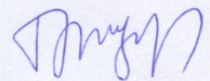


Министерство образования и науки
Российской Федерации
ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет»

На правах рукописи



Цыремпилов Николай Владимирович

**ГОСУДАРСТВО И БУРЯТСКАЯ БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ XVIII - НАЧАЛА XX В.**

Специальность 07.00.02 – Отечественная история

Диссертация на соискание ученой степени

доктора исторических наук

Улан-Удэ

2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА ПЕРВАЯ.....	41
ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ БУДДИЙСКИХ ОБЩИН С ГОСУДАРСТВОМ	41
1.1. Буддийская сангха древней Индии. Ранние буддийские идеи о правителе и государстве.....	41
1.2. Формы взаимоотношений буддийской сангхи и светской власти в регионах распространения буддизма Тхеравады.	57
1.3. Буддийская сангха и власть императора в Китае и Восточной Азии.	68
1.4. Буддизм и государство в Тибете и гималайских королевствах.	81
1.5. Буддийская сангха под протекторатом монгольских ханов.....	104
1.6. Тибето-монгольский буддизм в Цинской империи.	118
Выводы.....	131
ГЛАВА ВТОРАЯ.....	133
БУРЯТСКАЯ БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ XVIII В. – НАЧ. XIX ВВ.: РАННИЙ ЭТАП АДМИНИСТРАТИВНОЙ ПРАКТИКИ.....	133
2.1. Российская модель взаимоотношений с религиозными меньшинствами.....	133
2.2. Первые упоминания о буддийских ламах и молельных юртах в русских документах.....	145
2.3. «Инструкция пограничным дозорщикам»: принципы регулирования буддийской общины.....	152
2.4. Первые ламы Забайкалья: правительственные попытки учета и контроля.....	156
2.5. Признание буддизма российскими властями и указ Елизаветы Петровны 1741 года.....	166
2.6. Первые шаги к институционализации буддийской общины в Забайкалье.....	175
2.7. Эпоха Екатерины II: сотрудничество и завершение процесса институционализации.....	186

2.8. ЗАВЕРШЕНИЕ ПРОЦЕССА ЦЕНТРАЛИЗАЦИИ ОБЩИНЫ.....	196
Выводы.....	207
ГЛАВА ТРЕТЬЯ.....	210
ПЕРВЫЕ ПРОЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА).....	210
3.1. Просвещенный либерализм Михаила Сперанского.....	210
3.2. Павел Шиллинг фон Канштадт и первый устав по управлению буддийскими ламами.....	219
3.3. Проект устава генерал-губернатора Лавинского.....	250
3.4. Селенгинско-хоринский устав 1841 года.....	263
3.5. Ревизия камер-юнкера Левашева.....	267
Выводы.....	280
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.....	282
ОФОРМЛЕНИЕ СИСТЕМЫ УПРАВЛЕНИЯ БУДДИЙСКИМИ ПОДДАННЫМИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX-НАЧ. XX ВЕКА	282
4.1. Буддийская религиозная администрация в середине XIX века.	282
4.2. Н. Н. Муравьев и «Положение о ламайском духовенстве 1853 г.»	284
4.3. Конфликты, компромиссы и сотрудничество.....	305
4.4. Проблема религиозных миграций и варианты ее решения.	315
4.5. Вопросы издательской деятельности дацанов и цензура.	327
4.6. «Временная инструкция».....	337
Выводы.....	342
ГЛАВА ПЯТАЯ.....	344
БУРЯТСКАЯ БУДДИЙСКАЯ ОБЩИНА И РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМНОГО ВОСПРИЯТИЯ.....	344
5.1. Российская империя глазами буддистов.	344
5.2. Буддизм в глазах православного духовенства, чиновников и общественности.	356
Выводы.....	377
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	380
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА.....	390

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность диссертационного исследования определяется безусловной важностью вопросов взаимодействия между религиозными институтами и государством для изучения истории государств и религий. Усиление роли религий в постсоветской России заставляет ученых обращаться к вопросам исторического опыта, накопленного государствами и организованными конфессиями в деле выстраивания отношений друг с другом. Изучение особенностей становления религиозных администраций дает возможность избегать острых углов, находить оптимальные пути для достижения компромиссов и взаимовыгодного сотрудничества, что в конечном итоге ведет к гармоничному сосуществованию и гражданскому согласию.

Данное исследование сосредоточено на вопросах взаимодействия России как государства времен империи и буддийской общины. Понимание законов, по которым выстраиваются взаимоотношения между имперской властью и религиозными общинами, способно прояснить многие вопросы, которыми задаются как историки, занимающиеся исследованиями природы империй, так и религиоведы, разрабатывающие проблемы формирования религиозных институтов. С одной стороны, империи всегда были для религий как сферой возможностей для развития и распространения, так и полем постоянных вызовов и принуждений к трансформациям. С другой стороны, религии представляли для империй неисчерпаемый источник власти, ее легитимации и сакрализации, эффективный механизм принуждения и контроля над подданными и, наконец, пространство и средство для идеологической и территориальной экспансии. Несмотря на то, что возникшие на осколках империй национальные государства строят свою религиозную политику на принципиально ином фундаменте, имперский опыт имеет важное и все еще

недостаточно отрефлексированное значение для современных государств в их взаимоотношениях с религиозными общинами.

