Ирина Гарри

Культ Авалокитешвары и конкурирующие национализмы сино-тибетского пограничья (1911–1951 гг.)

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-13-36

Irina Garri

Avalokiteśvara Cult and Competing Nationalisms of the Sino-Tibetan Borderland

Irina Garri — Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia). irina.garri@imbt.ru

The article discusses the emergence of Tibetan nationalism in Sino-Tibetan borderland in the period after the fall of the Qing Empire in 1911 and untill the incorporation of Tibet into the PRC in 1951. It argues that the cult of the Bodhisattva of compassion Avalokiteśvara was a key spiritual root of the Tibetan religious nationalism, associating Tibet with the state of the Dalai Lamas. Other kinds of nationalisms emerged on the vast territory of the Tibetan plateau, among which the author distinguishes Tibetan collaborative nationalism and secular autonomist nationalism of Kuomintang or Communist types. The religious factor was central in this competition. Tibetan Buddhism, due to its long tradition of interweaving religion and politics, easily adapted to new conditions and was used by various forms of nationalism for diametrically opposite aims. The article shows how the clash of various national and religious interests finally led to the victory of the Chinese communists and the defeat of the religious nationalism. The author argues that the cult of Avalokiteśvara, despite the defeat of the religious nationalism in 1951, became the "icon" of Tibetan nationalism of the subsequent period associated with the exodus of Tibetans to India in 1959.

Keywords: Avalokiteśvara cult, Tibetan Buddhism, Tibetan nationalism, Sino-Tibetan borderland.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-01-00117-ОГН.

Книга Эдварда Саида «Ориентализм»[1], в которой автор подверг острой критике западный подход к исследованию Востока, стала знаменательной вехой в постколониальных исследованиях. В тибетологии критический метод Саида был взят на вооружение Дональдом Лопесом. В книге «Узники Шангрилы. Тибетский буддизм и Запад»[2] Лопес показал, каким образом Тибет и его культура были «апроприированы» Западом в духе ориентализма. Основная идея Лопеса состоит в том, что Тибет был долгое время объектом западных фантазий, и именно благодаря этому объясняется его особое влияние на современный Запад. Как таковой Тибет стал субъектом игры бинарных оппозиций. Либо это священная земля, вместилище всей мудрости, либо отвратительный теократический режим, построенный на чудовищной эксплуатации крепостных. Запад и западные исследователи Тибета стали, по Лопесу, узниками Шангрилы — западной фантазии о Тибете как идиллическом обществе, всецело предавшемся практике буддизма. Причем узниками Шангрилы стали, согласно Лопесу, не только люди Запада, но и сами тибетцы, включая Его Святейшество Четырнадцатого Далай-ламу. Свою аргументацию Лопес строит на анализе мыслей Далай-ламы по поводу двух тем: буддийского модернизма и национализма. Что касается первого пункта, то Лопес считает Далай-ламу «главным представителем буддийского модернизма». Интернационализируя ориенталистский дискурс буддийского модернизма, Далай-лама тем самым становится, по Лопесу, узником Шангрилы. Что касается второго пункта, то Лопес считает, что до 1959 года, когда тибетцы, после подавления восстания и эмиграции Далай-ламы в Индию, появились на мировой сцене, у них не было никакого чувства национального самосознания, оно появилось позже именно благодаря западным фантазиям и ориенталистскому дискурсу.

Интересной статьей откликнулся на книгу Лопеса Джордж Дрейфус[3]. По мнению Дрейфуса, критика Лопеса весьма полезна, но она преувеличивает рамки и силу ориентализма и приводит в конце концов к деисторизации тибетской культуры как не-

1. Edward, S. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage.
2. Donald, L. (1990) *Prisoners of Shangrila: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press.
3. Dreyfus, J. (2005) “Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet”, *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 1: 1–21. Дискуссия по книге Лопеса также см. в Journal of the American Academy of Religion (2001) 69(1): 163–213.

коей общности, у которой лишь два пути: оставаться неизменной или искажаться под воздействием Запада. Такая точка зрения, по мнению Дрейфуса, не оставляет никакой альтернативы ориентализму и вновь повторяет эксклюзивистский подход, на разоблачение которого направлена критика Лопеса. В своей статье Дрейфус последовательно анализирует тезисы оппонента и высказывает по ним свою точку зрения.

Полемика эта представляет большой интерес, но поскольку ее основные пункты выходят за рамки настоящей статьи, мы ограничимся здесь только вопросом тибетского национализма. Дрейфус, в общем, согласен с Лопесом в том, что до 1959 года у тибетцев действительно не было полновесного (*full-fledged*) национализма. Тем не менее, он считает неисторическим упрощением изображать тибетцев как народ, появившийся на мировой арене только в 1959 году и не имевший при этом национального самосознания. Как указывает Дрейфус, тибетцы, по крайней мере, в Центральном Тибете, уже с XIII или XIV веков ощущали себя жителями отдельной страны, отмеченной пришествием бодхисаттвы Авалокитешвары; страны, которую они стали называть «чистой землей, окруженной снежными горами». Эту форму коллективной идентичности Дрейфус называет вслед за Хобсбаумом *протонационализмом*[4]. Его наличие, как считает Дрейфус, объясняет ту легкость, с которой тибетцы шагнули в эпоху националистического модерна. Этот переход, имевший место, по мнению Дрейфуса, в 1950-х годах, никак не связан с западным влиянием, а произошел благодаря объединившей тибетцев борьбе против оккупации Тибета Китаем.

Я согласна с Лопесом и Дрейфусом в том, что вряд ли имеет смысл говорить о каком-либо полновесном тибетском национализме до 1959 года. Что же касается его зарождения, появления первых признаков тибетского национального самосознания, то оно имело место, по моему мнению, гораздо раньше 1950-х годов. Падение Цинской империи открыло эру национализма для Китая и его бывших подвластных народов — монголов и тибетцев. С этого времени произошли очень важные события, обусловившие рождение современного тибетского национализма. На огромной территории тибетского плато появились несколь-

4. По этой теме у Дрейфуса есть статья: Dreyfus, G. (1994) “Proto-Nationalism in Tibet”, in *Tibetan Studies: Proceedings in the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies,* pp. 250–218. Oslo.

ко типов национализма — не только религиозный национализм вокруг культа Авалокитешвары во время правления Тринадцатого Далай-ламы, но и целый узел других, конкурирующих друг с другом национализмов. Период этот мало изучен. Своей статьей я постаралась восполнить этот пробел и показать, как столкновение и борьба различных интересов, национальных и религиозных, обусловили исторический ход событий в сино-тибетском приграничье в первой половине XX века.

Авалокитешвара как «икона» тибетского протонационализма

Одной из наиболее ярких характеристик тибетской традиционной политической культуры являлась тесная взаимосвязь между религиозной и светской властью, а ее полное слияние считалось идеальной формой правления. Это модель выражалась в формуле «религия и политика едины» (*chos srid zung 'brel*)[5], и с середины XVII века она воплотилась в правлении Далай-лам Тибета. И хотя реальная власть последних осуществлялась лишь в короткие промежутки истории[6], понимание Тибета как государства религиозного стало центральным в конструировании тибетской национальной идентичности. Сила и притягательность этой формы правления были обусловлены обращением к культу бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары, воплощением которого стали считаться последовательные реинкарнации Далай-лам.

