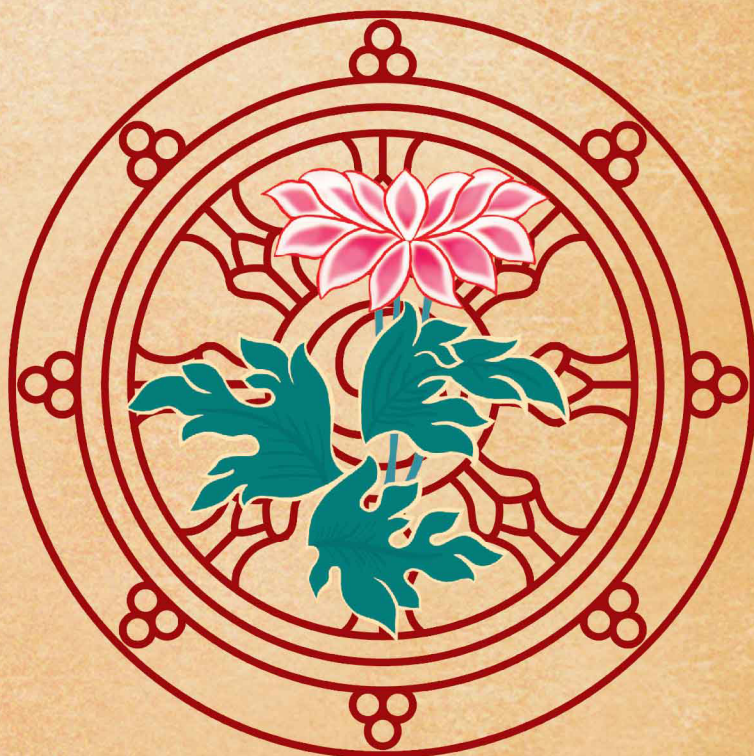




Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии



УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ
И ТИБЕТОЛОГИИ СО РАН

**БУДДИЗМ В ОБЩЕСТВЕННО-
ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ БУРЯТИИ
И СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

СБОРНИК СТАТЕЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
Улан-Удэ
2012

УДК 930.85
ББК 63.3
С 671

Ответственный редактор

Л.Е. Янгутов, доктор философских наук, профессор

Рецензенты

Т.В. Бернюкевич, доктор философских наук, профессор
С.П. Нестеркин, кандидат философских наук, доцент
Д.Ш. Цырендоржиева, доктор философских наук, профессор

*Издание подготовлено
при поддержке гранта РГНФ, проект РГНФ №11-13-03002 а/Т –
Социально-философские аспекты буддизма в Бурятии*

С671 Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии: сб. ст. / отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2012. – 160 с.
ISBN 978-5-9793-0470-0

В данном сборнике рассматривается место и роль буддизма в общественных и политических процессах Бурятии, Монголии и Тибета в исторической ретроспективе и в реалиях сегодняшнего дня.

Сборник рассчитан на историков, политологов, философов, буддологов и востоковедов.

ББК 63.3

ISBN 978-5-9793-0470-0

© Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

• БАЗАРОВ Б.В. Буддизм и вызовы третьего тысячелетия.....	4
• УРБАНАЕВА И.С. Значение философско-этического потенциала буддизма для человечества в ситуации вызовов третьего тысячелетия.....	6
• ЯНГУТОВ Л.Е. Буддизм в общественных и политических процессах Монголии и Бурятии.....	20
• МИТЫПОВ В.М. Буддийская церковь России: религиозный ренессанс 1990-х гг.....	33
• БАДМАЦЫРЕНОВ Т.Б. Буддизм Бурятии: структурные, функциональные и организационные характеристики.....	40
• АМОГОЛОНОВА Д.Д., ВАРНАВСКИЙ П.К. Религия в секуляризованном обществе: буддизм в современной Бурятии.....	58
• БАРДУЕВА Т.Ц. Буддизм в социокультурном пространстве России.....	71
• ДАМДИНОВ А.В. Координационная деятельность Агван Доржиева в установлении дипломатических взаимоотношений России и Тибета в начале XX в.....	81
• ДУГАРОВ В.Д. Некоторые формы репрессивной экономической политики МНРП по отношению к ламству в 1932-1938 гг. (по материалам архива ФСБ РФ по РБ).....	86
• ВЕТЛУЖСКАЯ Л.Л. Роль буддизма Ваджраяны в социальной жизни бурят.....	95
• СОДНОМШИЛОВА М.М. Религиозные практики и личность священнослужителя в современном социокультурном пространстве города.....	103
• МАНЗАНОВ Г.Е. Буддизм в современной этнической Бурятии.....	112
• БУРАЕВА О.В. О взаимоотношении буддизма и православия в социально-политической реальности Бурятии.....	120
• ДОНЕЦ А.М. Буддийский диспут в культуре бурят.....	125
• АБАЕВА Л.Л. Реконструктивная динамика процессов социокультурной адаптации, трансформации и модернизации ценностных императивов Буддийской Традиционной Сангхи Бурятии в пространственно-временном континууме XX в.....	133
• ФРОЛОВА Д.Б. Обновленчество в монгольском буддизме.....	141
• АЮШЕЕВА Д.В. Формирование буддийской традиции в Тибете как господствующей идеологии.....	148

БУДДИЗМ И ВЫЗОВЫ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Буддизм на протяжении длительного периода развития в странах с различными социальными, культурными, политическими и природными условиями обеспечивал высокую степень адаптивности своих последователей и взаимодействия с традиционными обществами. И сегодня, в начале третьего тысячелетия, он не утратил своей значимости. Продолжая развивать свои направления в области философии, искусства, по-прежнему остро реагирует на все процессы, происходящие в современном обществе, проявляет закономерную реакцию на последствия глобализации, информатизации, экологических катаклизмов, активно участвует в современных геополитических процессах. Это делает актуальным изучение того, в какой степени буддизм способен успешно адаптироваться к новым вызовам третьего тысячелетия, его отношения с государственными и общественными институтами, представителями иных убеждений. Большую значимость имеет исследование места и роли буддизма в нынешнем мировом сообществе, его роли в решении проблем третьего тысячелетия в области политики, образования, здравоохранения, культуры, природоохранной деятельности.

Начало XXI в. в мире характеризуется кардинальными изменениями, связанными с процессом глобализации, которые стали определять главные направления мирового развития. Сложилось мнение, что процесс глобализации ведет к ликвидации разобщенности человеческого сообщества. Процесс глобализации экономики наиболее интенсивно и органично протекает в ареале высокоразвитых государств, где проживает порядка 15% населения Земли. Этот процесс привел не к мировой интеграции, а к появлению «глобальных игроков» – ТНК (транснациональные корпорации). Это приводит к тому, что нарастает процесс денационализации экономики, снижаются тенденции государственного управления, что, в свою очередь, обуславливает расширение тенденции разделения человечества по культурно-этническим, культурологическим и профессиональным векторам. В этой связи возрастает роль и значимость религиозных конфессий, в том числе и буддизма, в решении проблем современной глобализации.

В современном мире происходят крупные геополитические сдвиги, обусловившие новую расстановку сил. Наблюдается экономический подъем стран АТР, противостояние исламского мира Западу, экономическое и военное возвышение Китая, усиление позиций Индии в геополитическом пространстве. Все более намечается экономическое и политическое противостояние Западной цивилизации, исламского мира и Китая. В этих условиях весьма важно изучение интеграционного потенциала буддизма, способствующего установлению конструктивных отношений между различными странами и народами. Особенно важно

изучение этого потенциала в азиатском континенте, где исключительную динамику приобрели Китай и Индия.

Характерным явлением начала третьего тысячелетия являются экологические катаклизмы. Традиционное для человеческой деятельности загрязнение природных ресурсов сегодня дополняется радиоактивными загрязнениями, хранением и утилизацией ядерных боеприпасов, топлива атомных электростанций и ракет, хранением и уничтожением запасов химического оружия. Все это результаты человеческой деятельности. Поэтому главная причина экологических катаклизмов заключена в природе самого человека. Буддизм имеет огромные возможности воздействия на эту природу. Его идея единства и гармонии всего сущего, дополненная учением о десяти негативных и благих деяниях, суть которых сводилась к принципу «не навреди окружающему» имеет мощный этический резонанс, обуславливающий отношение человека к окружающему его миру. Принцип «не навреди окружающему» в свете буддийского понимания единства и гармонии приобрел формулу «не навреди себе». В конечном итоге принцип «не навреди окружающему» рассматривался как тождественный принципу «не навреди себе», ибо нанося ущерб окружающему, на самом деле, ты наносишь ущерб себе; нанося ущерб себе – наносишь ущерб окружающему. Все едино, взаимозависимо, взаимообусловлено и гармонично. Необходимо выявить, насколько эффективны эти базовые моральные принципы буддизма в решении экологических проблем третьего тысячелетия.

Глобализация несет в себе новые вызовы и угрозы в сфере безопасности, например, локально-региональные конфликты, количество которых в мире после завершения «холодной войны» неуклонно увеличивается. Эти конфликты связаны, в первую очередь, с экономическими интересами и возрастающим неравенством. Они связаны и с сохраняющимися культурными и конфессиональными ценностными различиями. Их проявление на фоне экономических интересов привело к тому, что мир все более разделяется на два полюса, которые на Западе определяются как противоборство «христианской англосаксонской цивилизации богатого Севера» и «афро-азиатской мусульманской цивилизации» бедного Юга». Опасность современных локально-региональных конфликтов определяется тем, что они создают реальную угрозу человечеству вследствие их возможного расширения в условиях глобализирующего развития. В этой ситуации роль буддийского учения, традиционно осуждающего любые проявления насилия, несомненно, будет возрастать. В истории взаимоотношений стран Центральной и Восточной Азии этот потенциал буддизма нередко использовался для мирного регулирования военных противостояний. Представляет большой интерес, исчерпал ли себя этот потенциал и насколько он актуален в разрешении современных конфликтов.

Наиболее серьезным вызовом III тысячелетия для человечества является осознание природы той взаимозависимости, которая лежит в основе существования человечества и всего сообщества живых существ

на нашей планете. И этот вызов по сути своей – нравственный. Необходимо понять причину сегодняшней неудовлетворенности теми мировоззренческими и духовными основаниями, на которых зиждется современная мировая цивилизация, а также дать ответ на вопрос о том, сможет ли буддизм с его универсальным философско-этическим потенциалом принести в эпоху глобализации реальную пользу в нравственном очищении человечества.

Роль буддизма – в решении проблемы соотношения традиционных ценностей и ценностей XXI века, обусловленных современными высокими технологиями и широкой информатизацией, которые создают благодатную почву для беспрепятственного взаимопроникновения культур, навязывания чужих ценностей и чужого образа жизни. Важно понять, в какой степени философско-этические принципы, религиозная установка буддизма смогут стать гарантом сохранения традиционных ценностей, обеспечить их адаптацию к новым реалиям третьего тысячелетия?

Буддийское образование одно из важнейших и основных форм сохранения культуры. Оно постоянно развивается и приспосабливается к конкретным историческим условиям. Сегодня встают вопросы: сможет ли буддизм в третьем тысячелетии предложить новые формы образования и как оно ответит на вызовы третьего тысячелетия, как оно будет соотноситься со светским образованием, как будут представлены его ценности в светском образовании.

Проблема отношений буддийского духовенства и власти всегда была сложной во всех ареалах распространения буддизма. Буддизм никогда и нигде не оставался равнодушным к власти – либо он сотрудничал с ней, либо вступал в оппозицию. Власти также не оставляли без внимания буддизм. Сегодня сложности отношений буддийского духовенства и власти усугубляются тем, что сама власть стремительно меняется. Кроме того, помимо властей буддистам приходится вступать в отношения с многочисленными общественными организациями.

Подводя итоги к сказанному выше, следует подчеркнуть особую роль буддизма в реалиях третьего тысячелетия, а это подтверждается тем фактом, что значимость буддизма в современных общественных и политических процессах не только сохраняется, но и неуклонно возрастает.

© И.С. Урбанаева

ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА БУДДИЗМА ДЛЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В СИТУАЦИИ ВЫЗОВОВ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Сегодня, в начале третьего тысячелетия христианской эры, пожалуй, уже изжили свою актуальность многие стереотипы, связанные с дихотомическим противопоставлением Запада и Востока как разных типов цивилизации и культурных миров, кажущихся противоположно-

стью друг друга, которые, как полагал Р. Киплинг, никогда не сойдутся. Ныне границы Запада и Востока как культурных и цивилизационных символов стали довольно зыбкими. Восток давно присутствует внутри Запада – в виде восточной йоги, суфийской мудрости, индуистской Тантры, тибетского буддизма и японского дзэн-буддизма, а также увеличивающегося притока иммигрантов, образующих относительно автономные анклавные внутри западных городов, порой настолько значительные, что это становится серьезной проблемой для внутренней жизни принимающих их стран. С другой стороны, хотя колониализм, как идеология и мировая общественно-политическая система, давно остался в прошлом, как и национально-освободительные движения колониальной эпохи, всё же и в новом тысячелетии продолжается в новых, но весьма многообразных формах, экспансия Запада, причем в более глобальном масштабе, чем это происходило в XX столетии. Идет всё более расширяющийся процесс глобальной экспансии в масштабе всей планеты цивилизации, имеющей западные по происхождению мировоззренческие, культурные, научные, социально-экономические, правовые, образовательные и прочие основания. Объединенными силами Европа и Северная Америка продолжает завоевание планеты, правда, уже применяя преимущественно более «мягкие», чем в прошлом столетии, методы распространения своего влияния на человечество в целом (через массовую культуру, СМИ, Интернет и др.). В то же время начинается формирование многополярного мира и региональных центров «силы», служащих балансом господствующему влиянию на человечество Европы и США. В противовес североамериканской и европейской стратегиям глобализации активно формируются новые стратегии глобализации: еврейско-израильская, арабо-мусульманская, китайская. Конечно, это, прежде всего, политические стратегии. Но, в постсовременном мире, и политика уже вынуждена быть рефлексивной и обоснованной философски и этически. Когда мы говорим об этих альтернативных стратегиях как цивилизационных стратегиях, то обращаем внимание как раз на определяющее функциональное значение их мировоззренческих и духовных оснований. В то время как европейская и североамериканская стратегии глобализации, будучи логическим продолжением цивилизационного развития Запада, ныне навязывают всему миру основания и стандарты западной цивилизации в качестве универсальных связей человеческой реальности, в альтернативных стратегиях глобализации, хотя и используются западные стандарты социально-экономического и материально-технического развития, делается значительный упор также на духовные традиции. Эти стратегии пытаются использовать традиционные символические ресурсы, характерные для цивилизаций Ближнего и Дальнего Востока, в целях такого формирования универсальных связей глобального мирового сообщества, которое отвечало бы интересам сохранения фундаментальных ценностей этих цивилизаций в контексте глобальной человеческой реальности. В арабо-мусульманской стратегии фундаментальным духовным ресурсом, используемым для ответа на вызовы глобализации и испытания, которые ждут человечество в третьем тысячелетии, в которое оно вступило с мо-

мента возникновения христианства, служит ислам. В еврейско-израильской стратегии главным символическим ресурсом служит иудаизм. В китайской стратегии всё больше ставка делается на возрожденное конфуцианство. Однако их опыт свидетельствует о том, что сами по себе традиционные символические ресурсы принципиально недостаточны, чтобы ответить на «вызовы» новой эпохи, вероятно, самые серьезные за всю историю существования человечества на нашей планете. Они недостаточны уже хотя бы потому, что религия, один из важнейших традиционных ресурсов и духовная сила эволюции человечества, сама давно является проблемой и источником новых проблем и противоречий. Религия как проблема получила осознание ещё в классическую эпоху развития европейской цивилизации, и это привело к появлению философии религии и различных вариантов «этикотеологии» (Кант), авторы которых пытались спасти для рационалистического Запада онтологически обоснованную веру в существование абсолютных ценностей в мире и, тем самым, высшие критерии идентичности человека как человека. Но рационалистическому европейскому духу так и не удалось **обосновать веру**, столь необходимую для обретения «мужества быть» (П. Тиллих). С тех пор как Ф. Ницше заявил: «Бог умер», признав, тем самым, беспомощность западной метафизики в решении задачи обоснования высших ценностей и символов человеческого бытия и придания им онтологической легитимности, духовная ситуация человека западного культурного круга принципиально не изменилась. Глобализация окончательно дискредитировала западную метафизику в её претензиях помыслить Бога и человека и обосновать ценностно-долженствовательную сферу или «мир свободы» (Кант).

Вместе с тем глобализация общественной жизни актуализирует в масштабе всего человечества необходимость нового стратегического мышления, которое было бы способным оценить, защитить и использовать символический и ценностный опыт эволюции всего нашего планетарного сообщества людей в интересах его спасения и сохранения самой человеческой идентичности на уровне универсальных, высших, абсолютных ценностей человеческого бытия. Оно должно опираться на универсальные символические ресурсы, чтобы соответствовать новым условиям воспроизводства человеческой реальности и всего планетарного сообщества как взаимозависимой целостности. Ибо наиболее серьезным вызовом земному человечеству, который бросает ему начавшееся третье тысячелетие, является, на наш взгляд, задача осознания характера взаимозависимого существования человечества и всего сообщества живых существ на нашей планете. И этот вызов по сути своей – нравственный. Способны ли мы на правильную постановку и решение поставленной перед нами задачи? Способны ли мы быть нравственными на новом уровне понимания реальности и самой природы человеческой нравственности? Способны ли мы найти по-настоящему универсальные критерии человеческой самоидентификации? И быть людьми в наиболее глубоком и универсальном смысле понимания человеческой сущности?

Буддизм располагает универсальными символическими ресурсами и духовными силами, средствами человеческой самоидентификации, с помощью которых человечество справится с вызовами третьего тысячелетия и научится формировать новую, гармоничную человеческую реальность в общих интересах всей человеческой расы и цивилизации. Но прежде чем раскрывать смысл этой идеи, мы должны поставить некоторые вопросы, которые являются, на наш взгляд, принципиальными.

Почему те символические ресурсы, которые выступают в качестве фундамента мировой цивилизации, не справляются с вызовами новой эпохи мирового развития? А также мы должны понять, почему не состоятельно то мировоззрение, что лежит в фундаменте современной общественной жизни и общественного прогресса? Почему проблема ценностей стала неразрешимой проблемой современной гуманитарной науки, а абсолютные ценности и символы системно вытесняются из живого духа современной цивилизации, в результате чего наблюдается тотальное снижение нравственного качества существования людей? Почему этические системы человечества беспомощны перед лицом нравственных коллизий и усиливающейся деградацией человека? Почему даже главная из духовных сил, религия, которая призвана способствовать установлению в обществе и душах людей мира и гармонии, служит фактором дисгармонии и конфликтов? Задумываясь над этими вопросами, мы сможем подойти к пониманию того, что же несет в себе буддизм такого, что принципиально отличает его от других символических ресурсов и духовных сил человечества, что может служить делу спасения всего планетарного сообщества более эффективно, чем другие символические ресурсы и духовные силы.

Заданные вопросы фокусируют наше внимание на особенностях мировоззрения, истоки которого восходят к новоевропейской картине мира и философской классике Европы. Ныне этот тип мировоззрения стал общераспространенным на Западе и Востоке. Именно распространение этого типа мировоззрения в силу присущих ему особенностей делало всё более проблематичным обоснование высших человеческих ценностей и символов человеческого бытия (Бог, Добро, Красота и т. д.). И именно оно, на самом деле, виновато в том, что высшие человеческие ценности оказались беззащитными в ситуации глобализации: они повсюду системно вытесняются ценностями относительными и преходящими, культурными «суррогатами». Как ни странно, это довольно примитивное мировоззрение, питающее всю культуру и повседневную жизнь современных людей, базируется на науке. Но сама современная наука определяется постулатами и мыслительными схемами, выражающими вполне определенный тип гносеологического рационализма. Это такой тип рационализма, который, в силу его особенностей, «снижает» уровень человеческого бытия и принципиально ограничивает человеческое мышление. Несмотря на иллюзию всё более углубляющегося поиска истины и всё большего приближения к ней, этот тип рационализма на самом деле закрывает ум человека, а не открывает его. За те несколько

столетий, в течение которых существует эта рационалистическая традиция мировоззрения, ставшая господствующей в общественном сознании человечества, присущая ей мыслительная тенденция – считать, что всё может быть учтено, описано, что сущее может быть подвергнуто «инвентаризации», исчислению, – упрочилась и стала как бы естественной для научного мышления. Другой характерной установкой западного научного мышления является его установка на познание **сущего**. Предметность знания ограничивается в западной системе анализа действительности только **существующими** объектами. И знание относится к тому, **как они существуют**, в то время как **несуществующие объекты** или **то, как объекты познания не существуют**, не относятся к предмету науки и обыденного знания в западной традиции мышления и в выросшей на этих традициях современной науке. Иначе говоря, если сравнивать современную науку с буддийской системой философии и знания, то феноменальная база современной науки является в принципе более ограниченной, нежели база анализа реальности в буддийской науке. Буддийский ученый в своей познавательной интенции охватывает как те феномены, которые в западной метафизике именуется в совокупности **сущим**, так и те феномены, которые неизвестны западным философам и ученым. Это феномены, которые называются в буддийской эпистемологии «отрицательными феноменами» или «феноменами отрицания». Подобный способ анализа феноменальной действительности, применяемый буддийскими философами и учеными, позволяет гораздо глубже и более точно, чем это возможно при западном способе анализа, исследовать онтологический статус объектов человеческого познания, устраняя из человеческого знания о мире и самом человеке приписанные им характеристики объективного, независимого, субстанционального или истинного существования. Кроме того, в буддийской эпистемологии установлена принципиальная относительность, условность истины о том, как существуют объекты познаваемой нами действительности. А научный рационализм западного типа принимает некоторые базовые аксиоматические предпосылки, например, о существовании объективной реальности вне человека и независимо от его сознания, – **как данность**. И это накладывает на мышление современного человека принципиальные ограничения. Он не способен, оставаясь на точке зрения науки или западного здравомыслия, к восприятию иных реалий, выходящих за рамки его ограниченного кругозора и упрощенных критериев существования. Ограничения на мышление современных людей Запада и Востока в том, что касается смысла человеческого бытия и обоснования высших ценностей, накладывает, по замечанию Его Святейшества Далай Ламы XIV, «идея, что «всё может быть объяснено в пределах одной человеческой жизни, которая накладывается на идею, что всё вообще должно быть объяснено и учтено». [Далай Лама 2004: 14] Что касается подхода самого Его Святейшества Далай Ламы к обсуждению человеческих проблем, то он не противопоставляет буддизм ни другим мировым религиям, ни современной науке, ни обычному здравому смыслу. Он неизменно достигает в любой аудитории взаимопонимания со слушателями, ибо обра-

щается к ним на универсальном языке человеческой идентичности – как человек к человеку, ориентируясь всегда на поиск общего, а не отличий. Этот характерный для него поиск общего, а не отличий – на уровне мировоззрения, религии, философии, науки, – порождает у него и его последователей ощущение связи со всеми остальными людьми, веру в изначально благую природу человека, в естественность сострадания и альтруизма. С этой точки зрения, нет смысла в противопоставлении рационализма европейского буддийскому рационализму. Буддизм, по мнению самого Далай Ламы, не опровергает современную науку: их открытия во многом похожи. Но научный подход буддизма, если говорить об исследовании реальности и человеческих проблем, является более масштабным и глубоким. Можно сказать, он является продолжением и развитием подхода, характерного для современной науки, если не считать того, что буддийский подход существует, по крайней мере, две с половиной тысячи лет. Но для понимания универсальности и актуальности символических ресурсов буддизма и характерной для него этики, утверждающей, что сострадание является «мировым устоем» [Далай Лама 2006: 23], важно как раз осознать, в чем буддизм шире и глубже современной науки и того типа мировоззрения, которое служит его фундаментом.

До утверждения господства данного типа мировоззрения за сохранение высших ценностей в мире, за легитимность добра в общественной жизни и индивидуальном поведении ответственность несла религия, и она чувствовала себя в этом свою самодостаточность. Традиционная классификация человеческих поступков на праведные и греховные, а также обучение добродетели были уделом религии. В классическую эпоху развития и утверждения приоритета гносеологического подхода в менталитете западной цивилизации сама религия стала проблемой гносеологии. Превращение религии в проблему, появление философии религии привело к тому, что функции религии были ограничены *верой в сохранение высших ценностей в мире*. Основную задачу рационального обоснования высших ценностей, онтологическую ответственность за сохранение ценностей в мире взяла на себя классическая метафизика. Каким образом она выполняла эту свою функцию? Она просто приписывала статус существования идеям, выражающим абсолютную ценность и смысл человеческого бытия в мире. То есть, это была субстанционализирующая онтология: условным концептам (Бог, Добро, Душа и т. д.) приписывался объективный статус. Критический подход, возникший в лоне данного типа рационализма, привел к формированию всё более глубокого понимания того, что невозможно при гносеологическом подходе дать средствами западной метафизики сколько-нибудь удовлетворительное обоснование абсолютных ценностей и легитимировать сферу ценностно-должного.

С тех пор как произошло расщепление целостного мировоззрения европейского человека и человеческой личности в условиях «совместного труда» капиталистического производства, **самоидентификация человека в его самотождественности стала камнем преткновения европейской философии**. Это стало проблематично, поскольку человек

теперь стал осознаваться лишь в качестве частичного субъекта (познания, производства и т.д.). Вместе с развитием капитализма и проявлением феномена отчуждения философы все более стали осознавать, что человек не укладывается полностью в «естественную» онтологию и «естественную» науку – новоевропейского происхождения концепты. Примерно тогда же произошло выделение сначала отдельной науки этики, а затем и аксиологии, которые сделали своим специальным предметом сферу ценностно-должного и всё то, что придает смысл и ценность фактическому бытию человека и служит нормативным обоснованием человеческой идентичности. Однако, отказавшись от помощи метафизики, ни религия, ни этика, ни аксиология не смогли до сих пор дать приемлемого для каждого человека удовлетворительного обоснования веры в смысл человеческого бытия и в существование высших ценностей, а также надежной защиты от страха бытия и ужаса смерти. Вместо религии, утратившей свой нравственный престиж для подавляющего большинства современных людей, в мире не появилось достойной ей замены, развитой светской этики, способной в универсальной форме обосновать ценностно-нормативные принципы общественной жизни и индивидуального поведения, а также необходимость праведного поведения. Ведь необходимость вести себя добродетельно – это нечто далеко не очевидное. Во все времена люди должны были убедить себя – в основном, религиозными средствами – в необходимости соблюдения нравственных предписаний. А в современном обществе, говоря словами Его Святейшества Далай Ламы, «необходимости вести правильный образ жизни уделяется гораздо меньше внимания, чем раньше», именно поэтому он считает, что общими усилиями «нужно сознательно прилагать усилия для получения подобной информации» [Далай Лама 2004: 59]. То есть, знаний, позволяющих обосновать такую необходимость. Ведь одного авторитета священных писаний ныне недостаточно, для того чтобы человек отказался от неправильных действий и соблюдал нравственную дисциплину, ибо сами нравственные критерии различения «правильного» и «неправильного» нуждаются в обосновании посредством универсальной логики. А что может предложить в этом отношении современная философия Запада?

Нынешняя ситуация человека и его реальность таковы, что почти все формы западной метафизики представляются мыслящим людям современности теоретически и практически несостоятельными. Вместе с этим человеку, придерживающемуся в своем мировоззрении западного консенсуса, открывается принципиальная онтологическая неопределенность высших основ человеческого бытия. А это только усугубляет инстинктивный страх потери бытия и великий страх смерти, присущие обычным людям¹. Наличие в сознании глубоких корней именно этого

¹ У буддиста, имеющего опыт медитации, отсутствует страх потери бытия и обусловленный им страх смерти. На последней стадии смерти, наступающей после растворения всех первоэлементов и последовательного утончения сознания и достижения стадии тончайшего ума ясного света, обычный человек испытывает страх полного исчезновения [Лати Ринпоче 2005: 56], а буддийский практик способен узнать ясный свет и использовать этот наитончайший ум для постижения абсолютной природы реальности.

вида страха объясняет, на наш взгляд, широкую распространенность материалистических схем мышления: в западном философском и научном мировоззрении не разработано онтологическое противоидие от этого вида страха. Поэтому в нынешней ситуации глобализации вовсе не случайно по всему миру утверждаются в качестве глобальных всеобщих связей отношения экономического детерминизма, индивидуализма и либерализма, являющиеся порождением натуралистической картины мира и простых, материалистических концепций человеческой реальности. Онтологические концепты данного мировоззренческого уровня не подвергаются сомнению: они считаются объективными, ибо сомнение такого рода означало бы сомнение в самой идее «объективной реальности», что невозможно в рамках данного типа мировоззрения.

Вот в этом как раз всё дело! В том, что, как правило, современный человек не подвергает сомнению общепринятые – на основе западного консенсуса – представления о «реальности» и общепризнанные критерии «реальности», которые были сформулированы в Европе в Новое время и до сих пор служат фундаментом науки и всей современной цивилизации. Однако, справедливости ради следует заметить, что в истории западной философской мысли были идеи, которые можно расценивать как точки соприкосновения между западным и буддийским подходами к анализу человеческой реальности и обоснования смысла человеческого бытия. Это, прежде всего, трансцендентальная философия Канта с её критицизмом и практическим способом обоснования «мира свободы».

В своей «Критике чистого разума» Кант сказал, что наряду с *законами природы*, «в которых речь идет лишь о том, *что происходит*» существуют также *законы свободы*», [Кант 1994: 470], и они должны соблюдаться человеком, который стремится быть «свободным». Они должны соблюдаться вопреки общественной реальности с присущими ей антагонизмами, вопреки повседневному опыту, который противостоит «моральному миру» и скорее духовно уродует, чем воспитывает человека. В этом проглядывает некоторое сходство онтологии Канта с буддийской концепцией «*татхагатагарбхи*», изначально чистой природы сознания всех живых существ, а также с признанием в буддизме противоположности двух способов функционирования сознания – мышления по законам Дхармы и мирского способа мышления, свойственного всем обычным, несвободным существам.

Первый из двух главных вопросов чистого разума, касающихся практических интересов, сформулирован Кантом так: *что я должен делать?* Кант дает на него такой ответ: *делай то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым*» [Кант 1994: 473]. Этот произведенный Кантом сдвиг фокуса онтологии с познавательного отношения человека к миру на внепознавательное отношение человека к смыслу своего существования («законы свободы») явился настоящей революцией в европейской философии: впервые онтология вышла за рамки традиционного гносеологического способа конструирования человеческой реальности. На первый взгляд, это явилось лишь предельным логиче-

ским развитием идеи, выраженной афоризмом Б. Паскаля: «Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности». Ведь Кант ввел в европейскую философию и культуру критический принцип обоснования абсолютных аспектов человеческого бытия, лишь стараясь «хорошо мыслить». Но, думается, Кант сделал нечто более глубокое по смыслу, нежели только довел до логического завершения эту рационалистическую установку европейской философии: инициированная им «культура разума» имеет смысл не только этики, но и «этикотеологии», которая в качестве духовной методологии выделяется из всей европейской традиции и сближается с буддизмом. Кант обнаружил принципиальную ограниченность возможностей «чистого разума» в отношении его спекулятивно-познавательного интереса и утвердил приоритет «практического разума» по отношению к «чистому разуму». Тем самым он помог европейскому человеку обрести под ногами твердую почву в том, что касается высшего смысла и ценностных аспектов человеческой жизни. Но какой ценой?

Канту пришлось признать принципиальную неопределенность метафизических вопросов, связанных с познанием реальности. И в этом Кант не похож на мыслителей западной философской традиции, которая, по словам Г. Гёффдинга, «богаче идеями, точками зрения и отдельными исследованиями, нежели конечными результатами» [Гёффдинг 2007: 3]. Этот непрерывно продолжающийся на Западе процесс искания истины, мог бы привести в отчаяние европейского философа, если бы его не поддерживала вера, что непрерывное искание истины уже само по себе принадлежит к высшим духовным ценностям. Можно сказать, что Кант положил конец дурной бесконечности метафизических исканий. Он первым в Европе понял онтологическую несостоятельность этих познавательных претензий человеческого разума и ограничил эти претензии введением понятия «вещь в себе». Более того, Кант понял их ненужность и бесполезность с точки зрения высших практических интересов человека, заключающихся в том, чтобы действовать по *законам свободы*. Но, говоря о существовании «законов свободы», Кант не субстанционализировал их в прежнем онтологическом смысле, а дал им **практическое обоснование**: он определил их как именно то, **«благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым»**. Этот его способ практического обоснования «законов свободы» в определенной степени похож на буддийский способ презентации Дхармы как универсального Пути, который должен пройти человек для достижения подлинной свободы.

Предпринятые Кантом критика чистого разума и обоснование им идеи, что «практический разум» в состоянии ответить на главные человеческие вопросы, сближают его онтологию с буддизмом. Здесь, на наш взгляд, может быть построен мост, который соединит различные цивилизационные стратегии в единый подход к глобальному развитию человечества. Было бы неверно утверждать, что метафизика вообще, в любых её формах, потеряла смысл в эпоху глобализации. Просто для людей более актуальными являются вопросы не метафизические, а «практические» в кантовском смысле: «Что я должен делать?» и «На что

я могу надеяться?». А нынешние мировые кризисы и процессы глобализации ещё более, чем прежде, обнажили трагизм положения человека и подчеркнули первоочередную актуальность именно «практических», а не метафизических вопросов. Кроме того, во все времена лишь небольшая часть людей обладала соответствующим интеллектуальным и духовным потенциалом, который позволял им через постановку метафизических вопросов решать для себя «практические» вопросы. Так было и во времена Будды Шакьямуни, когда он дал Учение о Четырёх Благородных Истинах. Великие метафизические вопросы, например вопрос: «Существует ли Будда после смерти или не существует, или то и другое, или ни то ни другое?». Будда на уровне Хинаяны оставил без ответа.

По его собственным словам, как он объяснил это в *Малункья-сутте*, он не объяснял эти великие проблемы, «ибо знание подобных вещей не ведет к продвижению по пути святого, оно не ведет к миру и просветлению» [Васубандху 2006, 135]. Великий древнеиндийский ученый Васубандху объяснил в разделе «Учение об аффектах» своей *Абхидхарма-коши*, энциклопедии буддийской метафизики, что **Будда оставил такие вопросы без ответа потому, что они касаются «неопределенных предметов»**. Будда не давал на них ответа не потому, что не имел его, а потому, что считал любое обсуждение этих проблем бесполезным для достижения индивидуальной свободы. Поэтому на уровне Хинаяны давая ответы на такие вопросы Будда считал излишним. Но это не означает, что Будда вообще считал всю метафизическую проблематику лишённой смысла. Просто уровень восприятия Дхармы последователями Хинаяны был недостаточным для того, чтобы ставить и обсуждать «великие проблемы» так, чтобы это стало фактором их освобождения. Иной была ситуация с последователями Будды, образовавшими древнеиндийские философские школы Йогачара (Читтаматра) и Мадхьямика. В *Ланкаватара-сутре*, тексте, послужившем первоисточником для учений Йогачары, а также для китайской школы Чань, японского Дзэна, тибетского Дзогчена, в главе пятой говорится, что Бодхисаттва Махамати задал такой вопрос Будде: «Вечен Возвышенный, Татхагата, Архат, Совершенно-Просветленный или не вечен?» Будда отвечал: «Махамати, Возвышенный не является ни вечным, ни не вечным. Почему? Потому что с обоими [вариантами] связана ошибка». И он подробно объяснил, что Будда не является вечным и не является не вечным в том дихотомическом смысле, который характерен для дуалистического мировоззрения, противопоставляющего сознание и внешний мир, субъект – объект, материальное – идеальное и т.д.

Постановка вышеуказанных «великих метафизических вопросов» и ответ на них в буддизме предполагают преодоление дуалистического мировоззрения и ограничений, связанных с условными концептами. Метафизические понятия, связанные в буддизме с принципом *дхарматы*, неизменного принципа, действующего при Просветлении всех Шраваков, Пратьекабудд и Бодхисаттв, «не понять глупцам и простакам», – говорит Будда Шакьямуни [Ланкаватара-сутра 1996, 220]. Но и на уровне высшего мировоззрения, выраженного в школе Мадхьямика

Прасангика, метафизические вопросы затрагиваются Буддой постольку, поскольку ответ на них служит фактором полного освобождения и достижения высшего Просветления – состояния Будды. Так, в сутрах *Праджняпарамиты*, которые содержат глубинную онтологию Мадхьямики Прасангики, **эксплицитно** дается объяснение **доктрины бессамостности** всех феноменов и методики махаянской медитации Пустоты. Но **имплицитно** в это же время была дана презентация **этапов махаянского Пути** к высшей свободе. Иначе говоря, в буддизме процесс обретения высшего **трансцендентального знания** об абсолютной природе реальности является в то же самое время реальным движением к высшей свободе.

Глубочайшие теоретические смыслы служат здесь практической цели радикальной трансформации образа мышления человека и, следовательно, его бытия. *Четыре Благородные Истины* – истины страдания, источника страдания, пресечения страдания и пути, ведущего к освобождению и просветлению – в махаянской интерпретации содержат **глубинное** (мудрость постижения абсолютной природы вещей) и **обширное** (метод махаянского альтруизма – Бодхичитта) **философское учение о реальности**. Это онтология, которая, является, с одной стороны, трансцендентальным знанием о несубстанциональности, бессамостности всех объектов познания, а с другой стороны – обоснованием духовной практики Бодхисаттв, существ, устремленных к высшему Просветлению из альтруистических побуждений освобождения всех живых существ от страданий, их причин и условий. Буддийская онтология объясняет человеку, что сам тип того знания и мировоззрения, который является привычным для всего человечества, несет ответственность за путь *эго*, который и привел человечество на опасную грань. Буддийская теория реальности – это не знание ради познания, а знание, которое объясняет природу страдания, его происхождение, разнообразные формы², а также дает обоснование принципиальной возможности прекращения страдания и методологии экзистенциального «прорыва» на уровень свободы.

Человек, если он желает настоящей свободы и подлинного счастья, должен выйти за пределы той онтологии, которая заставляя его субстанционализировать познаваемые объекты. Приписав им материальное, объективное существование, мы цепляемся за вещи и вещественность, за «объективную реальность», сотворенную человеческим языком и человеческими условностями. Мы держимся за свои собственные понятия и предрассудки, которые все, без исключения, имеют лишь относительный характер. Абсолютная истина, как поведал Будда, – это Пустота. Пустота в понимании школы Прасангика – это не только пустота всех феноменов, то есть, внешних и внутренних объектов познания,

² Люди, с точки зрения буддийской философии, не понимают адекватно природу страдания и считают страданием только «страдание страдания», то есть то, что воспринимается явно как страдание. Но есть также такие формы страдания, которые люди принимают за счастье: на самом деле это «страдание перемен». И есть ещё более тонкая форма страдания – «всепроницающее страдание», абсолютное большинство людей даже не ведают о нем. На самом деле вся наша жизнь, с самого рождения, пронизана этой тонкой формой страдания.

от независимого субстанционального бытия, но также это их пустота от каких бы то ни было объективирующих, призывающих к бытию определений. Все феномены, согласно онтологии Прасангики, существуют номинально, будучи определены и наименованы сознанием. С этой точки зрения, первично сознание: сознание творит реальность человека, которая имеет не субстанциональный, а номинальный характер. Но и само сознание – это безначальный и бесконечный поток, он не подлежит определению в терминах «существование»=«длительность». Если постичь, что конечная природа всех феноменов – это Пустота в смысле бессамостности, отсутствия внутренней природы, то исчезает онтологическая основа всех цепляний, привязанностей, а также антипатий, ненависти и тому подобных отрицательных чувств, всех разделений на «партии». Но буддизм мог бы быть обвиненным в нигилизме, если бы его онтология сводилась только к абсолютной истине бессамостности. Способ существования всех феноменов в буддизме описывается как единство абсолютной и относительной истины. А относительная истина заключается во Взаимозависимом Возникновении всех феноменов. Чем глубже и точнее постигается Пустота, тем тоньше воспринимается взаимозависимый характер существования всего того, что обыденный рассудок считает реально существующим. Чем менее «плотными», субстанциональными предстают в нашем понимании мир и мы сами, тем слабее хватка самых грубых наших инстинктов и эгоцентризма. Чем глубже мудрость, выходящая за пределы обычных, субстанционализирующих онтологий, тем больше открывается сердце для чистой любви и сострадания ко всем существам, ибо все они связаны с нами тесными узами родства – в силу взаимозависимого возникновения, конституирующего реальность. Такова логика чистого видения действительности, согласно буддийской философии.

Лучшая форма глобальной политики – та, которая основывается на «культуре разума» (Кант), на принципах «чистого видения» (буддизм). Универсальная, приемлемая для всех стратегия глобализации должна быть направлена на очищение, обуздание и преобразование человеком собственного сознания. «Очищение» сознания, то есть, очищение от врожденных и приобретенных форм искаженного восприятия реальности, иначе говоря, десубстанционализация человеческой реальности, и утверждение приоритета «практического разума» и «законов свободы» – это духовная перспектива глобализации, которая открывается благодаря встречному движению западной и восточной онтологии. Аналитикам ещё предстоит понять стратегическую целесообразность использования символических ресурсов буддизма для радикальной трансформации мировоззрения человечества. Для того чтобы потенциал буддизма был воспринят в его универсальности самими последователями буддизма и людьми иных духовных ориентаций, он должен выйти за рамки религиозной системы, или буддийской «церквя». Этими рамками буддизм, начиная с раннего периода его распространения в таких странах, как Россия, был ограничен со стороны государства. Правда, в этом же качестве он в прошлом использовался царским правительством в ин-

тересах его внешней политики в Азии и управления инородцами. Но выдающиеся представители бурятской, калмыцкой, монгольской интеллигенции, связанные с так называемым обновленческим движением в XIX-XX вв.³, хорошо понимали, что традиционный статус буддизма как «ламаистской церкви» мешает более эффективному использованию его возможностей в становлении новой цивилизации. Это идейное движение не следует расценивать только как попытку спасения буддийской церкви за счет некоторой модернизации. Смысл этого движения не сводился к попытке найти «убежище национального духа» [Жуковская 1994, 15]. Оно имело гораздо более глубокий смысл очищения буддизма от чуждых ему пережиточных форм верований и культов и возрождения, возрождения философского буддизма и установления диалога с современной наукой. Основной интенцией идеологов «обновленчества» был отказ от термина «ламаизм» и перевод буддизма из ранга религии в феномен культуры. В условиях СССР, в 20-30-х гг. XX в. эти идеи были обречены на неудачу. Вызовы глобализации вновь актуализируют некоторые важнейшие идеи «обновленчества», касающиеся социальной формы и статуса буддизма как философии, науки, культуры. И сегодня, в начале XXI века, настаивание на новом статусе буддийской традиции – не как «церкви», а именно как типа науки, науки о сознании и природе реальности, как философии и этики – мотивировано поисками универсальной основы всечеловеческого единения. Предчувствие необходимости универсального использования буддийских символических ресурсов имели не только представители буддизма, но и известные авторитеты российского востоковедения. В частности, Ю.Н. Рерих утверждал, что именно буддизм «с самого своего возникновения перешагнул национальные и политические преграды и первым стал проповедовать единство человечества независимо от национальности» [Рерих 1999, 20]. Во многих странах, куда буддизм проник, в качестве религии он уступил место другим религиям. Но повсюду в Азии он оказал мощное культурное, цивилизационное влияние – даже там, где само его имя оказалось забытым⁴. Ю.Н. Рерих с буддизмом связывал и надежды на «наведение новых мостов для объединения народов», на «разжигание пламени священного огня, который когда-то принес человечеству благие плоды и которого так недостает нашему современному миру» [Рерих 1999, 27]. Такого рода надежды базируются на реальном историческом опыте создания в про-

³ В Монголии первая волна обновленческого движения была связана с образованным ламством, во второй половине XIX в. лозунги «обновленчества» были подхвачены князьями Б. Тогтохтором, М. Пурэвжавом, Г. Цэрэнсантувом. Вторая волна обновленческого движения в Монголии возникла в ходе борьбы за автономию Монголии и в связи с началом социалистической эпохи. В калмыцком буддизме обновленческие идеи проявились в 1915 г., но получили развитие в 1927-1929 гг. под влиянием бурятского обновленческого движения, представленного видными деятелями науки и культуры, общественными деятелями (Ц. Жамцарано, Б. Барадин, Г. Цыбиков, М. Богданов, Д. Сампильон, Э. Ринчино, С. Цыбиктаров и др.), а также иерархами бурятской ламаистской церкви и авторитетными Ламмами нач. XX в. (Хамбо Лама Ч. Иролтуев, Хамбо Лама А. Доржиев и др.).

⁴ Ю.Н. Рерих обращает внимание на то, что, например, суфийские *медресе* в средневековой Бухаре были созданы по образцу буддийских *вихар*, и даже само название Бухара восходит к слову *вихара* – буддийская монастырская школа [Рерих 1999, 20].

плом в Азии глобальных связей духовного характера и общего культурного пространства, инициированного символическими ресурсами буддизма, которые по своей природе обладают способностью гармонизации и единения всего живого на пути открытия и бесконечного расширения сознания и, благодаря этому, обеспечивают негэнтропийный эффект.

Настоящую угрозу человечеству и среде его обитания создают не истощение ресурсов выживания человечества или какие-то природные катаклизмы земного или космического масштаба, а именно сам тип современного человека, в духовном мире которого высшие смыслы подменены культурными суррогатами. Иначе говоря, настоящая опасность для человечества кроется в **системной замене высших бытийных символов ограниченными, вульгарными смыслами** в ценностном центре человеческой личности. В результате этого повсюду в мире имеет место фетишизация денег и наслаждений (секса и др.), мирских благ и приходящего мирского счастья. Относительной ценности интеллектуально-логического познания, науке и технике, которые построены на европейском типе рационализма, соответствующего субстанционализирующему, дуалистическому мировоззрению, придается статус универсальной Истины. Фетишем, подставляющим относительную ценность в качестве ценности абсолютной, может стать не только знание, но и нация, раса, как это было в национал-фашизме и расизме, или даже религиозная традиция, как это происходит в современном исламском мире.

Буддийская рефлексия о высших смыслах человеческого бытия помогает понять, что свобода как высшая ценность имеет духовный, а не социальный источник. Европейские либеральные демократии не знали духовных основ свободы, ибо для них свобода – это свобода в индивидуалистическом смысле, она означает замыкание в себя, в своей семье, в своих индивидуалистических интересах, в своем предприятии. Тот по-настоящему любит свободу, кто желает свободу не только для себя и своих, но также для других. В этом смысле русские революционеры-большевики, возможно, были в гораздо большей степени выразителями подлинной свободы, чем идеологи либеральной демократии. И, как ни парадоксально, в этом они были близки к буддизму. И, возможно, советские «кухонные» философы времен тоталитаризма были гораздо свободнее в этом смысле, чем свободные граждане США и Европы. Стали ли более свободными в смысле следования «законам свободы» люди постсоветской эпохи? Ответ на этот вопрос не имеет отношения к степени свободы в социально-политической сфере и к гражданским правам. Это – вопрос, затрагивающий вопрос о состоянии духовности в современном мире вообще. Буддизм – это не столько религия, сколько «культура разума», это философия взаимопонимания и единения народов нашей планеты на уровне универсальных смыслов человеческого существования и того взаимозависимого возникшего и существующего культурного субстрата, благодаря которому есть надежда на спасение человечества в его духовной самоидентичности.

Литература

1. Г. Гёффдинг. Философия религии / пер. с нем. В. Базарова и И. Степанова. Издание третье. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. С. 408.
2. Его Святейшество Далай Лама и доктор Говард К. Катлер. Искусство быть счастливым. Руководство для жизни / пер. с англ. М. Чеботарева. – М.: ИД «София», 2004. С. 336.
3. Его Святейшество Далай Лама. Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла // Пер. с англ. – М.: ООО ИД «София», 2006. С. 208.
4. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) // Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006.
5. Жуковская Н. Буддизм в истории монголов и бурят // Альманах «Буддийский мир». – М., 1994. С. 6-16.
6. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994. С. 591.
7. Ламетри Ж.О. Сочинения. – М., 1983.
8. Ланкаватара-сутра 1996 – Lankavatara-Sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. – O.W. Barth Verlag.
9. Лати Ринпоче и Джеффри Хопкинс. Смерть и перерождение в тибетском буддизме // Пер. с англ.: Ф. Маликова. – СПб.: Уддияна, 2005. С. 104.
10. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 42.
11. Рерих Ю.Н. Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы. – Самара, 1999.

© Л.Е. Янгутов

БУДДИЗМ В ОБЩЕСТВЕННЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ⁵

Буддизм начал проникать в Монголию еще в хуннский период её истории⁶, но его окончательное становление и укрепление началось в XVI в., когда он стал политически востребованным в созидательной деятельности Алтан-хана (1507-1582), направленной на объединение монгольского государства. Востребованность буддизма определялась его философским и сотериологическим содержанием. Кочевая жизнь, натуральное хозяйство, отсутствие внутреннего рынка и городов как экономических центров, не способствовали объединению Монголии. Отдельные попытки объединить ее под властью единого хана основывались на традиционном насилии и принуждении, а потому терпели фиаско при малейшем ослаблении ханской власти, поскольку вассалы продолжали

⁵ Работа выполнена при поддержке РГНФ по проекту № 11-13-03002aТ

⁶ Ш.Б.Чимитдоржиев. Начало распространения буддизма в Бурятии // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ. С. 18-19.

сохранять экономическую и военную самостоятельность. Однако дальнейшее исторически неизбежное, хотя и замедленное развитие производительных сил разрозненных экономических единиц, постепенно создавало предпосылки его единения. Эта тенденция заметно усилилась благодаря деятельности Алтан-хана.

Во внутренней политике Алтан-хана стали преобладать созидательные мотивы. Он стремился создать очаги ремесла и земледелия, подразумевающие оседлый характер жизни. Построенный им город Хухэ-хото дал мощный импульс развитию ремесла, земледелия, а также торговли. В области внешней политики Алтан-хан продолжал завоевательные войны, направленные на подчинение всей Монголии. Однако в этих войнах, наряду с геополитическими амбициями все чаще преобладали торгово-экономические мотивы. Монголы, основой хозяйственной деятельности которых являлось скотоводство, нуждались в сельскохозяйственной и ремесленной продукции оседлых государств. Ее они могли получить, только имея рынки сбыта своей скотоводческой продукции. В основе большинства конфликтов между монгольскими племенами, их войн с оседлыми государствами лежала необходимость в таких рынках⁷. Главным торговым партнером монголов был минский Китай.

Алтан-хан прилагал все усилия наладить нормальные отношения с минским двором. Его заверения о готовности соблюдать мир, который давал бы возможность Китаю спокойно заниматься земледелием, а монголам скотоводством, не всегда встречали понимание со стороны минского двора, что приводило к организации Алтан-ханом вооруженных набегов на Китай. В конечном итоге, усилия Алтан-хана были увенчаны успехом, в 1570 г. был заключен мир, который не нарушался до самой смерти Алтан-Хана⁸.

Алтан-хан стремился создать единое могущественное монгольское государство. Однако кочевой образ жизни монголов, господство натурального хозяйства, внутренняя разобщенность не могли содействовать его устремлениям. Необходим был дополнительный фактор, способный ускорить тенденции к единению. Таким фактором должна была стать общая для всех племен идеология, способная объединить их единое государство и стать орудием социальной регуляции взамен шаманизму, отражавшему потребности родоплеменной общности. Такой идеологией стал буддизм. Его идеи единства, гармонии и ненасилия были созвучными главным устремлениям Алтан-хана, кроме того, он стал удобным поводом для внешнеполитического диалога, в том числе и с Китаем, который, в свою очередь, имел богатую практику использования буддизма в своей политике по отношению к Тибету и государству Си Ся⁹.

⁷ История Востока. Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI-XVIII вв. Т. 3, — М., 1999. С. 564-565.

⁸ Там же.

