Ирина Гарри

Далай-лама — светский правитель или религиозный иерарх? Политические аспекты тибетского буддизма

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-41-62

Irina Garri

The Dalai Lama — A Lay Ruler or a Religious Hierarch? Political Aspects of the Tibetan Buddhism

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

The article examines the political aspects of Tibetan Buddhism built around the institution of the Dalai Lamas of Tibet. The author analyzes the traditional political concepts that existed in the Qing empire, such as: "the world of China and barbarians (hua-yi)", "Buddhist master and secular patron (mchod-yon)", "unity of religion and politics (chos srid zung 'brel)" and "our great Qing (manu yeke cing)." The author then examines the status of the Dalai Lamas of Tibet in the context of their relationship with China. The political fragmentation of Tibet, connected with the natural background of the Tibetan plateau, prevented the creation of a centralized secular state in Tibet, and only an external force such as the Khoshut Mongols or Manchus could change the balance of power in favor of the Gelukpa religious school, headed by the Dalai Lamas. The creation of the concept of "unity of religion and politics" by the Fifth Dalai Lama in the 17th century and the existence of the de facto independent Tibetan state under the leadership of the Thirteenth Dalai Lama in the early 20th century contributed to the formation of Tibetan nationalism centered around the institution of Dalai Lamas.

Keywords: Tibet, China, Mongolia, Dalai Lamas, Tibetan Buddhism, Sino-Tibetan relations.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-20001, https://rscf.ru/project/22-18-20001/.

Предисловие

Популярный имидж традиционного Тибета до его вхождения в состав КНР в 1951 году состоит в том, что Тибет был теократической монархией во главе с божественным царем или живым буддой — Далай-ламой. Цель настоящей статьи — показать, что в этой картине мало правды. Мы постараемся ответить на следующие вопросы: Кто такой Далай-лама? Монах, первосвященник, правитель государства, божество или все это вместе взятое? Какова модель его взаимоотношений с институтами власти? Какую политическую систему представлял из себя традиционный Тибет? Для этого мы проанализируем традиционные политические концепции, существовавшие в космополитическом пространстве Цинской империи, и место буддизма в них. Затем рассмотрим статус Далай-лам Тибета в контексте их взаимоотношений с китайским государством в исторической перспективе и на современном этапе. И в конце остановимся на современной проблематике института Далай-лам.

1. Политические концепции в империи Цин

Мир Китая и варваров (хуа-и)

В 1644 году на смену династии китайских императоров Мин (1368–1644) пришла династия маньчжурских императоров Цин, правившая Китаем до 1911 года. Маньчжурский двор воспринял от предшествующих династий традиционную политическую доктрину, суть которой заключалась в постулировании универсальной, благотворной и мироустроительной власти китайского императора во всей Поднебесной империи, данной ему от неба в виде мандата — *тяньмин*. Поднебесная, согласно этой доктрине, подразделялась на две части: процветающий, цивилизованный центр, срединное государство Китай, и нецивилизованная периферия, «варвары», что было принято обозначать в исторической литературе как «мир *хуа-и*». Эта концепция универсальной власти императора просуществовала без особых изменений начиная с эпохи Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) и вплоть до второй половины XIX в. Она хорошо отражается в декларации минского императора, написанной по случаю присвоения должностей местным тибетским предводителям: «Я, [император], получил мандат Неба

и властвую над Китаем и варварами и всеми своими действиями стремлюсь водворить мир в народе»[1].

Несмотря на то, что маньчжуры до своего завоевания Китая, безусловно, относились в этой системе координат к «варварам», завоевав Поднебесную, они получали мандат неба и поэтому автоматически переходили в разряд *хуа* так же, как это было до этого с монгольскими императорами династии Юань (1271–1368). «Варварами» центр управлял через местных правителей (кит. *тусы*) в соответствии с древней китайской стратегемой «управлять варварами руками варваров» (кит. *и и чжи и*). Тусы должны были периодически являться ко двору с данью (кит. *чаогун*), за что получали от императора титулы и должности, таким образом легитимизируясь в системе непрямого имперского управления. Буддийское духовенство находилось в одном ряду с тусы и получало различные титулы с буддийской коннотацией, как-то: *фаван*, *хофо*, *номунь-хан*, *хутухту*, *тулку*, *ринпоче*[2] и т. д., и было едва ли не лучшим союзником императорского правительства в деле поддержания спокойствия на тибето-монгольской периферии. Понятно, что в этой системе государственная власть имела безусловное верховенство над религиозными учениями и их иерархами.

Однако на самом деле с этим миром *хуа-и* все обстояло не так гладко. Приезд местных правителей и буддийских иерархов ко двору с *данью* отнюдь не означал того, что они непременно находились под реальной властью империи. Тибет в период Цинской империи не был теократической монархией[3], а представлял

1. Миндай Сицзан шиляо (яп. Миндай Сэйдзо: сирё: / Материалы по истории Тибета при династии Мин) / Под ред. Д. Тамура, Х. Сато. Киото, 1959. Цит. по: *Мартынов А.* Статус Тибета в XVII–XVIII веках. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1978. С. 41.

2. Фаван — кит. *царь религии*; хофо — кит. *живой будда*, номунь-хан — монг. *царь религии*; хутухту — монг. *лама-перерожденец*, тулку — тиб. *лама-перерожденец* (букв. проявленное тело [будды]), ринпоче — тиб. *лама-перерожденец* (букв. драгоценный).

3. Этой точки зрения придерживается Сергей Кузьмин, в своей недавней статье он пишет: «Теперь посмотрим, как обстояло дело с Тибетом. В 1642 году правитель монголов-хошутов области Кукунор — Турубайху Гуши-хан захватил власть над всем Тибетом и вручил ее Далай-ламе V (Шакабпа 2003, с. 116–127). Так Тибет стал теократической монархией. В 1652–1653 гг. Далай-лама V встретился с императором Фулинем (Шуньчжи). Между Далай-ламой и императором установились отношения “наставник-покровитель”». См.: *Кузьмин С.* Вассалитет на Западе и Востоке: проблема отношений империи Цин с Монголией и Тибетом // Восток (Oriens). 2019. № 1. С. 49.