Согласно апокрифическому произведению тибетской литературы «Мани-Кабум»[7], Авалокитешвара является божеством-по-

5. См. Ruegg, S. (2004) "Introductory remarks on the Spiritual and Temporal Orders", *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, pp. 9–13. Lumbini Internations Research Institute.

6. Всего два Далай-ламы Тибета были реальными правителями страны — Пятый Далай-лама Нгаванг Лобсанг Гьяцо (1617–1682) и Тринадцатый Далай-лама Тубден Гьяцо (1876–1933). Более подробно см. Van der Kuijp, L. (2005) "The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas", in M. Brauen (ed.) *The Dalai Lamas: A Visual History*, pp. 14–31. Chicago: Serindia.

7. Мани-Кабум — произведение тибетской литературы, относящееся к разряду апокрифов, или так называемых *сокровенных книг* (терма). Оно представляет собой собрание текстов буддийских учений, поэзии, мифов и ритуалов, посвященных культу бодхисаттвы Авалокитешвары. См. *Востриков А.* Тибетская историческая литература. М.: Изд-во восточной литературы, 1962; *Елихина Ю.* Культы бодхисаттв и их основных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: Филологический факультет СПб ГУ; Нестор-История, 2010; Kapstein, M. (2013) "Remarks on the Mani Bka' 'bum and the Cult of Avalokiteqvara in Tibet", in G. Tuttle, K.R. Schaef-

кровителем Тибета. В тексте говорится, что сам Будда послал его в Тибет в обличии первого тибетского царя Сонцен-Гампо (617–649/50), дабы тот основал Будда-дхарму в стране варварства и насилия. Это стало причиной, почему тибетцы впоследствии стали считать свою страну благословенной — сам бодхисаттва избрал ее в качестве поля своей благой деятельности по спасению живых существ. Со временем идея Авалокитешвары как покровителя Тибета получила дальнейшее развитие: благой бодхисаттва мог появляться в любых местах Тибета в земном воплощении и помогать его обитателям в критических ситуациях. Для этого верующим всего лишь нужно было поклоняться ему, произнося шестислоговую мантру «Ом мани падме хум». Как гласит «Мани-Кабум»:

> Демоны овладеют сердцами учителей веры и заставят их проклинать друг друга и ссориться. Духи *дамси* овладеют сердцами тантриков и заставят их произносить друг против друга ужасные заклинания. Духи *гонпо* овладеют сердцами мужчин и станут склонять их к разврату и распрям. Демоницы овладеют сердцами женщин и заставят их спорить с мужьями и лишать себя жизни. Духи *теуранг* овладеют сердцами молодых и будут склонять их к разврату. Божества *лхалу* и *ньенпо* возмутятся, и дожди не будут приходить в свой сезон. И тогда, если ты захочешь обрести счастье, молись Махакаруника-Авалокитешваре! Повторяй шести-слоговую мантру: Ом Мани падме Хум! Ибо счастье и все, что необходимо в этой жизни, прибудут с этим, это равно молитве драгоценности [исполняющей желания]. Нет никакого сомнения в том, что в последующих жизнях твое помрачение устранится, и ты достигнешь просветления. Вынашивай об этом не-разделенные мысли! Взращивай в медитации культ Махакаруники! Обрети его! Учи ему! Излагай его! Проповедуй и распространяй! [Так] устанавливается присутствие Будды. Устанавливается основа учения[8].

Возведение Авалокитешвары в ранг покровителя и спасителя Тибета (подобно близкой идее покровительства святых или Богоматери в истории христианства) содействовало распространению

fer (eds) *The Tibetan History Reader,* pp. 89–107. New York: Columbia University Press.

8. Цит. по: Kapstein, M. “Remarks on the Mani Bka’ ’bum and the Cult of Avalokiteqvara in Tibet”, p. 96.

культа среди широких масс населения. Сопряжение в культе Авалокитешвары индийских идеалов бодхисаттвы и дхармараджи с образом тибетских духовных учителей (*тулку*), перерождающихся в этом мире ради блага живых существ, имело еще более глубокие последствия. Именно культ Авалокитешвары немало способствовал укоренению в тибетском обществе идеи о том, что реинкарнации-*тулку* являются лучшими руководителями не только на пути спасения, но и в мирских делах.

Идею перевоплощения бодхисаттвы в человеческом обличии ради блага живых существ искусно использовал для легитимации своей власти и руководимой им школы *гелукпа* Пятый Далай-лама Нгаванг Лобсанг Гьяцо (1617–1682), большой политик и религиозный деятель. Альянс между ним и предводителем монголов-хошутов Гуши-ханом (1582–1655), описываемый в тибетской историографии с помощью формулы *mchod-yon* (религиозный наставник — светский покровитель)[9], привел к объединению различных политических образований Тибета в единое государство впервые после падения тибетской империи в IX веке[10]. В своей автобиографии Далай-лама представил завоевание Тибета монгольским ханом и преподнесение в 1642 году страны в качестве жертвы ему, земному воплощению Авалокитешвары, как венец и логическую кульминацию всего исторического процесса[11]. Строительством дворца Потала на том самом месте, где находились руины дворца Сонцен-Гампо, Далай-лама заявил себя наследником древних царей Тибета. Как говорит Питер Швигер, исследовавший тибетскую историю как миф: «Здесь и сейчас это уже не просто цепь земных событий, а часть истории, спланированная божественным провидением. События, не имевшие между собой никакой связи, теперь приведены в осмысленный нарратив.

9. Этой формулой тибетцы определяли отношения между Тибетом и монгольскими ханами, а позже — маньчжурскими императорами. Более подр. см. Ruegg, S. (1997) "The Preceptor-Donor (Yon Mchod) Relation in Thirteenth-Century Tibetan Society and Polity, Its Inner Asian Precursors and Indian Models," in E. Steinkellner (ed.) *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, pp. 857–872. Graz: Verlag der Österreichischen. Akedemie der Wissenschaften, vol. 2.

10. *Шакабпа*. Политическая история Тибета. СПб.: Нартанг, 2003; *Кычанов Е., Мельниченко Б.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Вост. лит., 2005.

11. См. автобиографию Пятого Далай-ламы в переводе Самтена Кармая: Nag-dban-blo-bzan-rgya-mtsho (2014) *The Illusive Play: The Autobiography of the Fifth Dalai Lama*, transl. by S. Karmay. Serindia Publications.

В Потале как своем основании физически присутствующий Авалокитешвара, сопровождавший тибетцев с мифического начала, продолжает свою деятельность во благо Тибету»[12].

В этом нарративе история предстает в неразрывной связи с прошлым, с культурными основами Тибета. Важное место в ней отводится школе гелукпа. Отныне она легитимизируется в качестве «буддийского правительства» Далай-ламы, в отношении которого впервые вводятся такие понятия, как *chos srid* (религия — политика), *lugs gnyis* (две традиции), *khrims gnyis* (два закона)[13]. Так, завоевания Гуши-хана, ревностного приверженца гелукпы, привели к полной победе этой школы над своими противниками. Насильственное обращение других школ буддизма в традицию гелук, как и разрушение автохтонной религии *бон*[14] способствовали распространению влияния школы *гелук* по всему Тибету. Кроме того, тибетский буддизм в лице школы стал играть важную роль в Цинской империи, оказывая влияние на подвластных Цинам монголов.