⁹ Кычанов Е.И. Очерк истории Тангутского государства. — М., 1968. С. 286-287; Мартынов А.С. Конфуцианство, буддизм и даосизм в эпоху Мин // История и культура Китая. — М., 1974. С. 310-311.

Буддизм, таким образом, стал политически востребованной идеологией в созидательной деятельности Алтан-хана. Он официально признал буддизм и приложил большие усилия по укреплению его позиций в Монголии. Однако это еще не гарантировало буддизму окончательной победы. Кроме поддержки со стороны государственной власти, буддизм нуждался в признании его со стороны широких слоев населения.

Для этого, в первую очередь, было необходимо принятие ими духовно-нравственных ценностей буддизма, основу которых составляли «десять благих деяний», достигавшиеся через преодоление «десяти негативных».

Принципы десяти благих деяний получили отражение в памятнике монгольской историографии «Белой истории» («Цаган Теуке»). Полное название этого памятника «Белая история о десяти добродетелях»¹⁰. Десять благих деяний, которым противопоставляются десять негативных деяний, представляет собой этическую концепцию буддизма, занимающую одно из центральных мест буддийской сотериологии. Она получила детальную разработку в сочинении Цзонхавы «Большое руководство к этапам пути Пробуждения» как путь, ведущий последователей буддизма к спасению.

Принципы десяти благих и десяти негативных деяний, имели решающее значение для сотериологии буддизма и были весьма значимы в процессе его распространения в Тибете, а затем в Монголии и Бурятии. Суть «десяти негативных деяний» сводится к трем грехам наличия тела, четырем грехам наличия рта, трем грехам наличия сознания. Суть грехов тела – это умерщвление живого, воровство, разврат. Суть второго – ложные речи, двусмысленные речи, велеречивые речи и ругательство. И, наконец, суть грехов сознания – это желания и страсти, гнев и раздражение, видение зла.

«Десяти негативным деяниям» противопоставляются «десять благих деяний» или «десять добродетелей». Соответственно, это три добродетели тела: не-умертвление живого, не-воровство и не-грабеж, не-разврат; четыре добродетели рта: не-ложные речи, не-двусмыслие (нелицемерие), не-ругательства, не-велеречивая речь; три добродетели сознания: не-желание и не-страсть, не-гнев и не-раздражение, не-видение зла.

Десять благих деяний – это неперемненное условие следования по пути Будды. Поэтому положение буддизма о «десяти негативных» и «десяти благих деяний» явились в конечном итоге камнем преткновения в процессе становления и утверждения буддизма в монгольском мире. Дело в том, что история монгольских племен, насыщенная завоевательными и междоусобными войнами явно не вписывалась в буддийские стандарты. Следование принципам «десяти благих деяний» составляло большую сложность для кочевника, чья жизнь измерялась ценностями

¹⁰ Ш. Бира. Монгольская историография (XIII-XVII вв.). – М., 1979. С. 90

междоусобных и внешних войн. Необходима была социально-политическая установка на восприятие духовно-нравственных ценностей мирной и созидательной жизни. Потребовалось вмешательство властей для их насаждения. В 1578 году из Тибета по приглашению Алтан-хана в Монголию прибыл тибетский иерарх Содном-Чжамцо. При этой встрече Алтан-хан признал Содном-Чжамцо главой ламаистской религии, присвоив ему звание Далай Ламы, а Содном-Чжамцо провозгласил Алтан-хана «царем Учения, Великой Брахмой среди богов»¹¹. Тогда же было обнародовано уложение «Арбан буяны цааз» («Закон, обладающий десятью добродетелями»), текст которого гласит следующее:

«Благодаря союзу Алтаря и трона, подобно Солнцу и Луне, открылся путь великого благоденствия, утвердилось святое учение, превратившее кровавое море в молочное. Поэтому в странах этой части света: Китае, Тибете, Монголии – должен утвердиться закон десяти добродетелей. С этого момента среди монголов устанавливаются /следующие/ правила:

Если раньше с кончиной монгола убивали и хоронили с ним его жену, рабов и лошадей, исходя из его состояния, то отныне запретить убиение, а лошадь, скот, имущество в соответствующем количестве преподнести ламам и их послушникам. Обращаться к ним за благословением.

Запретить всякое убийство.

Запретить всякое убиение в связи со смертью ближнего. Если кто умертвил человека, то по закону казнить убийцу. Если кто убил лошадь, скот, то отобрать у него все имущество, если кто поднял руку на лам и послушников, то вывернуть руки насильника.

Те, кто раньше три раза в месяц – 8-го и 15-го числа и в новолуние приносили так называемым онгонам – изображениям с именами покойников – кровавые жертвоприношения, убивали скот, кто сколько мог, пусть с этого момента сжигают онгоны в огне и больше никогда не убивают.

Если кто нарушил закон, то оштрафовать его в десятикратном размере.

Если кто не сжег в огне изображения онгонов, то разрушить его жилище, заменить онгоны изображениями шестирукого бога Махакалы, приносить жертву только молочными продуктами, а не мясом и кровью.

Пусть все стремятся только к благочестию и соблюдают пост 8-го и 15-го числа месяца и в новолуние.

¹¹ Рерих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в XVI-и начале XVII вв. / Монгольский сборник. Экономика, история, археология. – М., 1959.

Запретить грабежи среди населения Китая, Тибета и Монголии. Многие правила, введенные в нашей стране, подобны тем, которые действуют в областях Уй Цзан Тибета»¹².

«Арбан буяны цааз» – это удивительный документ, отразивший особенности становления буддизма в Центральной Азии, когда буддийские моральные ценности не-насилия проповедовались не только и не столько миссионерами, а государственной властью. При этом, если буддийские миссионеры говорят о кармическом воздаянии в будущем пере рождении за совершение «десяти негативных деяний», то в «Арбан буяны цааз» говорится о конкретном наказании в настоящей жизни. За убийство человека следовала казнь убийцы, за побои лам и послушников – выворачивание рук. В «Арбан буяны цааз» нашли свое отражение и пропаганда буддийских духовно нравственных ценностей, и идея воздаяния за грехи. Однако это воздаяние было далеко не кармическим, а правовым – светским. Государство брало на себя функции кармического воздаяния за свершение поступков, причисленных буддизмом к негативным деяниям. Это был наиболее эффективный путь внедрения в сознание монголов гуманистических идей, отраженных в «десяти добродетельных деяниях», составляющих основу буддийской нравственности. Буддийская нравственность, в свою очередь, гармонично вписывалась в социальную установку Алтан-хана, взявшего курс на созидательную деятельность. Его подданные должны были научиться жить по законам, установленным в «Арбан буяны цааз», испытав в полной мере их меру воздаяния, прежде чем осознать всю глубину идеи кармического воздаяния, предлагаемого буддизмом.

Маньчжурское завоевание Монголии способствовало тому, что буддизм постепенно превращался в существенный и необходимый компонент духовно-нравственной, социальной и политической жизни Монголии.

Цинская империя, завоевавшая огромную территорию, включая территории Китая и Кореи, встретила в Монголии ожесточенное сопротивление со стороны князей Северной Монголии. Сопротивление маньчжурам продолжалось и тогда, когда монголы потерпели поражение, страна превратилась в окраину цинской империи¹³. Перед цинскими правителями стала задача закрепления своего положения, сохранения господства. В буддизме они увидели не только идеологическое средство закрепления своего господства, но и средство социальной и административной регуляции. Маньчжурское завоевание Монголии способствовало тому, что буддизм постепенно превращался в существенный и необходимый компонент духовно-нравственной, социальной и политической жизни Монголии.

¹² Цитируется по монографии Дугарова Р.Н. Очерки средневековой истории Кукунора. — Улан-Удэ, 2003. С. 40. Перевод текста «Арбан буяны Цааз» («Закон учения /Будды/, Обладающего десятью добродетелями) осуществлен Дугаровым Р.Н. по тибетской рукописи, хранящейся в Государственной публичной библиотеке.

¹³ История Востока. Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI-XVIII вв. Т. 3. – М. 1999.

К этому времени уже само монгольское общество испытывало в буддизме духовно-нравственную, социальную и культурную потребность. Он получил полное признание со стороны самих монголов. Буддийские мотивы страдания и избавления от них, надежда на помощь учителя-ламы и бодхисаттвы стали весьма созвучными их чаяниям. Поэтому, не будь востребован буддизм со стороны самих монголов, вряд ли цинское правительство смогло бы успешно реализовывать в Монголии свою социальную программу, ориентированную на буддийские ценности. Буддизм стал той консолидирующей силой, которая позволила монгольскому народу сохранить себя в условиях маньчжурского ига как единую социальную, этническую и культурную общность.

Весьма важным фактором в этот период стала сложившаяся система публичной власти в рамках монгольской буддийской церкви, первым главой которой стал Ундэр гэгээн Занабазар. Выдающийся культурный деятель Монголии – чеканщик, скульптор и ученый, Занабазар был также и выдающимся политическим деятелем, который искусно продолжил традицию единства «двух законов» – светского и духовного, восходящую к временам Хубилай-хана. Концепция единства «двух законов» получила свою разработку в «Белой истории» («Цаган Теуке»). Полное название этого памятника «Белая история о десяти добродетелях»¹⁴. Учение о десяти добродетелях, которым противостоят десять негативных деяний, представляет собой этическую концепцию буддизма, занимающую одно из центральных мест в буддийской сoterиологии. Оно получило детальную разработку в сочинении Цзонхавы «Большое руководство к этапам пути Пробуждения» как путь, ведущий последователей буддизма к спасению. Однако в «Белой истории» этот путь был предназначен, прежде всего, правителям, адресован правящей элите, высшим иерархам ламаистской церкви. По словам Ш. Бира, «Белая история» «являлась кормчей книгой монгольских хаганов, призванной, как говорится в монгольских источниках, внедрять законы десяти добродетелей»¹⁵. В памятнике получила разработку проблема соотношения светской и духовной власти в виде «двух законов» в управлении государством. При этом признавался примат светской власти над буддизмом. Буддийская церковь использовалась монгольскими правителями в их политических целях. Как считает Ш. Бира, «Белая история» явилась отражением попыток монгольских правителей использовать буддизм для создания государственной организации в противовес китайской бюрократии, пытавшейся построить юаньское государство по китайскому образцу»¹⁶.

В деятельности Занабазара и последующих глав монгольской буддийской церкви нашло свое отражение реальное воплощение единства «двух законов» – светского и духовного, были окончательно установлены основные принципы этого единства. Единство двух законов распространялось не только на политическую сферу деятельности глав

¹⁴ Ш. Бира. Монгольская историография (XIII-XVII вв.). – М. 1979. С. 90.

¹⁵ Там же. С. 90

¹⁶ Ш. Бира. Монгольская историография (XIII-XVII вв.). – М. 1979. С. 97.

церкви, оно охватывало собой и повседневную жизнь простых людей, определив тем самым специфические особенности «социального лица» буддизма на монгольской земле. Это «лицо» было привнесено и на территорию Бурятии.

Установление границы между Российской и Цинской империями по Буринскому Договору от 1727 г. оторвало бурятские племена от монгольского мира, однако не прервало торгово-культурных и семейно-родственных контактов. Особо значимыми среди них были религиозные контакты. Тибетские и монгольские ламы проникали на территорию Забайкалья, распространяя свое учение среди бурятских родов. Успех их проповеди во многом объяснялся идеологической значимостью буддизма среди бурятских родов в момент их отторжения от общемонгольского мира. Буддизм становился, с одной стороны, идеологическим фактором консолидации бурятских родов в условиях их зависимости от царской власти, с другой стороны – духовно-культурным мостом, связывающим их с родственными им племенами, оставшимися по ту сторону границы. Однако, несмотря на консолидирующую роль буддизма в рамках духовно-культурных ценностей, решающим фактором консолидации бурятских родов был отнюдь не буддизм, а политика царского правительства по отношению к бурятским родам, находившимся ранее под непосредственным влиянием монгольских феодалов. В новых условиях их общественный быт вынужден был приспособляться к требованиям русской администрации. В «Инструкции пограничным дозорщикам» от 1728 г. были сформулированы основные принципы управления бурятским населением Забайкалья, согласно которым родовым группам было придано значение административных ведомств, намечена система административной иерархии¹⁷. В рамках этих административных реформ осуществлялась политическая консолидация бурят, которая дополнялась социокультурной консолидацией в рамках буддийских духовно-нравственных ценностей.

Принципы административного деления, предложенные царским правительством, обусловили относительную устойчивость социальным отношениям в рамках родовой организации, что не составляло особого препятствия шаманам сохранять свои прежние позиции в социальной сфере. Острой потребности в буддизме в сфере социальной регуляции бурятские роды не испытывали. Поэтому успех буддизма на территории Бурятии на первых порах, скорее всего, связан влиянием на него буддизма Монголии. Не случайно первыми приняли буддизм селенгинские роды, имевшие возможность познакомиться с буддизмом еще в составе уделов монгольских феодалов, а первыми ламами были выходцы из Монголии. В летописи хоринских бурят Ширабнимбу Хобитуева указано, что до размежевания границы в 1727 г. вере наставляли ламы из Монголии и ламы селенгинских родов¹⁸. Однако решающую роль в успехе буддизма в Бурятии сыграла его политическая значимость, кото-

¹⁷ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. – Новосибирск. 1983. С. 14.

¹⁸ Там же. С. 16

рую сумели разглядеть царские чиновники. Как и цинские правители они увидели в буддизме удобное средство закрепления своих позиций в Забайкалье. В своей внешней политике на Дальнем Востоке, стремясь установить прочные взаимоотношения с Китаем, российские дипломаты умело использовали тот факт, что буддизм является важным орудием и цинского двора, в его политике по отношению к Монголии и Тибету. Как и цинские правители, российский двор, используя буддизм в политических целях, оказывал ему невольную поддержку в его проникновении в широкие слои населения.

Большое значение в становлении буддизма на территории Бурятии имело строительство дацанов, позволявшее верующим исполнять свои религиозные нужды на местах, а не совершать длительные паломничества в Монголию. Вначале это были войлочные дуганы, которые постепенно становились не только местами исполнения религиозных ритуалов, но и центрами культурной, социальной и политической жизни бурят.

Будучи социокультурными и политическими центрами бурят в пределах российской империи, дацаны, как и ламы в религиозной иерархической ступени зависели от духовных центров, находящихся на территории цинской империи – Урге и Лхасе. При этом буддийская церковь в цинской империи, как и в российской, была под контролем правительства. Этот факт налагал особый отпечаток на политическую значимость буддизма. Упрочнение позиций России в Забайкалье ставилось в зависимость от контроля над зарубежными контактами бурятских, монгольских и тибетских лам, а также большой массы простых верующих. Для усиления контроля над зарубежными связями лам и верующих, Чрезвычайный и полномочный посол России Савва Рагузинский в упомянутой выше «Инструкции пограничным дозорщикам» предписывал: «Лам заграничных, чужих подданных, в улусы к себе ясным инородцам не пропускать и довольствоваться теми ламами, которые после разграничения с Китаем остались на российской стороне дабы российских подданных пожитки не чужим, но своим доставались, так как между ламами не без обманщиков бывает, то чтобы шаманством и прочим не порядком простых людей не грабили. Ежели оставшихся лам на российской стороне не довольно, в таком случае выбирать оных между собой из каждого рода по два мальчика, благоразумных и к наукам охотных, хотя и сирот, или кто хочет, дабы верноподанным впредь в чужих ламах не было нужды»¹⁹. Эти меры российского дипломата, ограничивающие проникновение монгольских лам на территорию Бурятии, стали весьма знаковыми в истории распространения буддизма в Бурятии. Они ознаменовали качественно новый уровень в становлении буддизма в Бурятии, связанный с необходимостью подготовки достаточного количества собственных лам, что предполагало повышение теоретического и культурного уровня дацанов, превращение их в центры распространения грамотности среди

¹⁹ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. – Новосибирск. 1983. С. 17.

населения. Хотя инструкция не смогла полностью прекратить поток лам-перебежчиков на территорию Бурятии, тем не менее, сам факт подготовки собственных лам из числа местного населения говорил о том, что буддизм на территории Бурятии становился существенным явлением общественной жизни бурят.

Манифест императрицы Елизаветы от 1741 г., в котором российское правительство разрешило исповедовать буддизм, признав его официальной религией бурят, сыграл огромную роль в дальнейшем распространении буддизма среди бурят. После Манифеста Елизаветы Петровны ламы стали приводиться к присяге, освобождаться от всех податей и повинностей. Это весьма сильно поднимало авторитет лам и хуварак, что в немалой степени способствовало утверждению принципов ламаизма, основанных на культе ламы-учителя в сознании простых людей. Ускорилось строительство дацанов как центров социокультурной и политической жизни бурятского населения. Войлочные дацаны стали сменяться деревянными. По мере упрочнения российских позиций на Дальнем Востоке и в Забайкалье, значимость буддизма во внешнеполитической деятельности российских дипломатов постепенно спадала, однако с расширением строительства буддийских монастырей и возрастанием их социокультурной роли, возрастала социальная значимость буддизма.

Важнейшим фактором окончательного становления буддизма в Бурятии явилось формирование Института Хамбо Лам.

Озабоченность царского правительства в контроле над вероисповедными делами бурят проявилась уже с самого начала присоединения Бурятии к России. Она отразилась уже в указанной выше «Инструкции» Саввы Рагузинского, когда он предписывал лам из-за границы не пускать. По требованию императрицы Елизаветы Петровны в 1741 г. были собраны сведения о числе лам и «ламских капищ», насчитано 11 «ламских капищ» и 150 лам. С 5 марта 1741 г. была установлена главная кумирня – Кильгонтуйская или Цонгольская, предписано всех наличных лам привести к присяге на верноподданство России, освободить от ясака и других повинностей²⁰. Согласно летописи Вандана Юмсунова: «Между тем, как до того на севере не было ни одного дацана, был в 1741 г. в местности Хилганатай, на Чикое, выстроен кошмовый храм. Его назвали дацаном, и пока там устраивали служения, главный над всеми лама Агван Пунцук и Дамба-Даржа Заяев посоветовались и подали высшему правительству прошение относительно постройки деревянного дацана. Согласно последовавшему в ответ на него указу Чикойского управления за № 1780 от 23 ноября 1753 г., был в той местности выстроен по образцу далайламского монастыря нынешний цонгольский дацан Галдан Брэйбун. Он получил семь ширетуев, а главным ширетуем был утвержден тот Заяев»²¹.

²⁰ Чимитдоржин Д.Г. Пандито Хамбо Ламы. – Улан-Удэ. 2010. С. 7.

²¹ Бадмаева Л.Б. Летопись Вандана Юмсунова – памятник письменной культуры бурят XIX в. – Улан-Удэ: Изд. БНЦ СО РАН, 2007. С. 301.

В 1764 г. Дамба-Даржа Заяев был утвержден в звании Пандито Хамбо Ламы – главного духовного лица всех бурятских буддистов. Он стал первым Пандито Хамбо в Бурятии. Статус Пандито Хамбо Ламы был подтвержден императрицей Екатериной II²². В знак благодарности бурятские буддисты признали императрицу Елизавету Петровну и Екатерину II воплощениями божества Белой Тары (Сагаан Дара). Последующие российские правители именовались как Белый царь (Сагаан хан).

Установление в Бурятии Института Хамбо Лам имело большое значение для буддизма Бурятии. Оно ознаменовало не только окончательное становление буддизма в Бурятии, но и начало становления буддийской церкви. Верующие буддисты стали объединяться в единую церковную организацию. С другой стороны, установление Института Хамбо Лам ознаменовало взаимовыгодный диалог между бурятским буддийским духовенством и царским правительством.

Принцип единства двух законов – светского и духовного, имевший большое значение в политике цинского двора, в Бурятии теряет свою политическую окраску, ибо царское правительство в своей управленческой деятельности ориентировалось на глав родов. Буддийское духовенство не допускалось к административному управлению. Вместе с тем, этот принцип в Бурятии получил большую популярность, главным образом, на социокультурном и бытовом уровнях. Этот принцип обусловил синкретизм духовного и светского, став важнейшим фактором успешного внедрения буддизма в сознание широких слоев населения. Выдающиеся бурятские религиозные деятели – писатели Г.-Д. Данжинов, И.-Х. Гальшиев, Г.-Ж. Дылгиров, Г.-Ж. Тулудуров, Р. Номтоев и др., свои сочинения, адресованные широким слоям населения, писали исходя из этого принципа.

Известное сочинение Ирдыни-Хайбзун Гальшиева «Зерцало мудрости», переведенное Ц.А. Дугар-Нимаевым на русский язык, уже в своем названии присягает верности принципу единства двух законов. Полное название сочинения – «Зерцало мудрости, разъясняющее и отвергаемое по двум законам». Это сочинение представляет собой яркое отражение синкретизма светского и духовного. По сути, оно представляло собой свод правил, регламентирующих поведение бурят в их повседневной жизни, затрагивающих практически все стороны их хозяйственной, культурной и социальной жизни. При этом правила светской жизни были строго подчинены буддийской морали, в основе которой лежали известные «десять благих» и «десять негативных деяний», ставшие, как и в Монголии, важнейшими принципами социальной регуляции. Бурятские ламы сумели разглядеть в проповедях «десяти благих деяний» и отрицании «десяти негативных» широкие возможности распространения своего влияния не только на духовно-нравственную жизнь мирян, но и на все стороны их социального бытия. Изложение «мудрости» в контек-

²² Чимитдоржин Д.Г. Указ. Соч. С. 14.

сте синкретизма духовного и светского характерно творчеству и других бурятских писателей. В своих сочинениях один из самых ярких представителей бурятского духовенства Л.-Д. Данжинов дает рекомендации по обустройству своего бытия от обустройства домашнего очага вплоть до отношений всех членов социума.

Укреплению социальных позиций буддизма способствовало распространение грамотности среди бурят. Дацаны стали центрами распространения грамотности, что весьма повышало их социальный статус. Повышался социальный статус и лам, носителей грамотности. К середине XIX в., по мере все большего влияния буддизма на социальную, культурную и духовно-нравственную жизнь бурят, возросло и просветительское движение. Сочинения бурятских религиозных деятелей – яркий пример просветительства.

Просветительская деятельность бурятских лам обусловила формирование такого течения внутри бурятского буддизма как Просвещение. Формирование Просвещения в Бурятии ознаменовало тот факт, что буддизм вступил на политическую арену российского общества. При этом он вступил не как орудие царской власти, а как идеологический фактор самосознания бурятского народа.

Просвещение как общественно-политическое, философское и культурное явление, возникло в Англии и распространилось по всей Европе, России и в странах Востока. Оно явилось отражением торжества науки, философии и грамотности над невежеством и схоластической ученостью. И. Кант характеризовал Просвещение как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия», под которым понимал «неспособность пользоваться своим рассудком». Поэтому девизом Просвещения он провозгласил: «Имей мужество пользоваться собственным умом!»²³ (21). Главным условием такого Просвещения Кант считал свободу публичного пользования собственным разумом.

Просвещение в Бурятии как кантовский выход из своего несовершеннолетия восходит к началу процесса самосознания бурят, который проходил в условиях монополии двух культур: буддийской и русской. Осознание себя как этноса в системе взаимодействия двух культур, определение своего места и положения в ней, поиски своих истоков стали первыми попытками «пользования собственным рассудком». Процесс самосознания проходил на фоне распространения грамотности среди бурят, создания собственных письменных произведений и пропаганды через них светских и религиозных знаний. В рамках буддийской культуры среди бурят распространялись тибетская и старомонгольская письменности. Параллельно с ними распространялась и русская грамота. В этой обстановке было совершенно закономерным становление двух течений бурятского просветительского движения: одно в рамках буддийской, другое в рамках русской²⁴ (22). Буддийскую ветвь просветитель-

²³ Кант И. Собр. соч. – М. 1966. Т. 6. С. 27.

²⁴ Баятуев Б.Д. Жизнь и творчество Ринчена Номтоева (1820-1907) // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1985.

ского движения в Бурятии, помимо лам-просветителей Л.-Д. Данжинова, И.-Х. Гальшиева, Г.-Ж. Тугулдунова, Р. Номтоева, Г.-Ж. Дылгинова, представляли также и историки-летописцы Т. Тобоев, В. Юмсунов, Ш.-Н. Хобитуев, Д.-Ж. Ломбоцыренов, Д. Гэмпилон, Н. Сахаров и Ц.-Ж. Сахаров. В бурятских летописях излагалась история бурятских родов, история проникновения и становления буддизма в Забайкалье.

В развитии просветительского движения в Бурятии постепенно наметилась тенденция сближения двух направлений – буддийского и русского. Поэтому закономерным стал тот факт, что лидерами бурятского Просвещения в начале XX столетия стали Ц. Жамцарано, Э. Ринчино, М. Богданов, Г. Цыбиков, Б. Барадин, которые получили европейское образование, и, находясь под влиянием русской культуры, в новых социально-экономических и политических условиях начала двадцатого столетия, увидели в буддизме средство консолидации бурятского народа.

Деятельность бурятских просветителей XIX в. подготовила почву для становления в Бурятии в конце XIX – начале XX вв. Просвещения как «свободы публичного пользования собственным разумом». В этот период Бурятия, как окраина России была вовлечена в процесс капиталистических преобразований, которые втягивали бурятскую интеллигенцию и духовенство в политическую сферу.

Просвещение в Бурятии становится реакцией против русификаторской политики царского правительства, против насильственного внедрения православия среди бурят, а также земельной и административной реформы. Суть реформы заключалась в том, что у бурятского населения изымались земли в пользу переселенцев, а над бурятским населением усиливался административный надзор. Реформы царского правительства посягали на традиционный быт бурят, на их национальную и культурную целостность. Лидеры бурятского Просвещения Ц. Жамцарано и Б. Барадин увидели в буддизме средство консолидации бурятского народа в их борьбе против административной и земельной реформы царского правительства, представляющих угрозу традиционным землям и традиционному культурно-экономическому быту бурят, а также в противодействии их насильственной христианизации. Однако ламаизм с его пышной обрядностью не вполне соответствовал этому. В недрах бурятского Просвещения началось движение за обновление буддизма, получившее название как обновленческое движение. Идейным вдохновителем этого движения стал видный политик, дипломат, ученый А. Доржиев.

Обновленцы поставили цель приспособления буддизма к новым условиям. Отвергая пышную обрядность ламаизма, они призывали вернуться к философско-этическим истокам раннего буддизма. Они продолжали обращать большое внимание на просвещение народа. Их идеология явилась одной из форм проявления национального самосознания бурятского народа. В недрах обновленческого движения происходит публичное осознание своей общности с монгольским миром, начинается движение за возрождение единства монгольских народов, их культурной

общности. Лидерами этого движения, помимо А. Доржиева, стали Ц. Жамцарано, Э. Ринчино, М. Богданов, Г. Цыбиков, Б. Барадин, Ч. Иролтуев, которые общественно-политическую деятельность совмещали с научно-педагогической и просветительской.

В их научных изысканиях, публицистических выступлениях в периодической печати, в полемике друг с другом оформлялась общественно-политическая платформа бурятской интеллигенции ее социально-философское осознание действительности. Общественные идеи лидеров бурятского Просвещения не были едиными, во многом каждый из них оставался на собственной позиции. Общее, что объединяло их – это требование философизации буддизма, возвращения к ранним истокам, освобождение его от суеверий, невежества лам, недобросовестного исполнения обрядов, денежных поборов, упадка морального облика духовенства. Обновленцы полагали также, что учение буддизма необходимо рационализировать. Необходимо пересмотреть ряд положений буддизма с учетом новых реалий – вначале реалий зарождающихся капиталистических отношений, затем реалий советской действительности. Возникнув, как реакция на капиталистические преобразования на просторах российских окраин, обновленчество получило свое дальнейшее развитие при советской власти. В философской части попытка приспособления к советским реалиям вылилась в поиски параллелей между буддийской философией и материализмом, общности буддийских и коммунистических идеалов. Буддизм признавался не религией, а этико-философским учением. Сам основатель религии считался не божеством, а гениальным мыслителем, ученым, его учение – эмпирической этикой, рациональным мышлением, оптимистическим учением, занятым улучшением реальной жизни на земле²⁵. В социальном плане обновленцы призывали всех лам передать свое личное имущество дацанской коммуне, отказаться от частной собственности, критиковали лам, ведущих праздный образ жизни, занимающихся спекуляцией, пьянством и азартными играми. Однако подобные коррективы буддийского учения и призывы к ламам не имели успеха. Во-первых, борьба за обновление буддизма не встретила полной поддержки среди бурятского духовенства, во-вторых, начавшаяся антирелигиозная политика советской власти прервала как процесс обновления буддизма, так и функционирование буддийской церкви в Бурятии. Однако, несмотря на это, идеалы буддизма продолжали сохраняться в сердцах верующих и всегда идентифицировались с традиционными духовно-нравственными и культурными ценностями. Доказательство этому – бурное возрождение буддийской церкви и возврат идеалов буддизма народу.

Сегодня бурное возрождение буддизма связано с именем XII Хамбо Ламы Даши Доржо Итигэлова.

²⁵ Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930). – Улан-Удэ, 1964. С. 174.

Литература

1. Чимитдоржиев Ш.Б. Начало распространения буддизма в Бурятии // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ. 1997.
2. История Востока. Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI-XVIII вв. Т. 3. – М. 1999.
3. Кычанов Е.И. Очерк истории Тангутского государства. – М., 1968. С. 286-287
4. Мартынов А.С. Конфуцианство, буддизм и даосизм в эпоху Мин // История и культура Китая. – М., 1974.
5. Бира Ш. Монгольская историография (XIII-XVII вв.) / – М. 1979.
6. Рерих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в XVI – начале XVII вв. // Монгольский сборник. Экономика, история, археология. – М., 1959.
7. Дугаров Р.Н. Очерки средневековой истории Кукунора. – Улан-Удэ, 2003.
8. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. – Новосибирск. 1983.
9. Чимитдоржин. Пандито Хамбо Ламы. – Улан-Удэ. 2010.
10. Бадмаева Л.Б. Летопись Вандана Юмсунова – памятник письменной культуры бурят XIX в. – Улан-Удэ: Изд. БНЦ СО РАН, 2007.
11. Кант И. Собр. соч. – М. 1966. Т. 6.
12. Баяртуев Б.Д. Жизнь и творчество Ринчена Номтоева (1820-1907) // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1985.
13. Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930). – Улан-Удэ, 1964.

© В.М. Митыпов

БУДДИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ РОССИИ: РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕНЕССАНС 1990-Х ГГ.

Конец 1980-х – 1990-е гг. стали, по существу, ренессансом религиозной жизни в СССР/России. Началом возрождения буддизма в стране можно считать 1988 г., когда было зарегистрировано несколько буддийских общин. Процесс возрождения буддизма был отмечен всплеском интереса и ростом религиозности среди населения, восстановлением старых и строительством новых буддийских храмов в Бурятии, Агинском и Усть-Ордынском бурятских национальных округах, Калмыкии, Туве.

«Перестройка» и последующие за ней события 1990-х гг. внесли кардинальные изменения в положение всех религиозных конфессий и в отношения между государством и церковью. Республика Бурятия как и Российская Федерация в целом, в начале 1990-х гг. переживала глубокий кризис, охвативший все стороны жизнедеятельности общества, включая государственно-политическую и духовно-нравственную сферы. Отсутствие целостного, обобщенного представления о перспективах развития страны и стратегии ее реформирования, а также отказ от прежней системы ценностей привели к образованию определенного вакуума в созна-

нии людей и потере привычных ориентиров в поведении. Закономерно, что в этих условиях все более заметную роль в жизни общества стала играть религия.

В 1990 г. вышел Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях», ставший достаточно прочной правовой базой демократизации государственно-церковных отношений и обеспечения гарантий свободы совести²⁶. В Законе был соблюден демократический принцип равенства в отношении всех конфессий. Церковь и религиозные организации получили возможность пропаганды религии и участия в политической жизни страны. Были отменены ограничительные законодательные акты, действовавшие в отношении церкви и духовенства. Распад СССР упразднил общесоюзные правительственные структуры, в том числе Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Был организован новый Межрелигиозный Совет России с представительством всех традиционных конфессий РФ, куда вошел глава буддийской церкви Пандито Хамбо лама. Этот аналитический консультативно-координационный центр был создан для оказания помощи государственным и церковным структурам в разработке оптимального взаимодействия между государством и церковью.

В этот период возросла политическая активность буддийского духовенства, представители которого принимали непосредственное участие в публичной политике и деятельности представительных органов власти: в 1989 г. депутатом Верховного Совета РСФСР был избран лама Э. Цыбикжапов, членом Конституционного собрания Российской Федерации стал лама Д. Мархаев, в 1994 г. депутатами Народного Хурала Республики Бурятия были избраны ламы Ф. Самаев и М. Чойбонов. При проведении общественных, особенно обще-бурятских, в том числе государственных мероприятий стало нормой участие в них буддийских священников, на которых они традиционно проводят обряды «освящения» их открытия.

По оценке А.А. Елаева, «политическая активность буддийских священников не вызвала резкого осуждения, в то же время оценивалась общественностью республики неоднозначно. Но на общем фоне возрождения буддизма в Бурятии, ставшего частью культуры, национальной психологии, образа жизни бурятского народа, такие нестандартные формы деятельности отдельных лам расценивались общественностью как проявление активности буддийской церкви и роста ее популярности, которые, в конечном счете, способствуют пропаганде нравственно-религиозных ценностей народа»²⁷.

Процесс возрождения буддизма носил противоречивый характер. Можно согласиться с К.М. Герасимовой в том, что «условия fundamentally изменились – во дворе просвещенный век с официальной буржуазной ориентацией, но неясно, какой буддизм будет возрождаться – индийский или тибетский, или какая-то смесь того и другого. Изменилось

²⁶ Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. 1990. № 16.

²⁷ Елаев А.А. Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. – М., 2000. С. 293.

качество подготовки духовенства, и верующие уже не те, они утратили знание этнических обычаев и традиций и уже не ведают, в чем чистота классического канона религии буддийского или ламаистского толка»²⁸.

В 1990-х гг. во время празднования Белого месяца – Сагаалгана в некоторых буддийских общинах молитвы-мантры переводились на бурятский язык и раздавались присутствующим. Однако и сегодня большинство прихожан привлечено в дацаны не содержанием службы, а какими-то отдельными, чисто ритуальными моментами. Они приходят, чтобы взять домой освященную воду – *аршан*, благовония – *санзай*, заказать молебны за доброе здоровье, благополучное перерождение, хорошую учебу, службу в армии и т.д. В последние годы люди приезжают в Иволгинский дацан поклониться нетленным мощам Хамбо ламы Итигэлова. При этом большее значение придает чисто обрядовой стороне буддизма – получить благословение (*адис*), совершить *гороо*, покрутить *хурдэ* – священные барабаны и т.д. Это приводит к тому, что многие начинают воспринимать веру как магию. С таким религиозным «материализмом» связана и позиция некоторых лам, которые могут порой быть резки к прихожанам, таким образом, превращая посещение дацана в систему неких запретов.

Одной из основных черт церковного сообщества 1990-х гг. являлось преобладание в нем неопитов – людей, ставших верующими в течение последних лет и до начала «перестройки» не имевших к буддизму и церковной жизни никакого отношения. Образцом для поведения они, естественно, избрали имитацию того стиля, который был присущ поколению их матерей и бабушек, т.е. тем людям, что сохранили буддизм как веру и образ жизни в эпоху советской власти. И надо отметить, что не только в поведении простых верующих, но и в целом имитация становится одной из ведущих черт религиозного сознания сегодня.

По материалам А.В. Бильтриковой, в сознании людей религия занимает лишь пятое место наряду с другими. При этом «последователями буддизма себя считают 32,4 % респондентов, последователями шаманизма – 5,3 %, просто верят в Бога – 38,8 %. В остальном среди респондентов отмечаются настроения определенных религиозных принципов, некоторые имеют крещеных предков, но при этом стремятся к буддизму, некоторые подчеркивают стремление постичь философские глубины буддизма, считая недостаточным отправление лишь каких-то внешних проявлений, и это, на их взгляд, сможет помочь им прийти к действительно глубокой искренней вере»²⁹.

В начале 1990-х годов изменение общественного строя в стране и отказ от прежней системы ценностей объективно способствовали стихийному росту интереса людей к религии. Это, безусловно, открывало

²⁸ Герасимова К.М. О бурятской «буржуазной интеллигенции» начала XX в. // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения Республики Бурятия. – Улан-Удэ, 1995. С. 26.

²⁹ Бильтрикова А.В. Национальная интеллигенция в процессах консолидации бурятского народа // Современное положение бурятского народа и перспективы его развития. Материалы н.-пр. конференции. – Улан-Удэ, 1996. С. 74-75.

церкви широкие возможности для усиления своего влияния на массы. Однако ее неготовность, как и общества в целом, к подобному развитию событий не позволила использовать сложившуюся ситуацию для своего утверждения в обществе. Либерализация внутриконфессиональных отношений, открытое обсуждение реального положения дел в Центральном духовном управлении буддистов (ЦДУБ) усугубили внутренние проблемы буддийской церкви.

ЦДУБ вплоть до 1990-х гг. сохраняло традиционный иерархический принцип руководства и взаимоотношений. Но после смерти в 1992 г. Пандидо Хамбо ламы М. Цыбикова за короткий период, с 1992 по 1995 гг., на посту главы ЦДУБ сменилось трое лам – представителей молодого поколения. ЦДУБ, как структура, не была адаптирована к новшествам и, после внедрения демократических норм и процедур, «начала стремительно терять управляемость как единая централизованная организация и распадаться на отдельные самостоятельные структуры, которые для укрепления своей автономности быстро облачались в одежды последователей многочисленных школ и течений, существующих в буддизме»³⁰. Само духовенство констатировало, что одной из причин этих проблем являлось отсутствие организационного единства и стабильности внутри буддийской конфессии. Не обладая самостоятельностью и необходимой автономией от государства, буддийская церковь оказалась зависимой от него и подверженной сильному влиянию его политических институтов. Крушение тоталитарной системы и многолетнее давление на церковь привело к кризису в религиозной среде.

В апреле 1995 г. на внеочередном сугунды был избран новый совет ЦДУБ и его председатель Дамба Аюшеев, ныне действующий Пандито Хамбо лама. Решением сугунды от 22 марта 1996 г. Центральное духовное управление буддистов было переименовано в Буддийскую традиционную сангху России, в состав которой вошли 20 дацанов и буддийских общин России. Одним из важных решений был переход на позиции обновления буддизма, который следует понимать не как «коренное переустройство церковной организации», а как новый подход к изменяющемуся миру, как попытку дать ответ на вызовы времени.

В 1996 г. указом Президента РФ была утверждена «Концепция государственно-церковных отношений в Республике Бурятия», которая была «призвана отразить состояние, содержание и характер отношений между государством и церковью, определить перспективы развития государственно-церковных отношений в республике, дать ориентиры органам государственной власти и местного самоуправления, общественным объединениям в их практической деятельности»³¹. Это был почти революционный шаг со стороны государства, которому пришлось считаться с растущим авторитетом конфессий. В Концепции говорилось, что «буддийская церковь в республике представлена в виде широко раз-

³⁰ Елаев А. А. Бурятский народ. С. 294.

³¹ Концепция государственно-церковных отношений в Республике Бурятия // Байкальский регион: правовое поле этнополитической ситуации (1992-2001). – М., Иркутск: Изд-во «Наталис», 2002. С. 123.

ветвленной иерархической системы со своим штатом духовенства, учебными заведениями и органом управления – ЦДУБ РФ. Существование в республике ЦДУБ имеет большое значение не только внутри Бурятии и России, где число последователей буддизма приближается к миллиону, но и для внешних связей страны в Азиатско-Тихоокеанском регионе». В Концепции подчеркивалось, что «государство не вправе «уходить» из религиозной сферы общества, самоустраняться от разрешения возникающих в ней проблем»³². В качестве первоочередных задач были выдвинуты: усиление координации деятельности государственных органов всех ветвей и уровней власти в сфере государственно-церковных отношений; создание специального органа на уровне республики и аналогичных подразделений в районах.

В декабре 1997 г. был принят «Закон о религиозной деятельности на территории Республики Бурятия» № 610-1³³, в соответствии с которым, религиозным конфессиям, в том числе и буддийской, были разрешены занятия народной медициной, производственно-хозяйственная деятельность, беспрепятственное проведение богослужений, религиозных обрядов и церемоний, гарантировано социальное обеспечение и социальное страхование священнослужителей и граждан, работающих в религиозных организациях.

В целях нормализации религиозной обстановки и разрешения проблем отношений государства и религиозных объединений Законом «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия» был создан экспертно-консультативный Совет по делам религий при Правительстве РБ, осуществляющий реализацию Концепции взаимоотношений государства и религиозных объединений.

27 апреля 1998 г. состоялся сугунды, на котором присутствовали 127 делегатов, в том числе из Тувы, Алтая и Калмыкии. Новый Устав Буддийской традиционной сангхи России был принят большинством голосов. Согласно Уставу, «Буддийская традиционная сангха России объединяет буддийские организации РФ, исповедующие традиционный для России буддизм махаянистского направления, и является правопреемницей ЦДУБ РФ; сангха России осуществляет свою деятельность в соответствии с Конституцией РФ, действующим законодательством и настоящим Уставом». Цель и задачи БТСР – «исповедание, распространение, изучение, бережное сохранение и пропаганда духовного наследия и заветов Будды, культуры и традиций буддийского учения, его философских, нравственных и морально-этических основ, воспитание людей в духе сострадания и любви ко всем живым существам». Существенные изменения были внесены в структуру и деятельность сангхи. Так, согласно Уставу, «решения принимаются коллегиально на съезде представителей буддийского духовенства и верующих мирян с предварительным обсуждением вопросов на местных хуралах, регулярных заседаниях

³² Концепция государственно-церковных отношений в Республике Бурятия // Байкальский регион: правовое поле этнополитической ситуации (1992-2001). – М., Иркутск: Изд-во «Наталис», 2002. С. 124.

³³ Там же. С. 131-135.

настоятелей и руководителей религиозных организаций». В Уставе нашли отражение новые формы деятельности буддийской церкви: выпуск буддийской литературы, теле- и радиопрограмм, периодических печатных изданий, организация паломничеств, учреждение организаций буддийского религиозного образования, благотворительных фондов, издательских, полиграфических и иных хозяйственных обществ.

9 июня 1999 г. Министерством Юстиции РФ Буддийская традиционная сангха России была зарегистрирована. Кроме дацанов этнической Бурятии в состав БТСР вошли объединение «Ак-Бурхан» (Республика Алтай), Санкт-Петербургский дацан «Гунзэнчойнэй», «Центр Цзонхавы» (Москва), «Майтрея» (Новосибирск), «Зеленая Тара» (Улан-Удэ), община «Ваджра» (Иркутск), «Замбала» (Абакан), община «Намсал» (Республика Саха). Республиканская газета «Правда Бурятии» отмечала: «Таким образом, положен конец двусмысленной ситуации в связи с перерегистрацией самого крупного буддийского объединения России...»³⁴.

Ныне действующий Федеральный Закон «О свободе совести и религиозных объединениях» (26.09.1997), по существу, провозгласил разрешительную политику для административно-правовых отношений, возникающих в сфере деятельности религиозных объединений. В отличие от предыдущих законов в нем не регламентировалась деятельность так называемых «атеистических общественных объединений». Наравне с базовым Федеральным Законом «Об общественных объединениях» (19.05.1995) новое законодательство определило статус факультативного и императивного режимов регистрационных отношений, в зависимости от намерений лиц, создавших религиозную группу, т.е. предоставляет право для выбора формы дальнейшего существования.

Как уже отмечалось, в 1991 г. был ликвидирован Совет по делам религий при Совете Министров СССР, а все контакты (прежде всего, регистрация) с имеющимися и возникающими новыми религиозными организациями и объединениями в регионах были переданы отделам юстиции. Те из церковнослужителей, которые в прошлом требовали упразднения Совета по делам религий как органа, ограничивающего свободу деятельности религиозных конфессий, стали говорить об ошибочности своих высказываний. Об этом свидетельствуют личные беседы с буддийскими священнослужителями. Это вполне понятно, так как вместо одного органа, который занимался всеми вопросами координации взаимоотношений государства и церкви, в настоящее время появилось несколько: Управление юстиции, регистрирующее религиозные организации; Комитет по национальной политике, связям с общественными и религиозными объединениями Администрации Президента и Правительства РБ; аналогичный комитет Народного Хурала; Экспертный совет, дающий рекомендации, что представляет собой та или иная организация (религиозная она или нет), и, наконец, Инспекция по охране памятников истории и культуры. Все это создает неудобства при решении проблем, возникающих у религиозных объединений.

³⁴ Газета «Правда Бурятии». – 1999. – 22 июня.

Что касается вопроса межконфессиональных отношений, то в Концепции государственно-церковных отношений в РБ было подчеркнуто: «В настоящее время отношения между последователями двух основных конфессий – православия и буддизма – в целом носят достаточно корректный характер. Межрелигиозная веротерпимость, характерная для Бурятии, имеет под собой основу. Исторически сложилось, что каждая из этих религий преимущественно распространена в определенной национально-этнической среде: православие у русских, буддизм – у бурят. Приверженцы каждой из них рассматривают свою религию как национально-культурное достояние, не пытаются сделать другие народы объектом своей религиозной миссии и не опасаются «религиозной экспансии» с их стороны»³⁵.

Если рассматривать буддийскую конфессию Бурятии на предмет этничности, то здесь, на наш взгляд, абсолютно права Т.Д. Скрынникова, утверждающая, что «в характере буддийских институтов на территории Бурятии (буддийская церковь, общественные организации) имплицитно содержится идея формирования сообщества не на этнической, а на гражданской основе. Ведь не только буряты являются членами общественных буддийских организаций, членами сангхи, преподавателями Буддийского института «Даши Чойнхорлин», образованного в 1991 г., так же как и авторами журнала этого института – «Легшед» (в котором публикуются переводы с тибетского буддийских текстов)»³⁶.

В целом сложившаяся ситуация выявила актуальную необходимость осуществления внутрицерковной модернизации. Это коснулось, в первую очередь, подготовки молодых лам, обучающихся в Буддийском институте «Даши Чойнхорлин», Агинской буддийской академии, буддийских монастырях Индии, Монголии. Хамбо лама Д. Аюшеев, говоря о студентах, подчеркнул: «Это будущее бурятского буддизма. Мы, нынешние ламы, выполняем роль промежуточного звена, а все воссоздать по-настоящему предстоит им». В последние годы буддийская церковь пополнилась ламами, получившими образование в буддийских монастырях Индии – Гоман, Намгьял и др.

Общая стратегия развития сангхи России выработана, в первую очередь, с учетом политики федерального центра, снижения влияния тибетского духовенства, обеспечения условий для обучения студентов в Индии. Буддийская церковь получила полное, юридически гарантированное отделение от государства, от его вмешательства во внутрицерковные дела, широкий простор для проповеднической и социальной деятельности в миру, устранение всякой дискриминации по отношению к священникам и верующим, возвращение ранее изъятых культовых сооружений и церковных ценностей, широкие возможности для строительства новых храмов.

³⁵ Концепция государственно-религиозных отношений в Республике Бурятия // Байкальский регион: правовое поле этнополитической ситуации (1992-2001). – М. Иркутск: изд-во «Наталис», 2002. С. 125.

³⁶ Скрынникова Т.Д. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят // Религия и идентичность в России. – М.: «Восточная литература», 2003. С. 152.

Сближение церкви и государства происходит по многим позициям, в том числе в вопросах воспитания граждан и возрождения нравственности. После развала многонациональной страны проблемы становления правового государства, демократизации общества, соблюдения прав человека, гуманизации межличностных отношений находятся в центре внимания общественности. Повышенный интерес закономерно уделяется проблемам свободы совести. Деятели культуры и науки, религиоведы и публицисты, священнослужители и юристы высказывают различные точки зрения, порой прямо противоположные, о том, как должны развиваться взаимоотношения церкви, религиозных организаций и государства, какое место занимает свобода совести в системе общечеловеческих ценностей, демократических прав и свобод. При этом подчеркивается, что церковь и религиозные организации, хотя и отделены от государства, в то же время не могут быть как и верующие никоим образом отделены от жизни, интересов общества, что каждый человек независимо от своего отношения к религии и атеизму должен иметь право свободно высказывать свои убеждения и следовать им, что религия, свободомыслие и атеизм являются неотъемлемыми составными частями мировой культуры.

© Т.Б. Бадмацыренов

БУДДИЗМ БУРЯТИИ: СТРУКТУРНЫЕ, ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ И ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Буддизм занимает особое место в обществе Бурятии, процессы, происходящие в этой конфессии, привлекают устойчивое внимание исследователей, верующих, органов государственной власти. В настоящее время происходят структурные изменения конфессиональной общности последователей буддизма – сангхи, трансформируются функции буддийского духовенства, претерпевают изменения культовая и приходская системы, меняется церковная организация.

В рамках данной работы поставлена цель рассмотрения структурных, функциональных и организационных характеристик современного буддизма Бурятии через описание подсистем буддийской культуры, социального сообщества, церковного управления и приходской системы. Эта статья ни в коей мере не претендует на роль всеохватного исследования, в ней предпринимается попытка выделения наиболее значимых компонентов социальной системы буддизма с позиций структурно-функционального социологического анализа.

В целом, можно констатировать секулярный характер общества современной Бурятии, в котором буддизм является своеобразным «культурным укладом», то есть ценности, нормы, коллективы и роли, которые можно определить как «буддийские» на уровне общества в целом, не признаются в качестве всеобщих. Они функционируют в качестве специфической подсистемы общества, выполняя в основном функцию интеграции той части общества, которая их признает в качестве значимых. С

другой стороны, сангха дифференцирована по отношению к таким важным показателям как этническая принадлежность, вовлеченность в деятельность буддийских религиозных организаций, уровень знаний буддийской философии и культура и т.д.

Подсистема буддийской культуры, выполняющая функцию поддержания образца и включающая в качестве элементов систему религиозной буддийской философии, систему канонических и образовательных требований, систему образования и систему учебных должностей и ученых званий, представляющих собой фиксированные культурные образцы – ценности. Буддийская философия в качестве элемента данной подсистемы является системой религиозно-философского знания, включающей концептуально оформленные религиозно-философские концепции, идеи, категории и понятия, во многом формирующие то социокультурное явление, которое мы называем буддийской культурой.

В рассмотрении буддийской культуры в качестве ее важнейшего компонента выступает обширный круг идей, концепций, теорий, который обычно называется буддийской философией. Во многом подход к вычленению некоей общеподддийской «центральной идеи» представляется весьма спорным, учитывая все многообразие «живой традиции» буддизма³⁷. Хотя вопрос о соотношении различных компонентов, уровней и направлений буддийской философии остается окончательно не решенным, мы можем определить ряд наиболее существенных параметров. Так, представление о системе идей, признаваемых в качестве «традиционных» в школе Гелуг мы можем получить на основе анализа «коренных» текстов этой школы. Прежде всего, это общий для всех школ тибетского буддизма свод канонических произведений, авторство которых приписывается Будде Шакьямуни, Ганджур, и свод комментариев к ним Данджур. Среди всех сочинений признаваемых Гелуг в качестве основных, центральное место в качестве системообразующих принадлежит сочинениям основателя школы Цзонхавы, прежде всего «Ламриму» и «Агриму». К числу наиболее важных относится ряд сочинений, используемых в качестве основных в системе обучения на философских факультетах (цаннид дацанах). Прежде всего, это работы: Дхармакирти «Полное объяснение правильного познания» (Прамана-варттика), Майтрея «Украшение полного постижения» (Абхисамаяланкара), Чандракирти «Введение в мадхьямику» (Мадхьямикааватара), Васубандху «Сокровищница высшего учения» (Абхидхармакоша), Гунапрабха «Сутра нравственной дисциплины» (Виная).

Важным элементом буддийской философии является сотериология, определяющая необходимость и путь достижения спасения через религиозную практику. Как указывает Далай Лама XIV Тензин Гьятсо «в буддизме существует два основных типа практик – Сутра и Тантра»³⁸.