собой конгломерат автономных политий с различными формами политического и социального устройства, среди которых Центральный Тибет (Уй-Цзан) был государством Далай-лам, в то время как Восточный Тибет (Кхам и Амдо) управлялся в основном светскими правителями[4]. Все эти политии входили в зону влияния Цинской империи, но ее контроль над ними был непрямым и номинальным. Цинский двор интересовался Тибетом в основном из-за *желтой веры*, гелукпы, и ее влияния на монголов, события же в регионе контролировались в основном местными интересами.

Буддийский наставник и светский покровитель (чойон)

Тибетцы изобрели иной концепт взаимоотношений со своими соседями. Назывался он *чойон* (тиб. *mchod-yon*, лама-покровитель) и базировался на древних индийских идеях царя веры — *дхармараджи* — и правителя-*чакравартина* как покровителей буддийской монашеской общины. Спецификой Внутренней Азии было то, что он в основном применялся к тибето-монгольскому культурному альянсу, что сложился между тибетскими ламами и монгольскими ханами, благодаря которому доминирующей культурой во Внутренней Азии стала тибетская буддийская, а не китайская конфуцианская или мусульманская[5]. Классическими примерами такого альянса были апокрифическое обращение в буддизм Чингисхана (1155–1227) — Сакья-пандитой (1182–1251)[6] и реальные обращения Хубилай-хана (1215–1294), Алтан-хана

4. По политической организации Тибета см.: Samuel, J. (1993) *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington and London: Smithsonian Institution Press; Goldstein, M. (1989) *A History of Modern Tibet, 1913—1951: The Demise of the Lamaist State*. Berkeley: University of California; Yudru Tsomu (2014) *The Rise of Go¨npo Namgyal in Kham: The Blind Warrior of Nyarong*. Lexington Books. Политическая фрагментарность традиционного Тибета дала повод Джефри Сэмюэлу считать его «обществом, не имевшим государственности (stateless society)». См. Samuel, G. (1982) “Tibet as a Stateless Society and Some Islamic Parallels”, *Journal of Asian Studies* XLI(2): 215.

5. О роли тибетской культуры во Внутренней Азии см.: Beckwith, C. (1987) “The Tibetans in the Ordos and North China: Considerations on the Role of the Tibetan Empire in World History”, in C.I. Beckwith (ed.) *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, pp. 3–12. Bloomington: The Tibet Society.

6. Турелл Уайли убедительно доказал недостоверность тибетских исторических источников относительно монгольских завоеваний в Тибете, включая сведение об обращении Чингисхана в буддизм Сакья-пандитой, см.: Wylie, T. (1977) “The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37(1): 103–133.

(1507–1582) и Гуши-хана (1582–1654) — Пагба-ламой (1235–1280), Далай-ламой III (1543–1588) и Далай-ламой V (1617–1682) соответственно. Сейфорд Руэгг назвал эту интерпретацию древней идеи «*ad hoc* политико-дипломатической фикцией, изобретенной тибетцами»[7]. Действительно, концепт этот, под которым подразумевалось обращение монголов в буддизм тибетскими ламами, недвусмысленно указывал на превосходство духовного над светским, а следовательно, тибетского над монгольским. Как отмечала Каренина Коллмар-Пауленц, миф об обращении в буддизм Чингисхана «раз и навсегда изменил асимметричные властные отношения монголов и тибетцев на дискурсивном уровне в пользу тибетцев»[8]. Существовало даже предание, что Хубилай-хан падал ниц перед Пагба-ламой во время их религиозных бесед[9]. Так это было или иначе, но достоверным является тот факт, что Пагба-лама имел титул императорского наставника (кит. *диши*)[10].

Когда маньчжуры завоевали Китай и образовали новую династию, в столицу направились с изъявлениями покорности и для замены минских печатей и дипломов на цинские — монгольские и тибетские местные правители, вожди племен, буддийское духовенство, в том числе и Далай-лама V, посетивший столицу в 1652 году и имевший несколько аудиенций у императора Шуньчжи (1638–1661). Скорее всего, Далай-лама V, будучи выдающимся политиком, имел амбициозный план обратить в буддизм самого маньчжурского императора с тем, чтобы вернуть тибетскому буддизму утраченные после гибели Юань позиции буддизма в Китае. Приехав в столицу, он, однако, понял, что маньчжуры интересуются им и тибетским буддизмом в основном из-за его влияния на беспокойных монголов. Тогда он быстро уехал под благовидным предлогом не подходящего для него климата. На прощание император осыпал его подарками, наградил пышным титулом и золотым дипломом. Этот случай свидетельствует о том, что перенесение концепта чойон на маньчжуро-тибетские отноше-

7. Ruegg, S. (1991) “Mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas. On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Political Concept”, in *Tibetan History and Language: Studies Dedicated to Uray Geza on His Seventieth Birthday*, p. 452. Vienna: ATBSC, 1991.

8. *Коллмар-Пауленц К.* Свет Дхармы против тумана тьмы. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века. // Tartaria Magna. 2011. № 1. С. 90.

9. *Мартынов А.* Статус Тибета. С. 93.

10. Там же.

ния, как это начали делать представители Тибета в эпоху модерна, неправомерно. Маньчжурские императоры, хоть и благоволили к тибетскому буддизму и покровительствовали ему, учениками тибетских лам не стали, государственной идеологией Цин было конфунцианство. Институт пекинских первосвященников *гоши* (в переводе с кит. — «государственный наставник») не был свидетельством отношений чойон между маньчжурами и тибетцами, а был альтернативным лхасскому центром притяжения к империи тибето-монгольских буддистов. К тому же пекинские хутухту избирались не из тибетцев, а из кукунорских монгоров (*му*), окитаевшегося монголоязычного народа[11].

Единство религии и политики (chos srid zung 'brel)

Эта концепция, как и многие другие примечательные характеристики тибетской политической культуры, появилась в период правления Далай-ламы V. Формула "*chos srid zung 'brel*" означает «единство религии и политики», в политическом смысле — объединение религиозной и светской власти в лице теократического правителя. Идеальным воплощением этой системы власти стало считаться правление Далай-лам и буддийского правительства в лице гелукпинского монашества. И хотя всего лишь два Далай-ламы — Пятый (1617–1682) и Тринадцатый (1876–1933) — были реальными правителями Тибета, понимание Тибета как государства религиозного стало центральным в конструировании тибетской национальной идентичности в эпоху модерна. Сила и притягательность этой формы правления были обусловлены обращением к культу бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары, воплощением которого стали считаться последовательные реинкарнации Далай-лам. Согласно «Мани-Кабум», одному из важнейших текстов тибетской буддийской традиции, Авалокитешвара является прародителем тибетского народа и приходит ему на выручку на протяжении всей его истории[12]. Этот культ стал духовной предтечей тибетского национализма. Он не только ассоциировал Тибет или, по крайней мере, Уй-Цзан (Центральный Тибет), с государством Далай-лам, но и способствовал появлению

11. *Цыремпилов Н.* Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач. XX в.) Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2013. С. 22.