Таким образом, в 1651 году на тибетском плато образовалось так называемое «теократическое государство», во главе которого встал высший иерарх школы *гелукпа* — Пятый Далай-лама. «Наиболее влиятельными иконами с протонациональной точки зрения, — отмечал Эрик Хобсбаум, — несомненно, являются те, что прямо ассоциируются с государствами в донациональный период — с божественным царем или императором, чья держава совпадает с пределами будущей нации»[15]. В тибетском случае такой

12. Schwieger, P. (2013) “History as Myth: On the Appropriation of the Past in Tibetan Culture: An Essay in Cultural Studies”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 74–75. New York: Columbia University Press.

13. Ishihama, Yu. (2004) “The Notion of ‘Buddhist Government’ (chos srid) Shared by Tibet, Mongol and Manchu in the Early 17th Century”, in *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung ‘brel) in Traditional Tibet*, p. 28. Lumbini International Research Institute.

14. До завоеваний Гуши-хана в тибетских регионах преобладала так называемая «красношапочная традиция», к которой относились школы *сакьяпа*, *кагьюпа* и *ньингмапа*, религия *бон* также имела широкое распространение в Кхаме и Амдо. Главным противником Гуши-хана в Кхаме был князь Бери, союзник царя Цзана, ревностный сторонник бона. После того как Гуши-хан расправился с обоими, он преобразовал большую часть «красношапочных» монастырей в «желтошапочные» гелукпинские, а бон вытеснил в отдаленные горные регионы. См.: Zhou Xiyin, Ran Guangrong (ed.) (1989) Zangchuan fojiao siyuan ziliao xuanbian [Selected materials on the Tibetan Buddhist monasteries]. Chengdu: Sichuan sheng minzu shiwu weiyuanhui.

15. Hobsbawn, E.J. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, p. 72. Cambridge: Cambridge University Press.

«иконой» стал Авалокитешвара, персонифицированный последовательными перерождениями Далай-лам. Джордж Дрейфус совершенно прав в том, что именно этот культ, особо поощряемый интеллектуальной элитой в лице гелукпинских монахов, стал духовным источником тибетского национализма. Он не только ассоциировал Тибет или, по крайней мере, Уй-Цзан (Центральный Тибет) с государством Далай-лам, но и способствовал появлению у тибетцев идеи «избранности» в качестве единственного держателя истинной традиции буддизма Махаяны, сохранившего ее в аутентичной и непрерывной форме[16]. Эта идея и поныне является основополагающей в учениях тибетских учителей.

Рождение тибетского национализма на рубеже XIX и XX веков

Питер Швигер, пытаясь объяснить поразительную «стабильность» тибетской культуры на протяжении длительного времени, выделял среди различных факторов в первую очередь следующие: «1) суровый климат и отдаленное географическое положение Тибета, не представлявшие интереса для колонизации; 2) стратегическую незначимость Тибета»[17].

Действительно, несмотря на то, что в Центральном Тибете к концу XIX века существовало так называемое «теократическое государство» во главе с Тринадцатым Далай-ламой, Тибет в целом (провинции Уй-Цзан, Кхам и Амдо) был отсталой и разъединенной страной. Его географическое положение не содействовало образованию сильной централизованной власти. Недоступность и естественная природа тибетского плато, изрезанного на юге и востоке верхними течениями великих рек Азии на множество обособленных природных анклавов, окруженных высочайшими горами, способствовали образованию большого количества автономных политических образований. Территориальная, племенная и общинная идентичности отличали эти тибетские сообщества вплоть до падения Цинской империи в 1911 году. Ни одно из этих образований, в том числе управляемый правительством Тринадцатого Далай-ламы Уй-Цзан, не имело достаточных экономических и людских ресурсов, чтобы объединить регион. Самыми влиятельными в регионе центрами силы были Лхаса и Пе-

16. Schwieger, P. “History as Myth”, p. 68.

17. Ibid, p. 77.

кин. Отношения между ними определялись протекторатом или сюзеренитетом, суть которого заключалась в формальном подчинении Лхасы Пекину[18]. В Лхасе с 1720 г. по 1912 г. был аккредитован цинский наместник — *амбань* с чиновничьим аппаратом, содержалось небольшое количество войск. Согласно указу Цинского императора Цянь Луна от 1792 г., Далай-лама должен был избираться посредством «жребия из золотой урны» и утверждаться Пекином. Восточный Тибет (Кхам и Амдо) представлял к тому времени конгломерат различных полуавтономных политий, формально подчинявшихся с 20-х годов XVIII века властям Сычуани, Юньнани и Цинхая соответственно, но фактически — своим местным предводителям (*тусы*) и главам монастырей (*хутухту/номэньхан*), инкорпорированным в систему имперской власти посредством системы предоставления им различных титулов.

Агрессия европейских держав в Китае и «опиумные войны» ослабили контроль Цинов над вассальными территориями, так что к концу XIX века контроль Китая над Центральным и Восточным Тибетом был уже более символическим, чем реальным. В 1877 г. Тринадцатый Далай-лама был избран без проведения «церемонии золотой урны». В 1897 году, через два года после получения политической власти, он прекратил консультации с амбанем в деле назначения высших чиновников правительства. На рубеже XIX и XX веков Тибет был, пожалуй, самой закрытой страной в мире.

К началу XX века ситуация изменилась. Эту отдаленную окраину Цинской империи затронуло англо-русское соперничество на азиатском континенте, получившее название Большой игры[19].

18. По истории более подробно см. Goldstein, M. (1989) *A History of Modern Tibet, 1913–1951. The Demise of the Lamaist State*. University of California Press, 1989; Goldstein, M. (1997) *The Snow Line and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley: University of California Press, 1997; Teichman, E. (1921) *Travels of a Consular Officer in North-West China*. Cambridge University Press; Samuel, J. (1993) *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington and London: Smithsonian Institution Press; Yudru Tsomu (2014) *The Rise of Gönpo Namgyal in Kham: The Blind Warrior of Nyarong*. Lexington Books.

19. «Большая игра» — наиболее исследованный в российском востоковедении вопрос. Более подр. см. *Шаумян Т.* Тибет в международных отношениях начала XX в. М.: Наука, 1977; *Шаумян Т.* Англия и Россия в борьбе за господство над Тибетом. The Edwin Mellen Press, 2001; Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. М.: Вост. лит., 2005; *Доржиев А.* Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) / Пер. с монг. А. Цендиной; Трансл., предисл., глоссарий и указ. А. Сазыкина и А. Цендиной. М.: Вост. лит., 2003; *Андреев А.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. Также см. Samten, J., Tsyrempilov, N. (2012) From

Однако ни у Великобритании, ни тем более у России не было планов его колонизации. Поэтому для того чтобы не обострять своих отношений с Китаем и не повредить торговым отношениям с ним, в 1907 году они заключили между собой двустороннее соглашение, в котором подтвердили сюзеренитет Китая над Тибетом и договорились не вступать с ним в переговоры без посредства китайского правительства.