³⁷ В.П. Андросов. Буддизм: религия и философия. // Философия и религия на зарубежном Востоке. – М., 1985. С. 130.

³⁸ Далай Лама XIV Тензин Гьятсо. Буддийская практика. Путь к жизни, полной смысла. К. – М., 2003. С. 171.

Характерной особенностью Гелуг является выработанная ей практика достижения спасения через совместную практику Сутры и Тантры. Здесь на первый план выходят когнитивные аспекты мотивационной ценностной ориентации, актуализирующие важность рассмотрения буддийской теории познания. Как справедливо замечает С.Ю. Лепехов «ни полемика, ни философия в целом не представляют для буддистов никакой ценности, если не подводят, в конечном счете, к основным целям буддийской Дхармы (а также культуры и цивилизации), т.е., если они не ведут «ни к миру, ни к просветлению, ни к нирване»»³⁹.

Подсистема социализации, как элемент системы культуры выполняет функцию сохранения и воспроизводства образца и в ней, через взаимодействие с системой социетального сообщества, индивид включается в интегрированную систему вероучения, важнейшими компонентами которой выступают буддийские религиозные философские, социальные и политические идеи и концепции, выражающие ориентацию на ценности буддизма и буддийской сотериологии.

Основой функционирования системы поддержания образца является система буддийского монастырского образования, выполняющая функцию социализации индивида в буддийском социокультурном пространстве и, прежде всего, система отношений ученика и учителя. В более широком смысле данная подсистема включает в себя те аспекты ориентации буддийского духовенства и мирян на культурные стандарты, важнейшими компонентами которой выступают буддийские религиозные философские, этические, социальные и политические идеи и концепции, на те «значения», которые они считают «буддийскими» и, следовательно, значимыми для себя. Одним из важнейших способов сохранения Учения является практика линий преемственности или линий передачи Учения, основанная на функционировании системы «учитель – ученик».

Система ценностей буддизма имеет сложную структуру. Ценности и нормы буддийской культуры занимают в ней системообразующее положение. Буддийские культурные образцы легитимизируются посредством существующей системы передачи Учения, которая апеллирует к каноническим текстам и авторитетным авторам. С другой стороны, система монастырского образования формирует направления усвоения индивидами знания, прежде всего в виде философии. Она институционализируется во взаимодействии двух статусов-ролей: учителя и ученика.

Система учитель – ученик, закрепляется, кодифицируется в концепции Благого Друга и регулируется, прежде всего, стандартами Гуру-йоги. Наибольшее значение для Гелуг в институциональном закреплении этой системы имеет Лам-рим чен-мо Цзонхавы. Таким образом, социетальная система, поддерживает взаимодействие с культурной системой через нормативные требования к учителям-ламам, ученикам и к ориентации на культурные образцы. Традиционное монастырское образование

³⁹ См. Лепехов С.Ю. Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации. // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. – М., 1998.

занимает значительный период времени, в течение которого, учитывая возрастные особенности психики хувакаков, происходит интернализация буддийских ценностей, на основе усвоения религиозных знаний, умений и навыков. При этом система образования функционально адаптирована для удовлетворения воспроизводства структуры духовенства. В настоящее время в Бурятии система буддийского образования претерпевает существенные изменения, сохраняя при этом основные черты традиционного монастырского образования. Можно сказать, что она находится на начальном этапе развития, поскольку буддийская школа, ныне Буддийский университет Даши Чойнхорлин им. Д. Заяева, была открыта лишь в 1991 г., после многолетнего разрыва образовательной монастырской традиции.

Иерархия буддийских ученых степеней также соотносится с системой социализации, однако выполняет при этом и важные политико-управленческие функции. Так, при замещении вакантных должностей в системе административного церковно-монастырского управления, системе преподавания и т.п. существуют требования к соответствию определенному уровню образования, например, в тибетских монастырях в Индии вакантные должности хамбо могут замещать только геше-лхарамба.

При этом, в подсистему буддийской культуры включается на подчиненном, хотя и относительно автономном уровне, довольно значительный комплекс несистематизированных религиозных представлений, отражающий социальные религиозные ценности верующих, существующих на уровне массового религиозного сознания. Интересно, что большой сегмент этих представлений связан с добуддийскими верованиями и культурами, и иными культурными системами, но в массовом сознании они обретают буддийскую семантику.

Также в качестве компонентов данной подсистемы можно рассматривать идеи и концепции, которые могут быть оформлены в виде политической идеологии⁴⁰.

Ядро системы буддийского сообщества, социетальная система, выполняющая функцию интеграции, включает нормативные институты, буддийские религиозные философско-этические и моральные ценности, которые оформлены в системе религиозных норм, предписаний, правил, традиций и обетов, общих для всех категорий «буддийского» общества. Сюда включена вся совокупность норм, регулирующих взаимодействие социальных статусов-ролей в рамках системы буддийского духовенства, на основе которых формируется его групповая солидарность. Прежде всего, это положения Винаи (Дулва), предписывающие стандарты поведения различных категорий буддийского духовенства и мирян, а также обеты тантры и бодхисаттвы.

⁴⁰ См. напр. Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX в. – М.: Наука, Восточная литература, 1993, Д.Б. Дашиев. Некоторые аспекты культа наставника (по тибетским источникам) // Психологические аспекты буддизма. Отв. ред. Н.В. Абаев. 2-е изд. – Новосибирск.: Наука, 1991.

Таким образом, социетальная система определяет границы системы: индивид, статус которого не соотносится с каким-либо из этих статусов, занимает внешнее положение по отношению к системе буддийского социума. По отношению к системе социетального сообщества буддийского духовенства такое же внешнее положение занимают также статусы мирянина/мирянки. Полноценным членом сангхи является индивид, обладающий статусом монаха, т.е. принявший обеты монаха/монахини.

Сюда же можно отнести нормативные предписания, регулирующие взаимодействие системы буддизма с внешней средой, прежде всего с государством. Эта подсистема включает институты социального контроля, которые могут поддерживаться государственными и церковными политическими и правовыми институтами, а также уставы монастырей, религиозных организаций. Частично данная система интегрирована в систему права посредством приведения своих нормативных положений в соответствие с действующим законодательством.

В данную подсистему следует включать и значительный компонент ролевых ожиданий, ввиду их нормативного характера. В некотором смысле ролевые ожидания во взаимодействии буддийского духовенства и мирян ориентированы на воспроизведение не только буддийских ценностей, они также и воспроизводят и комплекс иных культурных образцов, небуддийских по происхождению, хотя разделить их и определить степень их «небуддийскости» достаточно сложно.

Система социетального сообщества включает статусы и роли, отвечающие за нормативное регулирование взаимодействия элементов как внутри системы буддизма, так и вне ее, они имеют институционализированный характер и воспроизводятся практически во всех традиционных формах буддийских религиозных организаций. Прежде всего, это институты церковной организации пандито хамбо лама, шэрээтэ лама, цоржи, геской, гэбкуй. Следует отметить и важные функции нормативного характера системы отношений «учитель – ученик», эти отношения во многом формируют ожидания индивида, включенного в социальную систему буддийского духовенства.

Подсистема церковного управления, выполняющая функцию целеполагания, реализующая внутреннюю субординацию системы ролей и статусов и организующая мобилизацию ресурсов в интересах поддержания функционирования всей системы в целом. Прежде всего, это церковно-административная система управления сангхой, включающая иерархию должностных статусов и ролей от Пандито Хамбо Ламы до хуварака. На этом уровне буддийское духовенство представляет собой совокупность ассоциаций, основанных на иерархической дифференциации статусов своих членов, отражающей функциональные и престижные их различия, и связанных с политическими аспектами взаимодействия людей. В этом смысле политика включает не только основные функции правительства в его отношениях с социетальным сообществом, но и те аспекты любого коллектива, которые связаны с организацией и мобили-

зацией ресурсов для достижения его целей⁴¹. Особо следует отметить существование специфической иерархической системы тулку, которая выполняет преимущественно политические функции.

Подсистема приходской системы, выполняющая функцию адаптации и представляющая собой совокупность взаимодействующих ролей и статусов, категорий священнослужителей и рядовых верующих. В этом смысле приход является одним из основных инструментов «вживления» буддийского духовенства в «ткань» общества. Данная подсистема берет на себя выполнение функций обеспечения потребностей духовенства, в том числе здесь следует указать на экономический аспект взаимодействия прихода и группы священнослужителей, удовлетворяющих религиозные потребности прихожан как на основе функционирования этой подсистемы. Приход при этом обеспечивает не только материальные потребности сангхи, но и является основной базой рекрутирования ее новых членов.

Здесь следует отметить значение концепции «дарения» и «буян» (пунья) в ценностно-нормативном аспекте взаимодействия прихожан и лам. Финансирование со стороны государственных органов, федеральных, республиканских, органов местного самоуправления определяется проведением программы защиты памятников истории и архитектуры, к которым относятся и ряд дацанов этнической Бурятии. Вне этих программ финансовая помощь республиканских и местных властей имеет ситуативный и разовый характер. Таким образом, джаса лам и джаса монастыря формируется в основном из пожертвований-подношений прихожан. Существенным источником пополнения джасы является торговля предметами культа и иные формы коммерческой деятельности. Пожертвования вносятся также различными организациями, в виде, например, пожертвования заработной платы одного рабочего дня. Помимо этого проводился ряд благотворительных марафонов для целевого сбора средств. Из джасы выделяется средства на заработную плату, стипендии студентам, строительство, закупку и изготовление предметов культа и т.п. Священнослужители получают пожертвования-подношения от прихожан в результате оказания ритуальных услуг, а также заработную плату, дифференцированную в зависимости от стажа, должности, ученой степени.

Существующая система профессионально-функциональной дифференциации также выполняет ряд экономических функций, поскольку обеспечивает поступление материальных и нематериальных ресурсов.

Таким образом, можно выделить четыре группы функций буддийского духовенства: воспроизводства образца, интегративную, политико-управленческую и экономическую. Удовлетворение каждой функции определяет структурную дифференциацию буддийского духовенства. Набор функций, выполняемых духовенством, не остается неизмен-

⁴¹ Парсонс Т. Система современных обществ. – М., Аспект-Пресс, 1997. С. 30

ным. Однако, в каждый данный момент, этот набор, обусловленный, главным образом, объективными факторами, остается относительно стабильным. Следует все же отметить, что функции и структура духовенства в значительной степени зависят и от институциональных преобразований, среди которых особую роль играют политико-правовые.

Весьма динамичные процессы, протекающие в настоящее время в буддизме, часто называются «возрождением», хотя современная модель развития буддизма Бурятии обладает весьма существенными отличиями от прежней, сформировавшейся в регионе в XVII- начале XX веках.

Единая независимая автокефальная церковная организация бурятского буддизма сформировалась под непосредственным воздействием российского государства, которое «выполнило ту законодательную функцию, которая принадлежала в Тибете и Монголии правящей верхушке национального государства, официально утверждая ламаизм в статусе государственной религии»⁴². После присоединения края административно-политическая система бурятского общества развивалась под контролем царской администрации, а политическая консолидация правящих кланов протекала в рамках административных родовых ведомств. Соперничество между ведомственными группировками нойонов выливалось также в борьбу за высшие должности буддийской церковной иерархии. Это соперничество отразилось, например, в борьбе за первенство и звание главного ламы «забайкальских ламаистов» между духовенством левобережных и правобережных дацанов селенгинских родов, а также духовенством дацанов хоринских родов и поддерживающими их группировками родовых нойонов, начавшейся в 50-х гг. XVIII в.

В 1764 г. Дамба Даржа Заяев был официально утвержден Екатериной II в звании «Главного Бандидо Хамбо Ламы всех буддистов, обитающих на южной стороне Байкала». Считается, что именно с этого времени в России возникло первое объединение дацанов, послужившее прообразом организации, которая в настоящее время носит название Буддийская традиционная Сангха России (БТСР). В 2004 г. БТСР провела ряд мероприятий, посвященных 240-летию учреждения в России института Бандидо Хамбо-лам, в число которых вошли хуралы в дацанах, связанных с именами видных иерархов буддизма, научно-богословская конференция в Иволгинском дацане, а также Эрын Гурбан Наадан, получившие также название «Игры Сангхи».

Либерализация государственной религиозной политики Российской империи, а затем революционные преобразования имели следствием то, что первая четверть XX в. явилась для буддизма Бурятии временем высшего расцвета. Строились новые дацаны, увеличивалась численность духовенства, начался процесс перехода в буддизм бурят Прибайкалья. После Февральской революции и в первые годы Советской власти

⁴² Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983. С. 19.

было основано 10 или 11 дуганов⁴³. Вместе с тем, возникновение обновленческого движения повлекло за собой возникновение нескольких соперничающих групп буддийского духовенства.

С началом социалистических преобразований буддизм начал рассматриваться как одно из основных препятствий на пути социалистических преобразований, как легально действующая контрреволюционная сила. Массовые репрессии против духовенства, его физическое истребление в ходе развернутой в стране кампании по борьбе с религией, привели к тому, что буддийская церковь как организация к концу 30-х гг. XX в. фактически прекратила свое существование. Д.Л. Доржиев в своих работах отмечает, что тридцатые годы явились наиболее драматичным периодом истории буддизма Бурятии, именно в этот период оказались закрыты все институты буддийской церкви и репрессирована значительная часть ламства⁴⁴.

Функционирование буддийской церкви, включающей разветвленную систему социорелигиозных статусов и ролей и ориентированную на ее воспроизводство систему дацанского образования, представляло собой весьма высоко престижную сферу деятельности. Однако в течение советского периода буддийское духовенство оказалось в ситуации, практически исключающей нормальное воспроизводство. Прямая репрессивная политика государства имела своим следствием, в том числе и вытеснение буддийского духовенства с того высоко престижного положения в обществе Бурятии, в котором оно находилось достаточно длительный период. Антирелигиозная политика советского государства, снижение религиозности населения, появление в советский период новой престижной и доступной сферы образования и практическая сложность получения буддийского образования определили снижение его востребованности среди молодых людей. Этот «разрыв традиции» отражается и в размывании культурных эталонов, тех стандартов, на воспроизводство которых ориентирована деятельность буддийского духовенства.

Религиозная деятельность бывших монастырских и «степных» лам постепенно приобрела стихийный характер, в бурятских улусах действовали многочисленные «хубилганы» и «гэгэны», на территории республики насчитывалось много бродячих лам⁴⁵. Вероятно, о них же говорится и в обращении Пандито Хамбо Ламы Лубсан-Нимы Дармаева и

⁴³ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983. С. 45.

⁴⁴ См.: Доржиев Д.Л. Буддизм и антирелигиозная кампания в Бурятии рубежа 20-30-х гг. // Цыбиковские чтения 7. Материалы научной конференции. БНЦ СО РАН; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С. 97-100; он же. К вопросу о проведении «антирелигиозной» кампании в Бурятии на рубеже 1920-1930-х гг. // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. С. 66-78.

⁴⁵ Цыбикжапов В. Современная церковная организация ламаизма в Бурятии. // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества: Сб. ст. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971. С. 69.

дид-хамбо-лам, упоминающем о несоответствии Уставу Дулвы поведения части духовенства⁴⁶.

Развитие буддийской церкви в послевоенный период происходило на основе существовавшего законодательства СССР и Бурят-Монгольской АССР по делам религии, в условиях жесткой регламентации и контроля со стороны государственных и партийных органов. Церковная организация буддизма строилась в целях контроля над религиозной деятельностью и охватывала все буддийские регионы Советского Союза.

В современной России буддийское духовенство оказалось в новых для себя социально-политических и правовых условиях. Распад Советского Союза и оформление нового государства – Российской Федерации – внесли свои коррективы в существовавшую ранее систему государственно-конфессиональных отношений. Законодательство о свободе совести и о религиозных объединениях включает общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры Российской Федерации, соответствующие статьи Конституции Российской Федерации, Гражданского кодекса Российской Федерации, Федеральный закон о свободе совести и о религиозных объединениях, а также принимаемых в соответствии с ними иных нормативных правовых актов Российской Федерации, Конституций, Уставов и нормативных правовых актов субъектов Российской Федерации. Кроме того, в последнее время все большее распространение получает практика заключения договоров и соглашений о сотрудничестве в различных видах социально значимой деятельности между органами государственной власти и религиозными организациями.

В современной России действуют религиозные организации разных направлений и школ буддизма. Появление большого числа самостоятельных буддийских организаций, по мнению С.П. Нестеркина, обусловлено невмешательством государства во внутрицерковные дела. При этом он считает, что «очевидное превалирование центробежных тенденций над интегративными объясняется не столько личностными особенностями руководителей этих организаций, сколько объективным выражением их конфессиональной независимости, вполне доктринально обоснованной»⁴⁷.

По оценке С.Ю. Лепехова, в современной России «преобладают скорее центробежные, чем центростремительные тенденции. Идет активное формирование бурятского, калмыцкого, тувинского буддизма как

⁴⁶ Гармаева Х.Ж. Обращение Хамбо Ламы Бурятии Лубсан-Нимы Дармаева и дид-хамбо-лам к духовенству и верующим буддистам. // Иволгинский дацан: история, современность и перспективы: Материалы научно-практической конференции, посвященной 55-летию Иволгинского дацана. – Верхняя Иволга: Изд-во Буддийского института «Даши Чойнхорлин», 2001. С. 63.

⁴⁷ Нестеркин С.П. О церковной иерархии церковного буддизма. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. междунард. науч. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 148.

национальных, относительно автономных культурных форм»⁴⁸. С тем, что происходят процессы некоторой «регионализации» буддизма и наблюдается стремление его «укоренения» на некоторых ограниченных территориях, нельзя не согласиться, однако, центростремительные тенденции все же присутствуют. Это проявляется в увеличении числа местных религиозных организаций, вошедших или заявивших о своих намерениях вхождения, в те или иные централизованные объединения буддистов. Так, увеличивается число членов БТСР, причем не только за счет вновь возникших общин Бурятии, но и организаций верующих Тывы, Калмыкии, Москвы и других регионов России. Возникновение в 2001 году Объединения буддистов Бурятии и деятельность Духовного Управления буддистов России также является отражением интеграционных процессов в среде буддийских общин.

В настоящее время на территории Бурятии действует пять централизованных буддийских религиозных организаций. Три из них зарегистрированы Министерством юстиции Российской Федерации и включают местные религиозные организации не менее чем в трех регионах России, это Буддийская традиционная сангха России, Центральное духовное управление буддистов России (ЦДУБ) и Духовное управление буддистов России (ДУБ). Кроме того, существуют две централизованные буддийские религиозные организации, зарегистрированные Управлением Минюста РФ по РБ, это Объединение буддистов Бурятии (входит в состав ЦДУБ) и «Майдар». Ряд буддийских общин не входят в состав централизованных организаций, например, Ацагатский дацан, буддийская община «Мандала», буддийский центр «Шакьямуни Зандан Жуу» и др.

Таблица 1. Число буддийских религиозных организаций на территории Республики Бурятия (данные Управления Минюста РФ по РБ)⁴⁹.

Год	Всего зарегистрировано религиозных объединений	В том числе по видам		
		Централизованных религиозных организаций	Приходов и общин	Духовных образовательных учреждений
1995	26		26	1
1997	28		28	1
2003	41	2	38	1
2011	57	3	52	2

⁴⁸ Лепехов С.Ю. Буддийская философия и буддийская культура: история и современность. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. междунар. науч. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 136.

⁴⁹ Республика Бурятия – 75 лет. Статистический сборник. Юбилейный выпуск. – Улан-Удэ: Комгосстат Республики Бурятия, 1998. С. 58; Республика Бурятия – 80 лет. Статистический сборник. Юбилейный выпуск. – Улан-Удэ: Комгосстат Республики Бурятия, 2003. С. 12; Религиозные организации Бурятии: словарь-справочник // С.В. Васильева и др. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2011. С. 46-52, 233.

Изменение политико-правовых условий определило трансформацию организационной структуры буддийского духовенства. На съезде буддистов России в 1997 г. было принято решение о переименовании Центрального Духовного Управления буддистов РФ в религиозное объединение Буддийская Традиционная Сангха России. В 1999 г. был утвержден новый устав БТСП и подтвержден статус Буддийской Традиционной Сангхи России как правопреемницы ЦДУБ РФ. Высшим органом Буддийской Традиционной Сангхи России является Сугунды – съезд делегатов от местных религиозных организаций, входящих в БТСП. Духовенство большей части дацанов этнической Бурятии являются членами Буддийской Традиционной Сангхи России. Главой БТСП с 1995 г. является Пандито Хамбо лама Д. Аюшеев. Пандито Хамбо лама избирается Сугунды (Собором) ширээтэ-лам (настоятелей дацанов), руководителей буддийских образовательных учреждений БТСП и председателей буддийских общин и центров, входящих в БТСП. В настоящее время в состав БТСП входит 28 дацанов и общин Бурятии, 7 Забайкальского края и 6 Иркутской области, 2 учебных заведения и несколько организаций в Москве, Санкт-Петербурге, Новосибирске и других городах.

В целом деятельность руководства БТСП направлена на дальнейшую институционализацию буддизма в Бурятии, что проявляется в развитии и укреплении системы образования и подготовке кадров, системы управления и кадровой службы дацанов, мерах по унификации хуралов и переводе служб с тибетского на бурятский язык. Так, в течение 90-х г. XX в., были открыты два буддийских высших учебных заведения, и несколько десятков хувакаков из Бурятии обучаются в Индии, получая буддийское образование в ведущих монастырях Гелуг. Большое значение придается усилению института Пандито Хамбо лам, постоянно подчеркивается длительность его исторической традиции и преемственность независимого от иных центров Гелуг развития. Пандито Хамбо лама Д. Аюшеев занимается активной общественной деятельностью. Так он входил в состав Общественной палаты РФ, межрелигиозных советов России и СНГ, является вице-президентом АБКМ.

Формами и методами деятельности Буддийской Традиционной Сангхи России являются богослужения (хуралы), проповеди по просьбе верующих, медитативные затворничества, передача разрешения на чтение текстов и выполнение практик, культ почитания местных божеств⁵⁰. Сейчас Буддийская Традиционная Сангха России является организатором ставших уже традиционными спортивных состязаний, таких как Эрын гурбан наадан, шахматных турниров.

Республиканская централизованная религиозная организация «Объединение буддистов Бурятии» создана 24 сентября 2001 г. «для возрождения буддизма на территории Бурятии»⁵¹. В состав организации входит ряд религиозных и общественных буддийских организаций, объ-

⁵⁰ Краткое описание идей Буддизма и его истории в России. Буддийская Традиционная Сангха России. // Buddhism.buryatia.ru

⁵¹ Новое объединение бурятских буддистов. // Буддизм России. № 35, весна 2002. С. 37.

единяющих как священнослужителей, так и мирян. Подготавливается создание буддийского учебного заведения и издательского центра.

В 1999 г. была создана централизованная религиозная буддийская организация «Майдар», которую образовали дацаны Тункинского и Окинского (Хойморский «Бодхидхарма», Кыренский «Тушита», Окинский «Пунцогнамдоллинг»). «ЦБРО «Майдар» призвана решать общие для всех исторических дацанов Саянского нагорья проблемы и задачи, в том числе представление их интересов в государственных структурах, подготовку духовных кадров»⁵². Причем, «как один из социальных институтов государства, Буддийская церковь должна взаимодействовать и сотрудничать с государственными органами власти и органами местного самоуправления, не вмешиваясь при этом во внутренние дела друг друга»⁵³.

Современное организационное развитие буддизма в Бурятии протекает в двух формах: традиционной дацанской (монастырской) и сравнительно новой для Бурятии форме Дхарма-центров. Так, в современной Бурятии различаются буддийские монашеские общины и общины мирян, хотя с точки зрения действующего законодательства они представляют собой местные религиозные организации и не дифференцируются.

Дацан – в бурятской буддийской традиции монастырь, который конституировался на основе монашеской общины. Исторически существовало несколько типов монастырей. Так, Б. Барадин описывал монастыри отшельнического и школьного типа⁵⁴. В Бурятии преимущественное распространение получили монастыри школьного типа, возникшего еще в Индии. Первые буддийские монастыри в Бурятии появляются после 30-х гг. XVIII в. До этого времени существовали единичные княжеские молельни и родовые общественные сумэ в войлочных юртах, «которые еще не были объединены в единую систему церковной организации ламаистов Забайкалья»⁵⁵. Как отмечает С.П. Нестеркин, современные монастыри Бурятии изменили свои функции, «они перестали быть местом уединения монахов, в основном в них проводятся хуралы и требы по заказам населения, что ведет к росту числа дуганов, которые для удобства прихожан строятся в черте населенных пунктов»⁵⁶. Сегодня постоянно в дацанах находится лишь небольшое число лам и хувараков, основная же их часть проживает вне пределов монастырей. Увеличение количества дуганов и их постройка в черте населенных пунктов связано также и с изменениями территориально-поселенческой карты Бурятии.

⁵² Буддизм в Саянах: история и современность. – Улан-Удэ: Издание ЦРБО РБ «Майдар», 2004. С. 9.

⁵³ Шаглахаев Д. Прошлое и настоящее Хойморского дацана. Изд. второе (дополненное) – Улан-Удэ: Издание Хойморского дацана «Бодхидхарма», 2005. С. 29.

⁵⁴ Барадин Б. Буддийские монастыри. // Реверс. Альманах. – СПб., Реверс, 1992. С. 212-217.

⁵⁵ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983. С. 18.

⁵⁶ Нестеркин С.П. О церковной иерархии церковного буддизма. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. междунард. науч. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 148.

Например, дуган Тамчинского дацана располагается в г. Гусиноозерске, так как основная часть прихожан – жители города, а восстановленный на прежнем месте дацан находится в удалении от города. Значительное количество дуганов функционирует в г. Улан-Удэ, они зарегистрированы как местные религиозные организации – буддийские общины, имеют штат лам и хувараков, однако дацанами не являются.

Дхарма-центры возникли в XX в. в период распространения буддизма в странах Запада. Как правило, Дхарма-центрами называют буддийские общины, членами которых являются преимущественно миряне. Деятельность в центрах многообразная: проводятся лекции, беседы с тибетскими учителями и их учениками, медитационные занятия; под руководством учителей изучаются и переводятся тексты, организуются занятия по обучению тибетскому буддийскому искусству и языку. Одним из основных направлений крупных центров является издательская деятельность⁵⁷. Значительное распространение общины этого типа получили в российских регионах, где буддизм традиционно не был распространен.

Остается заметить, что в средствах массовой информации, печатных и электронных изданиях, научной и популярной литературе ситуации взаимодействия буддийских организаций уделяется весьма пристальное внимание, временами превращаясь в довольно оживленные дискуссии⁵⁸.

Изучение буддизма без описания буддийского духовенства будет неполным, поскольку оно является основным социальным субъектом социальной системы буддизма. Это общность священнослужителей, интегрированных посредством единой системы норм и ценностей буддийской культуры в специфическую систему ролей и статусов, институционализированную в особых институтах церковной организации. Оно может быть рассмотрено через специфическую систему социальных статусов и ролей, взаимодействие между которыми носит институционализированный характер. Буддийскими священнослужителями (ламами)⁵⁹ в

⁵⁷ Аюшеева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 31.

⁵⁸ Новое объединение бурятских буддистов. // Буддизм России. № 35, весна 2002. С. 37.; Дондоков Б. Главная задача – консолидация. // Легшед. – 1998. № 3. С. 99. И снова о Хамбо-ламе Аюшееве...//Бурятия. 2001. 13 ноября; П. Аримпилов. Живу с молитвами на устах...//Бурятия. 2001. № 244. 25 декабря; В. Цыбикдоржиев. Сангха – не закрытая каста//Бурятия. 2001. № 165. 1 сентября; Б. Дондоков. Сангха – открытая организация//Бурятия. 2001. № 238. 15 декабря; Открытое письмо к Президенту Республики Бурятия Л.В. Потапову. // Буддизм России. – 2000. № 33. Нанзанов А.Д. Религиозные объединения в Бурятии 1990-2000 гг. // Общественные перемены Бурятии в условиях трансформации российского общества на рубеже веков. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2002. С. 188-221. Арзуманов И., Бычков О.В. Некоторые тенденции развития буддо-католической экспансии в Байкальском регионе // http://seminaria.bel.ru/pages/mo/2000/mo2_st_4.htm, Бадмаев С.Н. Карма российского буддизма//http://religion.ng.ru/people/2011-08-03/5_karma.html; Терентьев А.А. Отягощенная карма конспиролога: Об истинных и мнимых конфликтах в буддийской общине России// http://religion.ng.ru/society/2011-11-16/4_carma.html

⁵⁹ В литературе можно встретить несколько значений термина «лама»: 1. Тибетская калька с санскр. «Гуру» 2. Звание или должность в ряде регионов распространения тибетского буддизма. 3. В Бурятии распространяется на все категории буддийских священнослужителей, за исключением хувараков, вне зависимости от принятых обетов, должности и т.п.

рамках данного исследования мы считаем индивидов, профессионально занятых в сфере отправления буддийского культа, специальной религиозной подготовки (образования), управления буддийскими религиозными организациями, имеющих определенную квалификацию «ламы», принявших обеты генина, гецула, или гелонга и обладающих признанием своего статуса со стороны других буддийских священнослужителей и мирян.

Помимо лиц, имеющих статус лам, в состав буддийского духовенства входит группа хуварак, людей, проходящих специальную профессиональную подготовку в буддийских образовательных учреждениях Бурятии и Агинского бурятского автономного округа, а также в дацанах и общинах. Общая численность хуварак в Буддийском университете им. Д-Д. Заяева «Даши Чойнхорлинг» (Иволгинский дацан), Буддийской академии «Даши Хундублинг» (Агинский дацан), Буддийской духовной академии в п. Аршан составляет около 150 человек. Большинство хуварак являются бурятами по этнической принадлежности, однако в их число входят также уроженцы регионов России, традиционно исповедующих буддизм, прежде всего тувинцы и калмыки, а также представители других этнических групп из различных регионов нашей страны.

Включение группы хуварак в состав буддийского духовенства производится на основании того, что они отвечают всем критериям, определяемым для группы «лам», хотя и не имеют квалификации и, следовательно, статуса «лама». Основной вид деятельности – получение образования, а также возрастные особенности сближают группу хуварак со студенчеством. При этом следует отметить, что социальный статус хуварак имеет временный характер и состав хуварак подвержен высокой динамике.

Функциональный анализ позволяет предпринять многомерное описание социальной структуры буддийского духовенства. Эта социальная группа выполняет ряд функций, как специфических, так и схожих с функциями других социальных групп, прежде всего интеллигенции. Функционирование буддийского духовенства выражается в многообразной социальной деятельности, и определяет существование сложной системы дифференциации социальных статусов и ролей буддийского духовенства. В процессе развития дифференциация углубляется, выделяются особые группы в составе буддийского духовенства.

Во многих работах значительное внимание уделяется структуре духовенства. В изучении различных категорий духовенства разными исследователями предлагается ряд критериев его дифференциации. Один из ярких примеров описания структуры буддийского духовенства представляет собой работа Б. Барадина. Так, в ней он указывает, что монахи каждого монастыря различаются по возрастам, обетам, положению, занятиям и по племенам⁶⁰. Монахи различаются по нескольким возраст-

⁶⁰ Барадин Б. Буддийские монастыри. //Ревверс, СПб., 1992. С. 219.

тным категориям, начиная с детей 6-7 лет и кончая людьми глубокой старости. Как отмечает Б. Барадин, «в монастыри поступают люди в большинстве случаев с детского возраста и всегда по воле родителей или по настоянию влиятельных лам. Но нередко поступают зрелых возрастов по собственной воле. В данном случае руководят ими или призвание, или какие-нибудь личные расчеты, так как быть ламой почетно и выгодно». Здесь, помимо собственно возраста, автор вводит переменную мотивации индивида. Интересно, что отмечается высокий социальный престиж буддийского духовенства. Далее автор описывает дифференциацию по обетам: рабжуны, гецулы и гелуны. «Рабжуны – самые младшие по обетам монашества люди. Обет рабжуна является первой ступенью монашества, и каждый вновь вступающий в монашество обязан принять этот обет. Обет рабжуна имеют обыкновенно самые младшие по возрасту монахи. Но бывает так, что некоторые монахи-неудачники в ламских добродетелях могут оставаться в этом обете на всю жизнь». Самым старшим обетом монашества является обет гелуна. При этом он отмечает, что в монастырях огромное большинство составляют рабжуны, а меньшинство – гелуны.

По положению Б. Барадин различает гегенов-перерожденцев, составляющих ламскую аристократию, и простых монахов. По занятиям монахи бывают: служилое и несслужилое духовенство. К служилому духовенству он относит лам, занимающих те или иные монастырские административные должности. Также он различает монахов из категории ученых по ученым званиям, принятым по факультетам. По профессиям Б. Барадин различает «простых прислужников» и «живущих интеллигентным трудом».

В работах марксистского направления отечественной науки, в зависимости от положения и функций, в церкви выделяется низшее и высшее духовенство. Высшее духовенство связано родственными, личными и функциональными связями с правящим классом. При этом последовательно доказывается, что духовенство в своей массе всегда являлось опорой эксплуататорских классов. В этом отношении функции духовенства в религиозной системе сводились к распространению и утверждению религии, ее вероучения и главным образом морали, с тем, чтобы она формировала приемлемые, прежде всего с точки зрения класса эксплуататоров и государства, стандарты поведения⁶¹.

Авторы коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. Структура и социальная роль культовой системы» отмечали, что «при всем расхождении в званиях и соответствующих им обязанностях в отдельных бурятских дацанах в Бурятии действовало три вида иерархии»⁶². Эти «три вида иерархии» основаны на различиях: «должностных званий по кругу обязанностей», «степеней духовного посвящения», «степеней богословского образования, полученных после

⁶¹ Настольная книга атеиста. – М: Политиздат, 1981. С. 237-242.

⁶² Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. С. 57.

окончания курса и экзаменов на соискание ученых званий по данному факультету. При этом повышение социального положения в общей структуре стратификации буддийского духовенства определялось преимущественно богатством, знатностью и властью. Как пишут авторы: «в дацанах, как и в гражданском управлении, у власти стояла знать, церковью управляла наследственная каста высшего духовенства, богатого, родовитого и влиятельного своими клановыми связями в верхушке бурятского общества».⁶³ С организацией в Бурятии школ Чойра появилось требование обязательного обучения цанниту каждого ламы, без чего, «немыслимо было продвижение по реальной, а не выдуманной царскими чиновниками должностной иерархии дацанского управления». Вместе с тем, «система схоластического богословского образования требовала многих лет обучения и немалых расходов поскольку учащиеся ламы не содержались джасой. Получение богословских знаний было связано с различными затратами на взятки, подарки, угощения. С помощью денег и связей ламы из богатых семей или наследники богатых лам быстрее получали звания и степени, необходимые для замещения каких-либо должностей в монастырской администрации».

С.П. Нестеркин описывает несколько относительно независимых иерархических систем, оформляющих церковную организацию буддизма⁶⁴. В буддизме, в том числе и в школе Гелуг, в соответствии с Винаей, обетами Тантры и обетами Бодхисаттвы «конституируются три типа общин: сангха монахов, ганачакра тантристов и община последователей-мирян, не практикующая тантрийские методы»⁶⁵. Существует несколько форм самоорганизации буддийских общин. Община как относительно автономная социальная система может быть структурирована посредством монастырских институтов, опирающихся на нормы монашеского общежития, приобретая форму традиционной для Бурятии социальной организации дацана. Требования к совместной практике Сутры и Тантры зафиксированы в Лам-рим чен-мо и, в соответствии с ними, наиболее продуктивной практикой достижения Пробуждения считается совмещение обетов Пратимокши, Тантры и Бодхисаттвы.

В различных регионах распространения Гелуг дифференциация и элементы статусно-ролевой структуры буддийского духовенства в значительной степени различаются. Исторически в Бурятии существовало деление Сангхи по многим основаниям, так, дифференциация на бадарчин (нищенствующих, странствующих лам), степных лам и дацанских (монастырских) лам отражала степень интеграции священнослужителя в религиозную организацию, формы деятельности и образ жизни.

Во многих исследованиях буддизма часто неверно отождествляются духовенство и монашество. Монашество является более узким

⁶³ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. / Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. С. 73.

⁶⁴ Нестеркин С.П. О церковной иерархии церковного буддизма. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. междунаrod. науч. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 145-148.

⁶⁵ Там же. С. 147.

понятием, отражающим существование определенной категории духовенства, так, для христианства это разделение белого и черного духовенства. Монашеские обеты в буддизме принимаются не всеми священнослужителями, и считаются высшими из обетов Индивидуального Освобождения. Понятием обеты Пратимокши (обеты Индивидуального Освобождения) обычно обозначается свод правил поведения, установленный, согласно буддийской традиции, самим Буддой и канонизированный в разделе Виная, частью которого и является собственно Пратимокшасутра. Эти правила касаются практически всех сторон монашеской жизни, согласно этим правилам функционируют все буддийские монашеские общины. При этом различают категории обетов мирянина и мирянки, без принятия которых, с формальной точки зрения, верующий не может считаться буддистом, переходные и монашеские обеты монаха и монахини.

Систему категорий обетов Пратимокши, в том виде, в каком они описаны в «Абхидхармакоше» Васубандху⁶⁶ можно рассматривать в качестве иерархизированной структуры социальных статусов буддийской социальной «модели», которая конструировалась во всех регионах распространения буддизма. При этом следует отделять статусы мирянина/мирянки от статусов, предусматривающих принятие обетов монашеской дисциплины, а именно: обетов гелонга (бхикшу), и промежуточных (переходных) обетов упаваса и гецула (шраманера)⁶⁷.

По принятым обетам Гухьясамаджатантры, Бодхисаттвы и Пратимокши можно различать следующие категории: тантрические обеты, обеты Бодхисаттвы, гелонги, гецулы, баньди (барма рабчжун), убаши (генины) или же тарни-ийн санвар, бодисадын санвар, гелун, гецул, баньди, убаши. Большинство современных священнослужителей в Бурятии являются мирянами, не принимая монашеских обетов.

По должностям в системе церковного управления: Пандито Хамбо Лама, дид-хамбо, ширетуи, геской, гебкуй, нирба, штатные ламы, внештатные ламы, хуvaraки, а также «кандидаты» в хуvaraки и т.д. На систему церковного управления воздействуют принципы современного права, которое регулирует деятельность буддийского духовенства. В современных буддийских религиозных организациях управленческие должности адаптированы к правовым нормам. Любая буддийская религиозная община действует на основании своего устава, в котором регламентированы права и обязанности должностных лиц в системе монастырского управления.

⁶⁶ См. Васубандху. Абхидхармакоша. / Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык Б.В. Семичова. Предисловие введение, редакция перевода, сверка и подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц М.Г. Брянского. Гл. 4. Карма. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1988. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. / Пер. с санскр., введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб: Андреев и сыновья, 1994. Васубандху. Учение о карме. / Предисл., пер. с санскр. и коммент. Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2000. С 368 и др.

⁶⁷ Островская Е.А. – мл. Тибетский буддизм. – СПб, Петербургское востоковедение, 2002.

По функционально-профессиональной специализации: цаннит, джуд, зурхай, эмчи, гурумчи, переводчиков, переписчиков, художников, скульпторов, резчиков по дереву и т.д. Появляются новые профессиональные категории духовенства, например, секретари организаций или веб-мастера. В Иволгинском дацане существует должность гида-переводчика, чьи обязанности также выполняют ламы и хуваараки.

Буддийское духовенство имеет существенную специфику по социально-демографическим характеристикам. В целом эта социальная группа гомогенно мужская, исключения составляют несколько священнослужителей женского пола женского буддийского монастыря Зунгон Даржалинг в г. Улан-Удэ. По возрастным характеристикам А.А. Буркиной и И.И. Осинским отмечалось значительное омоложение состава лам: «44,4 % опрошенных респондентов из числа лам являются людьми в возрасте до 30 лет, 11,1 % – до 25 лет».⁶⁸ Большинство сегодняшних хуваарак поступают в буддийские учебные заведения, дацаны и общины после окончания курса средней школы, в возрасте 16-17 лет. Курс обучения в буддийском университете им. Д.-Д. Заяева при этом составляет 5 лет, хотя наиболее успешные его студенты могут продолжить свое образование в монастырях Индии и других стран.

Большинство лиц, входящих в категорию лам являются бурятами, исключения имеют единичный характер, причем, насколько нам известно, ламы не бурятской национальности не являются уроженцами Бурятии. Такая «моноэтничность» является отражением исторически сложившихся традиций воспроизводства буддийского духовенства в Бурятии. Среди представителей других национальностей особое место занимают этнические тибетцы в силу высокого уровня буддийского образования, высоких степеней духовного посвящения и занимаемого положения в должностной структуре. Так, Еше-Лодой Ринпоче является главой Тибетского культурного центра «Ринпоче-багша» и авторитетным учителем. После распада Советского Союза и в связи с увеличением интереса к буддизму тибетские монахи начинают довольно активную проповедническую деятельность не только в традиционно буддийских регионах Российской Федерации. Это, прежде всего, Джемпа Тинлей, являвшегося представителем Далай Ламы XIV в России и осуществляющего духовное руководство значительным числом буддийских общин в различных регионах России.

Помимо этого в категориях буддийского духовенства могут выделяться отдельные представители или же группы лам, занимающихся и специализирующихся на комплексе каких-либо ритуалов (практик), или же отличающихся знаниями в какой-либо конкретной области буддийской философии и умениями в реализации этих знаний.

Таким образом, в настоящее время буддизм Бурятии находится на особом этапе своего развития, который в целом можно определить как этап институционализации. Изменяющиеся политико-правовые, со-

⁶⁸ Буркина А.А., Осинский И.И. Бурятская национальная интеллигенция: воспроизводство, структура, самочувствие. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета. 1998. С. 70.

циально-экономические и иные условия современного общества отражаются в количественных и качественных изменениях структуры и функций социорелигиозной системы буддизма. Среди особенностей современного периода можно выделить следующие: продолжающиеся процессы дифференциации и специализации, сравнительно высокие темпы роста численности буддийских религиозных организаций и входящих в них священнослужителей. Особо следует отметить процессы развития и институционализации системы буддийского образования в условиях современного российского общества.

© Д.Д. Амоглонова

© П.К. Варнавский

РЕЛИГИЯ В СЕКУЛЯРИЗОВАННОМ ОБЩЕСТВЕ: БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТИИ

Процесс возрождения религии и религиозности в современной Бурятии, как и во всем постсоветском пространстве, воспринимается как непреложный и очевидный факт, что отражается, в частности, в научных публикациях, основывающихся на данных социологических опросов. Проценты, свидетельствующие о возвращении религиозности в постсоветский период, выглядят особенно впечатляющими при сравнении с данными об атеизации населения в советский период. Так, согласно данным, приведенным в работах западных ученых, процесс атеизации в советском пространстве был стремительным и не имел аналогов в мире. В 1900 г. число атеистов в России составляло 0,2% (что аналогично мировым показателям)⁶⁹, в 1937 г. – 44%⁷⁰. Более того, уже в конце 1920-х гг., как показали опросы, городская молодежь (данные, впрочем, учитывали лишь московских школьников) уже стала практически неверующей: верующими называли себя лишь 5% от числа опрошенных, а общее число верующей молодежи школьного возраста составляло, по мнению П.П. Блонского, от 15 до 20%, при том, что большинство из них имели поверхностные представления о религии⁷¹.

Общегосударственные масштабы борьбы с религией в последующий период привели, казалось бы, к тому, что целеполагающая и компенсаторная функции религии – ее главные социальные функции – оказались вытеснены на периферию общественного сознания. С одной стороны, действительно, процесс секуляризации, сопровождающий модернизацию, является общемировой тенденцией: данные 1994 г. свидетельствуют о том, что число неверующих в мире составляет 20,5%, а в России – 45,8%⁷² (высказывается даже такое мнение, что лишь после 1989 г. «структуры и идеология коммунизма взорвались, высвобождая

⁶⁹ Lane, Ersson 2005: 161.

⁷⁰ Кнох 2005: 5.

⁷¹ Цит. по: Holmes 2005: 143.

⁷² Lane, Ersson 2005: 163.

пространство для религии, которая для нескольких поколений вообще не существовала»⁷³). С другой стороны, такие впечатляющие цифры об атеизации населения в СССР опровергаются другими исследователями, которые утверждают на основании западных и неофициальных советских опросов, что число верующих (православных) в СССР в 1960-70 гг. было от 30 до 50 млн., а возможно и гораздо больше – 55-60 млн.⁷⁴.

В любом случае следует признать, что атеизм в России оказался настолько тесно увязан с коммунистической идеологией, что сразу вслед за крахом СССР стал терять свои позиции. Иными словами, возвращенная религия стала компонентом постсоветской идеологии в той же мере, в какой атеизм был частью советской идеологии. Об этом свидетельствует, в частности, опрос 1990 г. в московском регионе, когда выяснилось, что 64% респондентов доверяют церкви больше, чем какому-либо другому социальному институту, включая государство, тогда как доверие КПСС выразили только 5,4% респондентов⁷⁵. Одновременно, судя по данным, приведенным в статье Б. Дубина, по мере снижения политического романтизма и укрепления инспирированного Перестройкой религиозного возрождения, число лиц, полагающих, что церковь способствует общему оздоровлению социального климата, уменьшилось: «Преобладающая часть россиян либо считает, что церковь играет незначительную роль в повседневной жизни окружающих их людей, или затруднились ответить на этот вопрос»⁷⁶.

Одновременно немаловажными представляются два обстоятельства. Во-первых, в современной России достаточно выражено отделение религиозных практик от секуляризованной повседневности, в которой роль религии малозаметна: «Параллельно с секуляризацией Западной Европы, россияне скорее вообще индифферентны по отношению к религии, нежели четко делятся на группы верующих и неверующих»⁷⁷. Во-вторых, несмотря на вышеуказанное обстоятельство, число лиц, идентифицирующих себя как верующих, неуклонно возрастает. Этот феномен можно назвать, вслед за П. Бергером, десекуляризацией. В трактовке П. Бергера десекуляризация больше связана с существенным изменением его собственных воззрений на природу секуляризации и поэтому имеет, главным образом, методологический смысл. Так, в работе, опубликованной совместно с Т. Лукманном в 1966 г., П. Бергер утверждал, что хотя процесс секуляризации является воображаемым, все же он привел к тому, что «мифология больше не внушает доверия. Ситуацию следует объяснить посредством социальной науки <...>. Наука не только завершает удаление священного из мира повседневной жизни, но также удаляет из этого мира само, поддерживающее универсум, знание. Повседневная жизнь лишается как священной легитимации, так и теоретического ра-

⁷³ Davie 2008: 163.

⁷⁴ Кнох 2005: 5. Отметим, что советская перепись населения 1937 г. была единственной, включавшей вопрос о религиозной принадлежности.

⁷⁵ Ramet 2005: 49.

⁷⁶ Дубин 2004: 39.

⁷⁷ White 1997: 65.

зумения, которое могло бы соединить ее с символическим универсумом в желанную целостность. Проще говоря, «профан», то есть не являющийся специалистом член общества, уже не ведает, как концептуально поддерживается его универсум, хотя он, конечно, все еще знает, кого считать предполагаемым специалистом по поддержанию универсума»⁷⁸.

Однако начиная с 1990-х гг. точка зрения П. Бергера существенно меняется. Он «возвращает» религию в мир, объясняя это так: «По моему мнению, предположение о том, что мы живем в секуляризованном мире, является ложным. Современный мир <...> является столь же неистово религиозным, каким был и прежде, а в некоторых местах и более религиозным, чем прежде. Модернизация действительно оказывала некоторое секуляризующее воздействие. Однако она также влекла за собой мощные антисекулярные движения. Кроме того, секуляризация на социальном уровне не обязательно связана с секуляризацией на уровне индивидуального сознания»⁷⁹.

Идеи П. Бергера о том, что секуляризация никогда не затрагивала глубинного и массового общественного сознания, а всегда оставалась идеологией элит, оказываются методологически весьма продуктивными в контексте постсоветских социокультурных процессов. Конечно, вряд ли можно согласиться с мыслью Г. Вайгела о том, что падению коммунизма предшествовала моральная и религиозная революция, и что именно религиозное движение, а не только стремление к политической демократии и рыночной экономике, привело к революционному изменению как в обществе, так и в сознании⁸⁰. Истинно верующих в СССР, после десятилетий воинствующего атеизма, было не столь уж много, а религиозная индифферентность – порождение советской модернизации – не могла бы преобразиться в некий религиозный фундаментализм, обладающий качествами политизации общественного сознания вплоть до объявления священной войны. Исходя из постсоветских реалий, следует признать не особо значимую роль религии в мирской повседневности. Тем не менее, процесс возвращения религии имеет место, и связано это не только с разрушением прежней политической идеологии – материалистической и атеистической⁸¹. Современная десекуляризация не означает замещения советской веры религией хотя бы потому, что «эпоха развитого социализма» сопровождалась стойким критическим отношением к идеалам социализма среди советских граждан. Можно даже отметить определенное сходство между секуляризацией европейской модернизации, определяемой П. Бергером в качестве компонента культуры

⁷⁸ Бергер, Лукман 1995: 137, 182.

⁷⁹ Berger 1999: 2-3.

⁸⁰ Weigel 1992: 5-6.

⁸¹ Г. Вайгель вообще настаивает на религиозном характере коммунистической идеологии: «Нам не понять сущности марксизма-ленинизма <...>, пока мы не уясним, что он является религией. Это была, безусловно, секулярная религия и, конечно, ложная религия, но все же религия, связывающая воедино своих последователей в общей вере, из которой выростала, вне всяких сомнений, в высшей степени привлекательная общность. Революционная марксистско-ленинская вера обладала всеми элементами традиционной религии» [Weigel 1992: 11-12].

элит⁸², и декларируемой советскими элитами приверженностью ценностям коммунистического атеистического мировоззрения.

Религиозное возрождение постсоветского периода явилось компонентом определенной, причем концептуально не сформулированной до сих пор, идеологической программы, нацеленной на отрицание всего советского наследия. Новая национальная идея, апеллирующая к гуманистическим идеалам русской культуры и былому величию российского государства, подразумевает инструментальное отношение к национальной религии как к одному из базовых компонентов национального самосознания. Национальная религия в качестве интегрирующего фактора не требует восстановления базовых мировоззренческих функций религии; более того, в национальной идентификации религиозная вера особой роли не играет. Характеризуя европейские общества XIX и XX вв., У. Альтерматт писал: «Национализм занял место религии. Национальное чувство в качестве функционального элемента взяло на себя интегративную функцию религии. Национализм идет навстречу религиозному состоянию человека и заменяет собой религию в качестве силы современного общества, формирующей общности. Более подробный анализ национализма показывает на самом деле, что он содержит псевдорелигиозные элементы. Это выражается, например, в том, что он действует с помощью тех же средств, что и церковь, и имеет сакрально-литургические формы. Люди приветствуют национальный флаг как самое святое, они поют гимны страны. Национализм, очевидно, в состоянии заменить религию, так как он удовлетворяет религиозную духовную потребность и религиозную потребность в общности»⁸³.

Продолжая мысль У. Альтерматта, можно, на основании анализа постсоветских социокультурных процессов, сделать вывод о том, что в современной России наблюдается прямо противоположная тенденция к замещению национализма религией. В период манифестных проявлений этнонационализма и гиперкритики как советской идеологии, так и имперской истории России, этнические элиты способствовали масштабной политизации культуры, что привело к укоренению в общественном сознании идеи о неразрывной связи между этнополитической самостоятельностью и сохранением национальных традиций.

В современных условиях деполитизации социальных практик и общественного сознания (на протяжении 2000-х гг.) религиозные ценности, понимаемые как фундаментальная составляющая национальной культуры, становятся важнейшими маркерами национального пространства, духовно-нравственным и идеологическим основанием для формирования чувства общности по «крови и почве», по национальной памяти и целям. Поэтому неудивительно, что социологические исследования 1990-х гг., проводившиеся на территории этнической Бурятии, показали резкий рост числа бурят, назвавших конфессию, к которой они себя причисляют: 61,2 % из них назвали себя буддистами, 21,9 % – шаманистами, 0,4 % – православными⁸⁴. Эти цифры остаются практически неизменны-

⁸² Berger 1999: 10-11.