Буддизм является религией, для которой идеи государства, верховного правителя, государственного регулирования внутриобщинных дел представляют исключительную важность. Возможно, эта установка определила и определяет широкое распространение этой религии в различных странах и регионах мира и вывела ее на уровень мировой религии. Каким образом происходил диалог буддийских общин с государствами и правителями, какие формы приобретало это взаимодействие, – все это важные и пока еще недостаточно полно изученные вопросы.

Россия имеет почти трехсотлетний опыт взаимоотношений с буддистами, однако и этот опыт пока еще недостаточно осознан и понят. Без осмысления, анализа и суммирования этого беспрецедентного исторического опыта в деле выстраивания отношений с традиционными буддистскими обществами крайне сложно выработать эффективную и оптимальную линию взаимодействия с современным буддийским миром как внутри страны, так и за ее пределами. Именно поэтому актуальность исследования вопросов исторического взаимодействия Российского государства с самой крупной традиционной буддийской общиной, которую формируют бурятские буддисты, представляется несомненной.

Большую важность как для науки, так и для управленческой практики имеют вопросы эволюции законодательства в сфере отношений религии и государства. Эти вопросы получают особое внимание в рамках данного диссертационного исследования, в котором анализируются ошибки и проблемы в процессе выработки положений и правил, по которым строились отношения Российского государства и буддийской общины. Данное исследование подтверждает, что законодательная база, регулировавшая отношения между российскими властями и бурятскими буддистами в XVIII – начале XX вв., выработывалась в ходе сложного процесса взаимодействия между различными правительственными ведомствами, православной

церковью, органами бурятского самоуправления, представителями академических кругов и самими буддистами. Не всегда это взаимодействие осуществлялось в духе полного взаимопонимания, проходя через периоды трений и открытых конфликтов. Однако, принимая во внимание, что буддизм, пройдя через сталинские репрессии и почти полное уничтожение своих институтов, является и сегодня крупной традиционной конфессией в России, опыт имперского времени должен быть суммирован, отрефлексирован и поставлен на службу современному российскому обществу.

Проблемы межконфессиональных отношений и политики государства в отношении той или иной религии непосредственным образом связаны с вопросами межэтнического согласия и национальной политики. И здесь имперский опыт имеет особое значение, поскольку законы Российской империи теснейшим образом увязывали вероисповедание и этничность. Ошибки, допускавшиеся правительством в этой сфере, как показывает материал данной диссертации, немедленно сказывались на межконфессиональной и межэтнической ситуации в регионе. В свете намеченных Президентом РФ приоритетов в развитии национальной политики, основанной на «учете национальных и религиозных особенностей» [Путин, 2012: 23] народов, составляющих многонациональный российский народ, исследование многолетнего исторического опыта России в деле выстраивания отношений с буддистами внутри страны, имеет большое значение.

Степень научной разработанности темы диссертационного исследования весьма низка и недостаточна. Чтобы продемонстрировать обоснованность данного заключения, ниже представлен краткий обзор истории исследований по данной теме. Эти исследования условно можно разделить по хронологическому принципу на три группы: 1) исследования, датирующиеся XVIII – началом XX вв.; 2) историография XX века, в отечественной истории приходящаяся в основном на советское время; 3)

исследования последних трех десятилетий, в России характеризующиеся отходом от советских идеологических клише.

В первую группу нами включены самые ранние исследования истории проникновения буддизма в Забайкалье и Прибайкалье и первым контактам буддийских лам с российскими властями. Собственно, эти изыскания происходили синхронно с самими процессами, находящимися в фокусе исследования. Члены Второй Камчатской экспедиции, такие как Иоганн Георг Гмелин (1709-1755) и Герхард Фридрих Миллер (1705-1783), в 30-х годах XVIII века изучавшие Восточную Сибирь и, в частности, Забайкалье, оставили не только описания буддийской общины бурят на раннем этапе ее формирования, но и аналитические записки о происхождении буддийской традиции, о местах исхода первых буддийских лам [Гирченко, 1939: 21; Элерт, 2000]. Исследовавшие эти же места несколькими десятилетиями позднее Петр Симон Паллас (1741-1811) и Иоганн Готлиб Георги (1729-1802) в своих трудах впервые коснулись таких вопросов, как связи главного буддийского иерарха Забайкалья Бандидо Хамбо-ламы с Тибетом и соперничество буддизма с шаманизмом среди бурятских племен [Паллас, 1778; Георги, 2005]. Несмотря на то, что в целом эти труды были всего лишь полевыми описаниями, первые российские путешественники уже располагали сведениями о тибето-монгольском буддизме, его зарубежных центрах и могли судить о перспективах этой религии в Российской империи.