12. Более подр. см. *Гарри И.* Культ Авалокитешвары и конкурирующие национализмы сино-тибетского пограничья (1911–1951 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1(38). С. 13–36.

у тибетцев идеи их *избранности* бодхисаттвой и единственного держателя истинной традиции буддизма Махаяны, сохранившего ее в аутентичной и непрерывной форме[13].

Наша великая Цин (Manu Yeke Cing)

Примечательны монголо-маньчжурские взаимоотношения. Маньчжуры в отличие от предшествующих китайских династий считали монголов не врагами, а союзниками. Еще на заре возвышения маньчжуров основоположник будущей империи Нурхаци заключил в 1626 году клятвенный союз (кит. *мэн*) с предводителем племени хорчинов — Ооба-хунтайджи. Хорчины обратились к Нурхаци для того, чтобы он помог им защититься от чахаров и халхов. В результате «политически независимые “шаманисты” хорчинского улуса стали монгольскими буддистами, воинами знаменного войска, готовыми сражаться и умирать за “Нашу Великую Цин” (*Manu Yeke Cing*)»[14]. Халхи, в свою очередь, просили императора Канси помочь им в войне с джунгарами. В обмен на помощь они безоговорочно подчинились маньчжурам в 1691 году в Доллоноре. Последовавший разгром единственного не подчинившегося маньчжурам джунгарского ханства положил конец свободной степи. Уделы монгольских ханов были преобразованы в знамена (кит. *ци*, монг. *хошуун*), военно-административные единицы со строго фиксированной территорией, и напрямую подчинены правительству в Пекине. Та же политика осуществлялась и в отношении буддийских монастырей и крупных резиденций монгольских хубилганов.

Эта история беспрерывных войн монголов, начиная с завоевания полмира Чингисханом и заканчивая полным подчинением маньчжурам, по крайней мере, дважды кардинально переформатировала восприятие монголами самих себя. Монгольская историография XVIII–XIX веков уже описывает историю Монголии не как историю войн и походов, а как историю буддизма, в которой монгольские ханы и маньчжурские императоры представляются как чакравартины, а империя Цин — как буддийская империя. В то время как социалистическая историография, а после

13. Schwieger, P (2013) “History as Myth: On the Appropriation of the Past in Tibetan Culture: An Essay in Cultural Studies”, in G. Tuttle, K. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, p. 68. New York: Columbia University Press.

14. Elverskog, J. (2006) *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China,* p. 6. Honolulu: University of Hawaii Press.

националистическая, наоборот, всю вину за беды монголов и тибетцев в прошлом возложили на буддизм и цинскую империю. Общепринятым тропом стало считать, что буддизм был главным орудием Цин в деле покорения монголов. Однако вопреки современному националистическому дискурсу исторические источники свидетельствуют о том, что монголы с готовностью поддерживали Цинское государство, ибо «империя Цин, — по словам исследователя монгольского буддизма Йохана Эльверскога, — была буддийской ойкуменой, которую монголы помогали защищать как от мусульман и христиан, так и от современных западных империалистов»[15].

Pax Manjurica

В последнее время вновь активизировался интерес к истории Цин. Среди новых взглядов выделяется концепция цинского космополитизма — *Pax Manjurica*, придающая особое внимание межэтническому культурному обмену в период Цин, который стал возможен благодаря покровительству буддизма цинскими императорами и воцарению в империи относительного мира и спокойствия[16]. Думается, что эта концепция весьма продуктивна в исследовательском плане. Ведь действительно, в результате покровительства цинской империи тибетскому буддизму вкупе с активностью самих буддистов к началу XX в. во Внутренней Азии сложилось огромное пространство тибето-монгольского буддизма с религиозными центрами в Лхасе, Пекине и Урге. Несмотря на то, что эта буддийская традиция не являлась единым организационным целым, она представляла собой безусловную культурную целостность, основанием которой являлись авторитет школы гелукпа и ее главных иерархов Далай-лам, Панчен-лам и Джебдзундамба-хутухт, монастырская система школы, институт лам-перерожденцев, тибетский язык и тибетский буддийский канон. Олицетворением этой традиции на рубеже веков была раскинув-

15. Elverskog, J. (2006) "Two Buddhisms in Contemporary Mongolia", *Contemporary Buddhism* 7(1): 39.

16. См., например: Elliott, M. (2001) *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, p. 5. Stanford: Stanford University Press; Elverskog, J. (2011) "Wutai Shan, Qing Cosmopolitanism, and the Mongols", *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 6: 255; Kim, H. (2018) *Renaissance Man From Amdo: The Life and Scholarship of the Eighteenth-Century Amdo Scholar Sum pa Mkhan po Ye shes dpal 'byor (1704–1788)*, p. 278. PhD Dissertation. Cambridge: Harvard University.

шаяся по всей Внутренней Азии сеть монастырей гелукпы с ее учебными центрами и караваны буддийских паломников, идущих на поклонение и учебу в религиозные центры, среди которых немалое количество составляли буряты и калмыки из далекой России.

2. Далай-ламы Тибета и китайское государство

Институт Далай-лам Тибета обязан своим происхождением монголам. Предводитель племени тумэтов — Алтан-хан (1507–1582) в 1578 году принял учение буддизма от главы школы гелукпа тибетского буддизма — Сонама Гьяцо (1543–1588)[17] и в благодарность дал своему учителю титул «Далай-лама Ваджрадхара»[18]. Надо сказать, что тогда это событие не имело такой экстраординарной значимости, какую оно приобрело семьдесят лет спустя. Следующим Далай-ламой стал Ёнтен Гьяцо (1589–1616), фигура, ничем особо себя себя не проявившая за исключением того, что он являлся монголом и правнуком Алтан-хана.

