развитие инновационных направлений этики и мировоззрения [2016].

Таким образом, исследование подтвердило, что философские концепции традиционализма и махаяны, интегрируясь в культурный ландшафт Центральной Азии, формируют особый тип мировоззрения, где традиция и инновация находятся в состоянии динамического равновесия.

Практические примеры реализации философии махаяны

Примеры успешных проектов, реализуемых в различных сообществах Центральной Азии, подчеркивают, как духовные практики могут быть интегрированы в повседневную жизнь. Например, в Академии Классической Мудрости (АКМ, Казахстан, https://acikazakhstan.kz/) совместно с АКМ (Вена, Австрия, https://classicwisdomacademy.com/) проводятся курсы, разработанные Институтом азиатской классики (ACI), по основам буддийского учения, йоге и медитации. В Кыргызстане Научно-образовательная академия «Путь Истины» в рамках проекта «Единение» организует открытые занятия, направленные на физическую и духовно-нравственную трансформацию личности. В проекте «Гармония в семье» совместно с Институтом изучения йоги организуются семинары по анализу древних текстов и медитации. Эти инициативы не только повышают уровень осознанности, но и создают платформу для диалога между различными культурными и религиозными группами.

Международное сотрудничество также играет важную роль в распространении принципов махаяны и создании устойчивых решений для современных вызовов. Страны Центральной Азии обмениваются опытом с государствами Европы, Америки, Юго-Восточной Азии. Например, в Кыргызстане проходят фестивали йоги Нигумы (совместно с Институтом изучения йоги, Седона, США) и научные мероприятия и ретриты по изучению Сутры Будды Медицины (совместно с центром «Алмазная Гора», Аризона, США (https://www.diamondmountain.org/) и LLCA, Сингапур (https://www.gmcglobal.org/)). 7 апреля 2025 г. состоялся международный круглый стол «Традиции и инновации в Сутре Будды Медицины: целительный сплав древности и современности» (https://youtu.be/boMn6SuZcBE). Цель мероприятия – выявить инновационные подходы культурного феномена в использовании древнего наследия сутры Будды Медицины для адаптации к реалиям физического, психиче-

ского и духовного здоровья современного общества. 71 участник из 9 стран, таких как Китай, Сингапур, Россия, Израиль, Казахстан, Франция, Украина, Кыргызстан и Швеция, представляющие широкий спектр профессий и организаций, собрались для обсуждения культурологических и социальных аспектов сутры Будды Медицины. Древний инструмент – шестиразовый дневник осознанности «Тундрук» – внедренный в образовательные процессы во многих странах: Мексике, Австрии, Украине, Китае, России и других, находит свое применение в Казахстане и Кыргызстане. Эти инициативы реализуются в рамках международных проектов, круглых столов и конференций, способствуя обсуждению как духовных, так и практических аспектов устойчивого развития.

Дискуссия

Анализ феномена адаптации философии махаяны в контексте Кыргызстана и Казахстана открывает новые перспективы для обсуждения вопросов взаимодействия традиции и инновации в современных обществах. Возникает необходимость переосмысления традиционализма не как простого обращения к прошлому, а как живого процесса философской интерпретации, предполагающего активную работу с наследием в условиях культурной динамики.

Особую значимость в философском осмыслении адаптации махаяны приобретает концепция «Пяти форм упадка» [Significance of Five Turbidities: эл. ресурс] (pañca-kāla): упадок эпохи (kalpa-kāla), упадок воззрений (dṛṣṭi-kāla), упадок страстей (kleśa-kāla), упадок живых существ (sattva-kāla) и упадок жизни (āyu-kāla). Эти формы отражают идею прогрессивной деградации духовного состояния человечества и окружающего мира, что делает проблему сохранения и возрождения духовных ценностей особенно актуальной.

Сравнение с классическими подходами к интерпретации буддийской философии, представленными в трудах Нагарджуны, Шантидевы, Чже Цонгкапы и других мыслителей, позволяет утверждать, что в регионе формируется уникальная модель восприятия махаяны. Она отличается от как чисто традиционалистских, так и модернистских интерпретаций, предлагая третий путь – путь контекстуальной реконструкции философских идей в соответствии с актуальными ценностями общества.

В условиях, когда элементы «Пяти упадков» проявляются в социальных и духовных процессах, осмысленное возвращение к ценностям махаяны становится не просто актом культурной памяти, но стратегией духовного возрождения.

Анализ феномена адаптации философии махаяны в контексте Кыргызстана и Казахстана открывает новые перспективы для обсуждения вопросов взаимодействия традиции и инновации в современных обществах. Возникает необходимость переосмысления традиционализма не как простого обращения к прошлому, а как живого процесса философской интерпретации, предполагающего активную работу с наследием в условиях культурной динамики.

Мы считаем, что самое важное в концепции традиционализма заключается не в механизме или процессе, а в том, что передается традицией, т. е. определенное содержание, которое должно быть вполне достойным того, чтобы его сохраняли, насколько это возможно, и передавали от поколения к поколению [Осмонова 2015]. Именно это утверждение созвучно нашей гипотезе ценности традиционных инстру-

ментов древней философии махаяны с ее акцентом на сострадание, доктрину зависимого происхождения и этическое поведение для решения современных проблем инновационным способом.