⁸³ Альтерматт 2000: 140-141.

⁸⁴ Махачкеев 2010: 20.

ми в опросах на протяжении 2000-х гг. Причем в опросе 2009 г., предполагавшем дифференциацию ответов на «скорее верую» и «верую», суммарное число сомневающих, но все же склоняющихся к вере, и считающих себя безоговорочно верующими, уже выше, чем при опросах 1990-х гг.:

Варианты ответов	Город, %		Село, %	
	мужчины	женщины	мужчины	женщины
Скорее верую	42,9	41,1	38,1	36,7
Верую	36,7	55,3	52,4	54,4 ⁸⁵

Политическая обусловленность религиозного выбора прослеживается в значительном расхождении в цифрах, относящихся к ответам, данным представителями разных поколений: так, 75% городских молодых бурят выбрали ответ «верую» (причем никто из опрошенных не выбрал варианты «атеист» и «скорее не верую»), тогда как среди мужчин бурят старше 60 лет 37,5% отнесли себя к атеистам⁸⁶. Мы видим несомненную связь между возрождением интереса к религии предков и современной этнонациональной идеологией, в которой религии отводится важнейшая интегративная роль. Поэтому, в настоящее время, вопрос о собственно вере, т.е. о мировоззренческой функции религии, является достаточно спорным. Важно, однако, отметить, что в условиях современной Бурятии методологически важное различие религиозности и веры может считаться несущественным в силу специфики как исторически сложившегося функционирования буддизма, так и современного вполне прагматичного отношения к религиозным обрядам. Аскрипция индивида к буддийской общности не подразумевает ритуалов воцерковления, отсюда вытекает и довольно свободная трактовка взаимоотношения личности и религии⁸⁷. Более того, Хамбо Лама Дамба Аюшеев на вопрос о том, кто может считаться буддистом, ответил так: «Человек, который верит на 40 процентов себе, а на 60 – силам свыше, это буддист. Тот, который верит самому себе на 90 процентов, это атеист. Верующий ощущает присутствие божества и хоть раз в сутки думает о нем. А человек, который раз в год ходит в дацан на что может рассчитывать? По своей сути буддизм – это свободная религия, и каждый приходит к ней сам. Просто нужно знать, что существуют ад и рай, а жизнь бессмертна»⁸⁸. Эта цитата из интервью с руководителем Традиционной Буддийской Сангхи России иллюстрирует не только отличие буддизма от других конфессий: она указывает на локальный контекст религиозности, обусловленный взаимоиндукцией двух факторов, а именно глубоко уко-

⁸⁵ Данные приведены по: Вопросы... 2010: 48.

⁸⁶ Там же: 49.

⁸⁷ Об этом свидетельствуют, к примеру, результаты опроса, проведенного в 2007 г. экспертно-аналитическим центром Администрации президента РБ: при том, что к православным себя причисляли 27 % населения, а к буддистам – 26, симпатизирующих буддизму было больше половины опрошенных – 58 % [Махачкеев 2010: 187].

⁸⁸ Махачкеев. 2010: 144.

рененным религиозным синкретизмом местного населения и широкими адаптивными способностями самой буддийской религиозной традиции в Бурятии.

Действительно, религиозно-культурный синкретизм является значимой социокультурной характеристикой республики. Длительный период сосуществования бурят и русских и сопряженные с ним процессы взаимодействия сразу трех религиозных традиций – буддизма, православия и шаманизма – хотя и не привели к растворению этнических, религиозных и социальных границ между основными этническими группами, однако сделали возможным возникновение и укоренение в социальной действительности достаточно широкого пласта культуры, религиозной в том числе, который является общим достоянием всех жителей республики независимо от их этноконфессиональной самоидентификации. Иллюстрируя этот факт можно привести слова буддийского ламы: «Буряты ходят в церковь, а русские в дацаны. Наверно, мы доверяем друг другу. У буддистов отсутствует понятие миссионерства, и если к нам ходят люди других вероисповеданий, значит, они что-то находят для себя»⁸⁹. О распространенности религиозного синкретизма свидетельствуют и социологические опросы, проводящиеся в республике. Так, по данным А.В. Бильтриковой «... 38,8% просто верят в Бога и сверхъестественные силы. <...> В настоящее время, когда происходит практически ренессанс всех религиозных конфессий, достаточно трудно определиться в какой-то одной религии. А пока длится период выбора, респонденты предпочитают просто верить в Бога и его сверхъестественные силы»⁹⁰.

Плюрализм и даже эклектизм религиозных воззрений распространен здесь не только на уровне обществ, но и на уровне индивидуального сознания верующих. Массовое распространение получает эклектическое мировоззрение, сочетающее логически и генетически не связанные между собой элементы, почерпнутые из различных традиционных религий. Показательна в этом смысле следующая цитата, взятая в одной из самых массовых и популярных газет Бурятии: «Даши-Доржо Итигэлов умер в 1927 г., медитируя в позе лотоса и читая молитву за свой упокой»⁹¹. Если фраза «медитируя в позе лотоса» однозначно отсылает читателя к буддийской религиозной традиции, то фраза «читая молитву за свой упокой» демонстрирует и одновременное присутствие традиции православия. При этом ни читателей, ни журналиста не беспокоит «концептуальная» несовместимость таких практик как медитация и молитва с точки зрения этих двух религий.

Укреплению культурного синкретизма в сознании населения служит и практикуемая властями политика мультикультурализма. Так, совместное празднование Сагаалгана и Масленицы, которое проводится в Улан-Удэ уже несколько лет подряд, можно привести в качестве примера новой изобретенной традиции, направленной, в первую очередь, на

⁸⁹ Алсуев. 2007: 16.

⁹⁰ Бильтрикова. 2001: 74.

⁹¹ Буддисты России ... 2009: 2.

культивацию межкультурной толерантности, которая, в то же время, способствует конструированию образа эклектичного (этно) религиозного пространства в республике. Периодичность этого объединенного празднества (оно проводится ежегодно уже в третий раз), его содержание (этнографическая насыщенность событийного ряда, образующего праздник) свидетельствуют о том, что оно успешно вписывается в общее социокультурное пространство, приобретая при этом качества объективной этнической реальности, и в этом смысле, праздник «натурализуется», превращаясь в часть общей гражданской культуры, которая одновременно имеет генетическую связь с традиционными культурами этнических групп, представленных в регионе. Иными словами, сам праздник приобретает свойства и функции стабильного институционального механизма, который используется в процессе онтологизации единой синкретичной религиозной среды.

Безусловно, эта «культура mix» включает в себя и множество буддийских элементов. В социокультурном пространстве республики можно без труда распознать аморфные феномены массовой культуры, связанные в той либо иной степени с буддийской тематикой. Эта тематика присутствует в современном литературном потоке, в произведениях изобразительного искусства, в социокультурных практиках – парамедицинской психотерапии и целительстве, популярной астрологической прогностике, в дизайне, в программах туристических маршрутов, в феноменах молодежной субкультуры. Итак, подчеркнем еще раз, что многие черты буддийской религиозной культуры, фоном присутствующие в социальной повседневности людей, приобретают характер региональных ценностей, а синкретизм религиозных чувств, сложившийся за период длительного межкультурного взаимодействия русских и бурят, не ослабевает, а напротив, становится более выраженным. Видимо, вследствие этого некоторые специалисты находят основания для выделения особой роли Бурятии и бурятского буддизма в социокультурном пространстве России вплоть до предположений, что здесь складывается своеобразный евразийский синтез⁹².

По поводу адаптивных способностей буддизма необходимо отметить следующее. На различных исторических этапах своего существования в Бурятии буддизму удавалось приспосабливаться к более широкому социально-политическому и идеологическому контексту той или иной конкретной эпохи. С момента своего появления в Бурятии буддизм активно воспринимал, осваивал и приспосабливал для своих нужд локальные шаманистские культы. Ярким примером адаптации буддизма к государственной системе является успешная интеграция буддизма в состав Российской империи, что подтверждается многочисленными документальными свидетельствами⁹³. Попыткой адаптации было и обновленческое движение 1920-30-х гг., когда религиозные лидеры бурятского буддизма пытались примирить буддийскую философию и марксистско-

⁹² Филатов. 2007.

⁹³ См.: Материалы по истории буддизма.

ленинскую идеологию социализма. Действительно, буддийская философия не раз демонстрировала свою способность выходить за рамки собственно религиозной проблематики и встраиваться в различные рода публичные дискурсы, апеллируя к более укороенной в сознании современных людей научно-рациональной когнитивной модели восприятия и интерпретации реальности. К примеру, в сочинениях Дандарона буддийское мировоззрение нередко объясняется при помощи понятийного аппарата древнегреческой и западной философии, а также христианских отцов Церкви. Например, понятие Абсолюта в буддизме раскрывается через Логос Плотина, понятие времени через экзистенциальную философию М. Хайдеггера, различие чувственного и мыслимого языком И. Канта, а понятие кармы вообще через все течение истории западной цивилизации⁹⁴. Из уст современных представителей буддизма в Бурятии можно услышать следующее: «Буддизм меня привлек в силу своей научной обоснованности, научной состоятельности. Именно буддийская теория реальности – это совершенно точно обоснованная онтология. Философская теория буддизма самая глубокая из всех, с которыми я знакома»⁹⁵. Да и сам Далай Лама подчеркивает, что «буддийская наука... имеет очень много общего с современной. И сегодня идёт очень серьёзный диалог между буддийской и современной наукой»⁹⁶. Более того, в Бурятии со стороны некоторых представителей буддийского духовенства можно наблюдать попытки сформировать в общественном сознании идею о том, что буддизм сегодня «должен восприниматься не в качестве конфессии, а как тип науки, культуры и философии»⁹⁷ – иными словами представить буддизм не в качестве собственно религии, а, скорее, в качестве новой мировоззренческой системы, сменяющей коммунистическую, националистическую либо либеральную идеологии.

Пластичность современного буддизма проявляется и в его способности менять свою организационную структуру и находить наиболее оптимальные институциональные формы в зависимости от «специализации» той или иной общины: так, наряду с Буддийской Традиционной Сангхой, существует «экологическое направление», Дхарма-центры, серьезно занимающиеся борьбой с наркотиками и т.д., и т.п. В целом же можно согласиться с Е. Островской в том, что в Бурятии, как и в других традиционных регионах распространения буддизма – Калмыкии и Туве, он «все более приобретает транслокальный характер», поскольку определенная часть религиозных общин ориентируются в своей деятельности «на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма»⁹⁸. Можно также признать, что в современном бурятском буддизме присутствует понимание того, что в условиях глобализации «он должен... проявиться в новых социальных формах, не сводимых к институту буддийской

⁹⁴ Дандарон. 1997.

⁹⁵ Узнаем ли мы Будду... 2009.

⁹⁶ Жиронкина. 2009.

⁹⁷ Узнаем ли мы Будду... 2009.

⁹⁸ Островская. 2008.

церкви. В начале XXI в. подобное настаивание на новом статусе буддийской традиции в России... не как церкви, а именно как типа науки, науки о сознании и природе реальности, как философии и этики, как системы духовного совершенствования человека» мотивировано необходимостью поиска «универсальной основы человеческой идентичности и всечеловеческого единения»⁹⁹. Таким образом, институциональная составляющая современного буддизма в Бурятии развивается, по крайней мере, частично, в соответствие с постмодернистской моделью детерриториальности, а взаимодействие последователей происходит поверх всех границ – этнических, культурных, политических и прочих.

Интенция на преодоление границ самого различного рода, на выход за рамки собственно религиозного дискурса и на конструирование общего социокультурного континуума, свойственная современному бурятскому буддизму, отчетливо проявляется в риторике последователей этой религии. «Буддизм, – отмечает И.С. Урбанаева, представляющая ученого и клирика в одном лице (что само по себе имеет знаковый характер в контексте рассматриваемой темы), – обладает потенциалом радикальной помощи человечеству в целом и каждому отдельному человеку в его повседневной жизни, ... и эта мощная сила буддизма может быть широко использована независимо от его религиозных функций»¹⁰⁰, но для этого он должен восприниматься в таком широком контексте не только «самими представителями буддийской конфессии», но и «представителями инокультурных сфер»¹⁰¹. Среди легитимных носителей сакрального буддийского знания присутствует убеждение в том, что буддизм – оптимальный инструмент для гармонизации социальной жизни в условиях глобализации: «Было бы даже глупо вообще не использовать его [буддизм] в качестве онтологического базиса в условиях глобализации»¹⁰², поскольку «буддизм – это философия взаимопонимания и единения народов планеты на уровне универсальных символов человеческого существования»¹⁰³. А поэтому он может «стать очень мощным фактором, условием, быть может даже основой формирования принципиально нового планетарного мировоззрения. Буддизм мог бы в принципе позволить навести мосты – настоящие, духовные мосты между западом и востоком, позволить сохранить какие-то ценности цивилизации запада и востока – христианского культурного круга, буддийского и исламского...»¹⁰⁴.

Итак, глубоко укорененный культурно-религиозный синкретизм вкупе с довольно влиятельными принципами толерантности и мультикультурализма, характерными для населения республики, а также способность собственно самого бурятского буддизма к значительным институциональным и доктринальным трансформациям создают довольно

⁹⁹ Урбанаева. 2008: 49, 51, 53.

¹⁰⁰ Там же: 48.

¹⁰¹ Узнаем ли мы Будду... 2008.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Урбанаева. 2008: 53.

¹⁰⁴ Узнаем ли мы Будду... 2008.

благоприятные условия для проникновения и развития в республике не только гражданской религии, но и «глобальной религиозности». Как население, так и религиозные институты открыты для восприятия и усвоения новых форматов и способов взаимодействия, насаждаемых глобализацией, а пространство для возникновения антиглобалистской реакции здесь предельно сужено. Все это позволяет строить довольно оптимистичные прогнозы о перспективах глобализации буддийского религиозного пространства в республике. Так, буддийское духовенство активно включено в различные аспекты социально-политической жизни республики, что демонстрирует такую общую тенденцию, как *рост значения публичных дискурсов* для религиозных общин.

В социальной сфере буддисты занимаются таким традиционным для религии делом как участие в спонсорских и благотворительных мероприятиях; целевой группой при этом являются почти все социально-уязвимые слои населения – дети-сироты, люди пожилого возраста, инвалиды. Буддийский центр «Майдар» (независимая от БТССР структура) совместно с американцами и европейцами занимается экологическими проблемами Бурятии. БТССР принимает активное участие в развитии спорта и, шире, в культивировании здорового образа жизни. По словам Хамбо Ламы Аюшеева, Сангха постоянно реализует «проекты, направленные на популяризацию и распространение здорового образа жизни. Работа с молодежью сегодня очень важна, особенно в таких сферах, как борьба с распространением наркомании и алкоголизма, и вестись она может верующими всех религий»¹⁰⁵.

В сфере экономики представители Сангхи участвуют в обсуждении стратегий развития региона, часто рассуждают о необходимости сохранения традиционной этничности и религиозности в контексте проблемы экономической интеграции республики в глобальные процессы: «Сохранение и развитие духовных и культурных традиций, своей идентичности как бурят и на этой основе привлечение туристов – это и есть уникальное торговое предложение Бурятии, то чем республика отличается от других регионов и что она может предложить миру»¹⁰⁶. Иными словами, традиционный буддизм и привязанная к нему этничность рассматривается в данном случае в качестве значимого культурно-исторического ресурса, который может способствовать развитию туризма. В этом смысле «этническая религия» интерпретируется буддийскими деятелями как один из брендов республики, а ее сохранение и развитие – как залог успешной интеграции в глобальное экономическое пространство.

Буддисты принимают активное участие в политической жизни и реагируют на важные события в Бурятии, России и мире. В первую очередь, это касается БТССР, которая задает здесь тон, поскольку саморепрезентируется в качестве единственной религиозной институции, представляющей не просто бурятский буддизм, но и буддизм в масштабах

¹⁰⁵ Интервью с Хамбо-ламой... 2005.

¹⁰⁶ Андреева. 2007: 54.

всей России. Тем не менее, и остальные буддийские общины проявляют свою активность в политической сфере, как правило, через участие в дискуссиях по поводу «тибетского вопроса». Однако БТСР преуспела в политике больше других буддийских организаций, что получило свое выражение в институционализации политических практик Сангхи в таких политических структурах как Общественная палата РФ, Межрелигиозный Совет России, Азиатская буддийская конференция за мир (АБКМ). Будучи членом этих организаций, Сангха, в лице Хамбо Ламы Аюшева, контролирует соблюдение прав человека в России, занимается миротворческой деятельностью как в России (например, во время грузино-абхазского и грузино-осетинского конфликтов осенью 2008 г.), так и во всем мире. Хамбо Лама подчеркивает, что деятельность БТСР «направлена на упрочение мира, организация реализует программы по распространению принципов ненасилия. Мы активно участвуем в ее деятельности, полагая, что миротворческий труд не теряет своей актуальности»¹⁰⁷.

Одним из эффектов политической деятельности, и, по-видимому, очень значимым для БТСР, является налаживание и укрепление связей с государственными структурами. В своей политической деятельности лидеры БТСР позиционируют себя в роли верных сторонников федеральной власти и государственников, а взамен Хамбо Лама рассчитывает на ресурсы федеральной власти в деле сохранения контроля Сангхи над своей паствой. Более того, существуют даже свидетельства того, что БТСР, опираясь на центральную власть, готова распространить свое влияние на алтайцев, якутов, хакасов, эвенков и гарантировать их лояльность: «Коренные народы Сибири, став буддистами в рамках Традиционной Сангхи, будут убеждёнными россиянами и навсегда исчезнет почва для сепаратизма»¹⁰⁸. Заметим, что все это вполне укладывается в разрабатываемую политтехнологами президентской администрации и Московской патриархии РПЦ концепцию «традиционных религий», которая подразумевает особый статус православной, исламской, буддийской конфессий в России в связи с их глубокой «историко-культурной» укорененностью в жизни страны.

Значимость Сангхи в жизни современного общества конструируется и демонстрируется посредством льготного «допущения» и приобщения к сакральным святыням буддизма видных общественно-политических деятелей. К примеру, довольно жесткий режим посещения нетленного тела Хамбо Ламы Итигэлова рядовыми верующими (8 специально отведенных дней в году) может нарушаться в том случае, если речь идет о политическом истеблишменте и VIP персонах Бурятии и России. Именно так к нетленному телу в разное время были допущены Президент Бурятии Вячеслав Наговицын, спикер Народного Хурала Бурятии Матвей Гершевич, бывший глава РАО ЕЭС России Анатолий Чубайс, бывший министр обороны Сергей Иванов, режиссер Сергей Бод-

¹⁰⁷ Интервью с Хамбо-ламой... 2005.

¹⁰⁸ Филатов 2007.

ров-старший, скульптор Даши Намдаков и другие известные люди. При этом лидеры БТСР подчеркивают, что правом беспрепятственного посещения специально построенной резиденции Итигилова обладают только ламы высших санов, в то время как светские люди во дворец заходить не могут. Однако практика нарушения этого правила показывает, что по логике духовных сановников сильные мира сего также наделены достаточным объемом сакральности и харизмы для того, чтобы наравне с религиозными иерархами (но и с их разрешения) приобщаться к святине. В результате этого осуществляется символическое присвоение общественно и политически значимых персон к «владениям» церкви, а политический статус и символический капитал, которым они располагают, становятся частью символического капитала церкви (верно, но не так очевидно, по-видимому, и обратное).

Методы включения в публичный дискурс и формы участия в нем позволяют интерпретировать практики буддийского духовенства в этой сфере в категориях концепции «конвертации символического капитала». Можно заметить, что имплицитной тактической задачей буддийских общин является попытка конвертации религиозного капитала в экономический, политический и другие виды символического капитала. Действительно, с точки зрения самих священнослужителей, их деятельность на ниве политики привела к тому, что «власти начали прислушиваться к советам религиозных лидеров, согласовывать многие серьезные шаги и вопросы... Очевиден факт значимости дел Межрелигиозного совета в России... важно отметить... [что] сегодня религиозные деятели все больше вовлекаются в решение государственных проблем, чего раньше мы, религиозные организации, которые в большей степени были отделены от государства, позволить себе не могли»¹⁰⁹. Конвертация религиозного капитала в экономический происходит как в виде предложений использовать культурно-символические ресурсы буддизма в стратегиях развития региона, так и менее опосредовано – в виде прямой коммерциализации религиозных практик и сложения специфического рынка религиозных услуг.

Таким образом, буддийская церковь существует в предлагаемых современных секулярных условиях подобно другим конфессиям, т.е. признавая факт отсутствия или недостатка у «верующих» истинной религиозной веры. Эту ситуацию, характерную для современного общества, отмечает Далай Лама. Обращаясь к буддистам Бурятии, он отметил, что сведение буддийских практик к простым молитвам и ритуалам недопустимо: «Для того, чтобы в полной мере постичь религиозный аспект буддизма, мы должны знать основы буддийской Дхармы»¹¹⁰.

Занимающая в мировоззрении современного человека главенствующие мировоззренческие позиции банальная религиозность не в состоянии способствовать выполнению религией важных социальных функций, таких как воспитательная, социальной регуляции и контроля,

¹⁰⁹ Шишмарева. 2006: 2.

¹¹⁰ Обращение... 2011: 1.

опирающихся не на банальную, а на реальную религиозность. Несмотря на все усилия духовенства, постсоветская десекуляризация не в состоянии изменить ситуацию безверия. Однако выполнение социально-значимых функций религии все же возможно посредством переноса акцентов из сферы ритуалистики в область истории культуры, явлением и транслятором которой религия является. Это подразумевает, возможно, более полное использование этического потенциала буддийского учения в оздоровлении общественного климата.

Литература

1. Алсуев В. Под знаком Земляной коровы // Российская газета. 27.12.2007. С. 16.
2. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. С. 367.
3. Андреева А. Хрупкий мир горного Аршана // Мир Байкала. 2007. № 3. С. 52-54.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. С. 323.
5. Бильтрикова А.В. Бурятская национальная интеллигенция на современном этапе. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2001. С. 89.
6. Буддисты России отмечают «Праздник Калачакры» // ИнформПолис. 09.05.2009 <http://buddhist.ru/news/2528-buddisty-rossii-otmechajut-odin-iz-svoih-glavnyh-prazdnikov>.
7. Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия / Д.Ц. Будаева, З.Р. Мэрдыегов, Н.Ц. Хантургаева, Л.М. Итигилова. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ. 2010. С. 140.
8. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Черная тетрадь. – СПб: Алетейя, 1997. С. 246.
9. Дубин Б. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2004. № 3 (71). С. 35-44.
10. Жиронкина Ю. Далай Лама XIV: Я – марксист // Наша версия. 01.01.2009. <http://www.neplaneta.ru/texts/publikacii/ego-svyatejshestvo-dalaj-lama-xiv/>
11. Интервью с Хамбо-ламой Д. Аюшеевым 22 июня 2005 г. // ИА Интерфакс. <http://www.interfax-religion.ru/budd...iv=28&domain>
12. Материалы по истории буддизма в Забайкалье XIX – нач. XX вв. Составитель Н.В. Цыремпилов. <http://imbtarchive.ru/index.php?topic=10>.
13. Материалы по истории буддизма в Забайкалье XIX – нач. XX вв. Составитель Н.В. Цыремпилов. <http://imbtarchive.ru/index.php?topic=10>.
14. Махачкеев А. Портрет иерарха. XXIV Пандито Хамбо лама Дамба Аюшеев. Улан-Удэ: типография «НоваПринт», 2010. С. 204.
15. Обращение Далай Ламы XIV к буддистам Бурятии // Угай зам. Спецвыпуск № 30. 2011. С. 1.
16. Островская Е. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Социология и общество: пути взаимодействия. – Москва, 21-24 октября 2008. http://www.isras.ru/abstract_bank/1208377446.pdf

17. Узнаем ли мы Будду, если он придет? Интервью с буддийской монахиней Тензин Чойдрон (в миру – доктор философских наук Ирина Урбанаева) // [Портал-Credo.ru](http://portal-credo.ru). <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=63755&type=view>
18. Урбанаева И.С. Актуальность философско-этического потенциала буддизма в эпоху глобализации и принципиального изменения условий воспроизводства человеческой реальности // *Этика будущего: аксиология устойчивого развития. Материалы байкальского философского форума.* – Улан-Удэ, 2008. С. 44-65.
19. Филатов С. Бурятия: евразийство в буддистском контексте // Публикации "Русского Ревью Кестонского Института", Май 2007 <http://www.starlightsite.co.uk/keston/russia/articles/rr20/02Buddhism.html>.
20. Шишмарева Л. Найти путь к истине // *Аргументы и факты в Бурятии.* 2006. № 29. С. 2.
21. Berger P.L. Desecularization of the World // *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics.* Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. P. 1-18.
22. Davie G. *The Sociology of religion.* London: SAGE Publications, 2008. P. 284.
23. Holmes L.E. *Schools and religion in Soviet Russia, 1917- 1941 // Religious policy in the Soviet Union.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 125-157.
24. Knox Z. *Russian Society and the Orthodox Church.* New York: Routledge Curzon, 2005. P. 258.
25. Lane J-E., Ersson S. *Culture and Politics. A Comparative Approach.* Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005. 370 p.
26. Ramet S.P. *Religious policy in the era of Gorbachev //Religious policy in the Soviet Union.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 31-52.
27. Weigel G. *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism.* New York: Oxford University Press, 1992. P. 255.
28. White S., Rose R., McAllister I. *How Russia Votes.* Chatham: Chatham House Publishers, 1997. P. 332.

© Т.Ц. Бардуева

БУДДИЗМ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ

Успешное проникновение любой религии в чужеземную среду возможно лишь при его социальной и политической востребованности. Буддизм в период своего первоначального распространения среди бурятского населения не был востребован ни в политическом, ни в социальном плане. В этот период буддизм был лишь эпизодическим явлением в жизни бурятского общества. Политика царского правительства в период его первоначального распространения среди бурятского населения обусловила политическую востребованность буддизма и оказала решающую роль в его успехе.

Уже с середины XVII в. Забайкалье, занимавшее стратегически важную позицию, оказалось в орбите российской политики. Несмотря на отдаленность, край занимал важное место в экономике страны. Через Забайкалье в XVII-XIX вв. проходили важнейшие пути торговли между

Россией и Китаем, особую роль играла кяхтинская торговля. С включением в состав Российской империи Бурятия становится восточной окраиной, призванной удовлетворить потребности развивающегося Российского государства в источниках его финансового благополучия, каковым выступала, в первую очередь, пушнина. Позднее Сибирь пополняла государственную казну серебром, золотом и другими богатствами. На достижение этой цели были направлены все мероприятия Российского государства по организации управления краем и включении Сибири в общероссийский рынок. Этому процессу в той или иной степени были подчинены и все изменения в культурной и хозяйственной жизни местного населения, переселенческая политика правительства, изучение края. Особое место в этом процессе занимал религиозный вопрос. По мнению Л.Е. Янгутова, решающую роль в успехе буддизма в тот период сыграла его политическая значимость, которую сумели разглядеть царские чиновники. Как и цинские правители, они увидели в буддизме удобное средство закрепления своих позиций в Забайкалье. Во внешней политике на Дальнем Востоке, стремясь установить прочные взаимоотношения с Китаем, российские дипломаты умело использовали тот факт, что буддизм являлся важным орудием цинского двора по отношению к Монголии и Тибету¹¹¹. Распространение буддизма в Бурятии совпало с присоединением Забайкалья в состав Российского государства. Царское правительство оказывало всестороннюю помощь в распространении буддизма, используя его для закрепления своих позиций в Забайкалье. Буддизм стал некой опорой царизма в его политике. С другой стороны, буддийское духовенство также извлекало максимальные выгоды из правительственных мероприятий. Царизм вынужден был поддерживать буддийскую церковь порой даже в ущерб православию. Правительство опасалось, что в результате резких ограничений ламаизма в Забайкалье могут возникнуть течения, нежелательные на случай военной обстановки. Кроме того, Забайкалье было важнейшим стратегическим районом на Дальнем Востоке, и через него шла основная торговля России с Китаем. По этой причине вероисповедным делам бурят придавалось особое значение, и все административные вопросы решались царским правительством с оглядкой на буддийское духовенство.

Царское правительство использовало буддийское духовенство для распространения своего влияния в Монголии, чтобы показать себя перед лицом монгольской знати покровителем буддизма. Кроме того, ламы были тесно связаны с бурятскими нойонами, являвшимися проводниками внутренней политики царизма в бурятских улусах. Поэтому царское правительство поддерживало, а иногда поощряло лам, награждая их орденами и медалями.

Кроме вопросов вероисповедания, огромное значение придавалось таким вопросам, как кяхтинская торговля, землеиспользование бу-

¹¹¹ Янгутов Л.Е. О социальной и политической востребованности буддизма в период его распространения в Монголии и Бурятии // Вестник БГУ. Вып. 14. – Улан-Удэ, 2007. С. 11.

бурятского крестьянства, проектирование административных реформ в бурятских ведомствах, народное просвещение бурят. Все эти вопросы правительство рассматривало с оглядкой на реакцию со стороны буддийского духовенства, которое могло бы вызвать недовольство среди бурятского населения вплоть до откочевки в Монголию. Царское правительство увидело опасность также и в том, что бурятское буддийское духовенство было связано с зарубежными религиозными центрами в Монголии и Тибете, которые, в свою очередь, во многом зависели от политики Китая. Опасение, что через буддизм, посредством буддийского духовенства Китай будет оказывать влияние на политику в Забайкалье, боязнь потерять стратегически важный объект вынуждает царское правительство поддерживать буддизм, но при этом ограничить связи бурятских лам с Монголией и Тибетом. Царское правительство, оказывая всемерное покровительство миссионерам, стремившимся подовать буддизм и шаманизм, вело вместе с тем двойственную политику в отношении лам. Оно к ним относилось то примирительно, то принимало против них ограничительные меры, то награждало их и оказывало покровительство.

Колебания царского правительства по отношению к буддийскому духовенству вызывались преимущественно столкновениями интересов внутренней и внешней политики. Так, например, в то время, когда Синод и сибирское православное духовенство добивались усиления миссионерской деятельности и правительственных мероприятий, направленных против лам, министерство иностранных дел возражало против этих мероприятий, так как оно стремилось использовать лам в интересах внешней политики¹¹².

Курс на создание автокефальной церкви бурятского буддизма возник по инициативе царского правительства со времен С.В. Рагузинского. Рагузинский акцентировал два момента, которые нужно было учитывать в сибирской политике: связи бурят с зарубежными религиозными центрами и фискальные интересы царской администрации, то есть возможность исправного и достаточного сбора ясака с населения. Рагузинский учитывал, что ламаистская церковь Монголии и Тибета контролировалась маньчжурским правительством Китая. Религиозная политика Цинов в завоеванных национальных регионах была одним из средств подчинения и порабощения некитайского населения. Поэтому для упрочения позиций России в Забайкалье и, следовательно, на русском Дальнем Востоке следовало установить контроль над зарубежными религиозными связями бурят и пресечь заграничные связи бурятского буддийского духовенства. Рагузинский увидел решение этого вопроса в лояльном отношении к верованиям бурят и в учреждении основ автокефалии. Так, в «Инструкции пограничным дозорщикам» 1728 г. было указано следующее: «Лам заграничных, чужих подданных в улусы к себе ясачным инородцам не пропускать и довольствоваться теми ламами, которые после разграничения с Китаем остались на российской стороне для того,

¹¹² История Бурят-Монгольской АССР. Т.1. – Улан-Удэ, 1954. С. 380.

дабы российских поданных пожитки не чужим, но своим доставались, так как между ламами не без обманщиков бывает, то чтобы шаманством и прочим непорядком простых людей не грабили. Ежели оставшихся лам на российской стороне по нынешнему разграничению недовольно, в таком случае выбирать их между собою из каждого рода по два мальчика благоразумных и к наукам охотных, хотя из сирот или кто похочет, и отдавать тайше Лупсанову, дабы при нем обретающиеся ламы учили оных мунгальской грамоте и прочему, что таким принадлежит, дабы верноподанным ныне и впредь в чужих ламах не было нужды, а которые выучатся совершенно мунгальской грамоте, в которой российским поданным и иноземцам не без нужды, тех обнадеживать милостью его императорского величества в произведении чинов и в начальники»¹¹³.

Из этого документа мы можем видеть, что уже в это время буддизм имел огромное влияние на общественно-политическую жизнь бурятского народа. Данная инструкция, политика царского правительства способствовали ускорению в формировании церковной организации буддизма в Бурятии и в определении церковного статуса буддийской церкви.

Однако даже с установлением границы тибетские и монгольские ламы продолжали проникать на территорию Забайкалья, распространяя свое учение среди бурятских родов. Успех их проповеди во многом объяснялся идеологической значимостью буддизма среди бурятских родов в момент их отторжения от общемонгольского мира. Буддизм становился, с одной стороны, идеологическим фактором консолидации бурятских родов в условиях их зависимости от царской власти, с другой стороны – духовно-культурным мостом, связывающим их с родственными им племенами, оставшимися по ту сторону границы¹¹⁴.

В 1741 г. вице-губернатор Иркутской провинции предписал селенгинской воеводской канцелярии взять с бурятских лам обязательство под угрозой смертной казни не только не переходить за границу, но даже ни явно, ни тайно, ни под какими предлогами сношений с заграничными ламами не иметь¹¹⁵.

В этом же году императрица Елизавета Петровна обнародовала религиозный манифест, по которому было официально разрешено исповедовать буддийскую религию, была разрешена религиозная деятельность буддийских монахов, буддийские проповеди. Буддийское духовенство было приведено к присяге и освобождено от всех податей и повинностей. Сибирское начальство впервые собрало сведения о числе лам и кумирен в Забайкалье. Оказалось, что там было 11 "ламских капищ" и 150 лам. Полученные сведения были переданы правительству, и в этом же году были "приведены к присяге на верноподданство России, освобождены от ясака и других повинностей и получили разрешение пропо-

¹¹³ Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX вв. – Новосибирск, 1983. С. 16.

¹¹⁴ Янгутов Л.Е. О социальной и политической востребованности буддизма в период его распространения в Монголии и Бурятии // Вестник БГУ. Вып. 14. – Улан-Удэ, 2007. С. 12.

¹¹⁵ Богданов М.Н. Очерки истории Бурят-Монгольского народа. – Верхнеудинск, 1926. С. 154.

ведовать между кочующими свое учение¹¹⁶. Главным ламой был назначен тибетец Агван Пунцук, помощником и заместителем которого стал Дамба-Даржа Заяев, впоследствии первый Пандито Хамбо Лама бурятских дацанов.

В летописи Вандана Юмсунова мы читаем: "Между тем, как до того на севере не было ни одного дацана, был в 1741 г. в местности Хилганатай, на Чикое, выстроен кошмовый храм. Его назвали дацаном, и пока там устраивали служения, главный над всеми лама Агван Пунцук и Дамба-Даржа Заяев посоветовались и подали высшему правительству прошение относительно постройки деревянного дацана. Согласно последовавшему в ответ на него указу Чикойского управления за № 1780 от 23 ноября 1753 г., был в той местности выстроен, по образцу далайламского монастыря, нынешний цонгольский дацан Балдан Брэйбун. Он получил семь ширетуев, а главным ширетуем был утвержден тот Заяев"¹¹⁷.

В 1764 г. Дамба-Даржа Заяев был утвержден в звании Пандито Хамбо Ламы, т.е. главного духовного лица всех бурятских дацанов. Он стал первым Пандито Хамбо-ламой в истории бурятского буддизма. Пандито Хамбо лама Заяев был выдающимся политическим деятелем. Осознав необходимость сотрудничества с правительством в целях сохранения и дальнейшего распространения буддизма, Хамбо лама Заяев вел не только проповедническую, но и активно занимался общественно-политической деятельностью. Царское правительство, в свою очередь, оказывало ему всяческую поддержку, назначив его главным над всеми буддистами в Бурятии. Известно, что до этого времени довольно долго шла борьба за первенство между цонгольскими и гусиноозерскими ламами.

Царское правительство оказало поддержку Хамбо-ламе Заяеву, решив, что лучше "отдав власть единому, надеяться на спокойствие, нежели учредив две власти, видеть впоследствии, наиболее вышедшие распри и сугубое неудовольствие"¹¹⁸. Правительство решило, что легче контролировать дела буддистов посредством одного влиятельного ламы, нежели иметь дело со многими соперничающими между собой ламами. Для этого необходимо было сосредоточить власть в руках одного главного ламы, который был бы достаточно лояльным, и в то же время достаточно влиятельным и имел большой авторитет среди духовенства. Основная задача в упорядочении религиозных дел населения Забайкалья заключалась в том, чтобы подчинить ламаистскую церковь влиянию царского правительства. Для царизма в Забайкалье нежелательно было существование такой организации, которая была бы связана с Монголией больше, чем с политическими центрами Российской империи. Но эту задачу министерства решали по-разному. Министерство иностранных дел выдвигало на первый план дипломатическую сторону вопроса, счи-

¹¹⁶ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. – Новосибирск, 1983. С. 17.

¹¹⁷ Бадмаева Л.Б. Летопись Вандана Юмсунова – памятник письменной культуры бурят XIX в. – Улан-Удэ, 2007. С. 301.

¹¹⁸ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. – Новосибирск, 1983. С. 24.

тая необходимым дать автокефалию Забайкальской церкви и сосредоточить управление в руках Хамбо Ламы. Министерство внутренних дел считало, что не следует придавать особого значения Хамбо-ламе, но решить вопрос по административной линии, т.е. подчинить духовенство местной полиции и основное внимание направить на подавление ламаизма строгими ограничительными мерами вплоть до уголовной ответственности для лам, нарушающих постановления правительства о ламаистской церкви. В результате, решающим оказалось мнение Министерства иностранных дел, которое способствовало формированию Института Пандито Хамбо лам и его становлению существенным фактором в политической и общественной жизни бурятского народа.

С Пандито Хамбо Ламы Дамба-Даржа Заяева начинается история формирования института Пандито Хамбо лам. Ему принадлежит огромная заслуга становления и организации структуры бурятской буддийской церкви. Все это имело также большое политическое значение для бурятского общества. Этим было положено начало объединения буддистов-верующих в единую систему церковной организации и были созданы предпосылки для преодоления разобщенности между различными этническими группами бурят и формирования целостной этноконфессиональной общности¹¹⁹.

Место и роль института Пандито Хамбо лам в истории бурятского общества, его общественно-политической жизни, в истории бурятской буддийской церкви в России огромна. Пандито Хамбо ламы, стоявшие во главе бурятского буддийского духовенства, сыграли решающую роль в деле распространения буддизма среди бурятского населения, объединения бурятского народа в единую этническую общность и в формировании их национального самосознания. Решающую роль в формировании института Хамбо лам сыграл первый Хамбо Лама бурятских дацанов Дамба-Даржа Заяев.

Со времени деятельности Дамба-Даржа Заяева на посту Пандито Хамбо ламы начинается история взаимоотношений бурятского буддийского духовенства с верховными политическими деятелями страны. В качестве благодарности за официальное утверждение буддизма в статусе одной из государственных религий, буддисты признают императрицу Елизавету Петровну и Екатерину II воплощениями божества Белой Тары (Сагаан Дара Эхэ) из буддийского пантеона¹²⁰. Всех последующих правителей буддийское духовенство именует как "Сагаан хаан" (Белый царь). В Винае, буддийском монашеском кодексе говорится, что буддийский монах склоняет голову лишь перед своим учителем и Буддой. Однако необходимость мирного сотрудничества с правительством того периода в целях сохранения и дальнейшего распространения буддийской религии, заставляет буддийское духовенство найти выход из положения,

¹¹⁹ Чимитдоржиев Ш.Б., Ванчикова Ц.П. Первый бурятский Хамба-Лама Дамба-Даржа Заяегийн (1711-1777) // Выдающиеся бурятские деятели. Вып. 5. – Улан-Удэ, 2004. С. 72.

¹²⁰ Пчелов Е. Российские государи и российский буддизм // Буддийский научно-популярный альманах «Легшед». Вып. № 5. – Улан-Удэ, 2009. С. 10.

признав императрицу воплощением божества Белой Тары. Таким образом, буддийское духовенство во главе с Пандито Хамбо Ламой Дамба-Даржа Заяевым заручилось поддержкой правительства. Указ селенгинским инородцам от 7 декабря 1807 г. говорит о том, какое большое значение придавалось царской администрацией вероисповедным делам бурятского населения. Этот указ гласил, что "вверя управление одному главному ламе, можно сравнить ламское положение с тем, в каком находятся церкви российские под епархиальным в губерниях управлением, от чего зависит и восстановиться должно спокойное пребывание всех лам и их единоверцев"¹²¹.

Однако, политическая востребованность буддизма, связанная с политикой царского правительства, не обеспечивала его социальной востребованности. В XVI-XVII вв. шаманизм, как регулятор социальной и духовной жизни бурятского населения, еще не исчерпал себя и успешно справлялся со своими функциями. Шаманизм в то время определял культуру народа, его психологию и образ жизни, пронизывал по существу все сферы жизни бурятского населения и еще довольно долгое время продолжал сохранять свои позиции. Вместе с тем, внутренний потенциал буддизма, его толерантность, открытость, умение заимствовать чужие обычаи и традиции, а также его консолидирующая роль обеспечила ему социальную востребованность, что позволило ему в дальнейшем стать неотъемлемой частью культуры бурятского общества, его мировоззрением и образом жизни.

Буддизм, уже имея опыт взаимодействия с иной этнической и социальной средой в различных регионах Центральной Азии, довольно быстро адаптировался к уже богатой бурятской религиозной традиции, основанной на шаманских верованиях. Он впитал в себя традиционные обряды, приспособившись к традиции национальной культуры, обычаям и воззрениям, образу жизни народных масс. Этот процесс носил двусторонний характер: буддизм изменял «языческие» верования, ассимилируя их, вводя в свою культовую систему, но вместе с тем и сам обогащался за их счет.

Позднее буддизм при поддержке царского правительства стал выполнять эту функцию регулятора социальной и духовной жизни бурятского населения, ранее выполнявшегося шаманизмом. Буддийские монахи стали по существу выполнять обряды, совершавшиеся ранее шаманами, такие как культ «Обоо», обряды поклонения хозяевам местности, а также занимаются астрологией и медициной.

Буддизм включил в свою обрядовую систему все ритуалы жизненного цикла бурятского населения того времени. Бытовая обрядность, регулирующая основные этапы жизненного цикла, хозяйственной деятельности, способствовала тому, что буддизм стал неотъемлемой частью жизни народных масс. Ассимилируя бытовые обряды, буддизм не изменял их содержания, божества, почитаемые шаманистами, вошли в буд-

¹²¹ Кочетов А.Н. Ламаизм. – Москва, 1973. С. 46.

дийский пантеон как сахюусаны, хранители учения Будды. Все более возрастала значимость ламы – буддийского монаха и учителя.

Культ учителя впоследствии стал одной из важнейших особенностей бурятского буддизма. Без его руководства считалось немыслимым благополучное пребывание в этой жизни и нахождение хорошего перерождения в будущем. Желательным стало участие ламы при рождении нового члена общества, при оформлении брачного союза, при любых событиях, наиболее значимых для каждого отдельного индивида и для общества в целом.

Ассимиляции подверглись, прежде всего, социально значимые религиозные обряды, а именно общественный и семейный культ родовых покровителей, покровителей этнической группы. В процессе исторической эволюции религиозных верований изменился и древнейший родовой культ хозяев местности. Бурятский культ хозяев местности легко объединился с тибетским культом локальных божеств («хозяев земли» – сабдаков, найдаков, шибдаков). Культовая сфера «хозяев земли, местности» несколько сузилась под влиянием шаманизма. Шаманы стремились заменить их в роли семейных и личных покровителей людей культом шаманских онгонов. Буддизм, в свою очередь, заменил шаманские онгоны культом срунма – гневных хранителей религии¹²².

Однако необходимо подчеркнуть, что процесс ассимиляции все же был больше связан с внешней стороной, нежели происходили изменения в сущности самого учения Будды. Как и в изначальном буддизме, главной целью продолжает оставаться идея спасения из круговорота сансарического бытия. Хотя, порой, именно обрядная, культовая сторона становится главенствующей, потому как удовлетворяет повседневные нужды и потребности человека.

Этническая вариация буддизма не акцентировала глубокое внедрение в сознание широких масс религиозно-философского учения буддизма, но активно проповедовала его на популярном уровне. Успешному внедрению популярных форм религиозно-философского учения буддизма способствовали типологически сходные мировоззренческие представления: единство человека и природы, микро- и макромира, вера в перерождение и в перевоплощение, моральная ответственность человека за поддержание гармоничного равновесия во вселенной, на земле, представление о воздаянии-карме.

Буддизм, распространяясь в бурятской этнической среде, не разрушал культа природы, не уничтожал культа предков, что и определило его быстрое и довольно мирное вживание в культуру и повседневную жизнь бурятского населения. Так, со временем, шаманизм был вынужден уступить буддизму свои функции социального и духовного регулятора над повседневной жизнью бурятского населения.

Большое значение в становлении буддизма на территории Бурятии имело строительство дацанов, позволявшее верующим исполнять

¹²² Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. – Новосибирск, 1983. С. 118.

свои религиозные нужды на местах, а не совершать длительные паломничества в Монголию и в Тибет. Вначале это были войлочные дуганы, которые постепенно становились не только местами исполнения религиозных ритуалов, но и центрами культурной, социальной и политической жизни бурят.

Все это способствовало дальнейшему продвижению буддизма среди бурятского населения. По материалам комиссии Куломзина в 1774 г. в Забайкалье было 617 лам, не платящих ясака. В 1822 г. числилось 2502, а в 1831 г. – 4637 лам. По данным хоринской летописи Вандана Юмсунова, в 1846 году в Бурятии было 34 дацана, в них 144 сумэ; количество лам подсчитано по этническим группам и по ведомствам: «Анинская хори» (все забайкальские хоринцы) – 759 лам, «Агинская хори» – 162, «15 отцов» (хамниганы Урульгинской степной думы) – 365, Баргузин – 53, Аларь – 37, «18 родов» (монгольские роды селенгинских бурят) – 3173. Эти цифры свидетельствуют о степени распространения буддизма среди этнических группировок бурятского народа к середине XIX в.¹²³

Вместе с тем, такой быстрый рост численности буддийского духовенства вынуждает царское правительство принять ограничительные меры. Царское правительство отправляет в Забайкалье специальных агентов для изучения религиозной ситуации, для сбора сведений о буддийском духовенстве. В 1831 г. Министерством иностранных дел был командирован барон Шиллинг фон Канштадт для составления устава о бурятском духовенстве. В 1848 г. был командирован чиновник департамента духовных дел Левашев, которому был поручен сбор подробных сведений о дацанах, деятельности буддийского духовенства. Он разработал свой «Устав для руководства ламайскому духовенству в Восточной Сибири». Однако его устав был отклонен. В 1853 г. был утвержден проект генерал-губернатора Восточной Сибири Муравьева «Положение о ламайском духовенстве».

В этом «Положении» 1853 г. Н.Н. Муравьев провел централизацию административного аппарата церкви, сосредоточив все управление в руках Хамбо ламы, но с другой стороны, во всех этих административных делах Хамбо Лама был подчинен контролю царской администрации. Барон Шиллинг в своем «Уставе о монголо-бурятском духовенстве» предлагал передать духовные дела бурят в непосредственное ведение высшего начальства, а Хамбо-ламу утверждать в должности от имени царя с выдачей специальной грамоты¹²⁴. Эти меры были направлены к тому, чтобы возвысить авторитет Хамбо Ламы перед остальными настоятелями дацанов, и к тому, чтобы бурятское буддийское духовенство было независимо от зарубежных влияний духовенства Монголии и Тибета. К.М. Герасимова считает, что «Положение» 1853 г. помогло консолидации церковного управления в руках Хамбо Ламы. С помощью этого

¹²³ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. – Новосибирск, 1983. С. 26.

¹²⁴ Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX вв. – Улан-Удэ, 1957. С. 38.

законоположения были преодолены распри между хоринскими и селенгинскими дацанами. Гусиноозерский дацан стал главенствующим дацаном, резиденцией Хамбо Ламы, а сам Хамбо Лама – действительным главой церкви¹²⁵. Царское правительство хотело иметь в Забайкалье твердую почву не только для обороны отдаленных окраин империи, но и для своей внешней политики на зарубежном Дальнем Востоке. О большом значении буддийской церкви в национально-колониальной политике царизма видно из того, что царское правительство находило время заниматься церковными реформами в Бурятии даже в самые трудные для него периоды.

К началу XX в. буддизм стал одним из самых значительных факторов в жизни бурятского населения, одним из важнейших компонентов духовной и культурной жизни бурятского населения, который проник во все сферы общественной жизни бурят и стал неотъемлемой частью культуры бурятского общества. Он имел огромное влияние среди бурятского населения. Вобрав в себя их традиционные верования, буддизм стал больше, чем религия. Он стал мировоззрением бурятского народа, образом его жизни, той консолидирующей силой, которая определяла идеологию национального самосознания бурятского общества. Этот период (конец XIX – начало XX вв.) можно охарактеризовать как рассвет буддийской религии в российском государстве.

По данным И.И. Серебренникова к 1910 г. в Бурятии «насчитывалось более 33 дацанов, из коих 15 находились в Селенгинском уезде, по 8 – в Верхнеудинском и Читинском, и по одному в Акшинском и Баргузинском, ламаитов насчитывалось уже 190 960 человек»¹²⁶. В этих дацанах уже была собственная развитая система богословского образования, сильнейшие философские и медицинские школы, было развито книгопечатание.

Выпускники буддийских школ при бурятских дацанах Тамчинском, Анинском, Агинском, Цугольском и других стали известны во всем буддийском мире своими знаниями в области философии, тибетской медицины, а также как известные адепты тантризма. Так, например, сохранилась в народе история о том, что в 1904 г. во время приезда тринадцатого Далай Ламы в Монголию состоялся диспут между бурятскими и тибетскими ламами, победа почти была на стороне бурят, и только благодаря Хамбо Агвану Доржиеву, тибетцам удалось спасти свое положение.

Пандито Хамбо ламы бурятских дацанов, начиная с первого Пандито Хамбо Ламы Дамба-Даржа Заяева, сыграли очень важную роль в общественно-политической жизни бурятского народа. Деятельность первых Хамбо лам, в особенности деятельность первого Хамбо Ламы Заяева имела огромное значение в формировании структуры бурятской буддийской церкви, распространении буддизма среди бурятского насе-

¹²⁵ Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX вв. – Улан-Удэ, 1957. С. 62.

¹²⁶ Серебренников И.И. Буряты, их хозяйственный быт и землепользование. – Верхнеудинск, 1925. С. 41.

ления. Вклад каждого из Пандито Хамбо лам в развитие культуры, общественной жизни, нравственного воспитания бурятского населения огромен.

Деятельность бурятского буддийского духовенства была активной и многогранной. Буддийские монастыри помимо совершения религиозных обрядов стали центрами культуры и просвещения народа, при дацанах было развито книгопечатание, зодчество, имелись крупные центры тибетской медицины.

Таким образом, именно благодаря усилиям царского правительства в период первоначального распространения, буддизм в Бурятии к концу XIX – началу XX вв. стал неотъемлемой частью культуры бурятского народа, образом его жизни. Причиной такого широкого распространения буддизма впоследствии явилось то, что ему свойственны такие качества как толерантность, открытость, умение заимствовать чужие обычаи и традиции. Буддизм широко ассимилировал местные культы и включил в свою обрядовую практику укоренившиеся у бурятского народа обычаи и традиции.

Широкое распространение буддизма способствовало этнической консолидации, сыграло важную роль в формировании общего национального самосознания. Принятие буддизма бурятским населением ознаменовало собой качественно новый этап в развитии их культуры и стимулировало появление новых форм духовной жизни общества. В процессе своей эволюции на российской почве буддизм приобрел новые социокультурные особенности. Традиции взаимодействия буддийского мира с российской цивилизацией способствовали формированию такого явления как российский буддизм.