Следующим и самым знаменитым Далай-ламой был Нгаванг Лосанг Гьяцо (1617–1682), Великий Пятый. Власть над Тибетом он получил благодаря подношению от своего ученика, предводителя хошутов Гуши-хана, который также считался царем Тибета (тиб. *гьялпо*). После смерти хана тибетский первосвященник, будучи личностью выдающихся способностей, взял в свои руки и религиозную, и светскую власть и стал реальным правителем Тибета, несмотря на хошутский двор и номинальное подчинение цинскому двору. Он правил Тибетом 37 лет, а затем в связи с преклонным возрастом передал бразды правления в руки своего самого преданного и исключительно талантливого помощника — регента Сангье Гьяцо, который смог продержать власть под именем Далай-ламы еще 16 лет, скрывая смерть последнего, про-

17. Сонам Гьяцо считал себя тулку линии, идущей от ученика Цонкапы — Гедун Дупа (1391–1474) к Гедун Гьяцо (1475–1541), поэтому эти два ламы были объявлены им посмертно Далай-ламой I и Далай-ламой II. Сонам Гьяцо стал соответственно считаться Далай-ламой III.

18. По истории Тибета и Далай-лам см.: *Кычанов Е., Мельниченко Б.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Вост. лит. 2005; *Цендина А.* ... и страна зовется Тибетом. М.: Вост. лит. 2006; Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900—1914. Ин-т востоковедения; Ин-т Дал. Востока. М.: Вост. лит., 2005; *Андреев А.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во С.- Петербург. ун-та, 2006.

изошедшую в 1682 году. Эпоха Далай-ламы V продолжалась, таким образом, более полувека до конца XVII столетия.

После того, как обман Сангье Гьяцо раскрылся, с согласия императора Канси в 1697 году был интронизирован Далай-лама VI — Цанъянг Гьяцо (1683–1705). С личностью последнего связаны, возможно, наиболее драматические страницы истории Тибета. Цанъянг Гьяцо не желал быть ни монахом, ни правителем, его больше привлекали вино и женщины, стрельба из лука и сочинение стихов. Отказавшись от власти, он стал жертвой ожесточенного конфликта между регентом Сангье Гьяцо и Лхавсан-ханом, закончившегося победой последнего в 1705 году. Монгольский хан объявил Цанъянга Гьяцо *ложным* Далай-ламой, убил регента, а после депортировал Далай-ламу в Пекин к маньчжурам, но тот по пути в столицу умер неподалеку от Кукунора. Народная память оставила его, однако, живым в преданиях о его странствиях, но, самое главное, хорошо сохранилась его глубокая стихотворная лирика. Когда в 1707 году кукунорскими монголами был признан перерождением Цанъянга Гьяцо мальчик из Литана (Кхам), знаменитое четверостишие его предшественника о журавле стало интерпретироваться как предсказание о его грядущей смерти и следующем перерождении и, следовательно, доказательством того, что он был истинным Далай-ламой:

> Птица — белый журавль,
> Одолжи мне силу [своих] крыльев:
> Далеко [я] не полечу,
> Облетев Литан, вернусь[19].

Далай-лама VII Келсанг Гьяцо (1708–1757) был признан императором Канси и в 1720 году в 12-летнем возрасте водворен во дворец Потала в Лхасе цинской армией и хошутами Кукунора, изгнавшими из Тибета джунгаров. С приходом в Тибет цинской армии и хошуты, и джунгары оказались не к месту в Тибете, классический союз между тибетским духовенством и ойратскими покровителями рухнул в силу того, что маньчжуры стали доминантной силой в регионе. Император поставил в Тибете своих наместников — *амбаней*, дислоцировал ограниченный контин-

19. Подстрочник по: *Далай-лама Шестой*. Песни Шестого Далай-ламы, жизнеописание Цанъянга Гьяцо, составленное из стихотворных отрывков, перевод с тибетского, предисловие и приложение А. В. Зорина. М.: Открытый мир, 2007. С. 216.

гент войск и сформировал кабинет из четырех министров (тиб. *калонов* или *шапе*), установив тем самым над Тибетом ограниченный *протекторат*[20]. Устранение ойратов и реформы Цин не принесли мира в Тибет, ибо на этот раз началась ожесточенная борьба за власть между тибетскими аристократами, в которой Далай-лама не принимал участия. Но, будучи уже зрелым человеком, он выступил на стороне Цин во время мятежа Гьюрме Намгье (1747) против маньчжуров, за что был поставлен последними главой тибетского правительства (тиб. *кашаг*) Ганден-подранг, органа власти, просуществовавшего вплоть до 1959 года.

Следующий Далай-лама VIII Джампел Гьяцо (1758–1804) не играл никакой роли в деле управления Тибетом, а последующие четыре умерли, скорее всего, не своей смертью, ни один из них не дожил до 21 года. Это были Далай-лама IX Лунтог Гьяцо (1806–1815), Далай-лама X Цультим Гьяцо (1816–1837), Далай-лама XI Кедруб Гьяцо (1838–1856), Далай-лама XII Тинле Гьяцо (1857–1875). Все они находились во власти своих регентов и их кланов, в этот период очень сильно возросли позиции церкви (гелукпы). В целях обеспечения контроля над ней в 1877 году цинский двор учредил церемонию золотой урны, с помощью которой предписывалось избираться высшим иерархам тибетского буддизма Далай-ламам и Панчен-ламам, институт государственных наставников (кит. *да гоши*) — Джанджа-хутухт и др. меры.

Между тем, в истории цинского Китая начались важные процессы, предвестники гибели империи. Со смертью в 1799 году императора Цяньлуна завершился «героический» период цинской истории, время военных походов, императоров-долгожителей и выдающихся тулку. К середине XIX века внимание цинского двора переместилось со степных окраин на ситуацию внутри Китая. Опиумные войны и крестьянские восстания ослабили контроль империи над Тибетом, так что в 1877 году без проведения церемонии золотой урны был интронизирован Далай-лама XIII Тубтен Гьяцо (1876–1933), в 1897 году он прекратил консультации с амбанем в деле назначения министров кашага[21].

Далай-ламе XIII было суждено сыграть выдающуюся роль в истории Тибета. Второй в линии преемственности Далай-лам

20. Мелвин Голдстейн использует в данном случае термин — *loose protectorate,* см. Goldstein, M. (1997) *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*, p. 14. Berkeley: University of California Press.

21. Goldstein, M. (1997) *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*, p. 21. Berkeley: University of California Press.