Принципиально новый, дополненный оригинальными письменными источниками подход к изучению буддизма бурят, связан с именем выдающегося российского монголоведа О.М. Ковалевского (1800-1878), который побывал в Забайкалье в 20-х годах XIX века. В отличие от своих немецких коллег, Ковалевский уже активно использовал материалы из монгольских источников. Работы Ковалевского в основном касаются буддийской доктрины и литературы, однако большой интерес представляют записанные им сведения о буддийском книгопечатании в Забайкалье и попытках его регулирования властями [Ковалевский, 1829: 209].

В дальнейшем, исследователи буддизма бурят, прежде всего, интересовались предметом своего изучения в основном в связи с деятельностью в Байкальском регионе православной миссии и проблемами, с которыми она сталкивалась. Одна из самых ранних таких работ принадлежит перу видного православного деятеля Архиепископа Нила (в миру Николая Федоровича Исаковича (1799-1874)). В отличие от большинства представителей православной миссии, занимавшихся изучением буддизма в последующие годы, Нил в своих изысканиях опирался на монголоязычные источники, среди которых не только бурятские дацанские издания, но и пекинские и ургинские ксилографы. В обстоятельном труде Архиепископа Нила «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири», изданном в 1858 году, пусть и в несколько претенциозном виде изложены не только доктринальные основы буддизма [Нил, 1858]. Мы находим тут также сведения о составе бурятского буддийского духовенства и порядке посвящения лам в степени монашества и монастырские должности [Нил, 1858: 86-92, 103-104]. Кроме того, в кратком виде изложена история буддизма в Забайкалье и Прибайкалье [Там же: 250-264]. Хотя Нил не указывает, какими источниками он пользовался при составлении очерка, из его содержания очевидно, что это были исключительно документы из архивов Иркутского генерал-губернаторства, а именно доклады и записки таких чиновников, как А.С. Лавинский, П. Успенский и др., о которых речь пойдет ниже. Несмотря на ангажированность в изложении исторических сведений и очевидную цель привлечь внимание русского общества и властей к проблемам православной миссии, книга Архиепископа Нила до сих пор занимает почетное место в историографии истории буддизма в Российской империи и, вероятно, лучшим образцом миссионерского исследования по данному предмету.

В те же годы в свет выходит статья барона Федора Андреевича Бюлера (1821-1896), русского правоведа, дипломата и государственного деятеля, который известен своими многочисленными трудами о народах Российской

империи. Вышедшая в 1859 году в журнале Отечественные записки статья Бюлера «Очерки Восточной Сибири. Ламаизм и Шаманство» на некоторое время стала самым полным из опубликованных источников сведений по истории буддизма в Восточной Сибири [Бюлер, 1859]. Полнота и серьезность работы Бюлера объяснялась тем, что в ней широко использовались материалы из Министерства иностранных дел, в котором Бюлер работал много лет, а также других архивов. Во введении к статье барон Бюлер указывает, что ставит себе целью провести сравнительное исследование состояния буддизма у астраханских калмыков и бурят [Бюлер, 1859: 201]. Истории проникновения буддизма из Тибета и Монголии в Забайкалье автор отводит гораздо больше места, нежели Нил, но, как и архиепископ в соответствующей части своей книги, пользуется только документами из правительственных архивов. Помимо архива иностранного ведомства, Бюлер активно использует сведения из документов Сибирского комитета, местами дословно цитируя отчет чиновника Иркутского генерал-губернаторства П. Успенского [ср. напр.: Бюлер, 1859: 257-258 и Записка по предположениям: л. 130-133об], о котором речь пойдет позднее. В целом, работа барона Бюлера содержит большое количество фактологических ошибок и претенциозных умозаключений, но по своей исторической обстоятельности она, несомненно, стала большим шагом вперед в деле накопления и систематизации знаний об истории буддизма в России и его отношениях с властями.

В 1886 году в журнале «Записки восточного отделения императорского русского археологического общества» публикуется статья крупного российского монголоведа Алексея Матвеевича Позднеева (1851-1920) «К истории развития буддизма в Забайкальском крае» [Позднеев, 1886]. Несомненно, эта статья стала следующим этапом в деле изучения истории религиозной общины буддистов Восточной Сибири. Хотя, как мы отмечали выше, монгольские источники привлекались русскими исследователями и ранее, именно Позднеев использовал их не в связи с рассмотрением

философских и сотериологических положений буддизма, а именно в связи с изучением истории проникновения этой религии в Забайкалье и Прибайкалье и формированием его буддийской общины в этой части империи. Так, при написании очерка в дополнение к открытым на то время российским архивным материалам Позднеевым были привлечены данные из бурятских исторических хроник, путевые записки первого бурятского Бандидо Хамболы Дамба-Даржа Заяева, письма бурятских ширетуев Джебцун-Дамбахутухте, письма бурятского хубилгана Ганжурвы-гэгэна, письма учащихся в Тибете монахов бурятским ламам о возможности получения духовного образования в тибетских монастырях и т.д.