© А.В. Дамдинов

КООРДИНАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АГВАНА ДОРЖИЕВА В УСТАНОВЛЕНИИ ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РОССИИ И ТИБЕТА В НАЧАЛЕ XX В.

Международные события, связанные с проносом олимпийского огня, как знаменитости мира, в преддверии Олимпийских игр в Пекине в августе 2008 г. привлекли внимание мировой общественности своей остротой и злободневностью. В начале XXI в., как и в XX в. внимание политиков и общественности продолжает привлекать проблема Тибета.

Этот интерес, напрямую связанный с геополитическими изменениями в Азиатско-Тихоокеанском регионе в новом тысячелетии, актуализирует политологов, историков-востоковедов, буддологов в своих исследованиях дать дальнейший научный анализ исторических корней «тлеющих» политических противоречий этого региона.

Во второй половине XIX в. зоной империалистического передела уже «поделенного» мира являлись территории Юго-Восточной, Центральной Азии и Дальнего Востока. В этот межимпериалистический раздел ак-

тивно включается и Россия. В международный конфликт за обладание Тибетом, с разным уровнем влияния и управления, так или иначе были вовлечены Индия, Англия, Монголия в составе Китая и Россия. Включение Тибета в состав КНР на правах автономного района после второй мировой войны и политической эмиграцией духовного лидера Тибета Далай Ламы XIV в 1959 г. в Индию, обострил этот политический вопрос в наши дни.

Проблема Тибета актуализируется и тем, что не существует единства в политических взглядах двух выдающихся лидеров современной истории Тибета Далай Ламы XIV и Панчен-ламы X в отношениях между Тибетом и КНР. В позиции Далай Ламы во взаимоотношениях с центральным правительством Китая является отрицание основной концепции китайских властей в том, что Тибет является неотъемлемой частью Китая. В отличие от Далай Ламы, Панчен-лама выражает согласие с центральной концепцией китайских властей в том, что Тибет является неотъемлемой частью Китая. Однако это согласие не означает полного одобрения всей политики, проводимой в Тибете Китаем, связанной с эволюцией взглядов самого Панчен-ламы: от безоговорочного признания курса КПК на «мирное освобождение» в 40-50-х гг. до объявления его врагом № 2 после Далай Ламы в 60-70-х гг. и его реабилитации в 70-80-х годах XX в. В наши дни позиция Панчен-ламы с китайским правительством остается на признании интеграции Тибета в рамках КНР, при отстаивании позиции реальной автономии. Альтернативную позицию в средствах массовой информации «озвучивает» и Далай Лама, объявляя о возможности ухода с поста главы правительства в изгнании, в случае обострения борьбы за автономию и суверенность Тибета от Китая, связанной с проведением или «срывом» Олимпийских игр в Китае в 2008 г. Сам Далай Лама выступает за проведение Олимпийских игр.

До конца XIX в. между Россией и Тибетом не существовало никаких политических связей. Процессам сближения, вплоть до установления дипломатических связей, двух стран способствовала деятельность известного политического и религиозного деятеля конца XIX – начала XX вв. российского буряты Цанид-Хамбо Агвана Доржиева, занимавшего ключевую позицию в этом вопросе.

О жизни А. Доржиева мы узнаем из его автобиографии, написанной на старомонгольском языке и переведенной на бурятский язык Г.Н. Очировой и изданной в сборнике «Страницы из жизни Агвана Доржиева» в Улан-Удэ в 1993 г., первого большого научного сборника о жизнедеятельности этого выдающегося бурятского деятеля.

Кроме того, ученым-востоковедом С.Д. Тубчиновым была опубликована родословная Агвана Доржиева «К вопросу о родословной Агвана Доржиева» в сборнике материалов международной научной конференции «Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии» в Улан-Удэ, в 2003 г. В исследовании, на основе личного фонда хорошего знатока и собирателя летописной литературы Дондока Базаржапова, представлена таблица, насчитывающая в общей сложности 11 поколений рода А. Доржиева. В рукописном списке даны сведения из истории галзутского хоринского рода. По замечанию С.Д.

Тубчинова, она была написана 1 апреля 1864 г. В это время Агвану Доржиеву было 10 лет и он находился на обучении при Ацагатском дацане (1825). Очевидно, по причине неграмотности отца А. Доржиев записал эту родословную с его слов, что подтверждается и самим автором в тексте рукописи¹²⁷.

Агван Лобсан Доржиев занятия буддизмом начал в религиозном колледже Гоманг в Дрепанге. Благодаря хорошим познаниям в буддийской философии он смог рано стать членом совета монахов, многократно входит в национальную ассамблею «Цонгда» в качестве представителя Брайбунского монастыря. В 1888 г. он оканчивает академию с высшей степенью «лхарамба». Получение столь высокой богословской ученой степени открыло новые возможности перед Агваном Доржиевым. В числе 7 лхарамб он был назначен наставником Далай Ламы XIII в изучении диалектики «цанида» и вскоре сумел выделиться среди них, завоевав авторитет у Далай Ламы (в последующем Агван Доржиев долгое время пользовался поддержкой и покровительством теократического главы Тибета).

Хорошо понимая международное положение Тибета рассматриваемого нами периода, Агван Доржиев всеми силами стремился обратить внимание Далай Ламы и его ближайшего окружения на Россию. Впоследствии он писал в своей автобиографии: «Британцы или чужестранцы распространили свое влияние на весь мир и были не прочь прибрать к рукам более слабые страны. Так они возжелали поглотить Тибет. В меру своего разумения я рассуждал следующим образом: «Так как русские и англичане не ладят между собой, то русские могут помочь тибетцам уберечь Тибет от захвата его англичанами. И поскольку все это еще неопределенно, было необходимо попытаться объяснить русским ситуацию в Тибете»¹²⁸.

В самой России происходили события, связанные с нарастающей волной первой русской революции 1905-1907 гг. В этих условиях 18 мая 1905 г. было учреждено особое совещание по делам веры для рассмотрения многочисленных ходатайств о свободе вероисповедования нерусских народов Российской империи. Лидеры бурятского обновленчества, координатором которых был А. Доржиев, ставили на повестку дня вопросы о самой сущности и содержании буддийской религии. Были поставлены требования свободы ламаистского вероисповедования и ходатайство о переименовании ламаитов в буддистов. Члены особого совещания по делам веры недоумевали, пытаясь понять, «в чем подоплека домогательства ламаитов называться буддистами», которые получили свой юридический статус ламаистской конфессии в России правительственным «Положением о ламаистском духовенстве в Восточной Сибири 1853 г.».

По замечанию К.М. Герасимовой: «Термин «буддизм» для ламаистской конфессии появился в начале XX в., до этого периода буряты, калмыки

¹²⁷ Тубчинов С.Д. К вопросу о родословной Агвана Доржиева. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии. Мат. межд. науч. конф. – Улан-Удэ. Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 30-31.

¹²⁸ Национальный Архив Республики Бурятия (НАРБ), Ф. 643, д. 3, оп. 3, л. 1.

и тувинцы назывались «ламаистами» или «ламаитами». Обновленцы ссылались на оскорбление религиозного чувства, но мотивировка этого ходатайства была связана с программой обновления религии, возврата к настоящему индийскому буддизму в его чистой этической и философской основе, более соответствующей «требованиям просвещенного века», чем средневековый полушаманистический ламаизм. Обоснование буржуазной реформы средневековой религии сопровождалось критикой ламаизма, который расценивался обновленцами как «испорченный», «вульгаризированный» буддизм. Фактически речь шла о замене откровенной социальной ориентации ламаистской идеологии более тонкими, современными средствами религиозной пропаганды, апеллирующей к общечеловеческой морали. В 20-х гг. во всех обновленческих проектах юридического характера речь шла о буддийской конфессии бурят. Название «буддизм» закрепилось, а ламаизм остался ламаизмом, изменилось только отношение к советской власти и произошли некоторые изменения в структуре административного управления»¹²⁹.

Активно участвуя в религиозной жизни России А. Доржиев целенаправленно стремится посредством русских ученых-востоковедов, дипломатов усиливать свои позиции при царском дворе как в вопросах религии, так и внешней политики.

Постепенно эти усилия А. Доржиева стали приносить свои плоды. Таким успехом, было то, что он добивается открытия российской миссии в Дацзянлу – небольшом населенном пункте в Тибете, находившемся на торговом пути между Тибетом и Китаем и связанном железной дорогой с Пекином. Идеальное место в плане содержания своей резидентуры для связи.

В качестве чиновника по особым поручениям Агван Доржиев рекомендует Будду Рабданова, принимавшего участие в экспедиции Г.Н. Потанина (1892-1893) и в 1893 г. побывавшего вместе с ним в Западной Европе.

О жизни и деятельности этого незаурядного, «полузабытого» в истории востоковедения бурята в наше время изданы публикации Р.Е. Пубаева, Ш.Б. Чимитдоржиева, Ж.А. Гармаева, А.В. Дамдинова и др. бурятских ученых.

В докладной записке, в связи с отправлением г-н Будды Рабданова в Дацзянлу, Агван Доржиев ставит следующие цели предстоящей миссии: «Установление сношений с Тибетом. - Служить исключительно передаточным звеном. - Чисто наблюдательные функции»¹³⁰.

В этой же записке г-н Рабданов просил себе в помощники и своим заместителем бурята Цыдыпова (который, кстати, приходился родственником Агвану Доржиеву) и ходатайствовал о прикомандировании для исполнения обязанностей переводчика тибетского и китайского языков монгола Лубсанга¹³¹.

¹²⁹ Герасимова К.М. Ламаизм: методологические предпосылки источниковедческих исследований. // Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ. Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. С. 129.

¹³⁰ НАРБ. Там же.

¹³¹ Там же.

По всей видимости, вопрос об организации консульства в Дацзянлу решился положительно, поскольку Б. Рабданов был назначен в Сычуане драгоманом известного штатного агентства на Дальнем Востоке. Уже в сентябре 1903 г. Б. Рабданов был в Дацзянлу.

О деятельности Б. Рабданова в Восточном Тибете мы можем судить по его письмам и дневникам: первые два названы «Путевые заметки богомольца», а третье – «Год в Дацзянлу». За время своего пребывания в Тибете Рабдановым был собран обширный материал по истории и этнографии Центральной Азии, который еще подлежит научной оценке. Что касается выполнения его непосредственной миссии в Дацзянлу, то судить об этом трудно. Известно, что он выполнял свои чисто наблюдательные функции, регулярно снабжая информацией Русский МИД примерно такого характера: «Весьма секретно. Донесение консула в Ханькоу от 11 сентября 1904 г.: «Положение Хамбо Доржиева не изменилось, как говорят, он теперь главный заведующий финансами Тибета». Рабданов Дацзянлу. 17 июля 1904 г.»

Однако польза от этой информации была невелика, «так как в донесениях этих нет интересных сведений» (секретная телеграмма тибетского советника Лессара. Пекин, 2/15 ноября 1904 г.).

Несомненно одно, Б. Рабданов был тесно связан с Агваном Доржиевым, являясь связующим звеном между русским и тибетским правительствами. «Основная задача остается та же. Неизвестно, какое задание прибудет от наших русских. Получив от вас полные известия, хотим обратиться с письмом, что хорошо бы быстро получить вазочку, украшенную бусами...» писал впоследствии Агван Доржиев Б. Рабданову в Дацзянлу из Урги¹³².

Политику царского правительства в отношении Тибета определяла телеграмма от 14 апреля 1905 г. коллежского советника в Урге Любы, которая проливает свет на некоторые вопросы положения Далай Ламы в то время и причины его отъезда в Монголию. Люба сообщал: «Выезд Далай Ламы из Тибета состоялся под несомненным влиянием Доржиева, против желания большинства советников»¹³³. Здесь, как нам кажется, необходимо особо остановиться на той роли, которую играл Агван Доржиев в отношениях между российским правительством и двором Далай Ламы. В секретной телеграмме от 19 апреля 1905 г. коллежского советника в Урге Любы признавалось: «Без Доржиева сношения с Далай-ламой очень затруднены... Прошу разрешения вызвать его из Селенгинска в Ургу именем министра для передачи сообщений нашего правительства Далай-ламе»¹³⁴. По всей видимости, практически все нити, связующие Россию и Тибет, находились в руках Агвана Доржиева, от которого зависело многое, в том числе и обмен официальными бумагами.

До осени 1907 г. Далай Лама оставался в Урге, после чего отбыл в один из монастырей Кукунора. В сентябре 1908 г. он был приглашен китай-

¹³² Национальный Архив Республики Бурятия (НАРБ), Ф. 643, д. 3, оп. 3, л. 1.

¹³³ Национальный Архив Республики Бурятия (НАРБ), Ф. 643, д. 3, оп. 3, л. 1.

¹³⁴ Там же.

ским императором в Пекин. Сопровождал его в этой поездке и Агван Доржиев. В ходе нескольких аудиенций во дворце «Лхайдан» император и члены китайского правительства всячески пытались показать, что Далай Лама по-прежнему являлся всего лишь подданным Цинской империи¹³⁵. 8 декабря 1909 г. Далай Лама возвратился в Лхасу и практически сразу направил Агвана Доржиева в Санкт-Петербург.

В конце 1912 г. между Тибетом и Монголией начались переговоры о заключении монголо-тибетского союза. Представителем Тибетского государства на переговорах был Агван Доржиев, а также специальные уполномоченные Чойнчжин, Ишичжамсо и Гендун-Галсан.

Подписание монголо-тибетского договора стало важной вехой в дипломатической деятельности Агвана Доржиева, но он не раз возвращался к идее сближения Тибета и России, делая это даже после крушения царской империи и победы социалистической революции. Свидетельством тому являются научные экспедиции, организованные им в 1921, 1924 и 1927 гг. в Тибет. В числе первоочередных задач этих экспедиций Доржиев ставил «выяснение внутреннего положения Тибета, точное установление взаимоотношений соседних с Тибетом стран, особенно Англии, выяснение насколько высоко влияние английских и других дипломатических интриганов в Тибете».

© В.Д. Дугаров

НЕКОТОРЫЕ ФОРМЫ РЕПРЕССИВНОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ МНРП ПО ОТНОШЕНИЮ К ЛАМСТВУ В 1932-1938 ГГ.

(ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА ФСБ РФ ПО РБ)

В начале 30-х гг. внимание высшего советского руководства к монгольским делам заметно усилилось. Если раньше рассмотрение многих вопросов проходило через ИККИ, то теперь непосредственно через ЦК ВКП(б) и СНК СССР. В марте 1932 г. создается постоянная Монгольская комиссия Политбюро ЦК ВКП(б) во главе с К.Е. Ворошиловым – «для разрешения всех вопросов, касающихся Монголии»¹³⁶. Если раньше монгольским лидерам было весьма трудно, почти невозможно пробиться к Сталину и другим высшим советским руководителям, то теперь открылась полоса регулярных встреч и доверительных бесед на высшем уровне.

Начиная с 1932 г. И.В. Сталин неоднократно встречался с П. Гэндэном, избранным премьер-министром и министром иностранных дел на 17-й чрезвычайной сессии Малого Хурала летом 1932 г. В ноябре 1934 г. в ходе советско-монгольских переговоров в Кремле недовольство

¹³⁵ Национальный Архив Республики Бурятия (НАРБ), Ф. 643, д. 3, оп. 3, л. 1.

¹³⁶ История Монголии. XX в. – М., Изд-во ИВРАН, 2007. С. 99.

двух лидеров, вызванное взаимными разочарованиями, еще более обострилось.

Приезд монгольской делегации был связан с заключением джентльменского (устного) соглашения о взаимной помощи, но на встрече поднимался и ряд других вопросов. Первый – о ламстве, Гэндэн пытался показать всю сложность и специфичность этой проблемы, требующей осторожных, взвешенных подходов. Сталин выступил за решительное наступление на лам, используя методы их «постепенного окружения». Далее, Сталин настоятельно рекомендовал преобразовать ГВО (Государственная внутренняя охрана – спецслужба безопасности, учрежденная в июле 1922 г., начальник Д. Намсарай) в МВД с соответствующим расширением функций. Гэндэн возражал – такая реорганизация «пока неуместна»¹³⁷.

В декабре 1935 г. П. Гэндэн направился в Москву в сопровождении Г. Дэмиды и Д. Намсрая. 30 декабря состоялась их беседа с И.В. Сталиным, В.М. Молотовым, К.Е. Ворошиловым. Было, конечно, и согласие (в частности, по поводу предстоящего подписания Протокола о взаимопомощи), но во многом она носила печать расхождений и отчужденности. Камнем преткновения снова стал ламский вопрос. Вновь обнаружились разные подходы. Советские руководители прямо связывали обеспечение независимости Монголии с борьбой против ламства и ставили условием для оказания помощи радикальное решение ламского вопроса. Гэндэну была непонятна такая постановка. Он, разумеется, был за независимость своей страны, за советскую помощь, но против крайних мер в отношении ламства, за умеренность. И он позволял себе спорить со Сталиным, не соглашаясь с ним. А это было тогда уже слишком»¹³⁸. Несмотря на то, что был подписан Протокол о взаимной помощи между СССР и МНР от 12 марта 1936 г., оказавший большое значение на внутреннюю и внешнюю политику МНР, был проведен мартовский пленум 1936 г., который осудил «политические ошибки» П. Гэндэна. Из ряда обвинений, предъявленных премьер-министру, была нерешительность и непоследовательность в ламском вопросе. Он был выведен из состава ЦК МНРП, а 20-я сессия малого Хурала 22 марта освободила его от обязанностей премьер-министра и министра иностранных дел.

Еще до пленума и сессии в конце февраля, правительство приняло решение, которое так настойчиво рекомендовали в Москве и всячески оттягивал П. Гэндэн, – о реорганизации Государственной внутренней охраны в Министерство внутренних дел. Это не было простой сменной вывески. Полномочия нового министерства резко расширились, его место в структурах власти стало чуть ли не центральным, контроль над его деятельностью если и был, то чисто номинальный. Министром внутренних дел по совместительству стал Х. Чойбалсан – «заслуженный руководитель нашей национальной революции», как отмечалось в поста-

¹³⁷ История Монголии. XX в. – М., Изд-во ИВРАН, 2007. С. 100.

¹³⁸ Там же. С. 102.

новлении сессии Малого Хурала. Х. Чойбалсан форсировано концентрировал всю полноту власти в стране, которая завершилась в марте 1939 г.

20-я сессия Малого Хурала утвердила новым премьер-министром А. Амара, на долю которого выпало быть «ширмой» проведения репрессий в Монголии, так как его функции в руководстве страной были ограничены, все рычаги управления концентрировались в руках Х. Чойбалсана.

Ярким примером проводимой в Монголии политики со стороны советского правительства, была встреча Амара со Сталиным в декабре 1936 г. Советский руководитель настаивал на форсированном решении ламского вопроса: «Вы даете свое согласие убрать лам, и мы будем знать лучше как быть». Амар был удручен. Он рассказывал находившемуся в Москве Б. Ринчену: «Я пытался объяснить Сталину, что это невозможно, но он не принял мои разъяснения. Как это можно – убрать 100 тыс. лам?».

К сожалению, это оказалось возможным – к 1940 г. в МНР многотысячное могущественное сословие перестало существовать, исчезли сотни монастырей и храмов. Затронута было не только ламство, поредело ряды интеллигенции, военных – репрессии в той иной степени коснулись всех слоев населения. Трагедия Амара в том, что «большой террор» пришелся именно на годы его правления, вопреки его воле и убеждениям. В итоге он сам стал жертвой репрессий¹³⁹.

О развертывании маховика репрессий в Монголии против ламства свидетельствуют обзорные материалы из архива ФСБ РФ по РБ, такие, например, как «Дело № 509, с материалами информации ГВО МНР за 1933-1937 гг.» (Фонд 3, опись 1, п/н 1, 1938 г.). В нем, сконцентрированы наиболее заметные материалы, проводимые ГВО Монголии в отношении «панмонголизма» и ламства, в рассматриваемый период.

Мы, в своем исследовании, остановимся на обзорной справке «О налоговой политике в отношении ламства» (с. 102-109), датированной 18.09.1936 г. и подготовленной главным инструктором ГВО МНР Чопиком, зам. главного инструктора ГВО Валиком и инструктором СПО ГВО Кичиковым.

Они отмечают: «Рассматривая борьбу с ламством в области налогообложения, как рычаг подрыва экономики последнего, указывалось, что эти мероприятия должны преследовать цель – выкачивать от ламства ежегодно столько средств, сколько необходимо для того, чтобы, с одной стороны, в действительности наносить удар по экономической мощи ламства; с другой, чтобы на данном этапе размер налогов НЕ ПРЕВЫШАЛ (отмечено в справке – В.Д.) действительной суммы доходов лам и не превращался в «левый загиб». Это значит, что отклонения размера налогов в ту или иную сторону являются одинаково вредными, поскольку в первом случае, налоговое ослабление не достигнет своей цели, во втором – приведет к политическим осложнениям.

¹³⁹ История Монголии. XX в. – М., Изд-во ИВРАН, 2007. С. 103.

С этой точки зрения, ни джасский («джаса-монастырское хозяйство», *прим. В.Д.*), ни военный налоги, несмотря на перевыполнение их (план – 1.450 тыс., выполнение – 1.918 тыс.), не приведены в соответствие с теми задачами, которые должны преследовать налоговое обложение ламства, ибо, по нашим скромным подсчетам, чистые накопления ламства в текущем году, в денежном отношении равны приблизительно 14. 000. 000 тугриков.

Вывод из сравнения указанных цифр напрашивается сам собой – уровень налогов на ламство далеко не охватывает действительной суммы доходов ламства, и не только не подрывает экономическую мощь ламства, но прямо-таки предоставляет ламству полнейшую возможность дальнейшего экономического укрепления.

Из этого следует сделать вывод о необходимости поднятия цифры налогового обложения ламства в два раза. Предлагая такое увеличение налогов, мы исходим из того, что такая цифра на сегодняшний день не вызовет политических разговоров в стране, а с другой стороны, даст необходимое поступательное движение в налоговом вопросе»¹⁴⁰.

В обзорной справке отмечается и четко подразделяется, что «До сих пор в отношении ламства у нас было два вида налогов: т.н. «джасский» налог, т.е. налог на монастырские общинные хозяйства – «джассы» и военный налог, т.е. налог на индивидуальные доходы ламства.

Соотношение между этими двумя видами налогов в текущем году было такое: налог на «джассы» был определен в сумме 1.000.000 тугриков (фактически взыскано – 1.057.000 туг.); военный налог – в сумме 450.000. туг. (фактически взыскано 880.963 туг.). Вкратце соотношение между двумя видами налогов можно определить как 4,5:10 (плановое соотношение) или 8,8:10 (фактическое выполнение) – в пользу «джасского» налога.

Такое соотношение между этими налогами, несомненно, раньше было правильным. Именно в период, когда монастырские «джассы» имели большое скотоводческое хозяйство, являющееся основой экономики ламства и игравшее крупную роль в общем балансе хозяйства страны, оно изменилось, в связи с серьезными структурными изменениями, связанными с тем, что основой экономики ламства стали не общинные, «джасские» доходы, а индивидуальные доходы каждого ламы¹⁴¹.

Этот анализ подкрепляется цифровыми аналитическими данными: «Цифры, которыми мы располагаем, дают такую картину:

а / За период с 01.01.34 г. по апрель 1935 г. поступило доходов по линии «джасс» – 4.595.628 туг.;

б / За тот же период поступило индивидуальных доходов ламства – 23.146.900 туг.

Всего: 27.724.528 туг.

¹⁴⁰ Дело № 509. Материалы Информации ГВО МНР за 1933-1937 гг. С.102-103.

¹⁴¹ Там же. С. 104.

Как видно, соотношение доходов ламства, поступающих по этим двум каналам, даже если нами допущено некоторое преувеличение уровня индивидуальных доходов (хотя такая опасность едва ли существует), то и тогда общая картина не изменится.

Таким образом, получается, что ламство по «индивидуальной» линии получает доходов в пять раз больше, чем по линии «джасс», в то же время, по линии «индивидуальной» взыскивается почти в два раза меньше налога, чем по линии «джасс».

Простой арифметический подсчет показывает, что если бы мы захотели уровень индивидуальной нормы ламского налога довести немедленно до уровня «джассского» налога, то должны были бы сумму индивидуального налога увеличить примерно в 8-10 раз»¹⁴².

Это предполагаемое увеличение налога на ламство, отражает, на наш взгляд, изменившуюся оценку роли ламства в 1936 г. в хозяйственной и политической жизни страны, при продолжающемся нажиме со стороны советского правительства в увеличении репрессивной политики, о которой мы отмечали выше.

Исходя, из предполагаемого увеличения налогооблагаемой базы ламства, советские инструкторы полагали, что «практически следует соотношение обоих этих видов (...) коренным образом изменить, приведя их в соответствие с размерами объектов обложения, с тем, чтобы индивидуальная форма налога была по размеру значительно больше, чем «джассский» налог. Это тем более важно, что «ударение» на «джассском» налоге, которое делается сейчас, как это показал опыт, дает ламству повод антиправительственной агитации о том, что «аратская власть облагает религию», а в ряде аймаков (Южно-Гобийский, Обсо), ламы, разбазарив скот и деньги, в целях провокации, при взимании «джассского» налога, организовали распродажу с аукционного торга предметов религиозного культа (храмовой утвари, священных книг и т.д.), что давало аратству делать вывод, что «Народное пр-во действительно притесняет религию и доводит до распродажи предметов религиозного культа. Между тем, если мы будем делать «ударение» на индивидуальную форму налога на ламство, с учетом действительной доходности каждого ламы, то это даст аратству меньше оснований для антиправительственной и антиналоговой агитации ламства»¹⁴³.

Закон о военном налоге МНР от 08.02.35 г. предусматривал обложение всех лам от 18 до 45 лет. Исключение составляли только те из низших лам, которые занимались извозным и кустарным промыслами или вообще по своей платежеспособности не могли быть обложены никакими налогами.

Поэтому, писали советские инструкторы: «Исходя из того, что каждый арат, проживающий на территории государства, относящегося к непризывным контингентам, должен нести некоторую материальную

¹⁴² Дело № 509. Материалы Информации ГВО МНР за 1933-1937 гг. С. 104.

¹⁴³ Там же. С. 105.

повинность перед государством, обложение ламства военным налогом нужно считать принципиально правильным.

Весь контингент лам, привлекаемых к обложению, закон этот подразделяет на три категории:

первый – «крупные ламы феодального значения, а также ламы, живущие за счет эксплуататорских доходов» (ростовщичество и т.д.) – налог в размере 70 туг.;

второй – «ламы, не входящие в предыдущий разряд, источником существования коих являются регулярные пособия родственников и живущие обычной монастырской жизнью» – с налогом в размере 30 туг.;

третий – «все остальные ламы, не входящие в указанные два разряда, живущие в монастырях, а также вне их, основным источником существования коих является работа по найму и вообще низшие ламы» – с налогом в размере 5 туг.

Чтобы показать, какие реальные очертания получил этот закон на практике – приведем следующую таблицу:

Катег-ии	Обложено военным налогом в 1935 г., туг.	% отношения лам различных категорий	Предусмотрен военный налог по госбюджету 1935 г., туг.	Фактически взыскано в 1935 г., туг.	% соотношения суммы налогов по категории
По 1-3	345	0,8	-	25.410	2,8
По 2-й *	17823	45,6	-	7.038	79,5
По 3-й *	20862	53,6	-	156.830	17,7
Всего	38030	100	450.000	885.330	100
	Сделана скидка			4367	
	Всего взыскано			880.963	

Примечание: в число обложенных 8.002 чел., подлежащих призыву на действительную военную службу, обложены в трехкратном размере, в основном входят категории низших и средних лам.

Как видно из этой таблицы, центр тяжести военного налога падает на средних и высших лам – как по количеству привлеченных к обложению, так и по сумме налога, взысканной с них.

Чтобы показать насколько военный налог на ламство в той форме, в которой он проводился, не дал тех результатов, которые мы от него должны были ожидать, приведем следующую таблицу:

Всего лам	Учено по республике всего свыше 18 лет	Обложено военным налогом в возрасте от 18 до 45 лет	% отношения обложенных военным налогом в общем количестве
Высших лам	8.706	345	3.96 %
Средних и низших лам	64. 964	38.635	62.47%
Итого	70.670	39.030	-

Из этих цифр вытекает то, что военным налогом охвачено только 4% всего количества высших лам, в то время, как средние и низшие лампы, вместе взятые, охвачены военным налогом на 62,5 % по отношению к их общей численности.

Такое положение не разрешает ни в коей мере и объеме перенесения центра тяжести экономического нажима на высших лам, занимающих в монастырях господствующее положение.

Это будет еще более показательным, если сравним общую сумму доходов различных прослоек ламства (исключая молодежь до 18-летнего возраста) с суммой военного налога, взысканного в 1935 г.:

Всего лам	Общ. сумма доходов высш. лам по респ., искл. прож. минимум молод. до 18 лет	Сумма взысканного военного налога	% отношение суммы военного налога к общей сумме доходов
Высшие лампы	7.898.900	25.410	0,33%
Средние и высшие лампы	14.498.450	855.553	5,9%
Итого	22.397.350 т.	880.963 т.	-

Как видно, по военному налогу мы изъяли только 0,3 % общей суммы доходов высших лам и 5,9 % доходов средних и низших лам. Если же сравнить чистые доходы ламства за истекший год с суммой военного налога, изъятого у ламства в 1935 г. по отдельным прослойкам, то получим следующую картину:

Всего лам	Сумма чистых доходов	Сумма военного дохода изъятого в 1935 г. от ламства	% отношения суммы военного налога к общей сумме доходов
Высшие лампы	4.638.528	25.410	0,56%
Средние лампы	8.455.000	703.80	8,33%
Низшие лампы	-	156.030	-

Примечание: доход низших лам является весьма незначительным и поэтому нами во внимание не принимается.

Эти цифры свидетельствуют о том, что высших лам этот налог коснулся в ничтожной степени, в то время как средних лам этот налог коснулся значительно больше, а по низшим ламам он ударил в еще более ощутимой форме.

Из всего вышеизложенного вытекает, что военный налог на ламство в 1935 г. не только не обеспечил политики дифференцированного подхода к вопросу об экономическом нажиме на ламство, а наоборот, ударил сильнее по тем прослойкам ламства (низшим и средним ламам), по которым мы должны были бы меньше бить. В то же время, этот экономический нажим почти не задел (сколько-нибудь серьезно) высшего

ламства, против которого, собственно была направлена налоговая политика»¹⁴⁴.

Анализ вышеприведенных цифр и таблиц приводит авторов этой аналитической работы к следующим практическим результатам, изложенным следующим образом: «Мы уже указывали, что военный налог охватывает только лишь лиц призывного возраста от 18 до 45 лет. Это значит, что основная масса высшего ламства, состоящего, как правило, из лиц пожилого и старческого возраста, не охватывается налоговым обложением, следовательно – выпадает из поля зрения нашего экономического нажима на ламство. Об этом говорит тот факт, что из 8.706 высших лам, состоящих у нас на учете, в 1936 г. обложено военным налогом только 345 человек.

Такое положение на практике ведет:

а/ к дальнейшему укреплению и усилению всего высшего ламства, следовательно, того самого «скрепляющего» и «цементирующего» все ламство слоя, который является наиболее враждебным народно-революционной власти;

б/ к восстановлению «демократических», средних и низших слоев ламства против народно-революционной власти, т.е. к таким процессам, которые политически нам совершенно невыгодны;

в/ к относительному ухудшению положения низшего и среднего ламства внутри монастыря и усилению его дальнейшего закабаления идеологически и экономически руководящей верхушкой;

г/ к ослаблению социальных противоречий между ламством, с одной стороны, и средним и низшим ламством – с другой стороны, поскольку позиции высшего ламства усиливаются.

Из всего этого следует, что ряд законов, направленных, якобы, на защиту среднего и, в особенности, низшего ламства от высшего, по сути дела бьют мимо цели, ибо одним только искривлением налоговой политики, все льготы, предоставляемые другими законами, если не сводятся на нет, то эффективное действие их чрезмерно ослабляется. Конечно, мы при этом исходим не из абсолютных налоговых цифр, которые сами по себе не особенно значительны, а из политического эффекта, производимого совершенно неправильными методами налоговой политики.

Налоговая политика правительства МНР в отношении ламства в дальнейшем должна исходить из учета следующих обстоятельств:

а/ общая сумма налогов на ламство не должна быть стремительно увеличена, чтобы не получилось «заскока» налогового нажима вперед по сравнению с другими мероприятиями. Но она не может быть оставлена такой, какова она в настоящее время. Общую сумму нужно довести, примерно, до 4.000.000 тугриков в 1936 г., что будет приемлемым;

б/ должен быть установлен подоходно-поимущественный налог, которым должно облагаться все ламство (в особенности высшее) незави-

¹⁴⁴ Дело № 509. Материалы Информации ГВО МНР за 1933-1937 гг. С. 106-107.

симо от возраста. Объектами обложения должны являться как доходы от скотоводческого хозяйства, так и доходы от профессий («эмчи»-врачи, «гурумчи», «аборалчи» и т.п.) и от должностей (монастырская администрация);

в/ освободить часть низшего и среднего ламства, занимающегося общественно-полезным трудом, от поимущественно-подоходного налога, и распространить на все ставки общегражданского налога;

г/ установить военный налог, которым охватить все ламство от 18 до 45 лет;

д/ установить дифференцированные ставки военного налога, однако с таким расчетом, чтобы низшая ставка военного налога была бы выше ставки общегражданского налога;

е/ установить такой размер «джасского» налога, который был бы значительно меньше общей суммы индивидуального налога и действительно соответствовал размерам доходов от «джасс»¹⁴⁵.

Если в 1936 г. для борьбы с ламством разрабатывались жесткие экономические формы борьбы, то уже в 1937 г. положение резко обострилось.

В конце августа 1937 г. в Улан-Батор прибыл заместитель наркома внутренних дел СССР М.П. Фриновский. С его именем связывают черный список из 115 человек, подозреваемых в «контрреволюционных заговорах». «Дела шли одно за другим, страшные, непостижимые – «дело контрреволюционной организации Гэндэна-Дэмиды», «дело контрреволюционной организации высшего ламства» и т.д. Были расстреляны высшие церковные иерархи – Ензон хамба, Дэд хамба и другие¹⁴⁶.

Несколько страшных цифр, характеризующих масштабы репрессий, необходимо привести из отчета Советника министра внутренних дел МНР Голубчика Зам. Наркома внутренних дел СССР, комкору тов. Фриновскому и Полномочному представителю СССР в МНР тов. Миронову, от ...января 1938 г.

Это квалифицированная обзорная справка на 13 листах, из которой мы делаем небольшую выборку.

Автор пишет, что на 1-ое января 1937 г. во всех монастырях МНР состояло 85018 лам. Эта ламская армия составляла 23,7 % к общему количеству мужского населения страны. К началу января 1937 г. сняли с себя духовный сан и перешли в светское состояние 16208 лам. К отчетному числу сокращение ламства значительно выше, т.к. одних только арестованных МВД с 15 декабря составило 1500 человек.

Еще более разительная картина массового ухода лам из монастырей в худон, но не порвавших окончательно с ламством. С начала операций до 15 декабря, из монастырей ушли в худон 34869 лам, что составляет 50,7 % ко всему количеству лам.

¹⁴⁵ Дело № 509. Материалы Информации ГВО МНР за 1933-1937 гг. С. 108-109.

¹⁴⁶ История Монголии. XX век. – М., Изд-во ИВРАН, 2007. С. 104.

Процесс перехода лам в светское состояние и их массовое бегство из монастырей привели к опустению многих монастырей. За отчетный период из 641 действовавшего монастыря, 167 закрылось. Причем, наиболее глубокий процесс разложения происходит в двух крайних группах монастырей – крупнейших, где процент закрывшихся составляет 44, и мелких, где процент закрывшихся составляет 34. В крупнейших монастырях это объясняется тем, что по ним был сосредоточен оперативный удар, и больше всего велась разлагающая деятельность.

К числу сократившихся монастырей надо прибавить еще 58, отселяемых в настоящее время из погранполосы.

Этот отчет, на наш взгляд, наиболее полно отражает репрессивный процесс борьбы против монгольского ламства в 30-х годах XX в., имеющий свою хронологическую градацию¹⁴⁷.

© Л.Л. Ветлужская

РОЛЬ БУДДИЗМА ВАДЖРАЯНЫ В СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ БУРЯТ¹⁴⁸

Буддизм начал своё распространение среди бурят в первой половине XVII в. История буддизма в Бурятии может быть разделена на следующие этапы:

1. Начальный этап – XVII-XVIII вв.
2. Период расцвета и прогресса – XIX – нач. XX вв.
3. Период репрессий и упадка – 1920-е гг. – 1945 г.
4. Реставрация и возрождение буддизма – 1945 г. – по настоящее

время¹⁴⁹.

Корни буддизма Бурятии находятся в Тибете и Монголии, начало процесса проникновения буддизма на территорию Бурятии исследователи относят к XVI в. Ранний период распространения буддизма в Тибете освещен в ряде исследований, которые, как правило, опираются на тибетскую историографическую традицию. Однако тибетские источники, отражающие период проникновения буддизма в Тибет, были составлены почти на пять столетий позже описываемых событий, поэтому не могут быть абсолютно достоверными¹⁵⁰. Так, тибетский историк XIV в. Будон Ринчендуб связывает первое упоминание о буддийском учении с именем одного из первых царей Тибета Лхатотори Ньянцена, жившего в IV-V вв.¹⁵¹ Однако, согласно официальной версии ортодоксальных тибетских источников, начало распространения буддизма в Тибете соотносится с именем царя Сронцзангамбо, правившего в VII в. н.э. Согласно тибетской летописи «Светлое зеркало царских родословных», процесс

¹⁴⁷ Архив ФСБ РФ по РБ. Дело № 509. Фонд 3, Опись 1, порядков №1. С. 68-69.

¹⁴⁸ Работа выполнена при поддержке РГНФ по проекту № 11-13-03002аТ

¹⁴⁹ Ванчикова Ц.П. История бурятского буддизма: письменные источники. – Улан-Удэ, 2006. С. 4.

¹⁵⁰ Гарри И.Р. Дзочен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003. С. 30.

¹⁵¹ Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. – СПб., 1999. С. 248.

создания государства в Тибете сопровождается привнесением буддизма на его территорию¹⁵². В VII в. н. э. знаменитый царь Тибета Сронцангамбо заложил основы для создания единого могущественного государства. Сронцангамбо считается первым реальным историческим лицом в истории царствующих династий Тибета, данные о нем подтверждаются танскими династийными хрониками. Из китайских и тибетских источников известно, что Тибет в период правления вел успешные завоевательные войны с Непалом и Китаем. Угрожая Непалу уничтожением, тибетский царь потребовал себе в жены непальскую принцессу. Непальская сторона ответила согласием, но выдвинула ряд условий: распространение буддизма в Тибете, строительство храмов и т.д. Условия были приняты, и дочь непальского царя прибыла в Тибет. В 634 г. тибетский посол прибыл к китайскому императору с требованием отдать в жены Сронцангамбо китайскую принцессу. Тибетскому царю было отказано, в ответ последовало вторжение тибетцев в Китай. Вскоре китайская сторона предложила возобновить переговоры. Император Китая согласился выдать свою дочь за тибетского царя с тем же условием, что и непальский царь в идентичной ситуации: в Тибете должна распространиться буддийская вера. Согласно истории Тибета, с прибытием обеих принцесс началось успешное распространение буддизма¹⁵³.

Таким образом, наиболее ранние упоминания о проникновении буддизма в Тибет относятся к IV-V вв., но вся официальная тибетская историография ориентирует нас на период правления Сронцангамбо – VII в. По сообщениям Го-лоцзавы, царь Сронцангамбо придерживался тантрийских садхан на различные мирные и гневные божества. После смерти Сронцангамбо в 649 г., в течение двухсот лет происходила борьба между сторонниками принятия буддизма – царями и их окружением и приверженцами религии бон – представителями знатных и сильных тибетских кланов¹⁵⁴.

История тантрийского буддизма в Тибете в изложении тибетских авторов излагалась, как история сотрудничества между тантристами и сторонниками классического интеллектуального направления махаяны. Так монастырь Самье, согласно легенде, был построен совместными усилиями Шантаракшиты и Падмасамбхав¹⁵⁵. Согласно традиции школы Ньингма, учение Тантры и учение Дзогчен были привнесены в Тибет в VIII в. Падмасамбхавой, Вималамитрой и переводчиком Вайрочаной. Несмотря на то, что Ньингма является старейшей школой буддизма в Тибете, организационно она оформилась позже других школ. Последователи Ньингмы остались верны переводам тантр первой волны и составили собственную классификацию буддийских учений в целом и тантр в частности. Древняя традиция первого этапа перевода тантр, она

¹⁵² «Светлое зеркало царских родословных»/ Пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И.Б. Кузнецова. – Л., 1961.

¹⁵³ «Светлое зеркало царских родословных»/ Пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И.Б. Кузнецова. – Л., 1961. С. 14.

¹⁵⁴ Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003. С. 33.

¹⁵⁵ Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003. С. 54

же школа Ньингма, делит все учения на девять колесниц: три колесницы причины, три колесницы внешних тантр и три колесницы внутренних тантр. Огромную роль в школе Ньингмапа играют тексты из так называемых «кладов» – тертонов. Считается, что эти тексты были спрятаны самим Падмасамбхавой, поскольку в его время тибетцы еще не могли понять их, а иногда их прятали сами буддисты во время гонений Ландармы. В Тибете существует большое количество свидетельств открытия таких текстов. Тертоны стали активно «открываться» в XIV в., это время и может считаться периодом организационного оформления этой школы.

Тантры периода проникновения буддизма первой волны позднее не были признаны аутентичными рядом более поздних классификаторов буддийских текстов, в частности Атишей, Будоном. Они вошли в так называемый раздел старых тантр. После периода гонений на буддийское учение в годы правления в 40-х гг. IX в. царя Ландармы санскритские оригиналы, с которых были выполнены тибетские переводы, были утрачены. Невозможность проверки аутентичности перевода вызвали всплеск недоверия со стороны последователей буддизма в Тибете к тантрам старой волны в период возрождения интереса к буддизму в X-XI вв. Целый ряд буддийских текстов на тибетском языке, в том числе многих эзотерических произведений, не были подтверждены санскритскими оригиналами. Поэтому Атиша (982-1054) и его сподвижники вновь пересмотрели и даже перевели буддийский канон, и школы, образованные после этого, стали называться «школы новых переводов» (Сармапа), в них вошли Кадампа, Сакьяпа, Гелугпа, Кагьюпа.

Как отмечает Е.А. Торчинов, ранняя традиция буддизма в Тибете была гетерогенной и сочетала в себе элементы как индийского, так и китайского буддизма. А с XI в. тибетцы стали ориентироваться исключительно на индийские образцы. Еще одной особенностью второй волны распространения буддизма в Тибете было то, что по сравнению с первой волной (VII-XI вв.) долгого и трудного утверждения буддизма, началось стремительное и продуктивное усвоение буддийского учения из Индии в его позднемахаянской форме¹⁵⁶.

Восстановление буддийской традиции в Тибете шло по двум направлениям: восстановление монастырской системы и распространение форм тантрического буддизма. В созданной Атишей школе Кадам были возрождены строгие принципы основы монастырской жизни – винаи, а также в рамках монастырей изучалась практика тантрической йоги. Вторая линия восстановления буддийской традиции восходила к тантрийской традиции махасидхов. Наиболее важными в этом направлении стали школы Карма-кагью и Сакья.

В результате переводческой деятельности XI-XIV вв. была создана тибетская Трипитака – Ганджури Данджур, включившая собрание переводных индийских шастр, религиозно-философские сочинения тибетских авторов, индийские сочинения по грамматике, астрономии, аст-

¹⁵⁶ Торчинов Е.А. Введение в буддизм: Курс лекций. – СПб., 2005. С. 221.

рологии, математике, медицине, памятники классической индийской литературы и т.д. Если тексты Ганджура, в основном, совпадают с текстами, вошедшими и в китайскую Трипитаку, то Данджур является тибетским оригинальным сводом текстов.

В XIV в. в тибетском буддизме наступило время реформ, связанное с именем ламы Цзонхавы (1357-1419 гг.). Цзонхава путем реформ стремился установить гармонию между йогой, философским дискурсом и монашеской дисциплиной в рамках одной школы – школы Гелугпа. Вначале Цзонхава считал себя только продолжателем Атиши, и поэтому назвал свою школу Новой Кадампой. Однако, впоследствии, название школы изменилось, и она вошла в историю под названием Гелугпа, то есть школа монастыря Гэ (имеется в виду монастырь Гэндан, в котором жил лама Цзонхава).

С именем ламы Цзонхавы связано начало расцвета и последующего распространения буддизма школы Гелуг на территории Монголии и Бурятии. Цзонхава ввел строгую монашескую дисциплину в рамках школы, а символом возвращения к аскетизму и смирению стали желтые монашеские одежды и головные уборы вместо преобладавших в течение последних столетий красных.

Основополагающие принципы реформаторской деятельности Цзонхавы:

- 1) религиозно-организационное наследие Атиши;
- 2) признание мадхьямика-прасангики высшей формой философского дискурса;
- 3) введение обязательного религиозно-философского образования для монахов;
- 4) практика тантрической йоги только после завершения общефилософской подготовки, получения солидного схоластического образования и принятия в том или ином объеме монашеских обетов.

Цзонхава оставил огромное количество сочинений, посвященных разным аспектам буддизма – от логики до тантрической йоги, самым знаменитым из которых является его трактат «Ламримчэнпо» – «Великий трактат об этапах пути к пробуждению», труд по теории и практике буддизма, почитаемый практикующими и в настоящее время.

Гелугпинцы создали сеть образовательных центров – дацанов, в которых обучение велось на трех факультетах: философском (цанид), тантрическом (джуд) и медицинском. Укрепление монашеской дисциплины, основанной на правилах винайи, обеспечение высокого уровня религиозного образования, строгое соблюдение иерархии в рамках школы стали базой для укрепления позиций Гелугпы не только в духовной, но и политической жизни Тибета. Теократическая форма правления была реализована при V Далай-ламе Нгаван Лобсан Гьятцо (1617-1682 гг.). Гелугпа объединила под своей властью практически весь Тибет и начала распространять свое влияние на сопредельные регионы.

Официально началом распространения тибетского буддизма на территории Монголии является 1252 г. – дата подписания договора о разделе сфер влияния между светской и духовной властью между ханом

Хубилаем и Пагба-ламой, представителем школы Сакьяпа. Однако лидер во всех сферах общественной жизни Тибета – Гелугпа – утвердила приоритет своей школы и на территории Монголии, а затем и Бурятии. Вторая волна распространения буддизма в Монголии началась в XVI в. Она связана с именем Алтан-хана. В 1576 г. Алтан-хан созвал съезд князей и нойонов всей Монголии возле озера Кукунор (провинция Цинхай, КНР). На этот съезд был приглашен иерарх школы Гелугпа – Соднам Джемцо, настоятель монастыря Дрепунг в Тибете. Результатом этого съезда было издание Алтан-ханом манифеста о принятии буддизма во всей Монголии. Поскольку граница между Монголией и бурятскими землями была весьма условной, то историческое событие 1576 г. имело прямое отношение и к бурятским племенам.

Официальной датой принятия буддизма в Бурятии, а, следовательно, и на территории России является 1741 г., когда императрица Елизавета Петровна приняла Указ, согласно которому признавалось существование «ламайской веры» и утверждалось количество дацанов числом 11 со 150 штатными ламами. Буддизм был официально принят государственной религией в Российской империи. В том же 1741 г. был основан один из старейших дацанов Бурятии – Тамчинский дацан «Даши Гандан Даржалин», отметивший в 2011 г. 270-летний юбилей.

Поскольку в Бурятии, главным образом, был традиционно в большей степени представлен буддизм школы Гелугпа, то все основные традиции, связанные с организацией церковной иерархии, дацанской образовательной системы восходят к реформам ламы Цхзонхавы, чьё имя весьма глубоко почитается по настоящее время.

К началу XIX в. в бурятском социуме этические нормы буддизма были не только восприняты, но и стали одними из основополагающих в правилах воспитания и поведения.

Ваджраяна является частью Махаяны, по этой причине все основные философские установки Махаяны в равной степени справедливы и для Ваджраяны. Это утверждение касается и системы ценностных ориентиров, однако в силу специфики методов и принципов, которыми руководствуются адепты Ваджраяны и применяют на пути реализации высшей религиозной цели, следует выделить их в отдельный аксиологический комплекс.

Направление Ваджраяны сформировалось в русле буддизма Махаяны, по этой причине основные положения и ценностные ориентиры Махаяны относятся и к направлению Ваджраяны. Ваджра является символом несокрушимости и имманентного присутствия природы Будды в каждом живом существе, и символизирует возможность достижения ментального, мгновенного просветления. Получение таких возможностей накладывает на адепта дополнительные нравственные обязательства. В учении Ваджраяны ключевое значение имеет принцип преобразования страстей, использования аффектов в качестве пути к нирване. Известен феномен тантрического поведения, когда адепт, продвинувшийся на духовном пути, ведет себя, с точки зрения обычных людей, неадек-

ватно. Большое количество примеров такого рода поведения описано в житиях восьмидесяти четырех Махасиддхов¹⁵⁷.

Огромное количество учений буддийских школ, наставлений учителей, в конечном счёте, сводится к методам, предложенным Буддой Шакьямуни в Четвертой Благородной истине – истине Пути: тренировке в сфере поведения – шила, сосредоточения – самадхи и мудрости – праджня. Первым шагом на пути к просветлению является правильное или нравственное поведение. Согласно традиции, Будда Шакьямуни для определения понятия «нравственное поведение» назвал десять не благих деяний, пять тяжчайших не благих действий с немедленными последствиями, пять не благих действий, близких к тяжким, четыре не благие действия и восемь противоположных деяний. К десяти не благим деяниям относятся три действия, связанные с телом – убийство, воровство и неправильное половое поведение; четыре действия, связанные с речью – ложь, клевета, грубая речь и пустословие; три действия, связанные с умом – алчность (зависть), недоброжелательность (недовольство от счастья и удачи других) и ложные взгляды. В соответствии с формулировкой десяти «чёрных деяний», были сформулированы противоположные десять «белых» благих деяний – наставлений в праведной жизни: вместо убийства – спасай жизни других; вместо воровства – раздавай свою пищу и деньги; сохраняй нравственное половое поведение независимо от того, наблюдает кто-либо за тобой или нет; говори правду; улаживай ссоры, вызванные клеветой; используй мягкие, тактичные слова; обсуждай в беседах достойные буддиста темы; радуйся удаче и благу других; думай только о пользе [которую приносит удача другим людям]; когда ты слышишь изложение взглядов иноверцев, не отвергай их, но просто упрочивай свою веру в слова Будды¹⁵⁸.

В учении Ваджраяны ученик, получая наставления и передачу особых методов, дополнительно к обетам Пратимокши¹⁵⁹ принимает и особые обеты – самая, несоблюдение которых также является весьма тяжким деянием.

Проникая в другие страны, буддизм приспособлял к местным условиям свое сотериологическое учение, которое вбирало в себя местные религиозные традиции. Религиозный синкретизм, характерный для Бурятии, позволяет говорить о трансформации буддийской сотериологии, которая является важным фактором формирования духовно-нравственных ценностей бурятского социума. Сочинения бурятских религиозных деятелей пронизаны идеями спасения, в центре которых находятся представления о де-

¹⁵⁷ Лвы Будды. Жизнеописания восьмидесяти четырех сиддхов. — СПб.: Алмазный путь, 1996. С. 279.

¹⁵⁸ Карма Агван Йондан Чжамцо (Чжамгон Конгтрул Римпоче) (1813 — 1899). Светоч уверенности. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/swetoch.htm>

¹⁵⁹ Пратимокша – сутра (Patimokkha – sutta). [Электронный ресурс]. Режим доступа:

<http://www.uic.ssu.samara.ru/buddhist/theravada/pratim.html#%D0%A2%D0%B5%D0%BA%D1%81%D1%82>

сяти благих и десяти негативных деяниях, которые бурятские ламы истолковывают в контексте бурятской действительности¹⁶⁰.