Между тем, Цинская империя расценила вмешательство держав в тибетские дела как потерю лица. Непрямое правление завоеванными территориями через местных предводителей и религиозных лидеров осуществлялось, по сути, в соответствии с традиционной китайской стратагемой «управлять варварами руками варваров» (*yi yi zhi yi*). Цинский двор успешно ею пользовался на протяжении 250 лет своего правления. Эта политика позволяла ему без излишних затрат на содержание большого бюрократического и военного аппарата поддерживать относительное спокойствие и территориальную целостность империи. На этот раз Пекин решил ее полностью сменить. Назначенный в 1904 году губернатором Сычуани генерал Чжао Эрфэн огнем и мечом подчинил политии Кхама, а в феврале 1910 года цинская армия, осуществив беспрецедентный зимний бросок по Сычуаньским Альпам, вошла в священный город Тибета — Лхасу[20]. Это было первое в истории Тибета полномасштабное завоевание страны китайской армией. Однако в следующем же, в 1911 году, Синьхайская революция свергла Цинскую империю, а вместе с нею пал ее жестокий наместник в Тибете, убитый революционерами в этом же году. И в Тибете, Центральном и Восточном, началась новая эра — эра национализма.

К этому времени территориальность и суверенитет стали наиболее влиятельными нормами мировой политики. Падение Цинской империи предоставило тибетским и монгольским националистам уникальный шанс добиться независимости для их стран от Китая. Большая игра России и Великобритании завершилась

Tibet Confidentially: Secret Correspondence of the Thirteenth Dalai Lama to Agvan Dorzhiev, 1911–1925. Library of Tibetan Works & Archives; Mehra, P. (1974) *The McMahon Line and after: A Study of the Triangular Contest on India's North-Eastern Frontier between Britain, China, and Tibet, 1904–47*. Delhi: Macmillan; Mehra, P. (1979) *The North-Eastern Frontier. A Documentary Study of the Internecine Rivalry between India, Tibet and China*. New York: Oxford University Press. 2 vol.

20. См. Teichman, E. (1921) *Travels of a Consular Officer in North-West China*. Cambridge University Press.

отторжением Халха-Монголии и Уй-Цзана из-под контроля Китая. Сам факт появления буддийского государства под управлением Тринадцатого Далай-ламы, земной реинкарнации бодхисаттвы Авалокитешвары, стал одним из важнейших символов современных тибетских националистов.

Религия и национализм в буддийском государстве (1911–1951)

Буддийское «теократическое» государство просуществовало в пределах Центрального Тибета ровно 40 лет (1911–1951). Недолгая практика его существования показала всю сложность взаимосвязей между буддизмом и национализмом. С одной стороны, буддизм стал ядром тибетского политического национализма, воплощенного в буддийском государстве Тринадцатого Далай-ламы. С другой стороны, он его ослаблял ввиду близости тибетского и китайского буддизма и традиционных связей с Китаем. Остановимся на этом более подробно.

Провал Симлы[21] означал неминуемую угрозу тибетскому государству со стороны Китая. В целях обеспечения его защиты группа молодых чиновников из аристократических кругов во главе с фаворитом Далай-ламы — Царонгом инициировала программу модернизации Тибета и создание боеспособной армии, что получило одобрение главы государства[22]. В результате были сформированы новые войска, офицерский состав послан в Индию на обучение под руководством инструкторов-англичан, а в Гьянцзе была открыта английская школа с учителем-британцем. Нововведения, однако, не встретили энтузиазма со стороны консервативной религиозной элиты. Она воспротивилась увеличению налогов для содержания армии и, собственно, самой модернизации как таковой, которую воспринимала как угрозу существованию религии.

«Отождествляя модернизацию с западным атеизмом и секуляризмом, консерваторы были уверены, что она ослабит силу и влияние буддизма. По их мнению, Тибет сосуществовал с Ки-

21. Трехсторонние переговоры 1913 г. в индийском городе Симла (Индия) между китайским, тибетским и британским правительствами о статусе Тибета закончились безрезультатно вследствие того, что китайская сторона отказалась подписывать договор. В итоге независимый де-факто статус Тибета не был оформлен де-юре.

22. Более подр. см. Goldstein, M. *A History of Modern Tibet, 1913–1951*; Goldstein, M. *The Snow Line and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama.*

таем в течение веков без какой-либо угрозы господству буддизма (школы гелуг) в Тибете. К чему, спрашивали они, понадобилось именно сейчас трансформировать Тибет такими радикальными методами?»[23]. В результате к середине 1920-х годов консерваторы смогли убедить Далай-ламу в том, что новое военное руководство армии представляет угрозу не только религии, но и самому главе церкви и государства. Тогда последний распустил всю группу реформаторов и закрыл английскую школу. По словам Мелвина Голдстейна: «В одночасье Тибет потерял свой лучший шанс создать современную политию, способную добиться международной поддержки для обретения независимого статуса и защиты территории»[24].

Второй шанс на проведение модернизации возник после неожиданной смерти Тринадцатого Далай-ламы в 1933 году. Национальная ассамблея (парламент) хотела назначить на пост одного из двух премьер-министров — Тубден Кунпела (1905–1963), другого фаворита Далай-ламы и сторонника реформ. Если бы это назначение состоялось, то тогда отпала бы необходимость назначения регента — фигуры, традиционно осуществлявшей исполнительную власть в промежуточный период между смертью предыдущего Далай-ламы и интронизацией последующего. А институт регентства с XVIII века был главным инструментом буддийской сангхи для контроля над правительством — Кашагом. Путем интриг и борьбы консерваторам удалось взять верх, и Кунпел был обвинен в смерти Далай-ламы и арестован. И хотя через некоторое время он смог бежать со своими сторонниками в Калимпонг[25], его фактическое устранение означало, что второй шанс на модернизацию страны был упущен. Правящая элита Центрального Тибета вновь погрузилась во внутритибетские дела, в привычное течение аристократической и религиозной жизни.

Не только борьба между сторонниками модернизации и консерваторами характеризовала политическую жизнь нового государства. Чрезвычайно важным для судьбы страны стал конфликт между двумя ее главными иерархами — Тринадцатым Далай-

23. Ibid, p. 35.

24. Ibid.

25. Stoddard, H. (2013) “Progressives and Exiles”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History* Reader, pp. 586–588. New York: Columbia University Press.

ламой и Девятым Панчен-ламой (1883–1937)[26]. Как оказалось, он имел далеко идущие последствия. Отношения между обоими были, собственно говоря, неплохими. Панчен-лама с уважением относился к Далай-ламе, но только в отличие от последнего больше тяготел к китайцам, чем англичанам, как потенциальным союзникам. Централизация власти в руках Далай-ламы в национальных целях, в том числе взимание дополнительных налогов для создания армии, вызвала недовольство в стане Панчен-ламы Чойкьи Нимы. Когда правительство наложило большой налог на его главный монастырь — Ташилунпо, Панчен-лама и его окружение сочли это наказанием за их прошлые связи с китайцами. Опасаясь дальнейших преследований, в 1923 году сорокалетний Панчен-лама и его свита бежали из Центрального Тибета через Синин в Китай. Далай-лама после очень сожалел об их размолвке и надеялся на возвращение в Тибет своего духовного брата[27].