после Великого Пятого, он смог стать реальным правителем своей страны. Падение Цинской империи в 1911 году предоставило ему и Джебцзундамба-хутухте VIII уникальный шанс сбросить с их народов многовековую зависимость от китайского государства, которым они весьма успешно воспользовались. «Большая игра России и Великобритании»[22] завершилась отторжением Халха-Монголии и Уй-Цзана из-под контроля Китая. В обеих странах было введено теократическое правление, главами новообразовавшихся государств стали их буддийские иерархи, высшие перерожденцы. В 1913 году Далай-лама XIII объявил о независимости Тибета. Правительство новой Китайской республики ее, разумеется, не признало. Несмотря на это, Центральный Тибет просуществовал как де-факто независимое государство до 1951 года: до 1933 года — под руководством своего божественного правителя Далай-ламы XIII, после — при его перерождении, взрослеющем Далай-ламе XIV. Этот период существования Тибета в качестве буддийского (теократического) государства стал предтечей тибетского национализма последующей эпохи.

Настоящий Далай-лама XIV Тензин Гьяцо родился в 1935 году в Амдо (кит. *Цинхай*)[23]. Он, как и его предшественник, — выдающийся религиозный и политический деятель. Он стал невольным участником и свидетелем эпохальных перемен в Тибете и Китае, на его глазах разрушился традиционный Тибет. В 16 лет он принял бразды правления в Тибете, а в 24 года уже был вынужден покинуть родину и возглавить борьбу тибетцев за свободу и права человека. В 1989 году он был награжден Нобелевской премией мира за его деятельность по разрешению «тибетского вопроса» мирными средствами.

3. Проблема института тибетских первосвященников в настоящее время

Несомненно, что институт тибетских первосвященников как земных воплощений бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары, покровителя Тибета, — уникальное явление тибетской традиционной культуры. Однако сохранение этого института в современных реалиях, возможно, самый большой вызов для тибетского буд-

22. Так было названо англо-русское соперничество во Внутренней Азии.

23. См. автобиографию Далай-ламы: Dalai Lama (1990) *Freedom in Exile*. New York: Harper.

дизма. Общеизвестным фактом стало наличие двух Панчен-лам и двух Кармап[24]. Не исключено, что в будущем возможно появление и двух Далай-лам.

В тибетской религиозной традиции тулку обнаруживались посредством различных знамений, предсказаний ушедшего ламы относительно своего перерождения, опознании кандидатом в тулку личных предметов предшественника и т.п. Для обнаружения особо значимых перерождений назначались специальные поисковые комиссии. Помимо мистических обоснований института тулку имелись как рациональные — сохранение имущества линии преемственности перерождения (тиб. *лабранг*) ввиду безбрачия ее представителей, так и политические — борьба кланов за власть посредством обнаружения тулку в своем окружении. Власти Китая, будь то Цин, республиканское правительство или китайские коммунисты, всегда хотели установить контроль над этим институтом. Выше уже упоминался декрет императора Цяньлуна об избрании высших перерожденцев с помощью церемонии золотой урны[25], в 1936 году власти гоминьдана приняли постановление о «Методах нахождения лам-перерожденцев»[26]. Вполне очевидно, что в основе этих законодательных актов лежало стремление властей утвердить за Пекином право на окончательный вердикт в деле нахождения высших тибетских перерождений и тем самым легитимировать в этой форме суверенитет Китая над Тибетом.

По этой же причине прибегли к регулированию процесса избрания тибетских перерождений и власти современного Китая,

24. В 1995 году произошел большой конфликт между Далай-ламой XIV и китайским правительством. Признанный Далай-ламой мальчик Гендун Чоки Нима в качестве Панчен-ламы XI исчез с поля зрения общественности, вместо него китайское правительство избрало посредством церемонии золотой урны другого кандидата — Гьялцена Норбу. Он в настоящее время считается официальным Панчен-ламой XI, однако его не признают Далай-лама и большинство тибетцев. Что касается иерарха школы *карма кагью*, то в результате конфликта между двумя влиятельными ламами школы — Шамаром-ринпоче и Тай Ситу-ринпоче, были избраны два Кармапы — Тхайе Дордже и Оргьен Тринле соответственно. Последний родился в Тибете, признан КНР, но после бежал из Китая, его поддерживают Далай-лама и большинство тибетцев. Первого Кармапу поддерживает датский лама линии карма кагью Оле Нидал. В последнее время, по сообщениям прессы, оба Кармапы примирились.

25. Любопытно, что золотая урна использовалась для избрания Далай-лам VIII–XII, то есть самых незначимых в истории Тибета.

26. *Regulations of the Republic of China Concerning Rule Over Tibet (1912–1949)*, p. 67. Beijing: China Intercontinental Press. Нынешний Далай-лама XIV был интронизирован в 1940 году без церемонии золотой урны, тем не менее он был признан националистическим правительством Китайской республики.

несмотря на их пресловутую приверженность идеям коммунизма и атеизма. Принятые в 2007 году «Меры по управлению реинкарнациями живых будд в тибетском буддизме» имели целью поставить процесс поиска и идентификации лам-перерожденцев под государственный контроль, а также исключить участие в нем «иностранцев», т.е. тибетскую диаспору[27]. Согласно этим «Мерам», все тибетские тулку должны были утверждаться в зависимости от их положения теми или иными уровнями исполнительной власти, самые высшие реинкарнации должны получать подтверждение центрального правительства. Неподтвержденные тулку считались незаконными, монгольские хутухту вообще не могли больше перерождаться[28]. Закон этот вызвал как протесты, так и большую дискуссию в тибетской диаспоре о проблемах института тулку в современном мире и о том, как противодействовать КНР в этом вопросе. Обсуждались различные варианты контрдействий вплоть до возможности избрания будущего Далай-ламы при жизни настоящего[29]. От Далай-ламы XIV каких бы то ни было официальных заявлений по поводу его перерождения не было — за исключением следующего:

> Имейте в виду, что помимо законных методов обнаружения реинкарнаций не будет признан либо принят кандидат, выбранный по политическим мотивам кем-нибудь, в том числе из Китайской Народной Республики[30].

27. Цзанчуань фоцзяо хофо чжуньши гуаньли баньфа [Меры по управлению реинкарнациями живых будд в тибетском буддизме] [http://www.gov.cn/ziliao/flfg/2007-08/02/content_704414.htm, доступ от 21.04.2021]. Изложение «Мер» на англ. яз. см.: Reincarnation of Tibetan living Buddhas well managed [https://www.globaltimes.cn/content/1079623.shtml, accessed 21.04.2021].