Несомненно, самым обстоятельным и фактологически полным трудом по истории буддийской общины бурят, вопросам развития политики российского правительства и эволюции российского законодательства по управлению делами буддистов Восточной Сибири стала небольшая по объему книга чиновника особых поручений при Министерстве внутренних дел Владимира Вашкевича [Вашкевич, 1885]. Интерес Вашкевича к буддизму был обусловлен его специализацией в области законодательств по управлению религиозными меньшинствами Российской империи вообще. Его книга «Ламаиты Восточной Сибири», вышедшая в 1885 году, до сих пор является, пожалуй, самым содержательным описанием истории взаимоотношений между российским правительством и буддийской общиной бурят из написанных в XIX веке. Существенным недостатком исследования является то, что оно основано исключительно на российских архивных материалах. Кроме того, как и все вышеперечисленные сочинения, труд Вашкевича крайне претенциозно освещает вопросы взаимоотношений между государством и буддийской общиной. Необходимо заметить, что эта претенциозность свойственна почти всем сочинениям XIX века, посвященным предмету и нашего исследования и претендовавшим на научность и объективность анализа. Эта пристрастность в оценках объясняется и личными взглядами исследователей, большинство из которых

придерживались консервативно-охранительных убеждений, и вопросами цензуры, и в целом настроениями, царившими в русском обществе во второй половине XIX века. Эти настроения хорошо передают публицистические сочинения православных писателей, некоторые из которых посвящены и вопросам взаимоотношения государства с бурятской буддийской общиной.

Самым ярким и содержательным из православных трудов второй половины XIX века стала работа архиепископа Иркутского и Нерчинского Вениамина Благодного «Жизненные вопросы Православной миссии в Сибири», изданная отдельной брошюрой в 1885 году [Ермакова, 1998]. Архиепископ Вениамин был самым горячим борцом с буддизмом и принципиальным оппонентом российской политике в отношении этой конфессии. Статья Вениамина является чисто политическим памфлетом, в котором автор убеждает читателей в том, что российское правительство фактически поощряет распространение и укрепление буддизма в Забайкалье и Прибайкалье, вместо того, чтобы «избавлять от порабощения им народа» [Ермакова, 1998: 81]. Однако в то же время работа Вениамина является важной для нашего исследования, поскольку в наиболее подробном виде содержит в себе все основные пункты критики государственной политики в отношении буддийского духовенства со стороны консервативных православных кругов. Сведения о существовании этой критике важны еще и потому, что такие миссионеры, каким являлся Вениамин, оказывали значительное влияние на чиновников высшего звена, формировавших религиозную политику в империи.

Кроме работы Вениамина, в общественных дискуссиях относительно того, какими должны быть принципы управления буддийскими подданными, участвовали многие другие православные миссионеры и сочувствовавшие им авторы. Среди них особо стоит отметить Евстафия Воронца, активного православного публициста-консерватора, который в 80-90-х гг. XIX века опубликовал серию небольших брошюр, содержащих критический разбор мер, принимавшихся правительством в отношении бурятских буддистов

[Воронец, 1888, 1889 и 1891]. Воронец писал труды не только в духе антибуддийской, но и антиисламской пропаганды, и был горячим сторонником запрета этих конфессий для исповедания на территории Российской империи. В том же духе выдержаны труды иеромонаха Гурия, чьи подробные отчеты о борьбе Иркутской миссии с «ламайскими идолопоклонниками» публиковались в 1911 году в журнале «Православный собеседник» [Гурий, 1911, 1911a, 1911b, 1911c].

В конце XIX века в русской печати появляются сочинения авторов, либерально или терпимо настроенных по отношению к неправославным религиям. В своих трудах такие наблюдатели, как чиновник А.И. Термен [Термен, 2007], этнограф М. Кроль [Кроль, 1897], врач Н. Кирилов [Кирилов, 1894], журналист «Вестника Европы» В. Птицын [Птицын, 1892] и другие авторы дают развернутую картину жизни буддийской общины в Байкальском регионе, поднимают различные проблемы, связанные со строительством дацанов, учета монахов, медицинских услуг, оказываемых ламами населению и пр.

В среде русских интеллектуалов того времени появляются и такие авторы, которые считали, что Россия обязана расширять свои границы, используя в своих интересах «естественную связь» бурятских буддистов с азиатским буддийским миром. Ярким сторонником политики либерализации российской политики в отношении буддистов был Князь Эспер Ухтомский, который в наиболее полном виде изложил свои взгляды в брошюре «Из области ламаизма. К походу англичан в Тибет», изданной в 1904 году [Ухтомский, 1904]. Будучи работой, написанной в стиле политической пропаганды, данная брошюра, тем не менее, содержит в себе большой объем ценных сведений, полученных Ухтомским в ходе его поездок в Забайкалье в 80-е годы XIX века по заданию Министерства иностранных дел. Как и в статье Позднеева, в работе Ухтомского мы видим ссылки и цитаты из документов, хранившихся в архивах Гусиноозерского и других буддийских дацанов Восточной Сибири, к которым Ухтомский имел свободный доступ.