Конфликт между двумя главными религиозными иерархами Тибета — яркая иллюстрация того, как тибетский буддизм на протяжении всей своей истории использовался различными силами в диаметрально противоположных политических целях. В итоге столкновение различных интересов, национальных и религиозных, при отсутствии традиции устойчивой централизованной власти обусловило слабость нового государства и в конечном итоге его гибель.

Тибетский коллаборационный национализм

Кроме Тринадцатого Далай-ламы и Девятого Панчен-ламы на пространствах бывшей Цинской империи выделялись такие деятели тибетского буддизма как Восьмой Джебцзун-Дамба-хутухта (1870–1924) и Джанджа-хутухта (1891–1958). Возвышение в период Китайской республики этих четырех «живых будд» свидетельствует о той большой роли школы гелукпа, которую она приобрела в Цинский период. О ее роли в Монголии интересное замечание делает Урадын Булаг: «То, что лама-перерожденец, а не князь-чингисид, был “возвышен всеми” в качестве главы монгольского государства, подчеркивает центральную роль тибе-

26. См.: Jagou, F. (2011) *The Ninth Panchen Lama (1883–1937). A Life at the Crossroads of Sino-Tibetan Relations*. Paris: École Française d’Extrême-Orient.

27. Там же.

то-монгольского буддизма в пленении монгольской души и отказе от монгольской империи и Чингисхана как далекого и несущественного прошлого»[28]. В отношении таких деятелей, как Джанджа-хутухта и тех политических деятелей Внутренней Монголии, которые отказались от монгольской независимости в пользу автономии в рамках Китайской республики, Булаг ввел такие термины, как «коллаборационный национализм» и «политика дружбы». Он показал, что многие из этих деятелей были по-своему патриотами своей страны и тоже руководствовались соображениями национализма, но только придерживались других взглядов по поводу того, что считать благом для своих страны. Из таких потенциальных союзников, как Китай, Япония, Россия (СССР), они отдавали предпочтение Китаю.

Термин «коллаборационный национализм» вполне применим, на наш взгляд, и к тибетской ситуации, где носителем такого национализма был Девятый Панчен-лама. Прибыв в Китай, он начал заниматься обычной религиозной деятельностью и постепенно приобрел очень большую популярность не только среди монголов и тибетцев, но и китайцев. В раздираемой милитаристскими войнами республике на его молебны стекалось огромное количество людей, так как он молился общим для тибетского и для китайского буддизма божествам. Его религиозным собраниям добавляло популярности проведение эзотерических посвящений[29], характерных для Тибета, но необычных для Китая. Особый почет он получил во Внутренней Монголии. На его посвящения Калачакры собиралось до восьмидесяти тысяч монгольских буддистов, приносивших ему огромные пожертвования.

Обретя известность на религиозном поприще, Панчен-лама в лучших традициях системы «единения религии и политики» начал постепенно вовлекаться в политику. Его многотысячные религиозные собрания не могли не привлечь внимания китайских руководителей. В 1931 году он был приглашен Гоминьданом на свой конгресс. Его встретил лично Чан Кайши и разместил в своей резиденции. С этого момента всегда тяготевший к сотрудничеству с китайцами Панчен-лама окончательно встал на по-

28. Bulag, U. (2010) *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*, p. 35. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

29. Tuttle, G. (2013) "Uniting Religion and Politics in a Bid for Autonomy: Lamas in Exile in China and America", in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, p. 568. New York: Columbia University Press.

зицию поддержки политики гоминьдановского правительства[30], считавшего Тибет, Монголию и Синьцзян неотъемлемой частью Китая. Ведь недаром новая республика получила названия национальной — *миньго*, ее главной целью было воссоздание прежнего величия Китая, «отец революции» Сунь Ятсен призывал создать сильное китайское государство, которое изгонит японцев из Маньчжурии, русских из Монголии и англичан из Тибета. Панчен-ламе отводилась в этом деле очень важная роль. Он должен был призвать монголов и тибетцев к сплочению вокруг Китая против империалистических сил. В знак признательности за поддержку власти наградили его титулом «Защитника нации, проповедника учения, великого наставника беспредельной мудрости», а также огромным ежегодным обеспечением в 120 000 юаней[31].

В 1932 году Панчен-лама получил официальную правительственную должность Уполномоченного по связям на западной границе. В его обязанности входило «пропагандировать политику центрального правительства по приграничным территориям, пропагандировать с помощью религии Три народных принципа покойного директора-генерала Сунь Ятсена»[32]. В последний раз Панчен-лама появился на публике в Шанхае, где он прочитал лекцию «Монголия и Тибет — важная граница Китая», на которой присутствовало 300 000 человек. После этого в 1934 году он отправился на запад в тибетские регионы с миссией специального уполномоченного. Его главной целью было возвращение в Центральный Тибет. Однако цели он своей не достиг, в 1937 году Панчен-лама неожиданно умер на границе между Китаем и Тибетом. С его смертью положение страны, ее статус стали еще более зыбкими.

Не только высшие религиозные иерархи оказались по разные стороны сино-тибетского конфликта. Кроме Панчен-ламы в оппозиции к правительству Тринадцатого Далай-ламы находилось немало религиозных и светских деятелей Тибета. Среди них вообще особняком стояли такие яркие фигуры родом из Амдо, как геше Шераб Гьяцо (1884–1968) и Гендун Чопел (1903–1951). Первый был знаменитым гелукпинским ученым, имел высокое поло-

30. Ibid, p. 576.

31. Danzhu Angfen (1998) *Liwei Dalai lama yu Banchan Erdeni nianpu* [Chronicle of the Genealogy of the Dalai Lama and Panchen Erdeni]. Beijing: Zhongyang minzu daxue chubanshe, p. 639.

32. Цит. по: Tuttle, G. “Uniting Religion and Politics in a Bid for Autonomy: Lamas in Exile in China and America”, p. 577.

жение в Лхасе, был партнером Тринадцатого Далай-ламы в философских диспутах. При этом он живо интересовался событиями в мире и беспокоился о судьбе Тибета, что было редчайшим случаем в высокопоставленной среде монашества. В своей резиденции он установил радио и слушал новости из Китая, в начале 1940-х годов перевел на тибетский «Три народных принципа» Сунь Ятсена. По словам Рахула Санкритьяяна, гелукпинский наставник был «первым тибетцем, который радовался успехам Мао Цзэдуна и КПК в Китае»[33]. После смерти Далай-ламы он, скорее всего, разошелся с консерваторами в правительстве и покинул Лхасу. В Китае он занимал высокие посты в религиозных и правительственных структурах и поддерживал политику Трех принципов Сунь Ятсена, однако постепенно утратил доверие к Гоминьдану и стал склоняться на сторону коммунистов. Важную роль в этом сыграло то обстоятельство, что в «Советской конституции Китая» 1931 года, созданной по образу и подобию советской, всем национальностям предлагалось полное право на отделение, самоуправление и самоопределение. Поэтому он поддержал коммунистов и в 1951 году.