28. Этот закон не касался монгольских хутухту. Арджа-ринпоче, настоятель монастыря Кумбум, в своей автобиографии писал, что во Внутренней Монголии не разрешалось находить и признавать перерождения по причине «развитости» региона, см.: *Арджа Лобсанг Тубден*. Жизнь Арджа-ринпоче и секрет золотой урны / пер. с кит., вступ. ст., прим., индекс И.Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2018. С. 353–355.

29. Tshering Chonzom (2015) “The Dalai Lama’s Reincarnation Debate: Unravelling Hype, Identifying Interests”, *China Report* 51(3): 265.

30. Dalai Lama (2011) “Statement of His Holiness the Fourteenth Dalai Lama, Tenzin Gyatso, on the Issue of His Reincarnation”, 24 September [https://www.dalailama.com/news/post/753-statement-of-his-holiness-the-fourteenth-dalai-lama-tenzin-gyatso-on-the-issue-of-his-reincarnation]. Цит. по: Tshering Chonzom “The Dalai Lama’s Reincarnation Debate: Unravelling Hype, Identifying Interests”, p. 261.

Кроме того, в 2011 году Далай-лама принял решение полностью выйти в отставку и передать все полномочия избранному *калону-трипа* (премьер-министру). Ганден-подранг объявлялся единственным легитимным органом, который будет решать вопрос о преемнике Далай-ламы[31].

В 2014 году вопрос о перерождении Далай-ламы вновь поднялся в связи с его интервью немецкой газете *Welt am Sontag* (9 сентября) и BBC (17 декабря), вышедшими с сенсационными заголовками «У Далай-ламы не будет последователя» (*Der Dalai Lama will keinen Nachfolger mehr haben*) и «Далай-лама допускает, что он будет последним» (Dalai Lama concedes he may be the last)[32]. На самом деле слова Далай-ламы, как это обычно бывает в прессе, были переиначены в целях сенсационности. В первом интервью ему был задан вопрос: «Можете ли вы представить, что у вас не будет больше последователя?» На что Далай-лама ответил: «Тибетский буддизм не зависит от одного только человека». На более прямой вопрос: «Так тибетцы, по вашему мнению, более не нуждаются в Далай-ламах?» — он ответил: «Иногда я говорю в шутку, что институт Далай-лам существует уже около пяти веков», «сейчас эта традиция может завершиться с Далай-ламой XIV, который весьма популярен». После интервью Ганден-подранг сразу же отозвался с пояснением о том, что сообщение *Welt am Sontag* является «неполным» (*incomplete*) (*Voice of America 2014*), однако это заявление прошло незамеченным.

Между тем, на публикацию немецкой газеты откликнулись различные ведомства Китая. Спикер министерства иностранных дел Китая Хуа Чуньин обвинила Далай-ламу в «искажении и отрицании истории», а также заявила о том, что у Китая «имеются религиозные процедуры и исторические традиции» для избрания перерождений (*China Daily 2014*). Цин Юнчжан, научный сотрудник Китайской академии общественных наук, сказал, что «система реинкарнаций имеет пятивековую историю и не может быть аннулирована одним предложением Далай-ламы XIV». Чжу Вэйцюнь, председатель Комитета по национальным и религиозным

31. Ганден-подранг — первоначально религиозный институт линии преемственности Далай-лам, затем название тибетского правительства при Далай-ламе V. После отставки Далай-ламы в 2011 г. и передачи полномочий Центральной тибетской администрации в Дхарамсале Ганден-подранг вновь стал религиозным институтом.

32. Обзор нижеследующей дискуссии приводится по: Tshering Chonzom “The Dalai Lama’s Reincarnation Debate: Unravelling Hype, Identifying Interests”, p. 261.

делам Всекитайского политико-консультативного собрания, в декабре 2014 года заявил: «Только центральное правительство может решать, сохранять ему или аннулировать линию преемственности Далай-лам, Далай-лама XIV не имеет решающего слова» (*Reuters 2014*). И, в конце концов, председатель Постоянного комитета Тибетского автономного района Падма Чолинг обвинил Далай-ламу в богохульстве и призвал к соблюдению «конкретных исторических договоров и необходимых религиозных ритуалов» (*Xinhua 2015*).

В ответ на многочисленные заявления со стороны Китая в марте 2015 года с пространной речью выступил глава Центральной тибетской администрации сикьонг (глава, президент) Лобсанг Сенге. Найдя китайские заявления «забавными» и «нелогичными», он сказал, что если тибетский вопрос не будет решен и Далай-лама умрет в эмиграции, то в эмиграции он и возродится в целях продолжения своей «миссии». Он однозначно заявил, что тибетцы всегда сами выбирали Далай-ламу, «также изберут и следующего Далай-ламу»[33].

Фактор Далай-ламы оказал влияние и на монголо-китайские взаимоотношения. Речь идет о визитах Далай-ламы в Монголию и о его роли в избрании Богдо-гэгэна, или Джебдзундамба-хутухты, — третьего по значимости иерарха гелукпы после Далай-ламы и Панчен-ламы. После смерти в 2012 году Богдо-гэгэна IX встал вопрос о поиске нового главы буддийской сангхи Монголии, что не могло не вызвать интереса со стороны Пекина. Однако накануне своего визита в Монголию в ноябре 2016 года Далай-лама объявил о состоявшемся перерождении Богдо-гэгэна в Монголии. Китайское правительство, и до этого всегда протестовавшее против визитов Далай-ламы в Монголию, в связи с этим событием так надавило на монгольское правительство, что министр иностранных дел заявил: «Монголия в дальнейшем не допустит и не разрешит осуществление визита Далай-ламы в своей стране, даже если он будет носить исключительно религиозный характер»[34]. Такое вмешательство Китая в религиозные дела Монголии вызвало большое неудовольствие в стране и усилило антикитайские настроения монгольского общества. Учитывая сложившуюся обстановку, избранный в 2017 году президент Монголии Халтмаа-

33. Ibid., p. 262.

34. "Mongolia Not to Allow Future Visit by Dalai Lama", *Globaltimes.cn*. 21.12.2016 [http://www.globaltimes.cn/content/1024836.shtml, accessed on 12.05.2020].

гийн Баттулга в одном из своих интервью специально затронул вопрос о визитах Далай-ламы в Монголию и дал понять, что они являются исключительной прерогативой монгольской стороны и китайская сторона не должна пытаться оказывать давление на Улан-Батор[35].