Автор в краткой форме излагает историю формирования буддийской общины в Байкальском регионе, основываясь на прежде неизвестных материалах из дацанских архивов, дает подробное описание и анализ борьбы православной миссии с буддизмом и дает рекомендации государственной политике в отношении буддизма как внутри, так и за пределами страны. Новизна работы заключается не только в привлечении ее автором новых источников, не только в принципиальном отличии его взглядов на религиозную политику от царивших в стране, но и в том, что он рассматривает историю буддийской общины в России без отрыва от истории остального тибето-монгольского мира.

Ко второй группе исследований мы отнесли работы, написанные в период с 1920-х по 1980-е гг. В период революционных событий, распада империи вплоть до середины 20-х годов проблемы буддистов Восточной Сибири не привлекают внимания исследователей. Лишь в 1926 году в Бурят-Монгольской АССР выходит в свет работа бурятского общественного деятеля М.Н. Богданова «История бурятского народа» под редакцией Н. Козьмина [Богданов, 1926], содержащая краткий очерк истории буддизма в российском Забайкалье. Это был первый опубликованный труд бурятских исследователей, касавшийся интересующего нас предмета¹. В одной из глав книги Михаил Богданов рассматривает лишь раннюю историю (XVII-XVIII вв.) буддийской общины в Забайкалье, привлекая и систематизируя сведения из работ Миллера, Гмелина, Георги и Палласа [Богданов, 1926: 101-103]. В эту же книгу вошла глава, написанная Базаром Барадиным, в которой он излагает научную типологизацию буддийских монастырей Бурятии как части остального большого буддийского мира. Хотя монография М.Н. Богданова уделяет совсем немного места вопросам развития буддизма в этнической Бурятии, она все же имеет большое значение для историографии изучаемого нами предмета. Фактически это была первая научная работа, которая была

¹ Несмотря на то, что монография формально имеет только одного автора, некоторые из ее глав написаны такими исследователями, как Н.Н. Козьмин и Б.Б. Барадин.

свободна от каких-либо идеологических и политических установок, излагая конкретно-исторический материал максимально объективно. К сожалению, в последующие десятилетия исследования истории буддизма в России были крайне идеологизированы.

Фактически, полноценное исследование по данной теме выходит в печать тремя десятилетиями позднее. В 1957 году в Улан-Удэ выходит монография известного ученого-тибетолога К.М. Герасимовой «Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков» [Герасимова, 1957]. Есть все основания утверждать, что по теме данного диссертационного исследования монография К.М. Герасимовой, в которой изложены основные положения ее кандидатской диссертации, является самой полной и обстоятельной. Сам автор во введении к монографии ставит перед собой задачу исследовать «взаимоотношения ламаистской церкви Бурятии и царского правительства России, которые раскрываются на фоне общественной жизни Бурят-Монголии в период развития капитализма и первой русской буржуазно-демократической революции 1905-1907 гг.» [Герасимова, 1957: 3]. По широте охвата архивных документов и оригинальных источников данное исследование взаимоотношений буддийской общины Байкальского региона с Российским правительством беспрецедентно. Автор осуществил анализ архивов Сибирского комитета, Иркутского и Приамурского генерал-губернаторств, Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД, русскую публицистику и, конечно, многочисленные источники на монгольском языке из архивов Ленинградского отделения Института Востоковедения АН СССР и архивов Бурятии. Автор дает в монографии обстоятельный обзор различных проектов законодательства для регулирования дел бурятской буддийской сангхи, конкретных административных практик и вообще эволюции правительственной религиозной политики и стратегии православной миссии времен империи в отношении бурятских буддийских подданных. При всех несомненных достоинствах этой работы, следует

отметить и недостатки, свойственные и большинству других исследований советского времени. В данном же случае, ситуация усугублялась тем, что изучение вопросов истории буддизма в советской науке не приветствовались (чему свидетельство их крайняя немногочисленность), а потому те редкие работы историков по данной теме, которые выходили в свет в этот период, подвергались более тщательному контролю со стороны партийных идеологов. Основным методологическим недостатком работы Герасимовой стало влияние явно предустановленных и предполагаемых логикой советской идеологии утверждений и заключений. Среди них особенно явно прослеживается, например, утверждение о том, что правительство в своих мероприятиях в отношении буддийской религиозной администрации исходило из желания выступить в альянсе с родовыми старшинами и верхним эшелоном буддийской иерархии, тогда как документы зачастую показывают, насколько интересы этих сторон могли расходиться. Некритично принимаются и даже выводятся на первый план заявления о тунеядстве и распущенности лам, их агрессивной эксплуататорской политике. К чести автора такого рода утверждения чаще всего выглядят искусственно внедренными в логику исследования. Еще одним серьезным (хотя и явно вынужденным), на наш взгляд, шагом назад стало то, что анализ процесса формирования буддийских институтов в Российской империи проводится автором вне контекста тибето-монгольского мира. Территориальные рамки строго очерчены и не выходят за пределы империи, даже когда этого требует логика полноценного анализа. И, тем не менее, аналитические способности автора, его основательность в привлечении первичных источников и исследовательская честность, на наш взгляд, делают эту работу важнейшей в отечественной историографии истории буддизма в Российской империи.