Ученик геше Шераба Гьяцо — Гендун Чопел был бунтарем, он вообще отрекся от буддизма, пил, курил, написал «Искусство любви», основываясь на индийской Камасутре и собственном опыте[34]. Рожденный в семье тантристов из школы ньингма-па, учился в гелукпинском монастыре, всю жизнь придерживался внесектарных воззрений. Поэт, художник, мистик, знаток грамматики, астрологии, логики, непобедимый диспутант, Гендун Чопел не довольствовался традиционными науками. Оказавшись в Индии, он задержался там на двенадцать лет, изучал буддизм тхеравады, индийские обычаи, санскрит, движение независимости, суфийский мистицизм, русское православие. Он сошелся с тибетскими радикалами, что стало впоследствии причиной его ареста и заточения в тюрьму в Лхасе. Он всерьез занимался изучением древних исторических источников и первым из тибетцев осознал значимость истории, героического прошлого народа, в деле конструирования современной нации. Гендун Чопел публиковал в Индии статьи, в которых оспаривал традиционные

33. Цит. по.: Stoddard, H. (2013) “Progressives and Exiles”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader,* p. 596. New York: Columbia University Press.

34. Stoddart, H. (2009) Gendun Chopel (1903–1951) // *The Treasure of Lives*. 26.10.2009 [https://treasuryoflives.org/biographies/view/Gendun-Chopel/3866, доступ 05.02.2019]

взгляды на историю, географию, письменность, писал саркастические стихи в адрес своих соотечественников. Полушутя-полувсерьез он говорил, что для объединения Тибета надо ее главную святыню — статую Джово Шакьямуни перенести из Лхасы на место пересечения трех провинций Тибета — Уй-Цзана, Кхама и Амдо, то есть в Джекундо (кит. Юйшу). А после этого следовало разрушить религию, ибо она разрушила тибетскую национальную идентичность[35].

Перипетии жизни и деятельности таких личностей, как Панчен-лама, геше Шераб Гьяцо и Гендун Чопел показывают, что в буддийской среде существовало различное понимание национализма. «Коллаборационный национализм», представленный первыми двумя деятелями, — закономерное явление в районах приграничья, где пересекаются и сталкиваются различные культуры. Китай всегда был главным соседом и потому естественным союзником Тибета и Монголии. И неудивительно поэтому, что и в Монголии, и в Тибете очень большое число людей склонялось к сотрудничеству с ним.

Движение *кхампа* за автономию и окончательное вхождение Тибета в состав Китая

Как мы отмечали выше, на рубеже XIX и XX веков Тибет был отсталой и разобщенной страной. Сильные религиозная и региональная идентичности отличали тибетские общества того времени. Не было даже единого названия «тибетец», которое объединяло бы всех обитателей тибетского плато. Уроженцы трех культурных провинций Тибета называли себя *кхампа*, *амдова*, *уйцзанпа*. После падения Цинской империи Восточный Тибет, Кхам и Амдо, жестко держали в руках могущественные китайские генерал-губернаторы — Лю Вэньхуэй (1895–1976) и мусульманин, этнический *хуэйцзу* Ма Буфан (1903–1975), люто ненавидимые восточными тибетцами. Хотя они формально подчинялись гоминьдановскому правительству, фактически были полными хозяевами регионов.

Население Амдо и Кхама славилось своим свободолюбием и неукротимой воинственностью. Как говорил знаменитый тибетский революционер Баба Пунцог Вангьял (1921–2014): «Наш

35. Stoddard, H. (1994) “Tibetan Publications and National Identity”, in R. Barnett, S. Akiner (eds) *Resistance and Reform in Tibet,* p. 129. London: Hurst and Company.

народ — *кхампа* — никогда не смирялся, когда им правили пришельцы. В нашем регионе всегда повторялись восстания против китайских чиновников и войск. Мой отец принимал активное участие в антикитайском сопротивлении, и я вырос, слушая рассказы о прошлых битвах и храбрых героях кхампа»[36]. Неудивительно, что именно в Кхаме появились первые признаки пробуждения общетибетского самосознания. Сначала оно выражалось в терминах восточно-тибетского национализма, а потом начало осознаваться как пантибетское.

Примечательно, что возникновению этого самосознания способствовала ассимиляторская политика китайских властей, начатая в конце правления Цин — Чжао Эрфэном и продолженная при Чан Кайши — Лю Вэньхуэем. Считая, в духе конфуцианства, что лучший способ ассимиляции варваров — это приобщение их к образованию, эти деятели внедрили в Кхаме систему общественных школ для тибетских детей. С помощью образования «в течение десяти-двадцати лет эти люди забудут даже названия своих нацменьшинств»[37], — так власти оптимистически расценивали такую перспективу. Однако результат не был однозначным. Тибетские дети начали получать светское образование, способные продолжали обучение дальше, лучшие среди них поступали в военную академию Чан Кайши, готовившую кадры для работы в правительстве. Из них сформировалась первая когорта военных и служащих Гоминьдана из национальных меньшинств, а также интеллектуальная элита Восточного Тибета, ставшая ядром тибетских националистов.

Первым таким деятелем стал Кесанг Церинг из Батана, уездного городка в южном Кхаме, что на границе с Центральным Тибетом. В 1924 году он вступил в Гоминьдан, став первым членом партии — тибетцем, после назначен уполномоченным (commissioner) Монголо-тибетской комиссии. В 1931 году партия отправила его в Кхам для ослабления там влияния генерал-губернатора Лю Вэньхуэя. Это полностью соответствовало интересам Кесанг Церинга, ибо главной его целью было свергнуть режим генерала[38].

36. Goldstein, M., Sherab and Siebenschuh, W. (eds.) (2006) *A Tibetan Revolutionary: the political life and times of Baba Phuntso Wangye*, p. 9. London: University of California Press.

37. Dreyer, J. (1976) *China's Forty Million. Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*, p. 37. Harvard University Press.

38. Goldstein, M., Sherab and Siebenschuh, W. (eds.) *A Tibetan Revolutionary: the political life and times of Baba Phuntso Wangye*, pp. 9–14.

По прибытии в Батан в 1932 году ему достаточно быстро удалось поднять восстание в своем родном городе и объявить о его самоуправлении. Победа эта была, однако, кратковременной. Против него выступили его прежний соратник Гунга-лама из Янцзина и поддержавший его отряд тибетской армии, а после Батан атаковала присланная Лю Вэньхуэем армия. Кесанг Церингу пришлось бежать из Батана, после захвата города армия жестоко расправилась с восставшими.