На наш взгляд, это не процесс передачи унаследованного социокультурного опыта и знаний, а траектория возвращения к онтологическому истоку данного опыта и не просто знаний, а священных знаний. В традиции махаяны известен метод линии передачи древних священных знаний, причем с сохранением в чистоте онтологического истока, что, в свою очередь, через призму традиционализма привносит ценность данному опыту. К примеру, концептуальные идеи Мирчи Элиаде в отношении традиционной культуры подкрепляют нашу позицию, где «символ, миф, ритуал выражают в различных аспектах и присущими им способами сложную систему взаимосвязанных утверждений о конечной реальности вещей, – систему, которая и образует метафизику традиционного общества» [Лепехов 2024: 78]. Метафизическая философия мировоззрения махаяны обусловлена символическими знаками, ритуалами и мифами.

Философия махаяны способна адаптироваться к новым условиям, сохраняя при этом традиционные основы. Согласно С. Ю. Лепехову, открытость к интерпретации – это не современное новшество, а имманентное свойство буддийской традиции. Он пишет: «Возможность различных интерпретаций была заложена уже в самой методологии передачи буддийских доктрин, сформированной на самых ранних этапах буддизма» [Там же].

Первым, кто употребил слово «инновация» в качестве философского термина для выражения процесса «новообразования» [Гайсинович 1961], преобразования старого в новое, является Каспар Фридрих Вольф (1734–1794), основоположник учения об онтогенезе. В философии, культурной антропологии и этнографии термин «инновация» использовался при исследовании процессов изменений в культуре в качестве антонима понятию «традиция». Известный российский ученый С. В. Реттих считает, что особое внимание уделялось диффузии культурных новообразований в соответствующей среде, включая их перенос в иные культуры [2011]. В результате это понятие оказалось включено в контекст концепции диффузионизма, именно он пришел на смену эволюционизму XIX в. в трактовке изменений культуры. Эти инновационные изменения определялись в качестве «смешанных» культурных феноменов – технологий, ритуалов, обычаев, языка и речи и т. п., возникших в результате межкультурных взаимодействий.

В свою очередь, философская компаративистика вполне заслуженно называется межкультурной философией, неограниченной рамками национальных или цивилизационных границ, и расширяющейся в масштабах метавселенских пространств [Лазаренко 2023], на чем мы сфокусировали внимание в наших предыдущих трудах. Применение компаративистского метода позволяет выявить как универсальные черты, так и уникальные особенности адаптации махаянского мировоззрения в современных обществах региона.

Современные исследователи концепции инноваций рассматривают их не только как результат межкультурного обмена, но и как продукт внутренних изменений в самой культуре. Они могут быть вызваны новыми технологиями, социальными потребностями, изменениями в окружающей среде и другими факторами.

Адаптация махаяны предполагает активное использование ее философских ресурсов для преодоления проявлений упадка и формирования нового типа духовности. Проблематика синтеза традиционного и современного выходит за пределы философии махаяны и приобретает междисциплинарное измерение, затрагивая вопросы идентичности, образования, социальной этики и духовного развития. Таким образом, обсуждение результатов исследования вносит вклад в более широкую философскую дискуссию о природе традиции, ее трансформации и устойчивости в условиях глобализации. На основе проведенного анализа можно заключить, что философия махаяны в Центральной Азии развивается как органическая часть процесса культурной модернизации, сохраняя при этом способность служить источником глубокой духовной рефлексии. Это подчеркивает важность дальнейших исследований в области философской антропологии, социокультурной динамики, межкультурной философии и сравнительной философии для более полного осмысления специфики данного процесса.

Заключение

Исследование адаптации философии махаяны в Кыргызстане и Казахстане позволяет выявить сложную динамику взаимодействия традиционалистских установок и инновационных процессов в условиях современной культурной трансформации. Феномен традиционализма, проявляющийся в обращении к духовному наследию буддизма, здесь приобретает форму не догматического воспроизведения прошлого, а творческой философской реконструкции, направленной на решение актуальных духовных и социальных вызовов. Принципиальное значение имеет концепция «Пяти форм упадка», отражающая критическое состояние современного мира и обосновывающая необходимость обращения к традиционным духовным ценностям. Адаптация философии махаяны в региональном контексте рассматривается как активный процесс, сочетающий сохранение глубинных смыслов с их переосмыслением и применением в новых культурных условиях.

Таким образом, философия махаяны в Центральной Азии служит важным ресурсом духовного обновления и развития культурной идентичности, обеспечивая синтез традиции и модернизации.

Перспективным направлением дальнейших исследований видится изучение практик культурной адаптации философских систем в условиях глобализационных вызовов, с акцентом на философскую антропологию, этику и социальную философию.

Литература

Гайсинович А. Е. К. Ф. Вольф и учение о развитии организмов (в связи с общей эволюцией научного мировоззрения) / А. Е. Гайсинович. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 552 с.

Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Р. Генон. – СПб.: Азбука, 2000. – 318 с.

Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток – Запад: учеб. пособие / А. С. Колесников. – СПб., 2004. – 390 с.

Лазаренко Э. С. Методы философской компаративистики в изучении буддийского мировоззрения Махаяны / Э. С. Лазаренко // Наука, новые технологии и инновации Кыргызстана. – 2023. – № 2. – С. 175–178. – DOI: 10.26104/NNTIK.2023.82.56.037. – EDN GQVROZ.

Лепехов С. Ю. Особенности интерпретации основных положений мадхьямики и йогачары буддийскими авторами в Тибете и других странах / С. Ю. Лепехов // Вестник Российского

университета дружбы народов. Сер. Философия. – 2024. – Т. 28, № 1. – С. 78–90. – DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-78-90.

Нагарджуна. Муламадхьямака-карика (Основные строфы Срединного пути) / Нагарджуна; пер. и коммент. А. В. Парибка. – М.: Вост. лит-ра, 2006.

Осмонова Н. И. Традиционализм о метафизическом основании традиции и традиционной культуры (Р. Генон, М. Элиаде) / Н. И. Осмонова // Вестник Кыргызско-российского славянского университета. – 2015. – Т. 15, № 2. – С. 17–21. – EDN TMYSHJ.

Реттих С. В. Дефиниция «инновации» в философии / С. В. Реттих // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 7-2(13). – С. 189–191. – EDN OIPUHZ.

Урбанаева И. С. Буддийская традиция и трансформация ценностей в постсоветском пространстве / И. С. Урбанаева // Вестник Бурятского государственного университета. – 2016. – № 8. – С. 34–42.

Significance of Five Turbidities [Электронный ресурс] // Wisdom Library. – Режим доступа: https://www.wisdomlib.org/definition/five-turbidities (дата обращения: 06.05.2025).

Williams R. Marxism and Literature / R. Williams. – Oxford: Oxford University Press, 1977. – 217 p.

References

Gajsinovich A. E. K. F. Vol'f i uchenie o razvitii organizmov (v svyazi s obshchej evolyuciej nauchnogo mirovozzreniya) / A. E. Gajsinovich. – M. : Izd-vo AN SSSR, 1961. – 552 s.

Genon R. Ocherki o tradicii i metafizike / R. Genon. – SPb.: Azbuka, 2000. – 318 s.

Kolesnikov A. S. Filosofskaya komparativistika: Vostok – Zapad: ucheb. posobie / A. S. Kolesnikov. – SPb., 2004. – 390 s.

Lazarenko E. S. Metody filosofskoj komparativistiki v izuchenii buddijskogo mirovozzreniya Mahayany / E. S. Lazarenko // Nauka, novye tekhnologii i innovacii Kyrgyzstana. – 2023. – № 2. – S. 175–178. – DOI: 10.26104/NNTIK.2023.82.56.037. – EDN GQVROZ.

Lepekhov S. Yu. Osobennosti interpretacii osnovnyh polozhenij madh'yamiki i jogachary buddijskimi avtorami v Tibete i drugih stranah / S. Yu. Lepekhov // Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Ser. Filosofiya. – 2024. – T. 28, № 1. – S. 78–90. – DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-1-78-90.

Nagardzhuna. Mulamadh'yamaka-karika (Osnovnye strofy Sredinnogo puti) / Nagardzhuna; per. i komment. A. V. Paribka. – M.: Vost. lit-ra, 2006.

Osmonova N. I. Tradicionalizm o metafizicheskom osnovanii tradicii i tradicionnoj kul'tury (R. Genon, M. Eliade) / N. I. Osmonova // Vestnik Kyrgyzsko-rossijskogo slavyanskogo universiteta. – 2015. – T. 15, № 2. – S. 17–21. – EDN TMYSHJ.

Rettih S. V. Definiciya «innovacii» v filosofii / S. V. Rettih // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. – 2011. – № 7-2(13). – S. 189–191. – EDN OIPUHZ.

Urbanaeva I. S. Buddijskaya tradiciya i transformaciya cennostej v postsovetskom prostranstve / I. S. Urbanaeva // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. – 2016. – № 8. – S. 34–42.

Significance of Five Turbidities [Elektronnyj resurs] // Wisdom Library. – Rezhim dostupa: https://www.wisdomlib.org/definition/five-turbidities (data obrashcheniya: 06.05.2025).

Williams R. Marxism and Literature / R. Williams. – Oxford: Oxford University Press, 1977. – 217 p.

БУДДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Научный журнал

Вып. 1(10)

Выходит 2 раза в год

Электронное издание

Художник *Д. Т. Олоев*
Редактор *Г. В. Кашина*
Компьютерная верстка и макет – *А. Е. Болонев*

Редакционно-издательский отдел
Издательства ИМБТ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

Подписано в печать 23.11.2025.
Дата выхода 27.11.2025.
Формат 70×100 1/16.
Усл. печ. л. 8,6. Уч.-изд. л. 7,4.
Гарнитура Таймс.