Именно сочинения бурятских авторов XIX в., их переводы и комментарии известных буддийских текстов, повлияли на формирование нравственной модели поведения местного населения в соответствии с основополагающими буддийскими установками. Среди бурятских буддийских авторов особо выделяются имена мыслителей Э.-Х. Галшиева, Л.-Д. Данжинова, Г.-Ж. Дылгирова, Р. Номтоева, Г.-Ж. Тугулдунова. Их литературное наследие содержит три основные категории текстов: каноническая и полу-каноническая литература; религиозно-философская и схоластическая литература; обрядово-литургическая литература.

Эрдэни-Хайбзун Галшиев (1855-1915 гг.) является автором одного из самых объемных и оригинальных произведений дацанского творчества – «Зерцало мудрости». Галсан-Жимба Дылгиров (род. в 1816 г.) за время своей деятельности опубликовал значительное число сочинений буддийской литературы, его переводы и комментарии пользовались огромным успехом среди бурятского населения: «История распространения религии в Монголии (1869 г.)», «Путь Бодхисаттвы» (1870 г.) и др. Труды Г.-Ж. Дылгирова издавались в Агинском и Цугольском дацанах. Популярными четверостишиями нравоучительного характера в переводе Г.-Ж. Дылгирова стали весьма популярными в народе. Г.-Ж. Тугулдунов в период своей деятельности в Агинском дацане, одним из первых создал тибетско-монгольский словарь – «Светильник, разъясняющий значение слов», что было очень важным для чтения буддийской литературы на тибетском языке. Д.-Ж. Данжинов опубликовал биографии высококочтовых в Монголии буддийских деятелей, буквари, грамматики, собрания джатак, песни Миларайбы и был одним из авторов цикла книг по этике, изданного в 1892 г. Таким образом, можно заключить, что тематика сочинений буддийских мыслителей в Бурятии в период особенно активного распространения буддизма была посвящена, в первую очередь, проблемам этики и укреплению духовно-нравственного поля.

Ламы-практики тантры пользовались большим авторитетом и оказывали влияние на все слои населения. К ним обращались за советами в мирских делах и духовной области. Представители буддийского духовенства принимали активное участие в общественно-политической жизни Бурятии. Первая половина XX в. в России стала эпохой исторических перемен и вызовов, в том числе и для буддистов. В условиях резкого перехода от периода благоволения царской власти к носителям буддийского вероисповедания в начале XX в., к фактическому запрету буддийской религии советской властью в середине 1930-х гг., на общественной сцене появились выдающиеся буддийские деятели. Особенно яркие страницы в историю политической жизни и Бурятии, и Российско-

¹⁶⁰ Янгутов Л.Е. О социальной и политической востребованности буддизма в период его распространения в Монголии и Бурятии // Вестн. Бурят. гос. ун-та. Сер. Философия, социология, политология, культурология. — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госуниверситета, 2009. Вып. 14. С. 5-14.

го государства вписали, такие личности, как Агван Доржиев, Лубсан-Сандан Цыденов, Бидия Дандарон.

В конце 1910-х – начале 1920-х гг., на территории Сибири, включая Бурятию, за короткий период времени сменилось несколько политических режимов. Сначала произошло свержение царского самодержавия, на смену ему пришло временное буржуазное правительство, которое также вскоре было низложено. К власти пришли Советы, однако эта власть долго не продержалась – воцарился режим колчаковщины и семёновщины. Весной 1920 г. была вновь восстановлена Советская власть. В условиях неустойчивости центральной власти Лубсан-Сандан Цыденов, будучи незаурядной личностью, поэтом, ученым-философом и политиком, сплотил вокруг себя своих учеников, а затем, пользуясь поддержкой большинства населения Кижингинской долины и за её пределами, создал теократическое государство, в основе которого лежали принципы буддийской этики. Рукописное наследие Лубсан-Сандана состоит из произведений и документов балагатского движения. Имеется произведение «Манифест Лубсан-Сандана» на монгольском языке, в котором содержатся удивительные и смелые предсказания о распространении Тантры, о будущем цивилизации¹⁶¹. Пожалуй, создание теократического государства, пусть недолговечного в историческом плане, но обладающего практически всеми признаками государственного образования, является самым показательным примером опыта реального воплощения идей буддийской тантрической Дхармы в общественно-политическом поле.

Литература

1. Баяртуева Д.Л. Роль Лубсана-Сандана Цыденова в становлении буддизма в Бурятии в конце XIX – начале XX вв. // Вестник Бурятского государственного университета. – 2007. – Вып. 5. С. 13-19.
2. Ванчикова Ц.П. История бурятского буддизма: письменные источники. – Улан-Удэ, 2006.
3. Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003.
4. Бурятские летописи // Сост. Ц.П. Ванчикова, Ш.Б. Чимитдоржиев, М.В. Аюшеева. – Улан-Удэ, 2011.
5. Карма Агван Йондан Чжамцо (Чжамгон Конгтрул Римпоче) (1813-1899). Светоч уверенности. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/swetoch.htm>
6. Торчинов Е.А. Введение в буддизм: Курс лекций. – СПб., 2005.
7. Шоболова С.И. Буддийские письменные тексты в Бурятии // Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. С. 140-174.
8. Янгутов Л.Е. О социальной и политической востребованности буддизма в период его распространения в Монголии и Бурятии // Вестник Бурят. гос. ун-та. Сер. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят.госунiversитета, 2009. – Вып. 14. С. 5-14.

¹⁶¹ Баяртуева Д.Л. Роль Лубсана-Сандана Цыденова в становлении буддизма в Бурятии в конце XIX – начале XX века // Вестник Бурятского государственного университета. - 2007. - Вып. 5. С. 13-19.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ И ЛИЧНОСТЬ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯ В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ГОРОДА

Современная религиозная ситуация как в мире, так и в стране характеризуется постепенным сближением мировых религий и развитием множества разных религиозных течений. В Бурятии, как и повсюду в России, открываются новые христианские и буддийские храмы, монастыри, молельни. Религиозные потребности людей в республике удовлетворяют, по данным пресс-службы Президента и Правительства РБ в 2004 г., 171 религиозная организация [Митыпова, 2005, с. 134].

Легитимация религии в постсоветский период создала благоприятные условия для удовлетворения религиозных потребностей людей, принадлежащих разным социальным слоям, разной национальности. Современный городской человек стоит перед большим выбором – он может исповедовать религию предков, о которой он и знать-то может понаслышке, не имея никакого опыта взаимодействия с ней он может обратиться к христианскому Богу, либо избрать кармический путь буддиста. Кроме традиционных религий в Бурятии процветает и множество христианских, буддийских течений, каждое из которых претендует на статус истинной веры. Современный горожанин дезориентирован в такой ситуации.

Существует четыре причины, по которым люди обращаются к Богу: беда, нужда, любопытство и поиск истины. В зависимости от этого, кто-то ищет истину, кто-то проявляет любопытство, удовлетворить которое он может самостоятельно, либо прийти туда, где ему все объяснят (христианские секты). В любом обществе встречаются люди, ориентированные на жизнь после смерти. Такие люди полностью посвящают свою земную жизнь служению Богу. Для многих людей «существенен фундамент религиозной потребности в обыденной жизни, желание чтобы функционирующая абсолютно независимо от человеческого сознания причинная связь событий получила теологическое освещение, соответствующее самым элементарным и подлинным жизненным потребностям любого частного индивида» [Лукач, 1996, с. 394]. Но чаще всего, обращаться к Богу людей вынуждает беда – болезнь, смерть, неудачи. Вообще, в явлении «беда» заложен самый большой ресурс религиозности.

Мирским требованиям полностью отвечают мировые религии – православие и буддизм, способные удовлетворять религиозные потребности как самого возвышенного, так и самого мирского характера, при этом за весьма умеренную плату. Мотивы обращения большинства верующих горожан, в частности бурят, к буддийским священнослужителям обыденные – заручиться поддержкой у многочисленных буддийских божеств в карьерном росте (поступление в институт, получение новой должности и т.д.), экономических сделках, в дороге, исцелении от бо-

лезней и т.д. Массовость обеспечивает относительная простота организованного по правилам буддийского канона ритуала, умеренная плата за услуги священника. Доступным и простым для широких масс является и православный обычай – ставить свечи за благополучие живущих и за упокой умерших. Яркое внешнее оформление православных обрядов и праздников также побуждают горожан, даже и не верующих, принимать активное участие в праздновании Рождества Христова, Пасхи. Традиционная толерантность, характеризующая длительные взаимоотношения буддийской и православной конфессий в Бурятии, делают круг прихожан и той и другой церкви очень широким, многонациональным.

Непросто складываются отношения верующих горожан, придерживающихся идеологии, так называемой традиционной добуддийской религии – шаманизма. В городе зарегистрированы 3 шаманских объединения, наиболее известными из которых, в настоящее время, являются объединения «Тэнгэри», «Бөө мүргэл». Кроме них, в городе практикуют множество лиц, не входящих в состав институализированных религиозных организаций, но считающих себя шаманами.

Круг людей, приверженцев этой древней религии условно можно разделить на две группы. Часть из них, осевших в городе относительно недавно, так называемых сельских мигрантов новой волны, не утративших духовной связи с малой родиной, можно охарактеризовать как традиционных шаманистов. К другой группе следует относить горожан уже во втором, третьем поколении, которые могут быть только осведомлены, что шаманизм был религией их предков. Такие люди оказываются совершенно «неграмотными» в вопросах традиционного шаманизма, многие из них свой путь к вере предков начинают с «белого» листа, обращаясь к современным неошаманам.

Как известно, шаманизм в отличие от буддизма, является «...средством сплочения, объединения масс, объединяя их, прежде всего, в рамках родоплеменных культов и отношений»¹⁶² [Михайлов, 1980, с. 313]. Ревитализация шаманизма в пореформенный период привела к реконструкции и актуализации родовых, племенных связей в бурятском обществе. Поддержанию подобных связей способствуют служители культа – авторитетные шаманы, старики – представители отдельных сообществ *солой*, *ураг* (семей, родов), хорошо знающих генеалогию жителей села, куста (нескольких сел) и даже района. Именно к ним обращаются за помощью сельские мигранты-шаманисты. Услугами городских шаманов традиционные шаманисты не пользуются в силу своих убеждений – молитвы шамана, не принадлежащего к роду верующего, не «услышат» предки и цель обряда не будет достигнута.

Сельские мигранты регулярно принимают участие в различных религиозных мероприятиях, организуемых родовым сообществом на

¹⁶² Однако реальная степень этого единства определялась не шаманистской верой, а характером общественных отношений, социальной структурой общества. В условиях Бурятии эта функция не выходила за пределы родоплеменных рамок, а после вхождения в состав России – административно-территориальных делений...» [там же].

«земле предков», т.е. на родине. Если же авторитетных шаманов, знающих стариков в селе, районе нет, то значимость религиозной связи с родиной постепенно утрачивается. Современные адепты традиционного шаманизма, переселившиеся в город, со временем находят таких «нужных» людей (также как и работу) в городе, либо других местах, основываясь на информации друзей, земляков и родственников. Нередко отправители культов, будучи в основной массе людьми пожилыми, тоже перебираются в город и тогда наоборот, земляки-сельчане вынуждены совершать поездки в город, чтобы удовлетворить свои религиозные потребности.

Но, несмотря на разнообразие и многочисленность религиозных центров в городе, современный человек остается также одинок, как и тогда, когда любое проявление религиозности порицалось обществом и преследовалось законом. Рядовой верующий желает получить ответы на нехитрые вопросы, решить жизненные проблемы. Как показывают биографии отдельных людей, которые становятся прихожанами христианских сект, все они пытались начинать общение с Богом в традиционных религиозных институтах. Но, к сожалению, найти там Бога или хотя бы взаимопонимание со священнослужителями им не удалось. Людей отталкивает то, что институализированные священнослужители не пытаются понять душевное состояние человека, вникнуть в его проблемы: «Придешь в церковь, расскажешь, в чем у тебя проблема, а у попа одно – «молись и кайся в грехах, и потом Бог тебе поможет» [женщина, русская, 45 л.]. Но это пожелание не удовлетворяет мирянина, который стремится выяснить, удастся ли ему найти пропавшую вещь, либо поступить в институт. «Больше я к попам не хожу. У меня теперь хороший знакомый лама появился. Чуть что, мы к нему спешим. Он все так хорошо объяснит, успокоит, молоком «побрызгает» и все у нас ладится. Дочка вот недавно в институт поступила благодаря его молитвам» [женщина, русская, горожанка, 45 л.].

Буддийские священнослужители также не все и не всегда могут дать разъяснения религиозным действиям, прояснить суть малопонятных для подавляющего большинства прихожан молитв. В соседней Монголии, где уже сложилась сложная ситуация, в которой буддизм вынужденный бороться за свое утверждение в условиях массового распространения «чужих» конфессий, со стороны буддийской церкви предпринимаются новые подходы в организации и проведении буддийских обрядов. Так, например, в столичных храмах впервые начали читать молитвы не на тибетском, как это было всегда принято в ламаистском культе, а на монгольском языке [Скородумова, 2004, с. 46]. Непонятный для большинства прихожан текст тибетских молитв приводится как аргумент в пользу предпочтения исконной веры бурят – шаманизма, как духовно более близкой веры. «Вот что там лама бубнит – никому непонятно, другое дело – шаман. Он говорит на понятном для бурят языке. Вы слышите, как он обращается к божествам, которых вы знаете, как он

взывает к вашим предкам, что он просит за вас, за ваше благополучие» [Валентин Хагдаев, шаман].

В Бурятии, как оказалось, множество верующих-буддистов имеют смутное представление о пантеоне буддийских божеств, зато неплохо осведомлены о божествах китайского происхождения, в частности божествах и символах, приносящих удачу и богатство, статуэтки которых можно встретить в любом доме, офисе или магазине. Спohватившись, бурятские ламы сделали попытку через СМИ разъяснить верующим, что и в буддийском пантеоне есть такое божество – Намсарай, и что именно его икону необходимо приобретать всем желающим поправить свои финансовые дела.

Никто сегодня не отрицает, что современным буддийским священнослужителям не хватает достойного духовного учителя образования. Осознает это и руководство Буддийской Традиционной Сангхи России: участники съезда, прошедшего в апреле 2008 г., решили, что в будущем главное внимание будет уделено развитию духовного образования, совершенствованию обучения в буддийском институте, повышению «учености лам» [Басаев, Информполис. № 18, 30 апреля 2008 г., с. 15]. Но и это далеко не самое главное, что может отталкивать от конфессии в целом, современных городских прихожан, и особенно образованных людей. Буддийские монахи нередко очень грубо обращаются с прихожанами, особенно в дни больших буддийских праздников. К этому надо добавить и тот факт, что образ жизни и религиозной деятельности современных российских лам далек от того идеала духовного Учителя (известных буддийских просветителей), с личностью и деятельностью которых ассоциируется вся буддийская религия. Большинство лам (священнослужителей) в монастырях-дацанах городского пространства являются мирянами-тантристами, которые не всегда имеют в полном наборе даже все пять обетов мирянина и занимаются, преимущественно, совершением положенных ритуалов, проведением соответствующих молебнов (хуралов), а также обслуживанием мирян (гадание, обряды, лечение). Подобная проблема остро стоит и в соседней Монголии: «Подчас службу в сельских храмах ведут молодые монахи, сразу же после школьной скамьи... Молодым служителям культа не хватает необходимых знаний, к тому же они иногда просто нарушают нормы морали и дисциплину». [Скородумова, 2004, с. 46]

Существуют примеры, когда буддийские священнослужители требовали за свои услуги значительное финансовое вознаграждение с верующих. Так, в частности, лама одной из городских молелен потребовал с прихожанки для совершения обряда «*алба хэхэ*» собрать и принести из дома все золотые украшения, выкупить овцу и оплатить работу священника. Лама заявил, что это еще скромная оплата: «Вон, наши соседи – шаманы из «Тэнгри», вообще двух овец требуют покупать и денег больше берут за обряд» [женщина, горожанка, бурятка, 60 л.].

Как видно из интервью информатора многочисленных религиозных деятелей, входящих в состав городских шаманских организаций,

горожане также обвиняют в поборах, немислимых для доходов большинства людей. «Я ходила и к шаманам. Содрали с меня 20000 руб. за один обряд и сказали, что еще приходиться надо. Больше я не ходила, ничем они мне не помогли» [женщина, бурятка, христианка, 68 лет].

Для горожан-бурят, которые в большинстве своем плохо знакомы с традиционной культурой и мировоззрением своего народа, сложным для понимания и, соответственно, духовного принятия является идеология шаманизма, сам ритуал. Известно, что традиционным жертвоприношением шаманским духам и божествам являются спиртные напитки и сигареты. Но некоторым верующим – горожанам, обращающимся к шаманам, непонятен смысл таких жертвоприношений: «Шаманы говорили, что нужно “брызгать” обязательно водкой и сигаретами. Я тогда еще подумала так: если есть Бог, то зачем ему нужны сигареты, эта водка проклятая, которую я так ненавижу!» [Басаев, ИП № 19, 7 мая 2008].

Чувства одиночества, отчужденности, разочарования характеризуют душевное состояние множества современных горожан. И, именно, эти чувства толкают людей в гостеприимно распахнутые двери многочисленных религиозных организаций, противопоставляющих себя традиционным для Бурятии конфессиям, в общество, где взаимоотношения между его членами строятся на более глубокой духовной основе, как в семье, где человек не остается один на один со своими проблемами. И тогда «... даже самая иррациональная ориентация, когда ее разделяет значительное число людей, дает индивиду чувство единства, определенной безопасности и стабильности. Нет ничего такого нечеловеческого, злого или иррационального, что не могло бы давать какого-то комфорта, когда это разделяется группой» [Фромм, 1996, с. 367]. Положительно воспринимается и общественная деятельность христианских организаций. Христианские миссионеры ведут благотворительную деятельность, оказывают помощь больным, организуют бесплатные курсы английского языка. Немаловажным является и то, что, вступая в ряды членов этих религиозных организаций, многие получают возможность побывать за границей, получить образование за рубежом.

Чувство безопасности у прихожан многочисленных христианских организаций может подкрепляться и финансовой поддержкой, которую им оказывает религиозное общество. Прихожане, например, пресвитерианской церкви, выплачивая ежемесячно в казну церкви «десятину», могут, очевидно, рассчитывать и на финансовую поддержку со стороны церкви. Во всяком случае, одна из прихожанок этой церкви в г. Улан-Удэ, поделилась информацией, что «с тех пор как она стала общаться с “настоящим Богом”, ее финансовые дела пошли на поправку, и теперь с деньгами у нее нет проблем» [женщина, бурятка, христианка, 68 лет]. Полагаем, что в деятельности некоторых религиозных организаций в городе Улан-Удэ имеет место такое явление, как финансовая пирамида. Очевидно, что горожане относительно недавно смогли осознать, что в

религии можно найти не только духовное успокоение, но и экономический интерес.

Несмотря на наличие такого широкого круга религиозных организаций, значительное число горожан пользуются услугами неинституализированных религиозных деятелей – шаманов и неошаманов (не унаследовавших традицию), практикующих автономно от официальных шаманских объединений, которые могут объединять в одном лице и жреца, и прорицателя, и мага, и лекаря (сфера деятельности шаманизма очень велика). В пореформенный период, в городском обществе стала активно выделяться прослойка людей, которые наделялись социумом статусом необычного человека, человека со сверхъестественными способностями. Этот процесс происходит в условиях реабилитации религии вообще и на волне вспыхнувшего интереса к исконной вере бурят – шаманизму. В любом обществе встречаются люди, желающие сами общаться с Богом или другими сущностями, которых можно отнести к проявлению сверхъестественного – душами умерших, духами и т.д. Такую возможность и предоставляет шаманизм, поскольку «в отличие от священников, шаманы чаще всего самолично ощущают и определяют свою «богоизбранность» и оказывают свое влияние через личные способности и создание своей клиентуры» [Тишков, 2003, с. 89]. Таким образом, в совокупности с всегда актуальным человеческим стремлением «выделиться из толпы», ревитализация традиционного мировоззрения, религии способствовала значительному расширению круга людей, называющих себя шаманами, народными целителями, предсказателями и т.д. Религиозная деятельность неинституализированных шаманов и неошаманов востребована и поддерживается городским социумом, так как к ним всегда обращались за практической и, можно сказать, «скорой» помощью – эти люди всегда откликались на немедленные просьбы и не требовали значительного финансового вознаграждения. Для поддержания же равновесия обыденной жизни и для «души» горожане посещают церкви и дацаны.

В последнее десятилетие в среде городских бурят стало «модным» обращение к своим «корням», интересоваться своим происхождением, восстанавливать свою родословную. «Нужда в подобных поисках возникает в ситуации вроде нынешней: время возрождения шаманизма только ленивого оставило в стороне от интереса к шаманским практикам и развитию у себя самого “шаманских способностей”» [Харитоновна, 2006, с. 224]. Многие люди уверовали в свои необыкновенные способности, выяснив, что в их роду были известные шаманы, целители. Как правило, именно этот факт становится обоснованием для начала религиозной деятельности в жизни неинституционализированных неошаманов. Возможность осуществления религиозных практик реальна и в силу традиций института шаманства: в среде бурят-шаманистов, осуществлять самые простые религиозные практики может каждый семейный мужчина, достигнувший определенного возраста. Он, как представитель определенной ячейки общества – семьи и рода, имеет право обращаться к

духам своих предков, прося у них помощи и заступничества. «И это вполне естественно, ведь шаманизм – родовое знание и ремесло, и каждый род старался обеспечить себя шаманом и жрецом...» [Харитоновна, 2006, с. 211]. «Тебе уже пора самому “брызгать”» – так обращаются пожилые мужчины к приехавшему в село, на родину предков для осуществления обряда горожанину. Эти, в сущности, несложные требования к осуществлению религиозных практик облегчают многим путь к становлению шаманом.

Нередко люди объясняют свое становление шаманом тяжелой болезнью, которую невозможно было вылечить обычными медицинскими методами и средствами. Только приступив к религиозной деятельности, человек избавлялся от таинственной болезни. Открыть глаза на истинную причину болезни некоторым помогают так называемые «учителя». Один из институциализированных неошаманов «учителем» называл человека более высокого статуса, от которого он получает посвящения, при этом под «посвящением» подразумевался не классический шаманский ритуал с многократными жертвоприношениями и активным участием членов рода, а духовное посвящение.

Спецификой современного состояния религиозных практик в городе, осуществляемых неошаманами, является двоеверие и даже многоверие – осознанно-добровольное, возникающее как результат существующей данности и религиозной малограмотности. Отсутствие у многих современных городских неошаманов знаний в области традиционной шаманской практики (организации ритуала, текстов призываний, имен и статусов божеств бурятского шаманского пантеона) приводит к значительной трансформации традиционного шаманского ритуала (порядка которого, в частности, строго придерживаются бурятские шаманы в сельской местности):

1. обряд совершается по установленным самим неошаманом правилам;
2. в ритуальной атрибутике городского шамана могут быть предметы, не имеющие отношения к традиционным шаманским предметам;
3. городской «жрец» читает ритуальные тексты собственного сочинения, которые представляют интересный синтез известных неошаману божеств шаманского пантеона, буддийских божеств, и т.д. Например, в ритуальном тексте Будда Шакьямуни призывается наравне с Чингиз-ханом, его сыновьями, духами-хозяевами определенной городской зоны. Кто-то вместо молитв и обращений к божествам использует ругательства.

Но верующих, обращающихся к услугам таких религиозных деятелей, обычно не волнуют такие «тонкости», тем более, что большинство верующих плохо осведомлены о порядке, правилах и запретах проведения традиционных шаманских ритуалов. Для верующего главная цель обряда состоит в том, чтобы молитвы дошли до адресата, и если просьбы удовлетворяются – способности неошамана оцениваются обще-

ством высоко. Растет его известность не только в городе, но и за его пределами – многие городские шаманы выезжают по приглашению в районы республики. Как правило, авторитет городской шаман зарабатывает первоначально в кругу родственников, сослуживцев, друзей, знакомых. В клиентуре любого городского шамана найдется известный в городе человек, имя которого может служить визитной карточкой шамана. Вообще авторитетный клиент для любого шамана – повод для особой гордости, признание его сверхъестественных возможностей.

Кроме шаманов, у городских верующих-бурят, особой популярностью пользуются люди, занимающиеся гаданием/магией. Как уже говорилось выше, в силу «всеядности» шаманизма, городской неошаман может успешно совмещать и гадание, и шаманские практики, и лечение. Но в более традиционном сельском обществе функции шамана и предсказателя (гадалки-*узэлэгийэ*) разграничиваются. Существует и особый порядок обращений к ним, согласно которому, прежде всего, люди обращаются к предсказателю, который, выяснив все обстоятельства дела, может посоветовать обратиться к шаману. В городе же, где трансформации подвергается любая традиция, нишу магов-предсказателей заняли неошаманы.

Таким образом, в социокультурном пространстве города Улан-Удэ привлекательными для удовлетворения разных религиозных потребностей горожан стали, прежде всего, традиционные для Бурятии конфессии – буддизм и православие. Буддийские и православные храмы горожане посещают в «профилактических» целях, для «души». Среди других причин религиозной «привлекательности» основных конфессий республики – это относительная простота буддийских и православных молебнов и обрядов, лояльность, в частности, буддийской церкви по отношению к внешнему виду, а иногда и к поведению верующего¹⁶³. Немаловажное значение имеет и время, которое уделяет верующий горожанин на решение своих религиозных потребностей. Как правило, буддийская и православная религия не требуют от рядового верующего соблюдения определенных религиозных норм – многочасовых/ежедневных молитв, соблюдения ограничений в пище и одежде, чем, например, отличается ислам. Экономия времени также способствует расширению круга приверженцев двух мировых религий в городе. Присущая человеку эгоцентрическая ориентация на заботу только о себе самом, пропаганда идеалов потребительского общества, привела к формированию и укреплению установки на безудержное инкорпорирующее поглощение ценностей самого различного рода, в том числе, даже чисто духовных. Люди хотят только получать, желательно, уже в готовом виде, не прилагая к этому никаких особых усилий и немного давая взамен.

¹⁶³ Согласно требованиям, предъявляемым по отношению к внешнему виду женщины, которые существуют в правилах разных конфессий, входить в храм, принимать участие в молебне, обрядовом действии женщина может только в традиционной женской одежде – платье, юбке (в православный храм женщина должна входить и в платке). В настоящее время это правило нарушается всеми и повсеместно. В сельской Бурятии, некоторые пожилые, ревностные хранители бурятских традиций требуют, чтобы и на шаманских обрядах женщины были одеты как полагается – в традиционную женскую одежду.

Церковь приспосабливается к таким условиям, свидетельством чему является растущая коммерциализация религиозной деятельности. Так, например, многие верующие-буддисты не считают необходимым принимать участие в молебнах, а просто «покупают» молитвы в кассе дацанов. Подобное «духовное совершенствование» мирянина не осуждается со стороны буддийской церкви, заинтересованной в регулярных финансовых поступлениях.

Еще менее требовательным к моральному и внешнему облику человека характеризуется отношение городских неошаманов, которые в отличие от своих «соперников» – буддийских и православных священников, проповедуют «...более верную и гладкую дорогу к счастью нежели тернистый и скользкий путь снискания божественной милости» [Малиновский, 1996, с. 500].

Литература

1. Басаев С. Информполис. № 18, 2008, 30 апреля. С. 15.
2. Басаев С. Есть ли монополия на «бурятскую» душу? Информполис, № 19, 2008, 7 мая.
3. Елаева И.Э. Глава II. Буряты: репертуар идентичностей в современном социокультурном пространстве / Амоголонова Д.Д., Елаева И.Э., Скрынникова Т.Д. // Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период) – Иркутск, 2005.
4. Лукач Д. Повседневная жизнь, частный индивид и религиозная потребность // Религия и общество. – М., 1996. С. 380-415.
5. Малиновский Б. Магия и религия // Религия и общество. – М., 1996. С. 509-535.
6. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. – Новосибирск, 1980.
7. Митыпова Г.С. Православие в истории и культуре Бурятии. – Улан-Удэ, 2005.
8. Скородумова Л.Г. Монгольский язык: образы мира. Улан-Батор, 2004.
9. Фромм Э. Типы религии и религиозного опыта // Религия и общество. – М., 1996. С. 364-375.
10. Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М., 2006.
11. Тишков В.А. Реквием по этносу. – М., 2003.
12. Андрёнова Т. На Ольхоне собрались шаманы http://www.shamanstvo.ru/news_shaman/2006/news-17.htm.
13. А. Сарапов. Шаманисты примут участие в «Алтаргане» <http://www.ust-orda.ru/news/237.html>.

БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ БУРЯТИИ

Общие изменения религиозной ситуации в России, произошедшие за последние двадцать лет, нашли свое отражение и на региональном уровне. Но в каждом регионе эти процессы имеют свои особенности. Не составляет исключения и этническая Бурятия. Данная статья основывается на результатах 3-х социологических исследований, проведенных в рамках проекта «Религиозные представления бурятского народа».

В 1999 и 2003 гг. автором совместно с Восточным факультетом БГУ были проведены два социологических исследования в десяти сельских районах: Баргузинском, Курумканском, Джидинском, Закаменском, Селенгинском, Тункинском, Иволгинском, Заиграевском, Кижингинском и Хоринском Республики Бурятия; г. Улан-Удэ; Агинском и Усть-Ордынском Бурятских автономных округах. В 2011 г. автором, совместно с Гуманитарно-культурологическим факультетом ВСГАКИ, проведено социологическое исследование в пятнадцати сельских районах Республики Бурятия: Баунтовском, Бичурском, Джидинском, Еравнинском, Заиграевском, Закаменском, Иволгинском, Кабанском, Курумканском, Кяхтинском, Прибайкальском, Северобайкальском, Селенгинском, Тункинском, Хоринском и г. Улан-Удэ.

По основным социально-демографическим показателям структура выборки соответствует сложившейся социально-демографической структуре населения данных субъектов Российской Федерации на момент проведения социологических исследований. На основании статистических данных Госкомстата Российской Федерации и Госкомстата Республики Бурятия был произведен расчет гнездовой, квотной выборки. В качестве гнезда выборки были приняты административные районы и города по схеме административного деления Республики Бурятии, а также Усть-Ордынский бурятский округ и Агинский бурятский округ.

По данной методике в 1999 г. были опрошены 619, в 2003 г. – 613, в 2011 г. – 700 человек мужчин и женщин, бурят по национальности, в возрасте от 18 до 60 лет и старше, от не имеющих начального до имеющих высшее образование, работающих в различных сферах деятельности, военнослужащих, студентов, безработных и пенсионеров.

Социологические исследования по отношению к религии бурятского населения Республики Бурятия, Агинского и Усть-Ордынского бурятских округов показало, что наиболее распространенное явление по всему объему опроса – это то, что в 90-е годы XX в. резко возросло количество верующих людей. Опросы 1999 и 2003 гг. показывают, что религиозная ситуация становится стабильной, количество верующих практически не меняется. Опрос 2011 г. показал, что количество верующих значительно увеличилось.

На вопрос: «Каково ваше отношение к религии?», ответы распределились следующим образом (см. табл. № 1):

Таблица № 1.

		1999	2003	2011
1.	Верующий и соблюдаю религиозные обряды	43,6	45,0	56,4
2.	Верующий, но не соблюдаю религиозные обряды	31,0	24,6	24,7
3.	Колеблюсь	4,9	5,4	3,1
4.	Все равно	3,6	4,4	3,3
5.	Не верующий, но уважаю чувства тех, кто верует	14,2	15,2	9,2
6.	Я думаю, что с религией надо бороться	0,3	0,5	0,9
7.	Затрудняюсь	2,4	4,9	2,4

Данные таблицы № 1 заставляют о многом задуматься. В 70-х-80-х гг. XX столетия учеными Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН проводились различные социологические исследования по отношению к религии и атеизму в Республике Бурятия, Агинском и Усть-Ордынском бурятских автономных округах. Социологические исследования, проводимые среди бурятского населения, выявляли незначительное количество верующих. Деятельность религиозных организаций практически не ощущалась. Однако опросы фиксировали значительное количество посещений дацанов и обо. Тем не менее, количество участвующих в религиозных обрядах и праздниках сокращалось. В первой половине 80-х гг. XX в. казалось, что объективное социальное положение человека не зависит от церкви и религии. Утверждение социалистической культуры вместе со всеми факторами общественного бытия изменили духовный мир человека. Правда, вместе с тем, опросы показывали большой процент таких уклончивых, неопределенных ответов на вопросы о религии, как «не знаю», «затрудняюсь ответить». Здесь могли иметь место как действительное незнание догматов вероучения – неисполнение обрядов, безразличие к ним, так и нежелание или боязнь дать четкие ответы о своем отношении к религии. Тогда казалось, что фиксируется действительный кризис, распад и исчезновение религии. Если социологические исследования, проведенные группой научного атеизма ИМБТ СО РАН, в 1982-1987 гг. в Республике Бурятия, показывали 3-4% глубоко верующих, 5-6% верующих, но не соблюдающих религиозные обряды, то в 90-е гг. XX в. ситуация очень сильно изменилась. Чем это объяснить? Вероятно, тем, что бурятское население, оказавшись в духовном вакууме, вызванном крушением политической и идеологической системы, основанной на коммунистических идеалах, обратилось к религии в надежде обрести смысл жизни и нравственные ориентиры. Многие респонденты отождествляют религиозную принадлежность с этнической. Люди перестали бояться, на деле появилась свобода вероисповедания. Огромную роль в возрождении массовой религиозности сыграл системный кризис российской экономики, распад страны, бедность и нищета, в которую впала большая часть населения. Люди стали искать в религии опору и утешение. Не последнюю роль сыграла и умелая пропаган-

да, проводимая различными религиозными организациями, что лишний раз подтверждает, как легко манипулировать массовым сознанием россиян.

Эти процессы лежат в русле общероссийских перемен религиозной ситуации. Как показывают опросы ВЦИОМ, за короткий период (менее 10 лет) число неверующих сократилось примерно до трети общества. При этом социологи отмечают подъем религиозного сознания в России, начиная уже с 1988 г., когда 1000-летие крещения Руси отмечалось как общенародный праздник.

В течение последующих четырех лет удалось зафиксировать процентный рост числа верующих в России. Пик этого роста пришелся на 1993-1994 гг. Но позже, как показывают опросы, наметилась тенденция к некоторому спаду. «С одной стороны, это можно объяснить тем, что для данного показателя в каждом обществе существует свой порог. Зависит ли он от национального и этнического состава государства, от разнообразия конфессий, существующих в нем, или от исторических и специфических законов развития данной страны, пока сказать трудно, этот вопрос ждет еще детального исследования специалистов – религиоведов» [Михалюк, 2011, с. 1-2].

Вот как выглядит динамика религиозности в России в течение последнего десятилетия XX – в первые годы XXI вв., согласно результатам социологических исследований (приведенные данные в процентах, включая тех, кто верит в существование Бога как личности или как безличной сверхъестественной силы, а также колеблющихся между религиозной верой и неверием):

	1991 г.	1993 г.	1995 г.	1997 г.	1999 г.	2000 г.	2001 г.
ВЦИОМ	57					74	
ИСПИ РАН		66	68	70	71	73	72
ИКСИ РАН		77	73,4	71,8		71,2	71
Исследовательский проект «Религия и ценности после падения коммунизма»	51	60			70		

Как видно из приведенных данных, полученных различными коллективами исследователей, при всем разбросе их результатов, количество людей, с большей или меньшей определенностью относящих себя к верующим, в течение 1990-х гг. возрастало и к концу века составило от 70 до 74% взрослого населения страны. Правда, за последние 3-4 года наметилась определенная стабилизация уровня религиозности, что, возможно, свидетельствует об исчерпании резерва ее дальнейшего роста [Гараджа, 2005, с. 326-327].

С другой стороны, законы развития социума таковы, что после резкого взлета какого-то показателя неизбежно наступает спад, а затем

происходит выравнивание, и развитие того или иного явления идет уже более поступательно. Социологические исследования, проводившиеся в России, фиксируют положительную динамику уровня религиозности взрослого населения страны в течение 2000-х гг. При этом доля лиц, считающих себя верующими, достигла в 2002 г. 80,9% (данные независимого исследовательского центра РОМИР) [Сколько верующих / СОВА, с. 7], в 2006 г. – 82% (данные ВЦИОМ) [ВЦИОМ / СОВА, с. 1]. По данным петербургского НИИ комплексных исследований, соотношение между верующими и атеистами приблизительно 80% к 18%. [Религия в цифрах и фактах – Статистика.ру, с. 2]. Данные проведенного нами исследования (74,6% – в 1999 г., 69,6 % – в 2003 г. и 81,1 % – 2011 г.) соответствуют общероссийским показателям.

Результаты социологического исследования показали, что доминирующей религией среди бурят является буддизм. 1). Верующими буддистами себя определили 61,2 % – 1999 г., 61,3 % – 2003 г., 70% – 2011 г. Здесь наблюдается стабилизация религиозной ситуации в 1999 и 2003 гг. и значительный рост к 2011 г. 2). Произошло некоторое уменьшение определивших себя шаманистами к 2003 г., а затем наблюдается небольшой рост: 21,9 % – 1999 г., 15,6 % – 2003 г., 18% – 2011 г. 3). Православными определили себя: 0,4 % – 1999 г., 1,6% – 2003 г., 1,4% – 2011 г. 4). Произошло незначительное увеличение последователей различных протестантских конфессий к 2003 г., а затем произошло незначительное уменьшение: 0,1 % – 1999 г. и 1,3 % – 2003 г., 0,2% – 2011 г. соответственно. 5). Верят в своего Бога, но не разбираются в религиях 1,8 % – 1999 г., 1,6 % – 2003 г., 1,1% – 2011 г. 6). Верят в своего Бога 3,9 % – 1999 г. и 3,1 % – 2003 г., 2,3% – 2011 г. Здесь произошло незначительное уменьшение. 7). Значительное количество опрошенных не является последователями какой-либо религии: 10,6 % – 1999 г. и 15,4 % – 2003 г., 6,7% – 2011 г. Здесь наблюдается определенный рост к 2003 г., а затем произошло значительное уменьшение к 2011 г. Наблюдается интересный феномен двоеверия: 7,4% в 1999 г., 9,5% в 2003 г. и 8% в 2011 г. – определили себя верующими и буддистами, и шаманистами одновременно.

По данным социологического исследования, проведенного Канцелярией Председателя правительства Республики Тува в 2004 г. при участии О.М. Хомушку, 58,5% опрошенных представителей тувинского населения отметили, что они являются буддистами, 6,7% – шаманистами, 6,7% – православными, 3,4% – протестантами, 4,2 – просто христианами, 6% – являются просто верующими, 9,6 % – затруднились ответить [Хомушку, 2005, с. 190].

По данным монгольской исследовательницы Цэвэний Цэцэнбилэг 85,8 % опрошенных представителей монгольского населения отметили, что они придерживаются традиционной буддийской религии, 9,3% – христианства, 1,3 % мусульмане, 3,5 % – вера в Небо или шаманизм. В целом, 80,7 % отнесли себя к верующим и только 3% заявили, что они убежденные атеисты. [Цэцэнбилэг, 2002, с. 102]. Неожиданный для исследовательницы вывод, полученный в ходе исследований, заклю-

чался в том, что «религиозность не мешает личностной модернизации, скорее даже наоборот, верующие более современны». Хотя она и делает оговорку, что разница в количественных показателях не настолько существенна, чтобы утверждать это однозначно [Цэцэнбилэг, 2002, с. 112].

Можно предположить, что сходство полученных нами, тувинской и монгольской исследовательницами данных, обусловлено конфессиональными особенностями буддизма и некоторыми общими условиями образа жизни данных народов.

Далее на вопрос: «Что послужило основным источником Ваших знаний о религии?» ответы распределились следующим образом: 1). Общение с верующими людьми: 1999 г. – 64,1%, 2003 г. – 60%, 58% – 2011 г. наблюдается некоторое уменьшение. 2). Чтение религиозной литературы: 1999 г. – 16,3%, 2003 г. – 12,2%, 11,2% - 2011 г. тоже прослеживается тенденция к уменьшению. 3). Прослушивание и просматривание радио и телепередач на религиозные темы: 1999 г. – 10,5%, 2003 г. – 11,9%, 2011 г. – 19,8% произошло значительное увеличение к 2011 г. 4). Проповеди местных лам, священников, проповедников и т.д.: 1999 г. – 13,1%, 2003 г. – 18,2%, 2011 г. – 26,5%, наблюдается тенденция к значительному увеличению. 5). Проповеди приезжих миссионеров: 1999 г. – 1,1%, 2003 г. – 1,8%, 2011 г. – 0,8%. 6). По сравнению с 80-ми гг. XX в. упало количество читающих научную литературу, рассматривающую вопросы о религии: 1999 г. – 9,4%, 2003 г. – 10,2%, 2011 г. – 11,2%.

На вопрос: «Есть ли в вашей квартире (доме) предметы религиозного культа – иконы, бурханы, распятия, религиозная литература?». Ответы распределились следующим образом: «Да» – 1999 г. – 68,5%, 2003 г. – 63,1%, 2011 г. – 83,3%; небольшая тенденция к уменьшению к 2003 г. и значительный рост к 2011 г.; «Нет» – 1999г. – 28,7% , 2003 г. – 33,6%, 2011 г. – 14,9%. Затруднились ответить: 1999 г. – 2,7%, 2003 г. – 3,3%, 2011 г. – 1,8%.

Результаты социологического исследования, как уже говорилось выше, показали, что доминирующей религией является буддизм. Результаты опроса выявили, что большинство респондентов считают, что религия может быть полезна в нравственном воспитании людей. Опрошенных можно разделить на три группы по их отношению к нормам буддийской морали:

- верующие той или иной степени религиозности, осознающие, что 10 черных грехов и 10 белых добродетелей – это понятия религиозной морали, и в качестве таковых они для них авторитетны и приемлемы, если не противоречат общим современным представлениям о счастье и хорошей жизни;

- колеблющиеся – которые часто не видят разницы между религиозной и нерелигиозной моралью. Эти люди в религиозные понятия греха и добродетели нередко вкладывают нерелигиозное, светское содержание;

- неверующие, осознающие, что данные понятия греха и добродетели – это нормы религиозной морали, и в качестве таковых они для них неавторитетны и неприемлемы.

Если мы зададим вопрос, каково же реальное влияние религиозной морали на ценностные ориентации, то можем определенно сказать, что для большинства верующих нормы классической буддийской морали, конечно, играют определенную роль, но для подавляющего большинства современных бурят ценностные ориентации определяются не легкой жизнью перестроечной эпохи. Не забытые или полужабытые нормы буддийской морали, а пост социалистическое бытие определяет их реальные понятия смысла человеческой жизни, содержания счастья и практических путей его достижения.

Стертые, половинчатые представления, в которых нет определенной грани между религиозной и нерелигиозной моралью, характерны для тех, у кого не сформировалось целостное мировоззрение. Эта группа опрошенных полагает, что религия может помочь воспитанию хороших людей, честных, добрых, благонаправленных, не нарушающих норм человеческого общежития.

Обычно верующие и неверующие из 10 заповедей о грехах и добродетелях берут только те, которые относятся к простым нормам человеческого общежития: безнравственно убивать, красть, пьянствовать, причинять вред людям хулой, клеветой, ложью и т.д. Эти моральные понятия по представлениям людей призваны регулировать человеческие отношения. Религия использует эти нормы для создания и защиты своего авторитета, неустанно их пропагандирует в своей трактовке любыми формами идейного воздействия – прямой устной и письменной дидактикой, средствами художественного слова в притчах, пословицах, поучительных историях, преданиях, сказках о животных для религиозного воспитания детей в семье, средствами изобразительного искусства. Вся теория религиозного воспитания держится на следующих идеях, которые буддийская церковь стремится превратить в личное убеждение, внести в ценностные ориентации людей:

- обыденное бытие мучительно в силу своей бренности, изменчивости, непостоянства, поэтому оно само по себе не имеет ценности и полезно только для накопления добродетелей, которые позволят человеку прервать навсегда цепь вынужденных перерождений в сансаре;

- рядовой человек беспомощен в этом мучительном мире, единственное его спасение и прибежище в самозабвенной вере в «три драгоценности» – Будду, Дхарму и Сангху. Только они могут спасти человека в будущих перерождениях, только им человек должен доверить свое тело, сердце, слово;

- человек должен сознавать свое ничтожество перед святостью этих драгоценностей. Забота о процветании, благе, религии, церкви и духовенстве;

- высший гражданский долг и нравственный идеал человека. Людей привлекают в буддизме и более тонкие, философские доказательства бессмысленности, иллюзорности феноменального бытия. Моральное учение подается с позиций общечеловеческих норм и понятий. Этот аспект имеется и в популярных сочинениях для массовой пропаганды буддизма.

В целом, по всему объему социологического исследования можно сделать вывод, что доминирующей религией среди бурят является

буддизм. Буддийские религиозные концепции земного бытия и назначения человека служат для большей части бурятского населения действенным мотивом, определяющим жизненные планы, повседневную производственную и социальную деятельность. Поэтому основная масса опрошенных дает положительную оценку своей жизни и конкретно перечисляет все, что позволяет им считать свою жизнь в целом хорошей, несмотря на различные тяжелые переживания. На вопрос: «С каким настроением Вы смотрите в будущее?» ответы распределились следующим образом (см. табл. № 2):

Таблица № 2

		1999	2003	2011
1.	С надеждой и оптимизмом	40,2	48,8	60,1
2.	Спокойно, без особых надежд и иллюзий	39,1	31,7	27,7
3.	С тревогой и неуверенностью	13,4	9,5	4,5
4.	Со страхом и отчаянием	1,5	1,5	2,4
5.	Затрудняюсь	5,8	8,7	5,4

Как показывают беседы, многие респонденты согласны с буддийской догмой, считающей страдание извечной, неотъемлемой и единственно реальной сущностью земного бытия, согласны с буддийским учением о карме. Многие считают только верующих буддистов носителями высокой нравственности. Большинство опрошенных считают, что поклонение Будде, ламе и подношения храмам являются обязательными условиями положительных нравственных качеств человека. Все перечисленное подтверждает определяющее значение буддийских моральных установок и ценностных ориентаций. И в этом, вероятно, заключается главный итог воздействия непростой постсоветской действительности на сознание современных бурят.

Социологические исследования, проведенные в 1999, 2003 и 2011 гг. показали, что наиболее устойчивым компонентом религиозного комплекса является бытовая религиозная обрядность.

В настоящее время бурятское население принимает активное участие в дацанских, общеулусных и семейных религиозных обрядах. На вопрос: «Приходилось ли Вам в течение последних 12 месяцев участвовать в совершении религиозных обрядов?», ответы распределились следующим образом:

Таблица № 3

		1999	2003	2011
1.	Да	66,7	64,1	69,8
2.	Нет	29,6	30,7	24,4
3.	Затрудняюсь	3,7	5,2	5,9

Самым популярным обрядом остается Обо-тахилга. В нем принимали участие в 1999 г. – 41,5%, в 2003 – 41,2%, в 2011 – 40,9% опрошенных. Ассимилированный буддизмом доламаистский культ Обо является обрядом поклонения духам-покровителям определенной местности.

Здесь произошло совмещение культа семейно-родовых покровителей и культа шаманистских предков с почитанием духов-покровителей местности. 37,7 % в 1999 г., 39,1% в 2003 г., 40,7% – 2011 г. респондентов принимали участие в обряде Сэржэм. Сэржэм, в настоящее время, является одним из самых популярных обрядов. К исполнению Сэржэма – обряду возлияния, обращаются во многих случаях жизни. По форме проведения Сэржэм – обряд буддийско-шаманистский, исполнителями его могут быть как шаманы, так и ламы.

Довольно большое количество опрошенных – 29,1% в 1999 г., 21,3% в 2003 г., 34,2% в 2011 г. принимали участие в обряде Сахюсан. Это ассимилированный буддизмом шаманский культ онгонов, семейно-родовых и личных духов-покровителей. Буддийская церковь ассимилировала древний культ семейных и личных покровителей, но заменила онгоны буддийскими сахюсанами (покровителями), в большинстве случаев из разряда срунма, чойжинов или докшитов, а шаманские домашние моления-хэрэк – буддийскими домашними молебнами в честь сахюсанов. Одним из наиболее устойчивых жизненных обрядов является «хииморин». В нем принимали участие 22% в 1999 г., 22,8% в 2003 г., 43,8% в 2011 г. В наши дни обряд Хииморин совершается путем вывешивания куска материи с изображением «коня счастья», где пишется имя человека (или всей семьи), от имени которого водружается этот знак. Хииморин развешивается на деревьях возле дацанов, в местах проведения Обо, возле целебных источников.

Широкое возрождение бытовых обрядов природно-хозяйственного и жизненного циклов объясняется тем, что они связаны с потребностями повседневной жизни. Эти обряды играют большую роль в общественном и семейном укладе бурят, так как освящают все основные социальные устои и связи в рамках родовой и административно-территориальной общности.

В настоящее время наблюдается воспроизводство комплекса буддийских представлений среди бурятского населения. Эти явления имеют место в процессе актуализации буддийского воспитания, полученного в детстве, когда привычки религиозного поведения переходят в более регулярное соблюдение обрядов, что, в свою очередь, содействует эмоциональной настройке для становления религиозных представлений.

Процесс обращения человека к религии начинается обычно с эмоциональных и психологических предпосылок включения в стереотипы традиционного поведения, которое нередко приводит к потребности участия в религиозных обрядах. Однако религиозный обряд имеет эмоциональную, эстетическую стороны воздействия, которые в определенной степени дают выход психологическим потребностям в разрядке, утешении, общении на базе положительных впечатлений. Поэтому культурная практика, в соединении с ее социальной функцией, традиционным коллективизмом этнической общности, становится сильным средством сохранения и актуализации буддизма.

Литература

1. Михайлюк В.И. Религиозные ориентации населения: социологический срез. <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/katehiz/stat/rel-orn.htm>
2. Гараджа В.И. Социология религии. – М.: ИНФРА-М, 2005.
3. Сколько верующих / Религия в светском обществе / СОВА. <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/haw-many/about/>
4. Религия в цифрах и фактах – Статистика.ру. <http://statistika.ru/naselen/2007/12/05/naselen9686.html>
5. Хомушку О.М. Религия в культуре народов Саяно-Алтая. – М.: Изд-во РАГС, 2005.
6. Цэвээний Цээнбилэг. Проблемы модернизации монгольского общества. – Улан-Батор, 2002.

© О.В. Бураева

О ВЗАИМООТНОШЕНИИ БУДДИЗМА И ПРАВОСЛАВИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ БУРЯТИИ

Систематически православие стало распространяться среди бурят с 1681 г., с основания Даурской миссии. С целью распространения христианства среди народов Восточной Сибири в 1727 г. была создана Иркутская епархия. Однако, в целом, их успехи были невелики. С XVII в. православие сталкивается с проникающим в Забайкалье из Тибета и Монголии буддизмом, который оказался серьезным соперником в борьбе за души людей. Ранее всего буддизм распространился среди селенгинских бурят, приблизительно в XVII в., среди хоринцев – с середины XVII в., среди аларских, тункинских бурят – в XIX в., к другим родам Предбайкалья буддизм начал проникать в начале XX в.

До середины XIX в. не было единого и признанного всеми бурятскими племенами и родами религиозного центра, шла упорная борьба между различными родоплеменными группировками нойонства и духовенства селенгинских и хоринских бурят за главенствующее положение в управлении забайкальскими ламаистскими монастырями-дацанами. Приняв «Положение о ламаистском духовенстве в Восточной Сибири 1853 г.», царское правительство завершило процесс консолидации буддийской церкви. Буддизм стал официально признанной религией бурят, ламство получило ряд преимуществ перед православными миссионерами.