Общие экскурсы и рассмотрение частных вопросов истории взаимоотношений между российскими властями и буддийской общиной Байкальского региона можно найти также в работах других советских и

монгольских ученых, занимавшихся различными аспектами истории бурят В. Гирченко [Гирченко, 1939], П. Хаптаева [История Бурят-Монгольской АССР, 1954], Г.Н. Румянцева [Румянцев, 1959], Е.М. Залкинда [Залкинд, 1970], монгольского источниковедения Б. Ринчена [Four Mongolian, 1959], А.Г. Сазыкина [Сазыкин, 1989], Ц.П. Ванчиковой [Введение в изучение, 1989], традиционных религий Н.Л. Жуковской [Жуковская, 1977], этнографии Г.Р. Галдановой [Галданова, 1987], К.М. Герасимовой [Герасимова, 1957, 1965, 1981] и др. Важным этапом для историографии изучаемой темы стал выход в свет коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы» [Галданова и др., 1983]. Для нашего исследования наиболее важными являются две первые главы монографии, написанные К.М. Герасимовой и рассматривающие вопросы формирования административной системы буддийской общины в Забайкалье и Прибайкалье и развитие монастырского буддизма. Глава, касающаяся исторических вопросов, написана в основном на материале монографии К.М. Герасимовой 1957 года, но она существенно дополнена материалом по истории буддизма в Забайкалье в XVIII веке. Материал этой книги в значительной степени освобожден от груза марксистско-ленинистской идеологии, однако в методологическом плане ей все еще присущи те же недостатки, которые проявились в книге К.М. Герасимовой, вышедшей в 1957 году.

Настоящий исследовательский бум вокруг вопросов истории буддизма в России продолжается в течение последних трех десятилетий. Эти исследования отнесены нами к третьей группе. Такие исследователи, как Л.Л. Абаева [Буряты, 2004], Г.Р. Галданова [Галданова, 1997], К.М. Герасимова [Герасимова, 1999], С-Х.Д. Сыртыпова [Сыртыпова, 2003] разрабатывали вопросы буддийской ритуалистики и обрядности; Ц.П. Ванчикова [Ванчикова, 1995, 1999, 2000а, 2000б; История бурятского буддизма, 2006], Г.Р. Галданова [Нацов, 1995], Х.Ж. Гармаева [Гармаева, 2000], Т.В. Ермакова [Ермакова, 1998], В.Ц. Лыксокова [Лыксокова, 2005], Б.В. Очиров [Кенсур,

1996], Ц.-Х.В. Очирова [Очиров, Очирова, 2000], С.Д. Тубчинов [Тубчинов, 2003], С.И. Шоболова [Шоболова, 2006] и др. осуществляли исследования, переводы и издание архивных материалов и источников по истории буддизма в России или биографии выдающихся буддийских деятелей; А.И. Андреев [Андреев, 1992], П.В. Берснев [Берснев, 2011], Д.С. Жамсуева [Жамсуева, 2001], Н.Л. Жуковская [Жуковская, 1992], А.А. Терентьев [Терентьев, 2002, 2010], Б.Д. Цыбенков [Цыбенков, 2001], Ш.Б. Чимитдоржиев [Чимитдоржиев, 1991а, 1997], Д.Г. Чимитдоржин [Чимитдоржин, 2010] исследовали различные вопросы истории становления буддийской сангхи в Российской империи и государственной политики России по отношению к ее буддийским подданным в Восточной Сибири в различные исторические периоды – с конца XVII по начало XX вв. Помимо изучения отдельных вопросов, в последние годы современными исследователями подготовлено и издано несколько комплексных обобщающих трудов, в которых дается характеристика истории взаимоотношений между буддизмом и российскими властями времен империи. Особого упоминания заслуживает объемный том «Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье», изданный в 2008 г. издательством «Дизайн. Информация. Картография» и являющийся антологией трудов различных исследователей по истории, культуре и философии бурятского буддизма. Кроме того, в 2011 году Министерством образования и науки Республики Калмыкия была подготовлена коллективная монография «История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985-1999 гг.», в которой история буддийской сангхи бурят рассматривается в контексте развития буддийских институтов у других народов России.

Нельзя сказать, что вопросы истории буддизма в Российской империи получают достаточно внимания в зарубежной науке. Впрочем, то же можно сказать и о монгольском буддизме вообще. Мировая буддология сосредоточена главным образом на изучении обширной темы тибетского буддизма и тибетской модели взаимоотношений религиозной общины и государства и мало занимается другими регионами распространения