В 1934 году в Кхаме произошло другое восстание — на этот раз против лхасского правительства. Его организовали братья Пандацанги родом из Маркама — той части Кхама к западу от Дричу (Янцзы), что относилась к государству Далай-ламы. Семейство Пандацангов было одним их богатейших и влиятельнейших торговых кланов всего Тибета[39]. Его огромное богатство и связи позволили его членам войти в близкие отношения с Тринадцатым Далай-ламой и занять важные правительственные посты. У отца семейства — Нигьела было пятеро сыновей. Смерть Далай-ламы, как отмечалось выше, привела к борьбе за власть, в результате которой был арестован и выслан фаворит Далай-ламы — Кунпел, с которым Пандацанги были в большой дружбе. Узнав об аресте Кунпела, братья Рапга и Тобгьял, находившиеся тогда в Маркаме, решили, что вместе с Кунпелом арестован и их брат Ямпел. И тогда они подняли восстание в Маркаме. Когда подошли правительственные войска, братья бежали в Батан. Некоторые источники утверждали, что братья хотели установить отдельное от Уй-Цзана государство. Другие отмечали, что за действиями братьев скрывалось их недовольство действиями правительства и гнев за арест Кунпела[40]. После восстания Рапга бежал в Китай, так как ему очень импонировали идеи Сунь Ятсена. В 1935 году встретился с Чан Кайши и стал работать в Монголо-тибетской комиссии в Нанкине. В конце 30-х годов он отправился в Калимпонг, где основал в 1939 году партию прогресса вместе с поэтом Чаглоченом и Кунпелом. Целью партии было объединение Тибета и модернизация правительства и общества. Позже братья примирились с тибетским правительством и опять начали на него работать. В общем, братья Пандацанги представляли одну из самых известных фамилий, принимавших участие в раз-

39. McGranahan, C. (2016) Rapga Pangdatsang (1902–1976). 02.2016 [https://treasuryoflives.org/biographies/view/Rapga-Pangdatsang/P1KT1, доступ 05.02.2018].

40. Ibid.

ных формах во всех политических событиях турбулентной истории Тибета первой половины XX века.

В биографиях таких представителей Кхама, как Кесанг Церинг и Рапга Пандацанг, отразилась вся сложность политической жизни в сино-тибетском пограничье, своего рода узел конфликтующих видов национализма. С одной стороны выступало тибетское правительство, поддерживаемое Великобританией, с другой — конгломерат различных сил, конфликтующих как с тибетским и китайским правительствами, так и между собой. Этот конгломерат составляли: монастыри и предводители политий Кхама и Амдо, войска Гоминьдана, войска «милитаристов» Лю Вэньхуэя и Ма Буфана и, наконец, коммунистические войска. При этом у каждой из сторон имелась своя националистическая повестка. Среди всех этих разнородных сил самая слабая база была у китайских коммунистов. Красная армия впервые появилась в регионе в 1936 году. Преследуемая Гоминьданом, она прорывалась на север через тибетские территории. Впоследствии этот бросок будет назван Великим походом. Население крайне враждебно отнеслось к коммунистам, и только в Кандзе они смогли установить отношения с группой тибетцев и создать там Тибетское (Бодпа, кит. Боба) правительство. Руководителем той группы был Сангье Еше (кит. Тянь Бао, родом из Гьяронга), который со своим «независимым тибетским подразделением» присоединился к Мао Цзэдуну в Янъани[41]. Так впервые древнее название Тибета — Бод, которое впоследствии будет принято в качестве общего наименования всех тибетцев Большого Тибета, было введено в употребление.

Независимо от группы Тянь Бао в Кхаме существовала другая группа тибетских коммунистов во главе с уже упоминавшимся Баба Пунцог Вангьялом, или коротко — Пунваном. Примечательна его автобиография. Он был, как Кесанг Церинг, родом из Батана. Ему было десять лет, когда последний прибыл в Батан. Все драматические события восстания произошли на глазах Пунвана. «Я ненавидел Лю Вэньхуэя и мечтал последовать примеру этих великих героев и бороться за права кхампа самим управлять собой. Весь эпизод оказал на меня глубочайшее впечатление, и я решил тогда стать современным, образованным тибетцем

41. Dreyer, J. *China's Forty Million*, p. 36; Stoddard, H. "Tibetan Publications and National Identity", p. 126.

подобно Кесанг Церингу», — так рассказывал он составителю его автобиографии Мелвину Голдстейну[42].

Он выучился в общественной школе Батана, потом в военной академии Чан Кайши, создал там группу тибетских студентов-националистов, за что был изгнан из академии. В академии приобщился к коммунистическим идеям, создал там подпольную тибетскую компартию и даже связался с советским посольством. Преследуемый Гоминьданом, скитался по Центральному Тибету и Индии, после чего опять вернулся в Кхам. Там он несколько раз пытался поднять восстание, но каждый раз терпел поражение. Между тем закончилась Вторая мировая война, КПК победила Гоминьдан в гражданской войне и объявила в 1949 году о создании Китайской народной республики. И только тогда Пунван смог, наконец, связаться с китайскими коммунистами. Он стал главным посредником между китайскими коммунистами и тибетским правительством, будучи переводчиком во время переговоров о «мирном освобождении Тибета»[43].

Подписание в 1951 году Соглашения из 17 пунктов между представителями тибетского и китайского правительств впервые в истории определило статус Тибета как неотъемлемой части Китая, ознаменовав поражение борьбы тибетцев за независимость, инициированную Тринадцатым Далай-ламой.

Заключение

Итак, траектория основных событий, произошедших в сино-тибетском приграничье в период с 1911 по 1951 годы, позволяет сделать вывод о том, что именно в это время произошло становление тибетского национализма. Это выразилось в самых разных формах, начиная с религиозного национализма с культом Авалокитешвары во главе угла и заканчивая светским автономистским национализмом гоминьдановского или коммунистического толка. Жизнь и деятельность главных политических и религиозных деятелей того времени показывает, как контакты с внешним миром способствовали формированию у тибетцев национальной иден-

42. Goldstein, M., Sherab and Siebenschuh, W. (eds.) *A Tibetan Revolutionary*, p. 14.

43. Пунван искренне верил в коммунистические идеи, тем не менее, и его постигла участь огромного количества китайских граждан. В 1958 году он был посажен новыми властями в тюрьму и отсидел в одиночной камере 18 лет. Он не сломился и не потерял интереса к жизни. Выйдя из тюрьмы, он вернулся в политику и к тому же стал известным ученым. Умер Пунван в 2014 году в возрасте 93 лет.

тичности, осознанию себя и других в контексте нации и национализма, а не только в рамках традиционных религиозных и региональных различий.

Мы видим, как тибетский буддизм, благодаря своей долгой традиции сочетания религии и политики, легко адаптировался к новым условиям. В буддийском государстве он был использован религиозными консерваторами против модернизации страны, что в итоге помешало Тибету превратиться в современное государство, способное отстаивать свой суверенитет. В Китайской же республике тибетский буддизм был использован в интегративных целях Китая, что способствовало подъему китайского национализма и национализма тех монгольских и тибетских лидеров, которые считали более разумным отказаться от сепаратизма и добиваться автономии в рамках Китая. И, наконец, тибетский буддизм был использован китайскими коммунистами, сумевшими склонить на свою сторону главных тибетских иерархов — Далай-ламу и Панчен-ламу, несмотря на то что коммунистическая идея не подразумевала веру в религию. Поэтому в итоге и тибетский буддизм, и тибетский национализм в своих различных вариантах потерпели поражение. Тем не менее, культ Авалокитешвары, воплощенный в институте Далай-лам Тибета, стал флагманом, «иконой» тибетского национализма последующей эпохи, связанного с исходом Четырнадцатого Далай-ламы и тибетской диаспоры в Индию в 1959 году.

Библиография / References

Андреев А. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006.

Востриков А. Тибетская историческая литература. М.: Изд-во восточной литературы, 1962.