Это «Положение» вызвало крайнее недовольство синода и православной миссии, которые стали добиваться изменения законоположения, отмены тех преимуществ, которые оно давало буддийской церкви. Активизация миссионерской борьбы с буддизмом была связана с реорганизацией миссионерского дела. В 1865-68 гг. было образовано Православное миссионерское общество, которое должно было улучшить организацию дела в отдаленных окраинах России. В 1861 г. вместо Даурской миссии была образована Забайкальская. В 1882 г. ее начальником был назначен архиепископ Вениамин.

Во второй половине XIX в. деятельность миссионеров усилилась, было открыто несколько миссионерских станций. К 1870 г. в составе Иркутской и Забайкальской миссий числилось 22 стана, через семь лет – 35, в начале XX в. – 41. Однако успехи миссии были незначительны. С 1862 по 1890 гг. Забайкальской миссией было окрещено около 200 человек из числа шаманистов. Такие результаты архиепископ Вениамин объяснял неблагоприятными условиями, создавшимися в результате усиления буддизма. Поэтому, во второй половине XIX в., деятельность миссии была направлена в основном на то, чтобы добиться административных ограничений буддизма.

Миссия требовала отменить «Положение» 1853 г., уничтожить звание и привилегии Хамбо Ламы, ликвидировать земельные наделы дацанов, запретить монгольским ламам приезжать в Забайкалье. Миссия выступала за ускорение земельной и административной реформ, полагая, что эти меры нарушат союз нойонства и лам, тем самым ослабив буддизм, и создадут благоприятные условия для распространения православия. В 1863 г. архиепископ Вениамин составил официальную записку «О ламском идолопоклонническом суеверии в Восточной Сибири», в которой он требовал значительных изменений в законоположении, отказа от поощрительной политики по отношению к буддизму, ликвидации всех привилегий и т.д.

В 1863 г. в главном управлении Восточной Сибири был образован особый комитет для рассмотрения материалов Вениамина. Однако комитет признал, что «Положение» 1853 г. «в целом соответствует видам правительства». Во всех требованиях миссии было отказано.

В 1866 г. архиепископ Вениамин обратился в синод. Обер-прокурор синода попытался через департамент духовных дел иностранных исповеданий добиться частичных изменений в «Положении». Синод предложил изменить процедуру утверждения царским именем Хамбо Ламы в должности, так как это придает ему незаслуженный авторитет, и передать эту функцию губернскому начальству. Было выдвинуто требование установить таксу на сборы за исполнение треб и запретить въезд в Россию монгольским и тибетским ламам. Министерство внутренних дел на все требования синода ответило, что принимать меры для стеснения ламаизма «противно духу нашего законодательства».

Требования миссии были слишком прямолинейными, не учитывали политических моментов, поэтому губернская и центральная администрации не поддержали попытки миссии сломить буддизм путем прямых полицейских притеснений.

Не добившись ослабления буддизма, православная миссия поставила ряд вопросов относительно общих условий ее деятельности. В качестве объективных причин, мешавших распространению православия, был назван кочевой быт и противодействие инородческих властей. Православная миссия видела силу ламаизма в кочевом скотоводческом хозяйстве, бытовой, культурной и административной обособленности бурятских ведомств, поэтому она возлагала большие надежды на реформы в административном и земельном положении бурят и всячески торо-

пила их проведение. Православная миссия полагала, что сокращение земельных наделов заставит бурят перейти к земледелию, оседлому образу жизни, что в свою очередь нивелирует особенности бытового уклада жизни бурят и объединит их с русским населением края. Экономическое разрушение кочевого быта должно было завершиться административной реформой – ликвидацией степных дум и заменой их по образцу русского крестьянского управления. Но проведение этих реформ откладывалось до более благоприятного времени.

В условиях реакции, наступившей после ликвидации революционной ситуации 1879-1880 гг., когда основой политической системы были провозглашены воинствующее самодержавие, воинствующее православие и великодержавный шовинизм, православная миссия возобновила свои требования, которые нашли горячую поддержку в синоде. В 1883 г. обер-прокурор синода Победоносцев обвинил губернские власти в недостаточном наблюдении за ламаизмом и в попустительстве ламскому духовенству. В результате началось расследование. Но, несмотря на поддержку синода, вопрос об ограничении буддизма не мог быть решен немедленно и в этот период. Церковной реформе должна была предшествовать реформа в общественном устройстве бурят. Только ликвидация сословных и административных привилегий нойонства, лишённого тем самым поддерживать буддизм по линии административной власти, могла бы его ослабить. Таким образом, реформа в административном управлении бурят ставилась в связь с условиями распространения православия.

Этот вопрос был поставлен в 1885 г. на съезде архиереев в Иркутске. Съезд проектировал проведение земельной и административной реформы, которые должны были разрушить кочевой быт и привести бурят к насильственной оседлости. По поводу проведения этих реформ возникли споры и разногласия.

Архиепископ Вениамин продолжал настаивать на изменении «Положения» 1853 г. По просьбе Победоносцева его принял Александр III. В результате хлопот со стороны синода и миссии департамент духовных дел начал в 1886 г. готовить совещание по делу о ламаитах.

В 1892 г. в Петербурге состоялось совещание по делу о ламаитах, в котором участвовали Победоносцев, представители министерств иностранных дел, внутренних дел и государственных имуществ. Совещание признало, что положение о ламаистском духовенстве необходимо переработать, так как оно не удовлетворительно и препятствует деятельности православной миссии. Было принято решение об улучшении состава миссии, благоустройстве церквей, изменении некоторых церковных обрядов. Министерству внутренних дел было поручено подготовить новый проект «Положения». Так православная миссия добилась, чтобы вопрос о ламаизме разрешался с учетом ее интересов.

В 1877 г. в Забайкальской духовной миссии насчитывалось 18 станов с 17 миссионерами и 17 причетчиками. В то же время в системе буддийской церкви было 34 дацана, в них Хамбо Лама, 34 ширетуя, 216 лам-гелунгов, 34 бандия и хуварака – всего 285 штатных лам, а в действительности гораздо больше.

Справедливости ради стоит отметить, что хотя буддийские священники и не выступали против православной церкви, но усиленно агитировали против всего русского, западного, земледелия и оседлости, европейской культуры и просвещения, распространяли свое учение и нравственные установки, монгольские и тибетские традиции в общественной и семейной жизни, формировали нужные для себя образ жизни и нравы у верующих.

В эффективности обращения бурят в свою веру православие проигрывало буддизму. Успехи, вероятно, были связаны с тем, что буддийским проповедникам удалось лучше понять запросы местного населения. Кроме того, ламы обращались к нему на его родном языке. Они обучали население монгольской грамоте, лечили. Силы православных миссионеров и буддийского духовенства оказались неравными. В своих отчетах миссионеры с горечью отмечали невозможность противостоять армии более близких к бурятской жизни лам.

Состоявшийся в 1908 г. миссионерский съезд констатировал: «Пропаганда буддизма не только среди инородцев, но и русского населения – вопрос недалекого будущего».

В годы революции 1905 г. и особенно после выхода Указа от 17 октября 1905 г., по которому населению Российской империи была дарована религиозная свобода, начался повальный выход из православия. Так, если в Тункинской миссии числилось около 10 тысяч крещеных бурят, то после выхода указа почти все перешли в буддизм. В этот период активизировалась деятельность буддийского духовенства на западной стороне Байкала: открывались дацаны, другие культовые сооружения. Конфликты на вероисповедной почве были зафиксированы повсеместно.

В период с 1905 по 1917 гг. количество новых приходов, церковей в целом по Сибири также имело тенденцию к росту (за счет массовых переселений и роста населения в Сибири во время Столыпинских реформ).

Тем не менее, наметился диалог между буддизмом и православием, где появились благоприятные перспективы. 28 января 1912 г. Иркутск посетил глава буддийской церкви Пандито Хамбо Лама Итигэлов, «прогрессист, интересующийся всем, что может поднять культуру бурят».

Однако после 1917 г. православие и буддизм были подвергнуты гонениям, уступая место репрессивной и радикальной политике большевизма. После выхода в 1918 г. декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» развернулась борьба с религиями. На территории Бурятии она началась с 1925 г., были осквернены и поруганы храмы, изъяты церковные ценности, многие священники репрессированы, часть расстреляна. К 1932 г. в Бурятии действовали 272 православных объединения, 43 буддийских, 81 старообрядческий, 4 иудейских, 5 магометанских, 4 евангельско-христианских, всего 409. К концу 30-х гг. в Бурятии не осталось ни одного действующего храма.

В годы Великой Отечественной войны наблюдалось оживление религиозности населения. 4 мая 1945 г. был открыт православный приход Свято-Вознесенской церкви в Улан-Удэ, чуть позже – приход Успен-

ской церкви в Кяхте, который был закрыт в 1962 г. Они были единственными на всю республику.

В 1990 г. был принят закон «О свободе вероисповедания», а в апреле 1994 г. решением Священного Синода РПЦ была создана Читинская и Забайкальская епархия, выделенная из Иркутской и Читинской. В марте 1994 г. по указу Преосвященного Вадима (Лазебного), епископа Иркутского и Читинского, было образовано Бурятское Благодочиние в рамках Республики Бурятия. На 1 января 1994 г. в республике было зарегистрировано 7 православных и 3 буддийских общины, в 2000 г. православных было уже 56, буддийских – 37. В настоящее время в Бурятии действуют 71 православный приход, 50 буддийских общин и 38 дацанов.

Далай Лама XIV как-то высказался по поводу взаимоотношений религиозных вероучений: «Чтобы последователи различных религиозных систем могли достичь согласия, они должны иметь возможность узнать и понять друг друга». Думаю, что представители православия и буддизма прекрасно это осознают. В торжественных мероприятиях (закладка фундамента дома, проводы сотрудников милиции на службу на Кавказ и т.д.), на которых находятся миряне-буддисты и православные, обряды освящения совершают священники и ламы, показывая, тем самым, уважительное отношение друг к другу. Представители разных религий наставляют мирян на путь истинный, внедряют в сознание благие нравственные устои разных вероучений, находя общие ценности, спасают души верующих, помогают сиротам, одиноким людям, страждущим, больным и скорбящим, не оскорбляют в своих проповедях вероучений друг друга, закладывая этим самым основу взаимоотношений между конфессиями. А в душах людей эти религии нашли понимание уже давно. По данным наших исследований, 55 % русских и бурят считают, что Бог один, только дороги к нему ведут разные. А одной из характерных особенностей населения современной Бурятии является синкретизм религиозных воззрений.

Литература

1. Азиатская Россия. Люди и порядки за Уралом. Т. 1. – СПб., 1914. С. 608.
2. Богданов М.Н. Очерки истории бурят-монгольского народа / Богданов М.Н. – Верхнеудинск: Бурмонгиз, 1926. С. 230.
3. Бураева О.В. Хозяйственные и этнокультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII – середине XIX вв. / Бураева О. В. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. С. 206.
4. Бурятские летописи. – Улан-Удэ, 1995. С. 198.
5. Жалсараев А.Д. Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии XVII-XX столетий / Жалсараев А.Д. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 2001. С. 447.
6. О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия: Закон Респ. Бурятия от 23 дек. 1997 г. // Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX век: сб. док. – Улан-Удэ, 2001. С. 238-244.
7. Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX век: сб. док. – Улан-Удэ, 2001. С. 261.

8. История и культура бурятского народа / *под ред. Т. М. Михайлова*. – Улан-Удэ: Бэлиг, 1999. С. 248.
9. Кропоткин П. Поездка в Окинский караул // Зап. СО РГО. – Иркутск, 1867. – Кн. IX-X. С. 1-95.
10. Кудрявцев Ф.А. История бурят-монгольского народа с XVII в. до 60-х годов XIX в. / Кудрявцев Ф.А. – М.; Л.: АН СССР, 1940. С. 242.
11. Манжигеев И.М. Янгутский бурятский род: (опыт ист.-этногр. исследования) / Манжигеев И.М. – Улан-Удэ, 1960. С. 232.
12. Михайлов Т.М. Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. – Л., 1979. С. 127-149.
13. Михайлова В.Т. Православие в духовной культуре бурят (30-е гг. XVII в. – 1917) / Михайлова В.Т. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 1999. С. 174.
14. Новый энциклопедический словарь. Т. 25. – СПб.: Изд-во Брокгауза Ф.А. и Эфрона И.А. С. 324-325.
15. Очерки истории культуры Бурятии. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. С. 490.
16. Подгорбунский И.А. Буряты: (физический тип и духовная личность бурят) / Подгорбунский И.А. – Иркутск, 1903. С. 32.
17. Прибавления к «Иркутским епархиальным ведомствам», 1887. № 18.
18. Прибавления к «Иркутским епархиальным ведомствам», 1888. № 4.
19. Романов Н.С. Летопись города Иркутска. Ч. 3 / Романов Н.С. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1994.
20. Сборник документов по истории Бурятии. XVII в. Вып. 1. – Улан-Удэ, 1960. С. 493.
21. Сведения о религиозных объединениях, прошедших перерегистрацию в Министерстве юстиции Республики Бурятия по состоянию на 9 августа 2000 г. // Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX в.: сб. док. – Улан-Удэ, 2001. С. 249-256.
22. Серебренников И.И. Инородцы Восточной Сибири, их состав и занятия: (стат. очерк) / Серебренников И.И. – Иркутск, 1913. С. 48.
23. Словцов П.А. Историческое обозрение Сибири. В 2 кн. Кн. 2. С 1772 по 1823 гг. / Словцов П.А. – СПб., 1886.
24. Труды православных миссий Иркутской епархии. Т. 3. – Иркутск, 1885.
25. Церковь и русификация бурят-монгол при царизме // Красный архив. – 1932. – Т. 4 (53).
26. Шагдуров Ю.П. Государство и религиозные конфессии Бурятии в 20-30-х гг. // Исследования по истории Сибири, Центральной и Восточной Азии. – Улан-Удэ, 1998. С. 65-82.
27. Шмулевич М.М. Троицко-Селенгинский монастырь. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1982. С. 64.

© А.М. Донец

БУДДИЙСКИЙ ДИСПУТ В КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

Традиционной для системы духовного образования, сложившейся и функционирующей в буддийских монастырях Бурятии и других

стран Центральной Азии уже в течение многих лет, является форма обучения, в которой фундаментальную роль играют публичные диспуты. Как специфический феномен культуры, диспуты пришли в Центральную Азию из Индии вместе с буддизмом.

Истоки возникновения диспутов в Индии можно усмотреть в особой «священной игре» в загадки, которая была, очевидно, связана с вопросно-ответной формой изложения в некоторых ведах (напр., Ригведа, X; Атхарваведа, X) и включалась в ритуал новогоднего торжественного жертвоприношения [Шохин, с. 15-17]. Хотя подобное разгадывание загадок, по мнению Йохана Хейзинги, имело явно культовую функцию и совершалось для того, чтобы «вынудить богов» осуществить желаемое, однако такие вопросы-загадки напрямую привели к «глубокомысленнейшим суждениям упанишад» [Хейзинга, с. 128] VII-VI вв. до н.э., а сама форма «священной игры» (публичность, разделение на две партии, вопрос-ответ, награждение победителей) оказалась вполне подходящей для проведения ритуаловедческих диспутов, возникновение которых было связано с необходимостью согласования всех указаний священных текстов и преданий о порядке проведения обрядов, так как, по распространенному мнению, только абсолютно правильное совершение церемоний могло привести к должному результату.

В этих диспутах, нашедших свое отражение в литературных памятниках поздневедийской эпохи (брахманах, араньяках, упанишадах), как отмечает В.К. Шохин, наряду с доводами здравого смысла, мифологическими толкованиями или магическими ассоциациями между объектами выдвигается и чисто логическая, «внеконтекстная» аргументация [Шохин, с. 24], а в шраманский период (рубеж VI-V вв. – рубеж V-IV вв. до н.э.) рефлексивные методы обоснования своих утверждений во время диспута применяются уже и к мировоззренческим проблемам, что свидетельствует о появлении философии в собственном смысле этого слова [там же, с. 34]. В это время выделяется в качестве отдельной дисциплины локаята, или искусство убеждения других, большой популярностью пользуются паривраджаки – странствующие «распространители знания» и софисты, увлекающиеся шумными дискуссиями. Вследствие различия в подходах к решению мировоззренческой проблематики формируются четыре главные религиозно-философские системы – брахманизм, адживизм, джайнизм, буддизм.

Мышление, как отмечают многие исследователи, по самой своей природе диалогично и диалектично, поэтому может быть представлено, как содержащее в себе элементы диспута с воображаемым оппонентом, в процессе дискуссии с которым должна быть принята или отвергнута «своя» или «чужая» точка зрения. В ситуации же диспута с реальным оппонентом происходит усиление диалогичности и диалектичности, вследствие чего активизируется и само мышление. Высокие требования, предъявляемые диспутом к уровню определенности высказываний (их четкости, ясности, линейности) и убедительности аргументации, с одной стороны, обуславливают то, что во время дискуссии, в процесс формали-

зации вовлекаются те когнитивные элементы, которые до этого существовали в неартикулированном виде, а это способствует появлению «нового» знания, выявлению противоречий и их последующему разрешению, с другой же стороны – стимулирует осмысление критериев обоснования истинности вербализуемых тезисов, вынуждает уделять особое внимание разработке эпистемологической проблематики. Из сказанного можно сделать вывод, что диспут обладает большим потенциалом в плане развития философского познания.

И этот потенциал был в значительной мере реализован в Индии, где на протяжении столетий не утихали жаркие споры межконфессионального и внутриконфессионального характеров. Проявлению интереса к диспутам в немалой степени способствовало доминирование в ментальности индийских философов религиозной и сотериологической ориентации. Диспутирующие исходят из предположения, что в процессе дебатов может быть установлена истина, знание которой только и может служить надежным гарантом достижения желаемого – освобождения, слияния с Брахманом и т.д. Поэтому каждый из вступающих в диспут, желая добра другим и будучи твердо уверенным в собственной правоте, стремится убедить в истинности принятых им идей и своих оппонентов. Сказанное подтверждается, например, специфической структурой используемых индийцами силлогизмов, которые, в отличие от традиционного для Запада трехчленного – «монологического» типа, были «диалогическими» – пяти-, семи- и даже десятичленными, имеющими своей главной функцией именно убеждение оппонента и присутствующих [Шохин, с. 27], а также тем фактом, что нередко, согласно принятым в Индии правилам, потерпевший в диспуте поражение должен был перейти вместе со своими учениками в сиддханту (*grub mtha'*) – религиозную или философскую систему – победителя [см., напр. Таранатха]. Поддерживало интерес к диспутам и то покровительство, которое правители оказывали победителям и сторонникам их сиддхانت.

Для буддистов (особенно для сторонников философской школы Мадхьямики-прасангики) диспуты представляли интерес и в том плане, что в процессе дискутирования неожиданно могли непосредственно осознаваться и устраняться те, относящиеся к категории неведения ложные представления (врожденные и приобретенные в процессе интериоризации культуры), которые обычно действуют скрытно из подсознания, порождая страсть, гнев и другие клеши (*nyon mongs*) – факторы, удерживающие индивида в круговороте феноменального существования (*сансаре*). Кроме того, для прасангики диспуты были превосходным упражнением в выработывании специфической «срединной» позиции ума, которую можно частично охарактеризовать как объективность, открытость, беспристрастность. Это, вероятно, послужило одной из причин использования диспутов в учебном процессе (например, в крупном монастыре-университете Наланде).

Придя в Тибет вместе с буддизмом, диспуты использовались в качестве средства разрешения важных внутриконфессиональных про-

блем (напр., диспут между представителем «индийской партии» Камалашилой и представителем «китайской партии» Махаяна Хэшаном в монастыре Самье), вопросов правильного истолкования авторитетных текстов разными школами и философами, в учебном процессе и для аттестации уровня знаний во время экзаменов. Деятельность Цонкапы (1357-1419 гг.) и его последователей дала толчок к активизации процесса развития тибетской схоластики и привела к завершению формирования того типа духовного образования, который без особых изменений существует уже в течение многих веков в буддийских монастырях Бурятии и других стран Центральной Азии.

Поскольку, со временем, созданная Цонкапой духовная традиция Гелугпа достигла доминирующего влияния в духовном пространстве Центральной Азии, то уже не было особой нужды устраивать диспуты с представителями иных традиций, систем и школ. Для простого обучения искусству диспута достаточно было небольшого учебного курса. Для выявления и устранения врожденных и приобретенных при жизни ложных представлений диспуты тоже не использовались в этой системе образования, так как там спорили только по учебной программе, обсуждая, в основном, правильность понимания и истолкования тех или иных текстов и концепций в соответствии с некими «архетипными» трафаретами. Не является наблюдаемое нами и в настоящее время использование диспута (даже в редуцированном виде) в учебном процессе и простой данью уже исчерпавшей себя традиции, поскольку неподдельный интерес и увлеченность современных студентов диспутами свидетельствует об обратном. В связи с этим возникает вопрос: «Какие функции диспута определяют столь длительное его использование в системе духовного образования буддийских монастырей Центральной Азии?»

Б.Б. Барадин, имевший возможность детально ознакомиться с жизнью ряда буддийских монастырей Тибета, Монголии и Бурятии, в начале XX в. констатирует, что основным видом обучения на базовых для данной системы духовного образования религиозно-философских факультетах (*mtshan nyid grwa tshang*) является усвоение материала посредством диспута, проводимого по определенным правилам [Барадин, с. 105]. Однако это «усвоение материала» в значительной степени отличается от имеющего место в западной системе обучения. Возьмем, например, пользующийся большой популярностью вот уже триста лет учебник Агвана Таши (*ngag dbang bkra shis, 1678-1738*) по «Собранию тем» (*bsdus grwa*), который начинают изучать и осваивать на практике в диспуте сразу же при поступлении на многих религиозно-философских факультетах [Агван Таши]. В этом учебнике дается систематическое объяснение базовых философских категорий, правильное понимание которых служит фундаментом для прохождения всего дальнейшего курса обучения. Рассмотрение двадцати трех тем в нем ведется в определенной последовательности (от простого к сложному), причем три из них (причина и следствие, несовместимость и связь, «выведение» пра-санга) объясняются дважды (в конце – на более высоком уровне или в

ином ракурсе). Изложение материала по каждой теме, как правило, разделяется на три части: 1) критику идей других; 2) объяснение своих воззрений; 3) опровержение возражений, выдвигаемых против них. Первая и третья части строятся в форме диспута, а во второй приводятся определения и классификации тех понятий (точнее, дхарм), которые, как полагают, должны быть усвоены и обоснованно приняты при изучении двух других частей.

Однако в изложении некоторых тем (гл. 10, 11, 14, 16) отсутствует вторая часть, а иногда во второй части даются определения не всех понятий, которые должны быть усвоены по этой теме и которыми оперируют в двух других частях (напр., гл. 4, 22). Кроме того, при изложении некоторых тем используются понятия, объяснение которых дается только в последующих главах учебника. Это приводит к тому, что, заучив наизусть даваемые определения (если они есть) и стандартные формы ведения дебатов по конкретной теме, начинают использовать их на практике в учебном диспуте, имея довольно слабое понимание того, что говорят. Прошедшие подобное обучение констатируют, что подлинное понимание приходит далеко не сразу, иногда даже через очень продолжительное время.

Изложенное приводит к мысли, что задачи усвоения определенного массива информации в вербально-формализованном виде и выработки конкретных навыков работы с ней служат лишь одной из целей обучения в традиционной буддийской системе образования. Формализованное знание, констатирует Полани, является только вершиной айсберга «знание». Его основной массив содержит неартикулированное знание, которое не всегда может быть формализовано, а значит, и усвоено путем определения в вербальной форме [Полани, с. 91].

Так, например, одним из ключевых в буддийской философии является термин «дхарма». Анализ показывает, что чаще всего этот термин употребляется в сочинениях буддийских философов в значении «предмет мысли». В этом своем качестве «дхарма» обладает сложной трехмерной структурой и является многозначной, но в то же время мыслится как нечто единичное, простое и однородное. Хотя подобное понимание дхармы определяет многие специфические особенности рассуждений буддийских философов Центральной Азии, но оно нигде не представлено в виде целостной концепции. И связано это, прежде всего с тем, что в силу большой сложности и многозначности данной дхармы, ее понимание плохо поддается логически непротиворечивой формализации. Однако содержание понимаемой подобным образом категории «дхарма» может быть уяснено и осмыслено контекстуально в процессе ведения учебных диспутов. В результате этого происходит формирование специфического «дхармического» восприятия сущего и умения оперировать во время рассуждения именно «дхармами» (а не понятиями), что оказывается фактически недоступным для тех, кто не прошел указанного обучения в процессе дискутирования.

Другой важной целью диспутов является, по нашему мнению, осмысление термина «дхарма» в значении «буддийское Учение», на основе которого формируется должное восприятие Учения. Анализ тибетоязычной буддийской литературы приводит к мысли, что под Учением понимается целостное образование, включающее в себя отдельные конкретные Учения (в виде Сутр, концепций и т.д.). Поэтому, при изложении определенной концепции, главным предметом объяснения служит не она, а целостное Учение, разъясняемое через данную концепцию. Это является одной из основных причин таких особенностей изложения материала в буддийской литературе вообще и учебной, в частности, как фрагментарность, нелинейность, незавершенность концепций и слабое увязывание разных идей, высокий уровень неопределенности и т.д. Изучение текстов, отличающихся подобными особенностями, и их использование при дискутировании приводят к тому, что вырабатывается определенная установка, когда в главном фокусе внимания всегда находится целостное Учение, а не объясняемая или обсуждаемая конкретная доктрина.

Во время проведения учебных диспутов производится и «обкатка» терминов, в результате чего они насыщаются контекстуально различными специфическими коннотациями в качестве именно особых философских терминов, смысло содержание которых может значительно варьироваться не только в разных системах, но и в рамках одной школы.

Главной же целью учебного дискутирования, очевидно, является овладение передаваемым по традиции искусством буддийского «философского говорения», то есть умением мыслить определенным образом. Возникновение и сохранение традиции обычно связывают с авторитетом, который, в первую очередь, принадлежит личности. Этот авторитет личности, как отмечает Х.-Г. Гадамер, имеет своим последним основанием не простое подчинение и повиновение другому лицу, а осознание и признание того, что данная личность превосходит нас умом и т.д. Традиция – это форма авторитета, который, однако, может быть и безымянным, как, например, в случае, когда освящается преданием и обычаем, а «по существу своему традиция – это сохранение того, что есть сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах» [Гадамер, с. 334].

Проповедуя срединный путь к спасению, Будда занимал срединную позицию и в отношении диспутов: с одной стороны, он их порицал и отвергал как времяпрепровождение не только пустое, но и препятствующее продвижению по пути совершенствования, а с другой – использовал их для проповеди и обращения оппонентов в своих сторонников [Шохин, с. 166-170]. Во время дискуссии он тоже исходил из идеи срединности, отвергая как ложное все крайности. Махаянисты полагают, что у Будды отсутствует дискурсивное мышление [Чандракирти, с. 108]. Поэтому, если оценивать с их точки зрения, нельзя утверждать, что особый стиль рассуждений Будды был выражением специфического стиля его мышления, умения мыслить срединно.

Это умение срединного рассуждения следует отнести к категории неартикулированного знания, которое, по мнению М. Полани, передается не в формализованном вербальном виде, посредством предписаний, указания норм и правил, а путем основанного на авторитете личного уподобления ученика учителю [Полани, с. 86-87]. Непосредственные ученики Будды перенимали от него искусство срединного рассуждения, и поскольку рассуждение у них было неразрывно связано с мышлением, то это искусство интериоризировалось в умение мыслить срединно. Данное искусство стало передаваться от одного к другому, что и послужило основанием культивирования и развития исходящей от Будды традиции срединного философствования, дошедшей и до наших дней.

Когда появляется новое, констатирует Х.-Г. Гадамер в связи с рассмотрением идеи традиции, то старое сохраняется и объединяется с ним в новое единство [Гадамер, с. 334]. Развитие философии, формирование различных систем и внутриконфессиональных школ в Индии, перцепция буддизма людьми с иными этнопсихологическими особенностями и менталитетом, живущими в других социокультурных условиях, приводили к появлению нового, которое интегрировалось с традиционным, образуя особый синтез. В результате этих процессов, исходящая от Будды базовая традиция искусства срединного философствования разделилась на ряд линий, которые и в последующем продолжали ветвиться и трансформироваться.

Так образовались и центрально-азиатские традиции философствования. Среди них можно выделить гелугпинскую («желтошапочную») традицию, на формирование которой большое влияние оказала концепция срединности школы Мадхьямика-прасангика в трактовке Цонкапы. Основанная Цонкапой религиозная система Гелугпа несколько веков занимала доминирующее положение в сфере духовной культуры буддийских народов Центральной Азии, активно формируя в соответствии со своими базовыми принципами и распространяя систему монастырского образования. Это, в частности, позволило последователям Гелугпы уделять особое внимание культивированию искусства срединного философствования, которое по своей сути является своеобразным стержнем системы прасангика и привело к широкому внедрению в учебный процесс практики диспутов, делающих возможными саму передачу и развитие этого искусства.

Для философствования прасангиков характерно срединное отношение ко всем идеям, в соответствии с которым идеи не подразделяют на «свои», полагаемые истинными, и «чужие», признаваемые ложными. Эта абсолютно нейтральная позиция ума позволяет вполне объективно и всесторонне рассматривать любые идеи [Чандракирти, с. 231-233].

Другой особенностью прасангиковского философствования является специфическое избегание «впадения в крайность» посредством особого вида умозаключения – прасанги (thal 'gyug, «выведение»). Крайности обычно характеризуются как взаимно несовместимые (phan tshun 'gal ba), то есть контрарные или контрадикторные, и достаточно общие

понятия. Поэтому, нечто может быть определено только через одну из крайностей. Так, например, если нечто является существующим (существование – одна крайность), то с необходимостью не является несуществующим (несуществование – другая крайность). А если нечто не является существующим, то оно с необходимостью является несуществующим [Кедруб Чже, л. 226 А]. Из этого следует, что отрицание определения некоторой вещи посредством одной крайности является косвенным утверждением ее определения посредством другой крайности. Поэтому прасангики, убежденные на основе своего анализа в невозможности непротиворечивого определения вещей посредством крайностей, чтобы не впасть в крайность, отрицают не саму крайность, а логическую неприемлемость признания определмости вещи посредством крайности оппонентом. Эта неприемлемость высказываний оппонента как раз и вскрывается посредством прасанги [Агван Таши, гл. 17, 25].

Такой подход к идеям и высказываниям позволяет уму занять позицию, характеризующуюся как срединное пребывание в срединности, в соответствии с которой ум «пребывает в срединности, не пребывая в ней (ma gnas pa'i tshul gyis gnas pa)» [Чжамьян Шепа, л. 3 Б]. Не вовлекаясь в утверждения и отрицания чего бы то ни было, ум с равным интересом относится ко всем идеям, разрушая ложные концептуальные построения и реализуя качество беспристрастности (chags bral), полагаемое признаком праджни (shes rab) [Чандракирти, с. 317], то есть понимания вообще, а в частности – веданья (rig pa), уничтожающего неведение.

Таким образом, срединность философствования прасангиков рассматривается, как фундамент для правильного понимания чего бы то ни было и метод устранения неведения. Очевидно, что подобный срединный стиль философствования может быть освоен только при дискутировании, во время которого происходит также копирование других, уже овладевших этим стилем. Кроме того, правильному усвоению срединного стиля способствует игровой характер учебного дискутирования, поскольку игра обычно трактуется как срединный вид деятельности, сочетающий в себе бесцельность и целесообразность, серьезность и несерьезность, имитацию и т.п.

Изложенное приводит к заключению, что столь длительное использование учебного диспута в системе духовного образования в буддийских монастырях Бурятии и других стран Центральной Азии в значительной степени обусловлено необходимостью овладения передаваемым по традиции искусством срединного философствования, умением рассматривать все вопросы беспристрастно и всесторонне, необходимостью контекстуального уяснения смысло содержания ключевых философских терминов, формирования «дхармического» восприятия сущего, установки специфического отношения к Учению и активной позиции при решении различных проблем.

Среди бурят ламы были раньше самыми образованными людьми, которых миряне уважали и которым старались подражать. Было и много таких мирян, которые прошли полностью или частично курс монастыр-

ского обучения, но по тем либо иным причинам не стали ламами, а жили среди простых людей, занимаясь различной деятельностью. Способность лам и получивших образование в монастырях бурят решать те или иные проблемы, рассматривая возникающие вопросы объективно и нелицеприятно, оказывала сильное воздействие на умы других людей, приводя к формированию и укоренению у них определенных стереотипов, которые, в известной степени, продолжают существовать даже сейчас, обуславливая наличие целого ряда особенностей менталитета современных бурят. Выработываемые в процессе диспута качества особенно востребованы в настоящее время при решении различных проблем в современном многомерном мире. Ведь недаром Далай Лама XIV отмечает, что многие ученые и интеллектуалы испытывают неподдельный интерес к буддийской культуре ведения диспута и даже намереваются вводить курсы диспута в своих высших учебных заведениях.

Литература

1. Агван Таши. bSe Ngag dbang bkra shis. // Tshad ma'i don rtsa 'grel (Учебник по «Собранию тем»). – Mi rigs dpe skrun khang, 1996.
2. Барадин Б.Б. Буддийские монастыри // Альманах Orient, вып. 1. – СПб., 1992.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / пер. с нем. – М., 1988.
4. Кедруб Чже. mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang 'byed ces bya ba bzhugs so («Открывающий глаза счастливец» – Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – XI, 247 L.
5. Полани М. Личностное знание / пер. с англ. – М., 1985.
6. Таранатха. Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869.
7. Хейзинга Йохан. Homo ludens. – М.: Прогресс, 1992.
8. Чандракирти. Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so («Введение в мадхьямику» с автокомментарием). – Bibliotheca Buddhika 1X. – St.-Peters-bourg, 1912.
9. Чжамьян Шепа. 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Grub mtha'i rnam bshad ... las thal rang gi skabs bzhugs so («Взрения философских систем». – Раздел «Сватантрика и прасангика»). – XI, 240 L.
10. Шохин В.К. Первые философы Индии. – М., 1997.

© Л.Л. Абаева

РЕКОНСТРУКТИВНАЯ ДИНАМИКА ПРОЦЕССОВ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ, ТРАНСФОРМАЦИИ И МОДЕРНИЗАЦИИ ЦЕННОСТНЫХ ИМПЕРАТИВОВ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ САНГХИ БУРЯТИИ В ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОМ КОНТИНУУМЕ XX В.

До известных великих исторических событий, которые сыграли в жизни Традиционной Буддийской Сангхи России (ТБСР) и Февраль-

ская, и Октябрьская революции далеко не позитивную роль, буддийская культура, как комплекс буддийских теорий и практик, занимала важную роль в жизни бурятского, калмыцкого и тувинского этносов, являясь одной из самых главных надстроечных духовных систем их этноконфессиональных традиций.

Буддийская религиозная культура для кочевой цивилизации монгольской межэтнической общности в разные хронологические периоды, особенно в начале адаптации, была все же инновационной в системе этнокультурных и социальных традиций этих социумов. И здесь возникает вопрос: «Какова должна быть специфика этнокультурных традиций (вместе с хозяйственно-культурными особенностями, социальными, политическими и религиозными аспектами, составляющими единую картину мироощущения и мировосприятия монгольских народов), чтобы по истечении определенного времени эта новая для кочевников буддийская религиозная культура как в доктринальном, так и в ритуальном смыслах, стала восприниматься и декларироваться, как традиционная для их этнической территории?». Инновация в виде буддийской теории и практики, вплетаясь в традиционную этнокультурную канву монгольских и тюркских этнических групп, становится традицией, значительно видоизменив и трансформировав их автохтонную картину мира.

Тибетская модификация индийской религиозной традиции махаяны проникает на территорию Великой степи, основной представительницей которой являлась монгольская метаэтническая общность, в начале XIII-XVI вв. н.э. При этом, эволюция буддийской религиозной культуры монгольской метаэтнической общности (Хамаг Монгол), в том числе и бурят, в пространстве Великой Степи, а также во временном континууме, представляется нам достаточно уникальной и оригинальной, поскольку ее поступательные этапы по многим этнокультурным параметрам (если сравнить с религиозными культурами сопредельных территорий) более разнообразны, подвижны и динамичны как в пространственном локусе своего обитания, так и в универсальном и локальном временном континууме.

Необходимо также подчеркнуть, что в пространственный ареал монгольской метаэтнической общности практически все реалии буддийской культуры проникают и распространяются в форме тибетизированной модификации, на протяжении многих веков инкорпорировавшую многие традиционные этноконфессиональные традиции народов Центральной Азии, в том числе и собственные автохтонные тибетские т.е. - бонпосские.

Еще в конце XIV – начале XV вв. известный тибетский монах Цзонкапа (бурятское прочтение – Цзонхава), основываясь, в основном, на учениях великих индийских, а также тибетских, буддийских мыслителей реформировал школу Кадампа («слова наставлений»), анонсировав при этом ее, как хранительницу наиболее чистых форм первоначального учения Будды, сочетающую в себе синтез трех буддийских традиций – Хинаяны (Тхеравады), Махаяны и Ваджраяны (Тантраяны). В классиче-

скую буддийскую триратну – Будда, Дхарма, Сангха – вводится феномен Ламы, как наставника, учителя и посредника (своего рода – медиатора) на сансарическом и трансцендентном пути адептов буддизма. Популярная тантра: «Поклоняюсь Будде, поклоняюсь Дхарме, поклоняюсь Сангхе», приобретает четвертую феноменальную и приоритетную субстанцию – Ламу. Мантра теперь звучит так: «Поклоняюсь Учителю (Ламе), поклоняюсь Будде, поклоняюсь Дхарме (Учению), поклоняюсь Сангхе (Общине). Высоко подняв авторитет буддийских учителей, Цзонкапа потребовал от лам строгого соблюдения монашеской дисциплины, введя обет безбрачия в Сангхе – целибат, реорганизовал монастырскую систему обучения и наставничества, ввел достаточно пышную храмовую обрядность, кодифицировал многие доктринальные обряды и ритуалы со строгой фиксацией иерархии пантеона будд и бодхисатв. Вскоре после реформ Цзонкапы из недр Учения Кадампы появляется оригинальное Учение Гелуг (или Гелугпа), завоевавшее лидирующее религиозное и даже политическое положение среди многих буддийских школ в теократическом Тибете. Таким образом, Цзонкапа, почитается последующими адептами Учения школы Гелуг не только как основатель этого Учения, но и как великий Лама, Учитель и Наставник. И, как показывают дальнейшие исторические события, Учение Гелуг, ставшее уже традиционной религиозной системой в самом Тибете, инкорпорировав во временном континууме многие этно-конфессиональные народные традиции различных гималайских и предгималайских этнических групп, именно в этой форме проникает и распространяется на территории Великой Степи. Именно из-за введения в классическую триратну категории Ламы, немецкая востоковедная академическая наука ошибочно стала квалифицировать основанную Цзонкапой школу Гелуг ламаизмом, что впоследствии подхватили и некоторые российские и зарубежные исследователи.

Буддийские монастырские комплексы среди монгольской метаэтнической общности становятся едва ли не единственными центрами просвещения, адаптации и трансляции (передачи) не только религиозных знаний и практик, но и этического светского образования. При монастырях работали целые коллегии переводчиков, переводившие с тибетского и китайского языков на монгольский как каноническую религиозную, так и светскую дидактическую литературу. Имена лам философов Л. Агван-Хайдава, З. Агван-Балдана, писателя и мыслителя В. Инжинаша и др., внесших вклад в развитие буддийской философской мысли, пользуются известностью далеко за пределами Монголии. (1)

Именно с именем Агван-Хайдава связано появление термина «обновленчество» (в пер. с монг. «шинэртгээл» – обновление), означавшего движение за обновление буддийской церковной организации (среди монгольских народов, а также внутри тувинского моноэтнического сообщества, кстати, вплоть до настоящего времени являющегося единственным адептом буддийской теории и практики среди представителей тюркской метаэтнической общности, последователями Учения школы

Гелуг), которому суждено было сыграть значительную роль в истории буддизма среди монгольских народов. (2, с. 132)

Исторические корни обновленческого движения следует искать в Монголии первой трети XIX в. Возникло оно среди монгольских лам высшей иерархии в одном из крупнейших монастырей – Гандантекчелин-Агван-Хайдав (1779-1838), будучи его настоятелем, в своем сочинении «Послание ко всем Буддам и Бодхисаттвам, непобедимым святым покровителям» отмечал некоторые дисциплинарные недостатки современных лам, критиковал лам-перерожденцев, занявшихся не свойственными им делами, и призывал возродить первоначальную чистоту буддийского Учения. (Там же)

Агван-Хайдав и другие яркие представители монгольского обновленчества – Агван-Балдан, Данзан равжа, Дандараграмба – выдвигали ряд актуальных для того периода развития Монголии требований: перевод канонов буддийской литературы с тибетского на монгольский (что, вообще-то, всегда осуществлялось внутри структуры буддийских монастырей Монголии) и отправление буддийских культов и ритуалов на монгольском языке, преподавание религиозных и светских дисциплин также на монгольском языке, отстранение лам высшей иерархии от мирских и государственных дел. (3) Необходимо отметить, что многие постулаты обновленческого движения халхамонгольского духовенства органично вошли в программы национально-освободительного движения монголов против маньчжурского засилья за создание независимого государства, которое возглавили князь Б. Тохтохор, М. Пурэвжав, Г. Цэрэнсантув и др. (Там же). Вторая волна обновленческого духовенства фиксируется началом XX в. и протекает внутри массового движения монгольского народа за автономию Монголии (1911-1912 гг.). Однако основные модернизационные моменты этого движения касались, в основном, проблем социокультурной адаптации буддийского духовенства к изменяющимся политическим и экономическим реалиям того времени. Кроме того, лидеры обновленческого движения опять же заострили внимание на возврат к ранним каноническим нормам Винаи – основного дисциплинарного и уставного кодекса буддийской монашеской Сангхи, содержащего положения буддийских нравственно-этических учений, правил, заповедей и обетов. Эти положения Канона содержат также идеи нестяжательства, индифферентности и отстраненности от мирских событий буддийской Общины в целом, и отдельных ее монахов – в частности, при ежедневной готовности помочь буддийскому адепту мирянину, ставшего и идущего по пути Спасения.

Поступательный и эволюционный вектор обновленческого движения буддийского духовенства в Монголии на всех его этапах четко выявляет динамику адаптационного потенциала изменения ценностных императивов (хоть и незначительных) буддийской Сангхи в соответствии с запросами эпохи.

При этом не следует забывать, что в истории эволюции практически всех мировых религий, и это отмечают многие исследователи, – на

всем протяжении пространства своего распространения и хронологии развития, мировые религиозные феномены всегда были готовы адаптировать некоторые свои религиозные практики к меняющимся социальным и политическим условиям. Однако, при этом, классические неизбываемые религиозные каноны, как правило, оставались неизменными. Вектор адаптационных возможностей любой классической религиозной системы редко касался модернизации и, вследствие этого – трансформации, Канонов Учения, за исключением, естественно, многих возникших и возникающих в Новое время инновационных синтезированных религиозных течений.

Подвергнув переосмыслению лишь незначительную часть буддийского дисциплинарного кодекса Винаи, обновленческое движение монгольского духовенства сохранило, в результате, основную парадигму буддийского мироощущения и мировоззрения как для самих рядовых монахов Сангхи, так и для мирян того сложного исторического периода, когда произошла Народная революция 1921 г., в результате которой, в 1924 г. была сформирована Монгольская Народная Республика. Еще некоторое время верховный иерарх буддийской Сангхи Богдо-Гэгэн сохранял свой статус как высокой Реинкарнации Таранатхи (хубилгана), так и главы буддийского сообщества. Лидерам обновленческого движения Монголии также удалось сохранить ценностные императивы буддийской религиозной системы и Учения в структуре социальной консолидации, регуляции и поведенческой мотивации монгольских аратов.

Совсем в ином этнокультурном, этносоциальном и этнополитическом контекстах развивалось обновленческое движение в среде буддийского духовенства этнической Бурятии, Калмыкии и Тувы, которые исторически еще со времен царизма и до революции в октябре 1917 г. были объединены Центральным Духовным Советом буддистов Восточной Сибири. Отмечая, что впервые в отечественной буддологии история обновленческого движения буддийского духовенства в России подробно и компетентно описана К.М. Герасимовой (4), проблема адаптации, модернизации (и в результате этих процессов – трансформации) и развития этого уникального движения в инокультурной, полиэтнической и поликонфессиональной структурах российского общества, по сравнению с монгольским обновленческим движением, протекавшим в моноэтнической среде, до сих пор не получила должного исследования. Здесь необходимо отметить, что практически каждая религиозная система рано или поздно в эволюционных этапах своего развития всегда сохраняла потенции вовлечь и адаптировать население региона того или иного социума к своим конфессиональным традициям. В.П. Андросов, буддолог, специалист по древнеиндийскому буддизму утверждал что: «Первая попытка реализовать в гражданском обществе социальные идеи Винаи была предпринята уже в III веке до н.э. при индийском императоре Ашоке» (4, с.102)

В виду того, что экономический, социальный и культурный потенциалы развития различных стран Востока существенно различаются,

и в каждом из них буддизм исторически приобретает этническую специфику, то модернизация религиозной теории и практики буддийского Учения протекает в каждом регионе неравномерно и, естественно, имеет свои закономерности и особенности. В частности, типологически общей чертой восточного буддийского модернизма во всех странах его развития является то, что наряду с тезисом о научном характере буддийской теории и практики, его лидеры отмечали его специфическую и особую близость с социалистическими идеями (Н. Сианук, Икэда Дайсаку, П. Будхасана, Шри Амарасири Веераратне, В. Рахула, Д.Т. Судзуки и др.). (см. Абаева Л.Л., Н.Л. Жуковская, указ. соч., с. 145-148)

В плане анализа типологических особенностей буддийского модернизма в разных странах и на разных этапах его развития, большой интерес вызывает также тот факт, что обновленческое движение бурятского буддийского духовенства началось значительно раньше аналогичных движений в других буддийских странах в конце XIX – начале XX вв. Кроме того, как известно, вероисповедные дела бурят после проведения границы 1727 г. занимали значительное место во внутренней и внешней политике царской администрации не только из-за дипломатических отношений с Тибетом и Китаем, пограничного положения с сопредельными территориями, широкой торговли с Китаем и Монголией, но и традиционными религиозными связями бурятского буддийского духовенства с тибетскими и монгольскими буддийскими центрами при огромных монастырских комплексах Урги, Лхасы, Сэра и Брэйбуна, где, в основном, получали образование высшие ламы бурятского буддийского духовенства.

Обновленческое движение буддийского духовенства, начавшись в начале XX в. в русле революции 1905 г., приобрело особенно широкий размах в первые годы Советской власти. В основном, оно ставило перед собой такие же задачи, что и монгольское: реорганизация своей административной системы на основе выборности и коллегиальности, модернизация проповеднических форм и некоторое «упорядочение» жизни духовенства в соответствии с классической доктринальной системой буддизма. Кроме того, лидеры бурятского обновленческого движения (необходимо отметить, что в обновленческом движении участвовали также и представители калмыцкого, тувинского буддийского духовенства и мирян), в своих попытках модернизировать Учение и Практику буддизма, адептами которых являлись и буряты, и калмыки, и тувинцы, одной из основных целей декларировали сохранение национального самосознания и идентичности этих этносов в рамках буддийских религиозных традиций, как основных регулятивных характеристик, консолидирующих этнос. Однако, как показали исторические результаты и события трех обновленческих съездов (1922, 1925 и 1927 гг.) попытки лидеров обновленческого движения реформировать структуру буддийской церковной организации потерпели неудачу, так как в тот период основная масса буддийского духовенства, называемая в научной литературе консерваторами, выступила на этих съездах против выдвигаемых обновленцами

реформ. Более того, успешному продвижению обновленческих реформ отнюдь не способствовало инокультурное и социокультурное православно-окружение с другими ценностными императивами, внутри которого происходило буддийское обновленческое движение. Ведь не секрет, что Русская православная церковь, имевшая господствующее положение в России дореволюционного периода, проявляла некоторое недоброжелательство тем пристальным вниманием, которое царская администрация уделяла буддийскому духовенству в России. (6)

Однако те же архивные данные свидетельствуют, что именно при участии и содействии царской административной системы формировалась автокефальная буддийская традиционная Сангха Бурятии. Более того, положение буддийского духовенства и статус ее мирян-последователей получили юридическое оформление со стороны Российского государства, которое в начале XVII в. было крайне заинтересовано в сохранении мирных отношений с Китаем и потому решило избавиться от ненужных внешних влияний, запретив буддистам Бурятии иметь какие-либо связи с буддийскими центрами Монголии и Тибета «под страхом смертной казни». (7) Савва Рагузинский, составивший «Инструкцию пограничным дозорам» в 1728 г., ввел туда и постановление о буддийских ламах России, которое предусматривало автокефальный статус буддийской церковной организации с собственной системой обучения и автономного развития. В то же время была учреждена верховная иерархическая должность Пандидо Хамбо Ламы, руководящего всеми буддийскими монастырскими комплексами, существующими в Российской Империи. (8)

На протяжении почти 40 лет, с привлечением дипломатического корпуса и известных востоковедов, при участии Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий Министерства Внутренних дел Российской Империи разрабатывались различные проекты «Положения о ламаистском духовенстве», в конечном итоге, вылившемся в «Положение о ламаистском духовенстве в Восточной Сибири» 1853 г. До введения «Положения» бурятские Пандидо Хамбо Ламы утверждались губернаторской властью. Авторитет таких Хамбо, естественно, был слишком мал по сравнению с Ургинским Хутухтой, Далай Ламой, Панчен Ламой, которые почитались буддистами монгольской метаэтнической общности, прежде всего, как перерожденцы (аватары) великих буддийских деятелей, бодхисаттв и будд. Разработчики «Положения», стараясь адаптировать автономный социальный, в том числе и автокефальный религиозный статус Хамбо Ламы ввели параграф 10 «Положения 1853 г.», согласно которому Пандидо Хамбо Лама утверждался «высочайшей властью». Была также разработана «Присяга Пандидо Хамбо Лам монголо-бурят Сибири», в которой избранный претендент наряду с клятвой «хранить Учение и дисциплинарный кодекс буддийского духовенства – Винаю», также обещал «служить верою и правдою Его Императорскому Величеству». (9). Было бы некорректно утверждать, что администрация иностранных вероисповеданий единолично решала вопрос об утвержде-

нии Хамбо Лам, немалую роль в выборе главы буддийского духовенства играли как сама Сангха, так и главы родов и племен, а иногда и общебурятские съезды. (10). Вмешательство, однако, очевидно проглядывается в необъяснимом ограничении (согласно «Положению 1853 г.») количества лам при всех буддийских монастырях этнической Бурятии, количеством – 285 (11); тогда как фактически «при 33 дацанах, 4 молитвенных домов (не считая 2 дацанов и 1 молитвенного дома в Иркутской губернии) штатное духовенство представляло 1 Хамбо Лама, 33 ширетуя, 201 гелонга <...> и несколько тысяч лам и хуварков». (12)

Исторические документы также подтверждают, что благодаря административным усилиям царского правительства, в эволюции буддизма в Бурятии появляется феномен «штатных» и «нештатных» лам при центральных монастырских комплексах и небольших дацанах, что отнюдь не способствовало благоприятному климату внутри Сангхи.

Только через двадцать лет после бурных обновленческих съездов начала XX в., основные принципы сторонников обновленческого движения нашли свое отражение в «Положении о буддийском духовенстве в СССР» 1946 г.

«Положение о буддийском духовенстве в СССР», принятое на Совещании буддийских деятелей тогда еще Бурят-Монгольской АССР, Иркутской и Читинской областей в 1946 г., на наш взгляд, является очень важным источником и документом, подтверждающим высокий адаптационный потенциал буддийской Сангхи в СССР в послевоенный период. Кроме того, совещание 1946 г. ознаменовало собой завершение длительного, сложного и противоречивого процесса модернизации традиционной структуры буддийской церковной организации, начавшегося еще в начале XX в. и связанного первоначально, с национально-освободительным движением бурятского этноса как внутри системы царского самодержавия, так и репрессивного режима Советов.