тибетского буддизма. Поэтому в западной научной традиции эти вопросы разрабатывают почти исключительно эксперты в области монголоведения и русистики. Среди таковых следует отметить Роберта Рупена, который в своей двухтомной монографии «Mongols of the Twentieth Century», изданной Университетом Индианы в Блумингтоне в 1964 году, описал роль буддизма в сложении этнической идентичности части бурят Российской империи [Rupen, 1964]. Известный американский исследователь истории России Марк Раефф в одной из своих монографий коротко касался вопроса государственной политики в отношении буддийских лам в период генерал-губернаторства М.М. Сперанского [Raeff, 1956]. В более обширных временных рамках рассматривает данный вопрос британский монголовед Чарльз Боуден. В своей книге «Shamans, Lamas and Evangelicals. The English Missionaries in Siberia» [Bawden, 1985], посвященной религиозной ситуации в Забайкалье XIX века и деятельности там английских миссионеров, автор дает интересный обзор взаимодействия буддийской общины бурят с государством и христианскими миссиями, как православной, так и протестантской. Если в вышеназванных работах «буддийская» тема всплывает лишь фрагментарно, в рамках более широкого исследовательского поля, то в начале нынешнего тысячелетия история буддизма в Российской империи становится главным объектом рассмотрения нескольких западных ученых. Среди них особого упоминания достойны работы чешского религиоведа Любоша Белки и немецкого антрополога и историка Дитмара Шорковица. Книги и статьи первого, публиковавшиеся на чешском, английском и русском языках, являются исследованиями буддийской традиции бурят как культурного феномена [Vělka, 2001, 2006; Белка, 2012]. Что касается Шорковица, то его исследования рассматривают историю взаимоотношений государства и буддийской общины калмыков и бурят через призму процессов христианизации, русификации, развития националистического дискурса в поздней Российской империи [Schorkowitz, 2001]. Несмотря на высокий теоретический уровень трудов Шорковица и обширную источниковую базу

его исследований (спектр привлеченных материалов из российских архивов в работах этого автора не уступает трудам К.М. Герасимовой), существенным их недостатком является отсутствие буддологического анализа и рассмотрение феномена бурятского буддизма только в перспективе российской истории.

Несмотря на разнообразие исследований буддизма России, можно с уверенностью говорить, что тема еще очень далека от того, чтобы считаться относительно изученной. Главным препятствием на этом пути, по нашему убеждению, является не столько дефицит источников или архивных материалов, сколько ограниченность в подходах и методах исследования. Достаточно сказать, что если в России вопросами, связанными с темой нашего исследования, по большей части занимаются специалисты в области буддологии и монгольского источниковедения, то за рубежом проблемами истории бурятского буддизма занимаются в основном специалисты в области истории и антропологии России. И если со стороны первых наблюдается некоторый недостаток внимания к материалам из российских архивов, а тема в целом разрабатывается в отрыве от главных направлений изучения российской истории, российской модели строительства взаимоотношений между религиями и государством, то во втором случае часто отсутствует буддологическая перспектива исследований, игнорируются бурятские источники.

Данное диссертационное исследование, являясь достаточно сложным и комплексным, потребовало привлечения литературы как по истории взаимоотношений различных буддийских традиций с государственными образованиями в различных регионах Азии, так и особенностей религиозной политики Российской империи. При проведении анализа ранних буддийских представлений о государстве и власти, мы опирались на исследования таких авторитетных буддологов, как Фрэнк Рейнолдс [Reynolds, 1972], Балакришна Гокхале [Gokhale, 1966], Стэнли Тамбиа [Tambiah, 1976], Ума Чакраварти [Chakravarti, 1987], Г.М. Бонгард-Левина [Бонгард-Левин, 1993], Александр

Агаджанян [Агаджанян, 2005]. Нами также привлечены последние исследования российских и зарубежных буддологов Валерия Андросова [Андросов, 2001], Михеля Циммермана [Zimmerman, 2006], Стивена Дженкинса [Jenkins, 2010] и др. Рассматривая конкретные формы взаимодействия буддийской сангхи и государств южной и юго-восточной Азии, Дальнего Востока, Центральной Азии, Тибета, Монголии и Цинской империи, мы опирались на исследования большого числа российских и зарубежных исследователей, среди которых следует особо отметить труды Гананатха Обейсекере [Obeysekere, 1963], Мелфорда Спиро [Spiro, 1982], Клауса Вэнка [Wenk, 1968], Дональда Сверера [Swearer, 2006] по истории буддийских общин Шри-Ланки, Тайланда и Бирмы; работы А.С. Мартынова [Мартынов, 1982], А.Н. Игнатовича [Игнатович, 1987], Кенета Чена [Ch'en, 1964], Эрика Цюрхера [Zuercher, 1972], Артура Райта [Wright, 1959], Тимоти Брука [Brook, 1993] по вопросам регулирования государствами Дальнего Востока дел буддийской общины; А.М. Позднеева [Позднеев, 1887], Е.И. Кычанова [Кычанов, 1982], Т.Д. Скрынниковой [Скрынникова, 1988], Вальтера Хайссига [Heissig, 2000], Клауса Загастера [Subud erike, 1967; Die Weisse Geschichte, 1976], Герберта Франке [Franke, 1978], Дэвида Фаркуара [Farquhar, 1978], Джузеппе Туччи [Tucci, 2003], Дэвида Снелгроува [Snellgrove, 1987], Хью Ричардсона [Richardson, 2003], Джеффри Сэмюэля [Samuel, 1993] и т.д.