Доржиев А. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) / Пер. с монг. А.Д. Цендиной; трансл., предисл., глоссарий и указ. А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. М.: Вост. лит., 2003.

Елихина Ю. Культы бодхисаттв и их основных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: Филологический факультет СПб ГУ; Нестор-История, 2010.

Кычанов Е., Мельниченко Б. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Вост. лит., 2005.

Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. М.: Вост. лит., 2005.

Шакабпа. Политическая история Тибета. СПб.: Нартанг, 2003.

Шаумян Т. Англия и Россия в борьбе за господство над Тибетом. The Edwin Mellen Press, 2001.

Шаумян Т. Тибет в международных отношениях начала XX в. М.: Наука, 1977.

Andreev, A. (2006) *Tibet v politike tsarskoi, sovetskoi i postcovetskoi Rossii* [Tibet in the policy of Tsarist, Soviet and Post-Soviet Russia]. St. Petersburg State University Press.

Bulag, U. (2010) *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Danzhu Angfen (1998) *Liwei Dalai lama yu Banchan Erdeni nianpu* [Chronicle of the Genealogy of the Dalai Lama and Panchen Erdeni]. Beijing: Zhongyang minzu daxue chubanshe.

David Seyfort Ruegg, D.S. (1997) "The Preceptor-Donor (Yon Mchod) Relation in Thirteenth-Century Tibetan Society and Polity, Its Inner Asian Precursors and Indian Models," in E. Steinkellner (ed.) *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, pp. 857–872. Graz: Verlag der Österreichischen. Akedemie der Wissenschaften, vol. 2.

Dorzhiev, A. (2003) *Zanimatelnie zametki: Opisanie puteshestviia vokrug sveta (Aftobiografia)* [Amusing notes: journey around the world (autobiography)], translated from Mongolian A. Tsendina; transliteration, foreword, glossary and index A. Sazikin & A.Tsendina. Moscow: Vostochnaya literatura.

Dreyfus, G. (1994) "Proto-Nationalism in Tibet", in *Tibetan Studies: Proceedings in the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, pp. 250–218. Oslo.

Dreyer, J. (1976) *China's Forty Million. Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*. Harvard University Press.

Elihina, Yu. (2010) *Ku'lti bodhisattv i ikh osnovnikh voploshchenii v istorii i kulture buddizma* [Boddhisattvas' cults and their main incarnations in the history and culture of Buddhism]. St. Peterburg: Nestor-Istoria.

Goldstein, M. (1989) *A History of Modern Tibet, 1913–1951. The Demise of the Lamaist State*. University of California Press.

Goldstein, M. (1997) *The Snow Line and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Goldstein, M., Sherab and Siebenschuh, W. (eds) (2006) *A Tibetan Revolutionary: the political life and times of Baba Phuntso Wangye*. London: University of California Press.

Hobsbawn, E.J. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ishihama, Yu. (2004) The Notion of "Buddhist Government" (chos srid) Shared by Tibet, Mongol and Manchu in the Early 17th Century, in *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, pp. 15–31. Lumbini International Research Institute.

Jagou, F. (2011) *The Ninth Panchen Lama (1883–1937). A Life at the Crossroads of Sino-Tibetan Relations*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.

Kapstein, M. (2013) "Remarks on the Mani Bka' 'bum and the Cult of Avalokiteqvara in Tibet", in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 89–107. New York: Columbia University Press.

Kychanov, E., Melnichenko, B. (2005) *Istoriia Tibeta s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [A History of Tibet from the Ancient Times to the present days]. Moscow: Oriental Literature.

Lamb, A. (1989) *Tibet, China and India 1914–1950. A History of Imperial Diplomacy*. Hertfordshire: Roxford Books.

McGranahan, C. (2016) "Rapga Pangdatsang (1902–1976)". *The Treasury of Life: A Biographical Encyclopedia of Tibet* [https://treasuryoflives.org/biographies/view/Rapga-Pangdatsang/P1KT1, accessed on 05.02.2018].

Mehra, P. (1974) *The McMahon Line and after: A Study of the Triangular Contest on India's North-Eastern Frontier between Britain, China, and Tibet, 1904–47*. Delhi: Macmillan.

Mehra, P. (1979) *The North-Eastern Frontier. A Documentary Study of the Internecine Rivalry between India, Tibet and China*. New York: Oxford University Press. 2 vol.

Nag-dban-blo-bzan-rgya-mtsho (2014) *The Illusive Play: The Autobiography of the Fifth Dalai Lama*, transl. by S. Karmay. Serindia Publications.

Rossia i Tibet: sbornik russkih arhivnih dokumentov, 1900–1914 [Russia and Tibet: collection of Russian archival documents] (2005), Moskva: Vostochnaya literatura.

Ruegg, D.S. (2004) "Introductory remarks on the Spiritual and Temporal Orders", in *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, pp. 9–13. Lumbini Internations Research Institute.

Samten, J., Tsyrempilov N. (2012) *From Tibet Confidentially: Secret Correspondence of the Thirteenth Dalai Lama to Agvan Dorzhiev, 1911–1925*. Library of Tibetan Works & Archives.

Samuel, J. (1993) *Civilized shamans. Buddhism in Tibetan societies*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Schwieger, P (2013) "History as Myth: On the Appropriation of the Past in Tibetan Culture: An Essay in Cultural Studies", in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 64–85. New York: Columbia University Press.

Shakabpa (2003) *Politicheskaia istoriia Tibeta* [Poilitical history of Tibet]. SPb: Nartang.

Shaumyan, T. (2001) *Anglia i Rossia v borbe za gospodstvo nad Tibetom* [England and Russia in the struggle over domination in Tibet]. The Edwin Mellen Press.

Shaumyan, T. (1977) *Tibet v mezdunarodnikh otnosheniiakh nachala XX v.* [Tibet in the international relations of the twentieth century]. Moscow: Nauka.

Stoddard, H. (1994) "Tibetan Publications and National Identity", in R. Barnett, S. Akiner (eds) *Resistance and Reform in Tibet*, pp. 121–156. London: Hurst and Company.

Stoddard, H. (2013) "Progressives and Exiles", in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 583–608. New York: Columbia University Press.

Stoddart, H. (2009) "Gendun Chopel (19031951)" // *The Treasury of Life: A Biographical Encyclopedia of Tibet* [https://treasuryoflives.org/biographies/view/Gendun-Chopel/3866, accessed on 05.02.2019].

Teichman, E. (1921) *Travels of a Consular Officer in North-West China*. Cambridge University Press.

Tuttle, G. (2013) "Uniting Religion and Politics in a Bid for Autonomy: Lamas in Exile in China and America", in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 561–582. New York: Columbia University Press.

Van der Kuijp, L. (2005) "The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas", in Martin Brauen (ed.) *The Dalai Lamas: A Visual History*, pp. 14–31. Chicago: Serindia.

Vostrikov, A. (1962) *Tibetskaia istoricheskaia literatura* [Tibetan historical literature]. Moscow: Izd-vo Vostochnaya literature.

Yudru Tsomu (2014) *The Rise of Gönpo Namgyal in Kham: The Blind Warrior of Nyarong*. Lexington Books.