Историческое значение «Положения о буддийском духовенстве в СССР» состоит в том, что является ярко выраженным социокультурным феноменом адаптации и модернизации ценностных императивов Традиционной буддийской Сангхи России того периода к резко изменившимся социальным, политическим и экономическим условиям, в которых буддийская Сангха оказалась. «Положение 1946 г.» состоит из 8 разделов, содержащих 29 статей. Текст оригинала написан на старомонгольском языке. В статьях «Положения» определяются правовой и имущественный статус буддийского духовенства, регламентируется его быт и нормы поведения, фиксируются принципы соотношения и взаимоотношений с государственными структурами, кодифицируется внутрицерковная иерархия, обозначаются изменения в обрядности, оставляя неизменным Учение Будды. Традиционный Институт перерожденцев (хубилганов) упраздняется. (12)

Традиционная Буддийская Сангха России прошла очень сложный и достаточно тяжелый путь адаптации к соционормативным условиям в пространственно-временном континууме своего автокефального

пребывания, трансформируя и модернизируя свою организационную структуру.

На наш взгляд, с точки зрения вышеописанных исторических событий, совершенно прав XXIV Пандидо Хамбо Лама Дамба Аюшеев, последовательно придерживающийся тенденции автокефального развития Традиционной Буддийской Сангхи России в современный период, так как, в результате конкретных исторических и особенно социальных процессов, произошедших на территории этнической Бурятии, Калмыкии и Тывы в XX в., обусловивших совсем иные условия развития буддийской культуры, в локусе России все же произошла некоторая специфическая трансформация ценностных императивов Традиционной Буддийской Сангхи России.

Литература

1. Михайлов Г., Яцковская К. Монгольская литература. Краткий очерк. – М., 1969.
2. Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л. Традиция и модернизация в истории ламаизма // Религии мира. История и современность. – Ежегодник, 1983. Главная редакция восточной литературы, – М., 1983. С. 129-144.
3. Жугдэр Ч. Агванбалдангийн гун ухааны уул, Улаанбаатар, 1978. (Философские взгляды Агван-Балдана. Улан-Батор, 1978).
4. Герасимова К.М. «Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX вв.». – Улан-Удэ, 1957; «Обновленческое движение ламаистского духовенства (1917-1930 гг.). – Улан-Удэ, 1964.
5. Андросов В.П. «Словарь Индо-Тибетского и Российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия». Учебное пособие для студентов, – Вестком, 2000.
6. Материалы Департамента духовных дел иностранных вероисповеданий Министерства Внутренних дел. – Ф. 821, оп. 8, 1833-1914 гг., дд. 1126-1255 Центрального государственного исторического архива г. Ленинграда, далее ЦГИАЛ (сноски производятся по старому названию Архивов, когда автор статьи работал с документами).
7. Архив Востоковедов ЛО ИВАН СССР. – Ф. 44, оп. 1, д. 128, л. 7.
8. ЦГИАЛ. – Ф. 821, оп. 8, д. 1139.
9. «Иркутские Епархиальные Ведомости» 1884, № 38, лл. 7-8.
10. ЦГИАЛ. – Ф. 821, оп. 133, д. 514, лл. 13-14.
11. Там же, л. 87 (обр.).
12. Центральный государственный архив Бурятской АССР. – Ф. 248, оп. 4, д. 71, л. 38.

© Д.Б. Фролова

ОБНОВЛЕНЧЕСТВО В МОНГОЛЬСКОМ БУДДИЗМЕ

В странах буддийского Востока рубеж XIX-XX вв. отмечен важными общественными, социально-экономическими и политическими процессами, свойственными переломным эпохам. Это период «пробуж-

дения Азии», годы возникновения различных концепций национального развития, революционного обновления и национально-освободительных движений в колониальных и полувисимых странах и регионах, осознания необходимости реформ как важного фактора в международных отношениях. Процесс социально-политических изменений, подъем национального самосознания в буддийских странах привели к большим переменам. Страны Востока по-разному реагировали на порой насильственное знакомство с западной моделью развития, на непривычное для местного населения и достаточно агрессивное соседство с приметами пришедшей извне культуры, вызванной расширением иностранного присутствия: одни – заимствовали элементы «чужой» культуры и традиции, другие – полностью их отрицали и призывали сохранить свои. Подъем национально-освободительного и антифеодалного движения в этих странах обуславливался факторами как внутреннего (закономерности саморазвития обществ), так и внешнего (влияние международного капитала, революционного движения в России и в странах Востока) порядка, воздействие которых переплеталось и накладывалось друг на друга.

В различных регионах Азии были люди, получившие европейское образование и понимавшие сложность создавшейся ситуации, распространяя европейскую культуру среди своих народов и видя в ней залог прогресса для своей страны. Местная интеллигенция отчетливо видела в ней воплощение достижений человечества, но вместе с тем она понимала, что этот процесс в какой-то степени связан с ассимиляцией и является частью колониального закрепощения. В связи с этим, они обращались к родной культуре, языку, традициям, чтобы с их помощью противиться процессу духовного порабощения.

Монголия, как и другие восточные страны, испытывала глубокие изменения, обусловленные вторжением европейского капитала во внутреннюю Азию. Его влияние на Монголию оказывалось через Японию, Китай и Индию, с другой стороны она ощущала все возрастающий интерес царской России. Назревала необходимость модернизации общества, проведения социальных и экономических реформ. Передовые умы монгольского общества остро ощущали эти новые веяния. Однако зависимость Монголии от империи Цин прочно закрывала дальнейшие перспективы экономического и социального развития общества. Более того, в этот период маньчжурским правительством был взят курс на насильственную китаизацию монгольского населения [Дашпурэв, с. 48-50]. Начинается активная борьба против маньчжурского господства, которая была, с одной стороны, обусловлена национальным возрождением монгольского народа, с другой стороны, большим влиянием Синьхайской революции, которая открыла перед монголами благоприятные перспективы для их борьбы за независимость.

Более чем двухсотлетнее господство Цинов привело Монголию в крайне бедственное состояние. Во второй половине XIX – начале XX вв. правящие круги Цинской империи взяли курс на широкую колонизацию значительной части монгольских хошунов. Всячески поощрялся захват земельных участков Монголии – сначала китайскими торговцами и ростовщиками, а потом и китайскими крестьянами, лишившимися земель и согласившимися переселиться в Монголию. В начале XX в. их переселение в Монголию приобрело массовый характер. Насильственное обезземливание монгольского населения вело к массовому разорению аратов, усилению имущественного расслоения, обострению антифеодальной и национально-освободительной борьбы. Размах стихийных, разрозненных выступлений в начале XX в. значительно возрос, они начали принимать все более организованный и массовый характер. Эти выступления вошли в историю под названием «дугуйланское движение» [Попова, с. 25-27].

В освободительном движении активное участие принимали также ламы. Это объясняется, во-первых, глубоким влиянием ламаистской церкви на население. Такое влияние религии на крестьянскую массу имело место почти во всех странах в период крестьянских войн, которые носили, в какой-то мере, религиозную оболочку. Во-вторых, тем, что ламы, при недостатке городов и отсутствии промышленных центров, являлись более организованной силой, что облегчало спланирование их в борьбе против маньчжурских феодалов. Наиболее организованными выступлениями в конце XIX и начале XX вв. являлись именно ургинские конфликты между ламами и китайскими фирмами, происходившие в 1905 и 1910 гг. И, в-третьих, ламы церкви, особенно ургинских монастырей, были наиболее грамотными и сведущими в политических и служебных делах [Ширендыб, с. 81-82].

Ламаистская церковь всегда уделяла большое внимание различным методам воздействия на умы и чувства людей. В начале XX в., особенно большое распространение получили лундэны – религиозные воззвания в форме посланий от имени Богдо-гэгэна. В них содержались призывы спасать «желтую веру» от посягательства инакомыслящих, от собственных грехов и шатаний в вере, уповать только на религию Будды и видеть в ней свое единственное спасение и т.д. Обстановка в монгольском обществе в тот период характеризовалась, как «время бедствий». Экономическая и культурная отсталость Монголии, ухудшение условий жизни населения, все бедствия и невзгоды тех лет церковь объясняла ослаблением веры в людях, недостаточным почитанием ламства, небрежностью в исполнении религиозных заповедей [Жугдэр, с. 27-33].

Лундэны и иные религиозные сочинения подобного плана распространялись повсеместно, среди всех слоев населения и, надо полагать, оказывали известное воздействие на сознание монголов. Однако само их появление говорило о кризисе ортодоксальной религиозной

идеологии, о начале брожения умов, против которого и выступали лундэны. Оппозиционные настроения проявлялись даже у ламства, породив в их среде, в XIX – начале XX вв. «обновленческое» движение. Размах этого движения был довольно значительным [Пурэвжав, с. 275].

Термин «обновленчество» (от монгольского «шинэтгэл», что в буквальном переводе означает «обновление») появился в Монголии в первой трети XIX в. Впервые термин ввел в буддийскую литературу настоятель крупнейшего монастыря Монголии Гандантекчинлинг, один из просвещенных людей своего времени Хамбо Лама Агван-Хайдав (1779-1838).

Ему принадлежит большое количество философских трактатов и художественных произведений, в которых он резко критиковал верхушку ламства, призывал к «очищению» религии, к ее обновлению путем обращения к первоисточникам – учению древних мудрецов, по его словам, уже забытому. Он также выдвигал идею реформы церкви на основе этических принципов раннего буддизма с его идеалами умеренности, неприятия роскоши [История МНР, с. 323].

Именно в сочинениях видных деятелей монгольской интеллигенции и представителей духовенства, таких, как Л. Агван-Хайдав, Данзанравжа, З. Агван-Балдан, Дандараграмба и других, появились идеи очищения религии и возврата к первоначальному этическому и философскому учению Будды.

Сторонники обновленческого движения предлагали открыть светские школы, в которых преподавание светских и религиозных дисциплин велось бы на родном языке, и требовали перевода религиозных сочинений на монгольский язык, установления связей с европейскими странами и т.д.

Во второй половине XIX в. их идеи были продолжены представителями так называемого «национального феодализма». Идеологи этого общественно-политического течения – князя Б. Тогтохтор, Г. Цэрэнсантав, М. Пурэвжав и др., являлись сторонниками создания автономного монгольского государства, независимого от Маньчжурии. Они осознавали всю необходимость экономических реформ, в частности, внедрение товарно-денежных отношений и отхода от натурального хозяйства, которое во второй половине XIX в. было преобладающим в Монголии. Также они создавали светские школы для подготовки кадров чиновников в административном аппарате, владеющих не только маньчжурским языком, но и обязательно монгольским языком, как языком национальной культуры, и старо-монгольской письменностью.

Б. Тогтохтор (То-ван), как и другие представители правящего класса в Монголии, придавал большое значение укреплению религиозного воззрения. Он уделял много внимания строительству культовых сооружений. Однако для его религиозной деятельности были характерны

черты нового. То-ван выступал за введение монгольского языка в ламаистское богослужение, оправлявшееся по традиции на непонятном большинству верующих тибетском языке. Как и представители «обновленческого» течения, он считал, что буддийские сочинения – кладезь мудрости древних – должны быть переведены на монгольский язык, что намного увеличило бы их доступность. В своем хошуне То-ван пытался претворить эти взгляды в жизнь. Попытка реформировать культовые церемонии большого успеха не имела. Более результативной была его инициатива по переводу тибетских произведений на монгольский язык. В частности, по приказу То-вана было переведено сочинение Даранаты «История распространения буддизма в Индии». Религиозно-реформаторская деятельность То-вана сопровождалась попытками заложить основы школьного дела в своем хошуне. В то время образование в Монголии находилось главным образом в руках монастырей. Поэтому мероприятия То-вана в данной области были очень важным шагом в развитии светского образования. В школе, организованной То-ваном, обучались более 300 детей, обязательными дисциплинами для них были монгольский язык и письменность [Нацагдорж, с. 59-60].

Возникновение обновленческого движения в буддизме Монголии, равно как и в других странах буддийского Востока, было связано с глубокими преобразованиями в обществе и направлено против колониальной политики властей, оно выступало за проведение социальных, политических и экономических реформ. Лидеры этого движения видели в буддизме средство консолидации народа, но при этом ратовали за его очищение от излишней праздности, пышности ритуалов, разврата монахов, призывали вернуться к этическим и философским истокам буддизма, выступали за соединение традиционных буддийских ценностей с передовыми достижениями науки и техники западных стран, широко использовали достижения науки и культуры западноевропейских стран. Это движение было обусловлено национальным возрождением, оно отражало процесс национального самосознания, а потому тесно было связано с Просвещением.

Просвещение – это идеология, обосновывающая мирный, реформаторский путь для достижения прогресса, который заключается в осознании нацией необходимости экономических, социальных и правовых преобразований общества. Идеология, как совокупность или система идей, отражающая взгляды, интересы, цели определенной социальной группы, общественных движений, партий, выступает концентрированной формой выражения национальных интересов социальных организаций [Матц, с. 57].

Возникновение просветительской идеологии было закономерным и важным этапом в истории духовной культуры многих народов. Она зарождается в период становления буржуазного мировоззрения, сис-

темы новых ценностей. Идеология Просвещения и обосновывающая ее философия указывали на необходимость новых социальных преобразований в соответствии с законами человеческого разума и «природой человека», опирались на новейшие достижения естествознания, человеческой культуры и исходили из убеждения в безграничных возможностях в познании мира. Представители идеологии Просвещения переосмысливали кардинальные проблемы человеческого бытия: общественного устройства, его характера и назначения, особенностей человека, как природного и общественного существа, смысла его жизни, человеческих потребностей, запросов и интересов, силы человеческого разума как средства познания и практического переустройства мира. Через осмысление данных проблем осознаются закономерности исторического прогресса, пути и средства его достижения, роли места своего народа в общемировом историческом процессе, и просвещение выступает как фактор выражения рождающегося самосознания. Это проявляется также в том, что в каждой отдельной стране Просвещение выявляет свои особенные национальные проблемы, отличные от других и находит самостоятельные пути их преодоления.

С активизацией национального самосознания монгольское просветительство приходит к осознанию ответственности перед своим народом за его будущее, сохранения и донесения до потомков национальной и культурной идентичности. Перед просветителями стояли следующие задачи: модернизировать общество, чтобы, сохранив народ как историческую единицу, включить его в общемировой исторический процесс, одновременно сохранив связь времен, поколений, чтобы модернизация общества не привела к смене собственной культурной идентичности на западную.

До начала XX в. обителью знаний в Монголии были ламаистские монастыри. Поэтому монгольским просветителям нужно было пропагандировать не только новейшие научные достижения, но и сами основы современных знаний. С данной целью в «Шинэ толь», вышедшей под руководством известного бурятского деятеля Ц. Жамцарано, были введены рубрики «Устройство вселенной», «О происхождении грома и молнии», «Об органической и неорганической природе» и т.д., где впервые в Монголии излагались основы современного материалистического учения о происхождении и устройстве мира, сведения по географии, биологии, физиологии и т.д. Популярная форма, вполне доступная даже для очень мало осведомленного читателя, у статей такого рода, автором большей части которых был, вероятно, сам Ц. Жамцарано, вполне соответствовала просветительской направленности данных публикаций. Помимо естественнонаучных сведений в статьях «Шинэ толь» излагалась история многих стран мира: Италии, Голландии, Японии, России, Болгарии и др., что

также очень типично и естественно для просветительства [Попова, с. 81-82].

Монгольские просветители большое внимание уделяли распространению в Монголии светского образования. Было решено по примеру развитых стран учредить государственные школы, пригласить из-за границы опытных образованных педагогов. Также они отстаивали идею всеобщего образования, указывали на отсталость существующих порядков, мешавших реализации достижений науки, культуры и экономики.

Монгольское просветительство не могло, конечно, соперничать с достижениями общественной мысли Индии или Китая. Передовые представители монгольского общества не сумели в тот период создать свою политическую организацию, как это было в ряде других стран Востока. И все же усвоение передовых идей шло довольно быстро, что заметно отражалось на общественной жизни страны. Главное направление прогрессивной мысли того времени было связано с поисками новых методов и средств преодоления экономической и культурной отсталости монгольского общества. Монгольских просветителей как знатного, так и простонародного происхождения отличало стремление преодолеть культурную отсталость своей страны, перенести на ее почву достижения науки и культуры России и Запада, отстоять свою национальную самобытность [Попова, с. 92-135].

Как первая, так и вторая волна обновленческого движения в Монголии были вызваны к жизни необходимостью консолидации политических, интеллектуальных, моральных сил нации перед лицом маньчжурского гнета. Поскольку наиболее образованная и передовая часть монгольской нации находилась в рядах ламства и не мыслила никаких новшеств и преобразований в стране вне рамок традиционной буддийской идеологии, естественно, их первая мысль была обращена к своим собратьям по сану и выражала желание очищения, прежде всего, ламства от скверны стяжательства и разврата. Очистившись и «обновившись», ламство, по прогнозам идеологов обновленчества, могло стать той силой, которая уберегла бы страну и народ от полной физической и моральной деградации в условиях чужеземного ига [Абаева, с. 134].

Таким образом, социально-экономические и политические трансформации в Монголии на рубеже XIX-XX вв. затронули все слои общества, как светские, так и духовные. Активно отреагировала на эти события и буддийская Сангха. Ее реакция выразилась в обновленческом движении. Возникнув как средство протеста, оно трансформировалось в идеологию передовой интеллигенции, с помощью которой была совершена попытка сохранить национальную культуру и самобытность в новом социально-политическом пространстве.

Литература

1. Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л. Традиция и модернизация в истории ламаизма // Ежегодник. Религии мира. – М., 1983.
2. Дашпурэв Д. Этапы модернизации монгольского общества. – Улан-Батор, 1995.
3. Жугдэр Ч. Развитие общественно-политической и философской мысли Монголии на рубеже XIX-XX вв. – Улан-Батор, 1972.
4. История Монгольской Народной Республики. Т. 3. – Улан-Батор, 1968.
5. Матц У. Идеология как детерминанта политики в эпоху модерна // Полит. исслед. 1992. № 1-2.
6. Нацагдорж Ш. То-ван и его учение. – Улан-Батор, 1968.
7. Попова Л.П. Общественная мысль Монголии в эпоху «пробуждения Азии». – М., 1987.
8. Пурэвжав С. Краткая история ламаизма в Монголии. – Улан-Батор, 1978.
9. Ширендыб Б. Монголия на рубеже XIX-XX веков. – Улан-Батор, 1963.

© Д.В. Аюшеева

ФОРМИРОВАНИЕ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ В ТИБЕТЕ КАК ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ ИДЕОЛОГИИ¹⁶⁴

Тибетский буддизм на современном этапе своего развития демонстрирует не только прочность своих институтов, сохраняя и развивая их в сложных политических условиях, но и осваивает новые территориальные и ментальные пространства, предлагая свой специфический взгляд на мир, происходящие в нем события и пути разрешения личностных и социальных конфликтов и проблем. Эту тенденцию в развитии современного тибетского буддизма нельзя объяснить иначе, как устойчивость многовековой традиции буддизма, вызревшей в Тибете.

Существуют разные версии о времени проникновения буддизма в Тибет. Большинство исследователей выделяет два этапа распространения буддизма в Тибете, первый этап приходится на период VII-IX вв., второй — начинается с IX-X вв. Существует предположение о более раннем, чем VII в., проникновении буддизма в Тибет, в пользу которого говорят с давних времен присутствовавшие контакты Тибета с Индией, Непалом, Кашмиром и Китаем, а также с буддийскими «государствами-оазисами» Средней Азии, через которые проходил Великий шелковый путь¹⁶⁵. Идею более раннего проникновения буддизма подтверждают и

¹⁶⁴ Работа выполнена при поддержке РФФИ по проекту № 11-13-03002аТ

¹⁶⁵ Итальянский ученый Дж. Туччи также утверждает, что никто не может отрицать возможности более раннего спорадического проникновения буддийского учения в Тибет различными путями из Центральной Азии, Китая и Непала до правления Сронцангампо (VII в.) [Туччи, с. 19]. Несмотря на ненадежный и противоречивый характер источников, можно сделать предположение о более ранних случайных проникновениях буддийских элементов в Тибет. Это в большей степени касается китайских и центрально-азиатских влияний, чем индийских [там же, с. 20].

официальные тибетские источники, которые говорят, что во II в. в Тибете «приобшились к пратитья-самудпаде¹⁶⁶, вобравшей в себя начало высшего учения» [Пагсам-джонсан, с. 18].

К моменту проникновения буддизма в Тибет там существовала древняя и далеко не примитивная культурная традиция Бон. Вся территория Тибета была заселена разрозненными кочевыми племенами, поклонявшимися своим местным духам. Бон не могла способствовать объединению племен в единое государство, несмотря на назревшую необходимость. Буддизм, несущий в себе объединяющие принципы, как и все мировые религии, стал той идеологией, которая выполнила эту задачу, объединив все племена сначала в крупные военно-племенные союзы, а затем в единое государство. С момента образования государства буддизм играл основную роль в его внутренней политике, в то же время государственной религией довольно долгое время оставался бон¹⁶⁷. Прокровительство тибетских правителей буддизму объяснялось не только внутренними социальными интересами, но и соображениями внешнеполитического характера. Дело в том, что тибетское государство находилось в буддийском окружении¹⁶⁸. В этих условиях буддизм как ничто другое способствовал налаживанию и укреплению международных культурных, экономических и политических контактов с Индией, Китаем, Непалом и т.д.

Буддийскими историографами история Тибета VII-IX вв. трактуется как первый этап распространения буддизма в Тибете. В буддийских хрониках этот ранний период истории Тибета представлен исключительно как повествование о царской деятельности, направленной на укоренение буддизма в стране [Островская-мл., с. 44]¹⁶⁹. Процесс укоренения буддизма планировался в соответствии с разветвленной программой, составными элементами которой стали: приглашение индийских миссионеров и обучение тибетцев в крупных монастырях Индии; строительство храмов и монастырей, ускоривших формирование социальной базы буддизма и создание предпосылок становления буддийской Сангхи – сообщества монахов и мирян; создание переводческих центров, орга-

¹⁶⁶ Пратитья-самудпада (санскр.) – учение о зависимом происхождении, описывающее деятельность отдельных элементов-дхарм в мировом процессе, последовательность их появления в пространстве и во времени, в частности, последовательность причин страдания и событий, ведущих к рождению, старости и смерти.

¹⁶⁷ Согласно отечественному востоковеду В.А. Богословскому, в этот период буддизм не играл никакой роли в жизни Тибета. Видимо, «заслуги» правителя, «если и не ограничивались терпимостью к проповеди буддизма, то едва ли были большими, чем простое сочувствие» [Богословский, с. 40].

¹⁶⁸ К западу от Тибета были расположены Иран, Кашмир, Ладак и Афганистан, которые с давних пор испытывали влияние Индии и куда уже проникли буддийские идеи. Помимо Индии и Непала Тибет также имел прямые связи с государствами Средней Азии (Хотан, Куча, Карачар и Кашгар). На востоке Тибет граничил с Китаем, с которым издавна установились политические связи и который уже имел давнюю буддийскую традицию.

¹⁶⁹ В хрониках наиболее полно освещаются только периоды правления царей Сронцангампо (начало и середина VII в.), Тисрондецана (VIII в.) и Ралпачана (IX в.).

низация рукописного, а позднее книгопечатного дела для перевода буддийского канона с санскрита на тибетский язык; обучение и подготовка новых адептов. Все это имело в дальнейшем большое значение для развития собственно тибетской буддийской традиции, с одной стороны, и тибетского государства, с другой. Протекционистская политика правителей первой тибетской монархии нашла выражение в ряде указов и требований, которые были направлены на формирование принципиально новой для Тибета социорелигиозной структуры общества [там же, с. 84].

Среди приглашенных индийских ученых были известный проповедник буддизма Шантиракшита (705-765 гг.), основатель школы Йогачара-мадхьямика-свагантрика, Падмасамбхава¹⁷⁰, а позднее – ученик Шантиракшиты Камалашила (740-763 гг.). Их деятельность во многом предредила судьбу тибетского буддизма.

Шантиракшита – известный индийский ученый университета Наланды. Однако тибетцы в этот период еще не могли оценить воззрения Шантаракшиты, поэтому его попытки ввести религиозно-философские воззрения классической Мадхьямики окончились неудачно. Неуспех его деятельности объясняется рядом факторов, которые не могли быть изначально учтены. Центральные понятия буддийской философии, которые Шантиракшита использовал в своей проповеди, на тот момент не имели адекватных лингвистических аналогов в тибетском языке. Тибетское общество VIII в. было обществом бесписьменным, в нем господствовали местные этнические верования, передававшиеся из поколения в поколение, и никаких проповеднических изложений¹⁷¹, которые использовал Шантиракшита, для этого не требовалось. Кроме того, будучи крупнейшим представителем махаянского теоретического умозрения, профессиональным монахом-логиком, он использовал в своей миссионерской практике, прежде всего, публичный философский диспут. Однако в культуре Тибета того периода философия как форма духовной деятельности общества еще не получила развития, и усилия Шантиракшиты совершенно не затронули традиционную ментальность

¹⁷⁰ «Падма» – «лотос». «Самбхава» – рожденный из. По-тибетски Падмасамбхаву обычно называют Пэма Чжунгэ – это перевод санскритского имени Падмакара, которое значит «возникший из лотоса». Падмакара родился из цветка лотоса, а когда царь Индрабути вел его в свой дворец, лотосы сами собой расцветали там, где стопы мальчика касались земли. Тогда царь воскликнул: «Воистину это лотосорожденное дитя!» Поэтому его стали называть Падмакара. При посвящении в монахи он получил имя Шакья Сэнгэ. Позже, когда он изучил разные области знания и встал во главе пятисот великих пандит, его стали звать Падмасамбхава – Лотосорожденный. Таким образом, его действительно именуют по способу рождения [Рожденный..., с. 15-16].

¹⁷¹ Религиозная жизнь тибетского общества VIII в. представляла собой большое разнообразие местных, локальных культов и связанных с ними ритуалов. Религиозное знание трактовалось как тайное, сакральное, которое может быть достоянием немногих избранных. Авторитет религиозных деятелей базировался на их причастности к сокровенному знанию и подтверждался демонстрацией паранормальных способностей. Передача сакрального религиозного знания хотя и имела изустный характер, но никогда не осуществлялась публично [Островская-мл., с. 77].

основной массы тибетского населения, лояльного Бон [Введение в буддизм, с. 322].

Тот факт, что Шантиракшита являлся основоположником новой философской школы в махаяне, называемой Йогочара-сватантрика-мадхьямика, стремившейся соединить позиции мадхьямики с положениями йогочары, очевидно, имел вес в глазах тибетцев. Философское направление мадхьямики является ведущим среди тибетских мыслителей, каждая из четырех основных школ тибетской религиозной философии разделяет взгляды мадхьямики. Необходимо отметить, что Шантиракшита, будучи специалистом в индо-буддийской логике, оставался не чужд тантрическому мистицизму, что сыграло важную роль в его миссионерском подвиге [Андросов, с. 128]. Шантиракшита за четыре месяца пребывания в Тибете достаточно хорошо изучил тибетский менталитет, обычаи, религию. Учитывая предрасположение тибетцев к ваджраяне, он посоветовал пригласить для распространения буддизма прославленного наставника из университета Наланды, корифея буддийской учености Падмасамбхаву, который являлся одним из крупнейших творцов и опытных практиков буддийской тантры¹⁷².

Буддийская просветительская миссия Падмасамбхавы оказалось более успешной. В своей миссионерской деятельности Падмасамбхава опирался, прежде всего, на йогический аспект, демонстрируя богатейшие психотехнические возможности индийских методов изменения состояния сознания¹⁷³.

Совместные религиозные усилия Падмасамбхавы и Шантиракшита были направлены на строительство первого в Тибете монастыря, Самье, получившего свое название по местности, где он был основан. Он сооружался по модели известного индийского буддийского монастыря

¹⁷² Тантризм – особое направление в духовной культуре Индии, возникшее в середине I тыс. н.э. и состоявшее в широком включении в развитые религиозные системы культов, практики, образов и других элементов из верований автохтонных племен, но в переосмысленном и мистически преобразованном виде. Из двух колесниц буддизма тантра охватила преимущественно махаяну. Уже сравнительно ранние сутры последней включали в себя мантры – магические заклинания, в связи с чем буддийский тантризм называют мантрашной, т.е. «колесницей мантр». Другое его наименование – ваджраяна или «алмазная колесница».

Это учение имеет собственную каноническую литературу – тантры, провозглашенные Шакьямуни Буддой, отличный от иных течений много-ипостасный пантеон святых существ – будд, бодхисаттв, дакинь, сидхов и т.д. Мантрайна имеет уникальную обрядово-культовую систему, в которой активно используется магия, эзотерические ритуалы, йогические упражнения и даже аскетическая практика. Для высших форм ваджраяны характерна вера в мгновенное, как удар молнии, просветление, что существенно отличало ее сотериологию от махаянской концепции постепенного накопления совершенств (парамит). В Индии все три направления буддизма, несмотря на расхождения в теории и практике, прекрасно уживались друг с другом, зачастую сосуществуя в одних и тех же монастырях [Андросов, 132-133].

¹⁷³ Падмасамбхава представлен в хрониках прежде всего как победитель местных божеств, которые под воздействием его йогических способностей превратились в защитников учения Будды Шакьямуни. Как миссионер Падмасамбхава использовал вполне определенную технику религиозного обращения – убеждение посредством демонстрации необычных явлений. Он показал тибетцам, знакомым с магией, искусство, связанное с иной, новой для них религией.

Одантапури – знаменитого образовательного центра. Необходимо отметить, что Одантапури прославился своим тантрическим факультетом. Самым стал главным очагом переводческой работы, имевшей своей целью воспроизвести корпус буддийских санскритских текстов на тибетском языке. Именно на базе монастыря Самье развилась переводческая традиция передачи санскритской буддийской терминологии средствами специально разработанного формального языка.

Буддизм в этот период не был оформлен различными школьными традициями, как и монашество не получило широкого развития. Монастыри, в основном, отшельнического типа, были предназначены для одиночной и для групповой жизни в виде одиночных горных келий или маленьких скитов. В этих кельях и монастырях могли вести отшельническую жизнь как духовные, так и светские лица. При этом отшельническая жизнь понималась не только как жизнь религиозных созерцателей и подвижников, но и как жизнь ученых, ведущих изолированную от общества жизнь для успешности своих учено-литературных работ [Барадийн, с. 68-69].

Большую роль в судьбе буддизма в Тибете сыграл диспут, состоявшийся вначале 90-х гг. в монастыре Самье между Камалашилой и представителем китайского буддизма Махаянадевой. По свидетельству Будона, Шантиракшита и Камалашила со своими последователями придерживались постепенного метода. Он заключается в том, что необходимо достичь результатов в «трех видах аналитической мудрости, затем, на основе всех различных предметов Писания, постичь правильно смысл последнего, получить тренировку в практике десяти добродетелей, достичь устойчивости посредством глубокого созерцания, вступить на первую стадию и прийти к безгрешному состоянию (Бодхисаттвы). Затем, пройдя через постепенную тренировку в десяти стадиях, достичь буддства посредством десяти добродетелей» [Будон, с. 256].

Согласно же чань-буддизму Махаянадевы, «просветления можно достигнуть мгновенно, и связано оно только с внезапным актом освобождения, именно в этот миг в индивидууме проявляется природа Будды» [Дылыкова, с. 10]. Основной религиозной практикой чань-буддизма является ежедневная медитация, продолжающаяся несколько часов. По мнению чань-буддистов, «не является необходимым накопление заслуг, не требуется умственная тренировка и не является необходимым знание мирских предметов» [Будон, с. 256]. Поэтому вся длительная практика постепенного накопления благих заслуг и духовного совершенствования теряет свою ценность. Такой подход имел серьезные последствия: следуя подобной позиции, можно было прийти к индивидуалистической позиции, угрожавшей основе существования Сангхи [Туччи, с. 30-31]. В Китае чаньский метод предлагал сложное теоретическое обоснование и уточненную философию, что вполне соответствовало менталитету ки-

тайцев, воспитанных на богатейших древних культурных традициях. В Тибете данная практика могла быть воспринята только высшим слоем тибетского общества. Такая форма созерцательного буддизма мало отвечала желаниям правителей Тибета, поскольку она была трудна для восприятия широкими народными массами, тогда как взгляды группы Камалашилы были более понятными и приемлемыми и помогали выстраивать социальную иерархию среди представителей всех слоев тибетского общества.

Победа Камалашилы означала победу индийского, а не китайского буддизма¹⁷⁴. Тибет принял индийский буддизм, когда последний прошел все стадии своего развития и имел все школы и направления, и все типы монастырей. Тибетцы приняли индийский буддизм в его последней форме развития парамитаяны и тантризма [Барадийн, с. 68].

Кроме социально-философского, диспут имел и политический аспект. Он отражал борьбу про- и антикитайских группировок в Тибете в период резкого обострения отношений тибетского государства с танской империей, возникшего из-за продолжительной войны. Не желая усиления китайского влияния, правители Тибета приняли сторону индийских монахов [Дылыкова, с. 10].

После диспута был издан указ, согласно которому все подданные тибетской монархии должны были принять систему Нагараджуны¹⁷⁵, соблюдать десять правил добродетельного поведения и следовать десяти трансцендентальным совершенствам, а также была запрещена пропаганда идей «внезапного просветления» [Будон, с. 256]. Согласно Будону, царским эдиктом Мадхьямика была объявлена государственной философией.

Таким образом, из всех известных форм мирового буддизма тибетцы осознанно выбрали в качестве государственной религии его наиболее сложную форму. Как с точки зрения мифологии, ритуала, обрядности, так и со стороны його-медитативной практики, философских теорий, этических доктрин, таковой формой стало северо-индийское синкретическое единство хинаяны, махаяны и ваджраяны¹⁷⁶. Оно нашло

¹⁷⁴ Вопрос о том, кто же в действительности оказался победителем знаменитого диспута, остается для буддологии открытым. Некоторые исследования тибетских и китайских источников показывают, что в диспуте победил не индийский проповедник Камалашила, а чаньский наставник [Гарри, с. 69-75]. Туччи утверждает, что есть противоречия между сообщениями тибетских и китайских источников. По его мнению, необходимо более доверять китайской традиции, поскольку тибетские сообщения относятся к относительно позднему периоду и, «очевидно, были впервые записаны, когда буддизм в Тибете уже был принят в той форме, которая в основе своей сохранилась до наших дней» [Туччи, с. 34].

¹⁷⁵ Нагарджуна – индийский основоположник махаяны и автор базисных текстов ее первой философской школы – мадхьямики, которые создавались во II-IV вв. Нагарджуна причислен к лику бодхисаттв махаяны и сиддхов ваджраяны, канонизирован в тибето-монгольской иконографии. Ему приписывается около 200 трудов, сохранившихся на санскрите, а также в китайских и тибетских переводах.

¹⁷⁶ Во второй половине VIII в. ваджраяна уже представляла собой высокоразвитую религиозно-философскую систему, оказывавшую глубокое влияние на тибетскую культуру. Она явилась мощным импульсом для создания оригинальной тибетской литературы, специфика которой заключается в усиленном внимании к описанию путей духовного совершенствования личности [Дылыкова, с. 23].

свое выражение и в монастырях-университетах, и в государственной политике раннесредневековой Индии [Андросов, с. 102]¹⁷⁷.

Первый период в истории буддизма в Тибете также характеризуется тем, что начинается бурная переводческая деятельность. Индийские пандиты¹⁷⁸ совместно с тибетцами переводят с санскрита на тибетский язык буддийские книги. Основная масса наиболее значительных индийских сочинений была переведена во второй половине VIII – начале IX вв. Тибетские переводы, представлявшие индийские оригинальные тексты точно и полно, сохранили огромное множество источников, санскритские оригиналы которых были безвозвратно утрачены. Благодаря этому по тибетоязычной литературе можно проследить все стадии развития индийского буддизма.

Как отмечает Андросов В.П., для того чтобы понять, сколь необычайно сложную работу проделали индийские учителя и их тибетские ученики, достаточно сравнить ее с современной научной буддологией. Вот уже более двух веков европейцы изучают буддизм, его традиции, практику, тексты, пытаются написать историю развития его доктрин, перевести его сочинения на европейские языки. Но при этом они по-прежнему испытывают колоссальные трудности в понимании реалий как древнего, так и сегодняшнего буддизма, что особенно проявляется при передаче смыслов и значений понятий, категорий, философских идей, задач и процедур буддийской созерцательно-ритуальной практики и т.д. До сих пор ученые обсуждают принципы перевода, их филологическую и философскую специфику. О трудностях такого рода свидетельствует тот факт, что на европейские языки все еще не переведено полностью даже самое «маленькое» из буддийских канонических собраний – палийская Трипитака, и совсем незначительное количество переводов выполнено из тибетского канона, а это 108 томов энциклопедического формата «Слова Будды» (Канджур) и 225 томов комментариев к «Слову» (Танджур) индийских авторов и другие тексты [Андросов, с. 102].

К середине IX в. религия Бон утратила свое влияние. По мнению Б.И. Кузнецова, «никакие силы уже не были в состоянии ее воскресить, так как в этот период были подорваны основы этой веры, а у боновцев не было ни опыта, ни времени, чтобы произвести переоценку ценностей и

¹⁷⁷ Как утверждает Цендина А.Д., смешавшись с местными культами и верованиями, буддизм в Тибете, сохранив все основополагающие постулаты и идеи, преобразился сильнейшим образом. Во-первых, основательно пополнился пантеон буддизма за счет местных божеств. Во-вторых, расширились рамки мифологических представлений. В-третьих, все это дало жизнь новым культам. В-четвертых, до неузнаваемости изменилась обрядовая и ритуальная практика. В-пятых, в результате сращения индийских йогических систем с местными магическими и шаманистскими верованиями в Тибете пышным цветом расцвели мистические учения. В-шестых, смешение фольклорных сюжетов и мифологии буддизма дало жизнь такому явлению, как «народный» или «популярный» буддизм [Цендина, с. 280].

¹⁷⁸ Титулом пандиты в индийской традиции обыкновенно наделяются лица, прошедшие курс обучения канонической литературы, запоминвшие наизусть основополагающие произведения определенного направления религиозно-философской мысли, создавшие критические труды в защиту своей школы и способные состязаться с идейным противником на диспуте.

приспособиться к новым веяниям» [Кузнецов, с. 311]. Однако, позднее бонпо, сохраняя основные черты, идет на компромисс с буддизмом и заимствует у него все то, что, по мнению бонцев, имело ценность и способствовало укреплению их веры [там же, с. 324]. Бонпо оказался способным к развитию, к созданию более или менее автономной от буддизма религиозной системы. Эту системность бон приобрел, будучи уже в непосредственных контактах с буддизмом. Бон стал систематизировать свое письменное наследие. Это происходило параллельно составлению тибетского буддийского канона [Андросов, с. 112]¹⁷⁹.

Таким образом, в начале VII в. рядом с великой и древней индийской цивилизацией возникло тибетское государство, которое более двух веков являлось крупнейшей политической силой Центральной Азии. Формирование новой державы сопровождалось распространением и укреплением в ней буддизма, который изначально имел статус государственной идеологии, поскольку внедрение учения Будды осуществлялось усилиями царских династий. Благодаря активной просветительской деятельности известных индийских пандитов, философский буддизм становится известным в Тибете именно в форме одной из четырех основных, сформировавшихся в Индии, буддийских философских школ – Мадхьямики¹⁸⁰. Она оказала решающее влияние на формирование идейной основы учения большинства тибетских школ, а монастырь Самье, построенный по образцу монастырских учебных центров Индии, превратился в первый университетский центр [Лепехов, с. 54]. К середине IX в. в Тибете были заложены основы духовной организации, активно влияющей на развитие культур не только народов Тибетского нагорья и Гималаев, но и Монголии (Внешней и Внутренней), России (бурятов, калмыков, тувинцев).

Как мы уже отметили, второй этап распространения буддизма начинается с конца IX в. Как раз в тот момент, когда силы народа оказались истощенными междоусобными войнами, а разобщенность отдельных районов и отсутствие всякого порядка стали тормозом на пути развития тибетского общества, буддисты начинают выступать в качестве

¹⁷⁹ Религия бонпо в том виде, в котором ее застали Шантиракшита и Падмасамбхава, очень отличается от современной бонской религии. За свое многовековое существование в буддийском государстве она слилась с буддизмом до такой степени, что их доктрины даже трудно различить. Изначальные бонские божества, демоны и мифологические сюжеты оказались во многом заменены буддийскими, частично бон принял форму дзогчена, наиболее сокровенного учения школы нингмапа. Современные бонские монастыри во всем подобны буддийским. Такое сходство иногда вводит в заблуждение западных последователей тибетского буддизма, которые принимают ее доктрину за чистое учение Будды.

¹⁸⁰ Мадхьямика или философия срединности, – первая религиозно-философская школа махаяны, основана великим Нагарджуной во II–III вв. в качестве школы интерпретации праджняпарамитских и других сутр ранней махаяны. Мадхьямики занимали среднюю позицию в философской полемике между двумя крайними точками зрения на тот или иной предмет обсуждения [Андросов, с. 150].

силы, объединяющей Тибет в единое целое¹⁸¹. Вместе с тем, поскольку представители тибетской знати все чаще вступают в общину монахов, начинается происходить постепенный процесс теократизации страны [Кузнецов, с. 323].

В этот период происходит возрождение переводческой деятельности, появляются новые монастырские центры в Восточном и Западном Тибете – пристанище гонимых переводчиков буддийских текстов, послушников и монахов. Также возникают монашеские общины. Причем, это происходит по инициативе выходцев из родовой знати, потомков царских министров. Наиболее важной чертой данного периода является то, что к XIV в. сложились четыре основных направления тибетского буддизма – четыре школьные традиции, и был завершен перевод индо-буддийских текстов. Нашли свое письменное закрепление и возникшие уже в Тибете собственные учительские традиции, активно развивались монастырские центры буддийской учености.

После временного упадка буддизм в Тибете возрождается с особой силой при содействии индийского монаха Атиши (982-1055 гг.), основателя школы Кадам. Быстрому распространению буддизма в Тибете активно способствовала светская власть. Следует отметить слова Б.Я. Владимирцова о том, что никакая государственная власть не могла бы распространить новую веру так скоро, если бы, не оказалось подходящей почвы для восприятия новых идей в самом обществе. Далее он подчеркивает, что старая религия тибетцев – Бонпо, «перестала уже удовлетворять потребности тибетского народа, склонного к мистицизму, а государственная жизнь с феодализмом, с одной стороны, требовала более или менее образованных лиц, с другой стороны, создавала класс людей, могущих отдавать себя всецело умственному труду» [Владимирцов, с. 436].

Именно в школьной традиции Кадам впервые был сделан основной упор на необходимость комплексного изучения буддийских канонических текстов и на обязательность соблюдения правил Винаи – кодекса нравственного поведения для монахов и мирян. По мнению Б. Барадийна, школа Кадам, имевшая чисто индийский дух, не могла долго удерживаться в своей первоначальной форме. Строгость индийской традиции была причиной ее конечного неуспеха среди тибетцев [Барадийн, с. 70]. На основе этой школы была образована Марпой-лоцавой (1012-1097 гг.) школа Кагью, а старая Кадам впоследствии прекратила существование [там же, с. 69]. В это же время в духовной жизни утверждается

¹⁸¹ Именно в X-XIII вв. формируются историко-культурные предпосылки будущей тибетской теократии, основой которой и сделалась буддийская идеология. В этот период отчетливо наметилась тенденция к сращиванию светской и религиозной властей, к концентрации ее в руках отдельной аристократической семьи в каждом из районов Тибета [Кычанов, Савицкий, с. 64].

школы Сакья, возникшая в монастыре Сакья, основанном в 1073 г. аристократическим кланом Кхон.

В XII-XIII вв. произошло окончательное закрепление различных районов Тибета за влиятельными аристократическими родами, сосредоточившими в своих руках светскую и духовную власть. Иерархи различных школ часто были представителями светской аристократии, что способствовало закреплению теократической формы правления в отдельных регионах Тибета. Среди сформировавшихся к XIII в. школ тибетского буддизма самыми влиятельными были Сакья и Кагью. В результате вторжения монгольских войск в 40-х годах XIII в. Тибет попал в полную политическую зависимость от монгольской династии Юань. В это время школа Сакья становится главенствующей и сохраняет доминирующее положение вплоть до 1350 г.

В период непрерывного противостояния Сакья и Кагью, обусловленного борьбой за идеологическое доминирование в рамках тибетской государственности, происходит окончательное школьное оформление традиции Ньингма. Эта школа «приверженцев старых тантр» возникла в первый период проникновения буддизма в Тибет; ее создателем является Падмасамбхава. Некоторые исследователи отмечают, что тантризм, проповедуемый Падмасамбхавой, был очень близок Бонпо. Необходимо отметить, что для тибетского буддизма было весьма характерным обращение к формам архаической магии, которые, при этом подвергались буддийской реинтерпретации. Во многом магические ритуалы были заимствованы из Индии, хотя тибетская добуддийская культура располагала собственным многообразием шаманских и анимистических культов [Введение в буддизм, с. 363]¹⁸².

Своего наивысшего развития и расцвета буддизм в Тибете достиг в значительной степени, благодаря реформаторской деятельности Цзонхавы (1357-1419 гг.), основавшего школу Гелуг. Он сумел окончательно приспособить буддизм к тибетским социально-экономическим условиям XIV в. Буддизм, который тогда активно распространялся во многих странах Центральной и Юго-Восточной Азии, нигде не проникал так глубоко во все сферы общественной жизни, в идеологию, и не влиял на социальное устройство общества, как в Тибете [Пубаев, Семичев, с. 19].

В середине XIV в. под ударами крестьянских восстаний господство школы Сакья было подорвано, а монастыри вынуждены были уступить власть светской знати. Цзонхава же призывал монахов отказаться от политической деятельности и вернуться вновь к чисто религиозной жизни, что способствовало росту популярности буддизма среди тибет-

¹⁸² Однако Далай Лама XIV отрицает любые посторонние влияния и утверждает, что «Буддийское учение, пришедшее в Тибет, осталось чисто индийским учением и ничем другим. Ламы Тибета не только не изменяли его, но и не смешивали с какой-либо другой религией» (Цит. по: [Моаканин, с. 15]).

цев. В новой школе Цзонхава хотел видеть, прежде всего, образовательную традицию, свободную от какой-либо религиозно-политической конкуренции и не связанную жестко с определенной территорией Тибета [Островская-мл., с. 334].

Реформа Цзонхавы обрела свое письменное выражение в двух главных для школы Гелуг религиозных трактатах – «Ламрим» и «Аgrim». Они представляли собой новую культурную парадигму, в рамках которой на первый план выступала задача освоения индобуддийского философского наследия. Для культуры средневекового Тибета реформа Цзонхавы в этом главном своем направлении была важна тем, что восстанавливала историко-культурный процесс преемственности буддийской традиции. Социальное значение реформ Цзонхавы заключается в том, что в предложенной им религиозной доктрине был заложен мощный потенциал для интеграции тибетского общества. «Учение, изложенное им в знаменитой работе «Лам-рим чен-мо», продолжило и завершило усилия Атиши, направленные на создание системы такой религиозной практики, которая объединила бы всех людей – «обычных», «средних» и «высших»» [Нестеркин, с. 158].

Таким образом, начатый процесс превращения буддизма в концептуальную основу тибетской теократии в IX в. и его дальнейшее развитие привел в XVII в., во-первых, к доминированию в идеологической и политической сферах школы Гелугпа, а, во-вторых, к тому, что ее духовный руководитель сделался одновременно и главой государства. Надо заметить, что доминирование школы Гелугпа в сфере политической жизни тибетского средневекового общества не влекло за собой принижения других школ в сфере религиозно-идеологической жизни. В этом заключается одна из особенностей буддийской культуры. Плюрализм был принципиальным элементом культуры и ментальности [Введение в буддизм, с. 351].

Предпринятый нами краткий анализ распространения буддизма в Тибете и сопряженного с ним становления государства позволяет сделать вывод, что тибетская государственность, с самых своих истоков, формировалась как особый, религиозно-центристский тип. Уже в VIII в. были заложены основы социорелигиозного порядка, получившие окончательное воплощение в XVII в. Вместе с тем, только статус государственной религии не объясняет той значительной роли, которую буддизм сыграл в общественно-политической жизни тибетского общества. Под его влиянием сформировался особый тип тибетского менталитета, тибетской культуры, отличающейся как высокой степенью религиозности, так и исключительной толерантностью и открытостью, которые, в итоге, и позволили тибетскому буддизму на современном этапе успешно адаптироваться в условиях иной культуры и стать значительным фактором

общественно-политического развития не только в азиатском регионе, но и во всем мире.

Литература

1. Андросов В.П. Индийский буддизм и тибетская цивилизация // Азия – диалог цивилизаций. – Российская академия наук, Институт востоковедения. – СПб.: Гиперион, 1996. С. 99-152.
2. Барадийн Б.Б. Буддийские монастыри // «Orient». Вып. 1 «Буддизм и Россия». – СПб, 1992. С. 61-116.
3. Богословский В.А. Проникновение буддизма в Тибет // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. – М.: БКНИИ СО АН СССР, 1962. С. 68-82.
4. Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / перевод с тибетского Е.Е. Обермиллера, перевод с английского А.М. Донца. – СПб.: Евразия, 1999. С. 336.
5. Введение в буддизм / под ред. В.И. Рудой (серия «Мир культуры, истории и философии») – СПб.: Лань, 1999. С. 384.
6. Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии // Гумилев Л.Н. Древний Тибет. Международный альманах. Вып. 5. – М.: ДИ-ДИК, 1996. С. 433-452.
7. Гарри И.Р. «Первая волна» распространения буддизма в Тибете и диспут в монастыре Самье // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока: сб. ст. под ред. Ю.С. Лепехова – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1996. С. 58-77.
8. Дылыкова В.С. Тибетская литература. – М.: Наука, 1985. С. 239.
9. Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет (История религии бон). – СПб.: Евразия, 1998. С. 352.
10. Моаканин Радмила. Психология Юнга и тибетский буддизм: Западный и восточный пути к сердцу. – Томск: Водолей, 1993. С. 112.
11. Нестеркин С.П. «Абхисамаяламкара» в Индии и Тибете // Тибетский буддизм: теория и практика. Сб. ст. под ред. Абаева Н.В. – Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1995. С. 146-164.
12. Островская Е.А.-младшая. Тибетский буддизм. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. С. 400.
13. Пагсам-Джонсан: История и хронология Тибета. – Новосибирск: Наука, 1991. С. 263.
14. Пубаев Р.Е., Семичов Б.В. Происхождение и сущность буддизма-ламаизма. – Улан-Удэ, 1960. С. 48.
15. Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы / пер. с англ. Т. Науменко. – СПб.: Уддияна, 2003. С. 336.
16. Туччи Дж. Polemica в монастыре Самье (по тибетским источникам) // Гаруда, 1997, № 1. С. 41-51.
17. Туччи Дж. Религии Тибета / пер. с итальянского Альбедиль О.В. – СПб.: Евразия, 2005. С. 448.
18. Цендина А.Д. ...и страна зовется Тибетом. – М.: Вост. Лит., 2002. С. 304.

Научное издание

**БУДДИЗМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ
ПРОЦЕССАХ БУРЯТИИ
И СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

СБОРНИК СТАТЕЙ

Компьютерная верстка
РА «ПРОФИ»

Художник
Я.Ц. Дашицыренова

Свидетельство о гос. аккредитации № 1289 от 23 декабря 2011

Подписано в печать 26.04.2012. Формат 60x84 1/16.
Усл. печ. л. 9,53. Уч.-изд. л. 11,0. Тираж 100 экз.
Заказ № 176. Цена договорная.

Отпечатано в типографии «ДОМИНО»
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 14 А