Как мы можем видеть, проблема института тулку всегда была в центре сино-тибетских взаимоотношений и еще больше обострилась в связи с преклонным возрастом Далай-ламы XIV.

Заключение

Проведенный выше анализ позволил нам сделать следующие выводы. По нашему мнению, к традиционному Тибету, как, собственно, и к Китаю и Монголии, не совсем корректно применять такие понятия, как феодализм, монархия, вассалитет и т.п. ввиду их сильной европоцентристской смысловой нагрузки. Но если все же попытаться соотнести рассмотренные в статье политические концепции монголов, тибетцев и маньчжуров/китайцев с современными правовыми понятиями, то лучше употреблять по отношению к ним более универсальные термины: *политии* (polities) в отношении политических образований Восточного Тибета (Кхама и Амдо) или более точно *княжества* и *монастырские политии*. К Центральному Тибету (Уй-Цзану) можно употреблять как достаточно устоявшийся термин *теократическое государство*[36], но не *монархия*, при этом следует иметь в виду, что это государство мало централизованное, государство-протекторат (1720–1911) или непризнанное государство (1911–1951). Вряд ли возможно в случае традиционного Тибета говорить о нем как о государстве независимом или суверенном. Отношения между Тибетом и Китаем в период Цинской империи лучше определять как *протекторат* или *сюзеренитет*. Последний термин употреблялся в двух международных договорах: Согла-

35. *Родионов В.* Четырнадцатый Далай-лама и споры о национальных интересах Монголии // Буддизм и национализм во Внутренней Азии. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2021. С. 177.

36. Сейфорд Руэгг, однако, считает, что термин *теократия* не подходит для случая Тибета. По его мнению, тибетское государство более правомерно называть *иерократией* или *бодхисаттвакратией*, поскольку религиозные и светские функции объединяются в иерархе и царе-бодхисаттве. См.: Ruegg, S. (2004) "Introductory remarks on the Spiritual and Temporal orders", in Ch. Cüppers (ed.) *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, p. 12. Lumbini: Lumbini International Research Institute.

шении между Россией и Великобританией, касающемся Тибета (1907), и Симлской конвенции (1913). Что касается современных отношений, то суверенитет КНР над Тибетом — факт, который не оспаривает ни одна политическая сторона, в том числе и тибетская диаспора.

При рассмотрении форм политического устройства традиционного Тибета нужно обращать особое внимание на его политическую фрагментарность, связанную, прежде всего, с естественной природой высочайшего в мире горного плато, изрезанного верхними течениями великих рек Азии на множество обособленных природных анклавов. Такое географическое положение способствовало образованию большого количества автономных политий, не имевших достаточных экономических и людских ресурсов для объединения региона и создания централизованного светского государства, и только внешняя сила в виде монголов-хошутов и маньчжуров смогла изменить баланс сил в пользу религиозной группировки гелукпы под руководством Далай-лам, сделав Лхасу центром силы наряду с Пекином. При этом лхасское правительство контролировало только небольшую часть тибетцев, большие монастырские и аристократические поместья Центрального Тибета пользовались огромной автономией. Что же касается политий Кхама и Амдо, то они лишь в очень редких случаях контролировались Лхасой[37], с 1720 года находясь в административном подчинении Сычуани и Цинхая.

Далай-ламы Тибета были изначально иерархами только одной из школ тибетского буддизма, однако политический талант Далай-ламы V превзошел ограничительные рамки религиозной традиции. Объявив себя наследником древних царей Тибета и земным воплощением покровителя Тибета Авалокитешвары, он создал уникальную традицию (invention of tradition) — *единство религии и политики*. Как отмечал Эрик Хобсбаум, «наиболее влиятельными иконами с протонациональной точки зрения, несомненно, являются те, что прямо ассоциируются с государства-

37. В период завоеваний Гуши-хана лхасское правительство под управлением Далай-ламы V осуществляло контроль над Кхамом и Амдо, но в основном в религиозной сфере. Он выражался в уничтожении монастырей других школ буддизма и бона или в трансформации монастырей последних в гелукпинские. В период правления Далай-ламы XIII после подавления правителя Ньяронга — Гонпо Намгьела (1799–1865) в 1863 г. Лхаса приблизительно 40 лет контролировала северный Кхам, политии Дэрге, Хорских княжеств и Ньяронга. Цинский двор, занятый внутренними проблемами, не имел на это возражений. Эти области вернулись под юрисдикцию Сычуани во время губернаторства Чжао Эрфэна (1845–1911).

ми, в донациональный период — с божественным царем или императором, чья держава совпадает с пределами будущей нации»[38]. В тибетском случае такой «иконой» стали последовательные перерождения Далай-лам, божественные воплощения покровителя Тибета Авалокитешвары, что позволило тибетцам воспринимать себя в качестве *избранного* бодхисаттвой народа. «Это чувство коллективной идентичности объясняет ту легкость, с которой тибетцы вступили в националистическую современность»[39]. Несмотря на то, что в эпоху модерна всего лишь один Далай-лама XIII стал реальным правителем страны, культ Далай-лам в контексте борьбы тибетцев за независимость способствовал формированию у них полновесного национализма.

Нынешний Далай-лама XIV, по мнению тибетцев, земное воплощение Авалокитешвары и лидер тибетского народа, глава «тибетского правительства в изгнании». По мнению же китайского правительства, он только религиозный иерарх, а также «сепаратист», «предатель родины и религии». Со своей стороны, мы можем с уверенностью утверждать, что в настоящее время Далай-лама является самым мощным объединительным символом/иконой тибетской религии и тибетской национальности. Сино-тибетские взаимоотношения сейчас находятся в тупиковом состоянии. Несомненно, однако, что уход нынешнего Далай-ламы станет самым большим вызовом как для тибетской, так и китайской сторон за все время инкорпорации Тибета в составе КНР.

Библиография / References

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

Арджа Лобсанг Тубден. Жизнь Арджа-ринпоче и секрет золотой урны / пер. с кит., вступ. ст., прим., индекс И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2018.

Гарри И. Культ Авалокитешвары и конкурирующие национализмы сино-тибетского пограничья (1911—1951 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1 (38). С. 13–36.

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

39. Dreyfus, J. (2005) «Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet», *Journal of the International Association of Tibetan Studies,* p. 11 [http:// www.thlib.org/static/reprints/jiats/01/pdfs/dreyfusJIATS_01_2005.pdf, accessed on 05.09.2019].

Далай-лама Шестой. Песни Шестого Далай-ламы, жизнеописание Цанъянг Гьяцо, составленное из стихотворных отрывков, перевод с тибетского, предисловие и приложение А. В. Зорина. М.: Открытый мир, 2007.

Коллмар-Пауленц К. Свет Дхармы против тумана тьмы. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века. // Tartaria Magna. 2011. № 1. С. 86–103.

Кузьмин С. Вассалитет на Западе и Востоке: проблема отношений империи Цин с Монголией и Тибетом // Восток (Oriens). 2019. № 1. С. 39–54.

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

Мартынов А. Статус Тибета в XVII–XVIII веках. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1978.

Миндай Сицзан шиляо (*Материалы по истории Тибета при династии Мин*) / Под ред. Д. Тамура, Х. Сато. Киото, 1959.

Родионов В. Четырнадцатый Далай-лама и споры о национальных интересах Монголии // Буддизм и национализм во Внутренней Азии. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2021.

Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. Ин-т востоковедения; Ин-т Дал. Востока. М.: Вост. лит., 2005.

Цендина А. ... и страна зовется Тибетом. М.: Вост. лит., 2006.

Цыремпилов Н. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2013.

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

Arjia Lobsang Tubden (2018) *Zhisn Arjia-rinpoche i secret zolotoi urny* [Life of Arjia Rinpoche and the Secret of the Golden Urn]. Ulan-Ude: Buryad-Mongol Nom.

Beckwith, C. (1987) "The Tibetans in the Ordos and North China: Considerations on the Role of the Tibetan Empire in World History", in C. I. Beckwith (ed.) *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, pp. 3–12. Bloomington: The Tibet Society.

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

Dalai Lama (1990) *Freedom in Exile*. New York: Harper.

Dalai Lama VI (2007) *Pesni Shestogo Dalai Lami, zhizneopisanie Tsangianga Giatso, sostavlennoe iz stihotvornikh otrivkov* [Songs of the Six Dalai Lama, biography of Tsangyang Gyatso, translated from Tibetan]. Moscow: Otkritiy mir.

Dreyfus, J. (2005) "Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet", *Journal of the International Association of Tibetan* Studies: 1-21 [http://www.thlib.org/static/reprints/jiats/01/pdfs/dreyfusJIATS_01_2005.pdf, accessed on 05.09.2019].

Elliott, M. (2001) *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.

Elverskog, J. (2006) "Two Buddhisms in Contemporary Mongolia", *Contemporary Buddhism* 7(1): 29—46.

Elverskog, J. (2006) *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Elverskog, J. (2011) “Wutai Shan, Qing Cosmopolitanism, and the Mongols”, *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 6: 256–261.

Garri, I. (2020) “Kult Avolokiteshvari i konkurirushiyesya nazionalizmi sino-tibetskogo prigranichya” [Avalokiteśvara Cult and Competing Nationalisms of the Sino-Tibetan Borderland], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 38(1): 13–36.

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

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

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

Kichanov, Ye., Melnichenko, B. (2005) *Istoriia Tibeta s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [History of Tibet from the ancient times to nowadays]. Moscow: Vostochnaia literatura.

Kim, H. (2018) *Renaissance Man From Amdo: The Life and Scholarship of the Eighteenth-Century Amdo Scholar Sum pa Mkhan po Ye shes dpal ’byor (1704–1788)*. PhD Dissertation. Cambridge: Harvard University.

Kollmar-Paulenz, K. (2011) “Svet Dharmi protiv tumana t’mi. Tibetskoe vospriiatie mongolov i formirovanie novoi mongolskoi identichnosti v nachale XVII veka” [Light of Dharma against the fog of darkness. Tibetan perception of Mongols and the formation of the new Mongol identity at the beginning of the 17th century], *Tartaria Magna* 1: 86–103.

Kuzmin, S. (2019) “Vassalitet na Zapade i Vostoke: problema otnoshenii imperii Qing s Mongoliei i Tibetom” [The problem of vassalage in the West and the East: relations of the Qing Empire with Mongolia and Tibet], *Vostok (Oriens)* 1: 39–54.

Martinov, A. (1978) *Status Tibeta v XVII–XVIII vekakh* [*Status of Tibet in the 17th–18th centuries*]. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literaturi izdatelstva “Nauka”.

Regulations of the Republic of China Concerning Rule Over Tibet (1912–1949). Beijing: China Intercontinental Press.

Rodionov V. (2021) “Chetirnadtsatii Dalai-lama i spory o natsionalnykh interesakh Mongolii” [Fourteenth Dalai Lama and dispute over the national interests of Mongolia], in *Buddizm i nazionalizm vo Vnutrennei Azii,* pp. 169–185. Ulan-Ude: Buryad-Mongol Nom.

Rossiia i Tibet: sbornik russkikh arhivnikh dokumentov, 1900–1914 [Russia and Tibet: a collection of the Russian archival documents, 1900–1914]. Moskva: Vostochnaya literatura.

Ruegg, S. (2004) “Introductory remarks on the Spiritual and Temporal orders”, in Ch. Cüppers (ed.) *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung ‘brel) In Traditional Tibet*, pp. 9–13. Lumbini: Lumbini International Research Institute.

Ruegg, S. (1991) “Mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas. On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Political Concept”, in *Tibetan History and Language: Studies dedicated to Uray Geza on his Seventieth Birthday*, pp. 441–453. Vienna: ATBSC.

Samuel, G. (1982) “Tibet as a Stateless Society and Some Islamic Parallels”, *Journal of Asian Studies* XLI (2): 215–229.

Samuel, G. (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. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 64–85. New York: Columbia University Press.

Tsendina A. (2005) *...i strana zovetsia Tibetom* [*...and a country is called Tibet*]. Moskva: Vostochnaia literatura.

Tshering Chonzom (2015) “The Dalai Lama’s Reincarnation Debate: Unravelling Hype, Identifying Interests”, *China Report* 51(3): 258–269.

Tsyrempilov N. (2013) *Buddizm i imperiya. Buryatskaya buddiyskaya obshina v Rossii (XVIII — nach. XX v.)* [Buddhism and empire. Buryat Buddhist community in Russia (18th — beginning of the 20th century)]. Ulan-Ude: Buryad-Mongol Nom.

Wylie, T. (1977) “The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37(1): 103–133.

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