Что касается использованной нами научной литературы по религиозной политике Российской империи, то она также весьма разнообразна по своей принадлежности к тем или иным школам и направлениям, по времени и месту своего издания. Нами использованы работы отечественных и зарубежных историков Н.П. Ерошкина [Ерошкин, 1968], Л.С. Рафиенко [Рафиенко, 1977], Н.П. Матхановой [Матханова, 1998, 2002], Е.А. Вишленковой [Вишленкова, 1997], В. Сергеевича [Сергеевич, 2006], С.А. Гловой [Глова, 2009], Е.А. Терюковой [Терюкова, 2010], Е.В. Долгих [Долгих, 2006], Марка Раефф [Raeff, 1956, 1984, 1994], Ричарда

Пайпса [Pipes, 1974], Андреаса Капелера [Kappeler, 2001], Теодора Уикса [Weeks, 2001], Лоры Энгельстайн [Engelstein, 2000], Джона Пракстона [Praxton, 2001], Поля Верта [Werth, 2000, 2001, 2007а, 2007б] по истории формирования российских правительственных органов управления делами неправославных исповеданий, по развитию основных принципов управления религиозными меньшинствами. Что касается вопросов истории органов управления в Сибири и отношений местных сибирских администраторов с коренными народами и их религиозными институтами, то мы опирались на работы Залкинда Е.М. [Залкинд, 1970], Л.М. Дамешека [Дамешек, 1983, 1986], А.В. Ремнева [Ремнев, 1995; Ремнев и др., 2011], Л.С. Рафиенко [Рафиенко, 1977], Н.П. Матхановой [Матханова, 1998, 2002], Д.А. Ананьева [Ананьев, 2005], Шишкина В.И. [Шишкин, 1998], Алексеева В.В., Алексеевой Е.В., Зубкова К.И., Подбережникова И.В. [Алексеев и др., 2004], Морриса Россаби, 1975, Джеймса Форсайта [Forsythe, 1994] и др. По вопросам взаимодействия властных структур Российской империи с конкретными религиозными общинами нами были использованы труды таких специалистов, как А.А. Алов и Н.Г. Владимиров [Алов и др., 1996], П.В. Берснев [Берснев, 2011], Д.Ю. Арапов [Арапов, 2004, Буддисты в Российской империи, 2004], Е.В. Дорджиева [Дорджиева, 1980], Поль Верт [Верт, 2006], Михаил Долбилов [Долбилов, 2006], А.И. Карагодин [Карагодин, 1987], Роберт Крюс [Crews, 2003, 2006], Фирузе Мосташари [Mostashari, 2001] и др.

Оценивая степень изученности вопроса, следует отметить, что ни в отечественной, ни в зарубежной науке проблема, поставленная в данном диссертационном исследовании, никогда не становилась предметом всестороннего и комплексного исследования. С одной стороны, монголоведами и буддологами вопросы истории формирования буддийской сангхи и ее взаимоотношений с государством рассматриваются с перспективы монголоязычных источников, без обращения к архивным материалам. Поэтому в этих исследованиях предмет рассмотрения зачастую

не вписан в общий контекст имперской истории. Работы большинства современных исследователей, занимающихся этой темой, носят дискриптивный характер и повторяют положения работ, издававшихся в советский период. Вне круга рассмотрения остаются такие важные вопросы, как эволюция законодательства, проблемы цензуры, миграций, паломничества, конфликты с православной миссией и властями и примеры их разрешения, вопросы соотношения этнической и религиозной идентичностей. Внимание исследователей сосредоточено в основном на биографиях конкретных персоналий, строительстве дацанов, дацанской архитектуре и книгопечатании, но при этом не затрагиваются столь важные для современных исследователей проблемы, как формирование и эволюция образа иноверной империи в глазах бурятских буддистов. Фактически уровень исследований не позволяет рассматривать историю взаимоотношений между буддийской общиной и российским государством ни в контексте истории России, ни в контексте истории большого буддийского мира. С другой стороны, когда буддологи обращаются к вопросам глобальных трансформаций, произошедших в буддийской внутренней Азии в первой половине XX века и приведших к современному порядку в этой части мира, столь важный регион, каким является буддийское Забайкалье и Прибайкалье, обычно в этой связи остается вне фокуса рассмотрения специалистов. И, наконец, со времен выхода в свет книги Андреаса Капелера «The Russian Empire. A Multiethnic History» фокус внимания как отечественных, так и зарубежных исследователей сместился к регионам распространения таких религий, как ислам, иудаизм, неправославное христианство, однако буддийская тема нечасто фигурирует в такого рода исследованиях.

Открытость российских исторических архивов, как столичных, так и региональных, доступность целого комплекса монголоязычных и тибетоязычных источников, многие из которых были переведены и изданы в последние годы, обеспечивают источниковую базу для комплексного

исследования истории формирования бурятской буддийской общины в России. Необычайный интерес современных ученых к проблемам империй, глубокая проработка вопросов конфессиональной политики и межимперского взаимодействия ставят перед исследователями задачу комплексного изучения вопроса государственной политики Российской империи в отношении крупнейшей буддийской общины империи в макроконтексте. Представленное исследование является первой попыткой такого рода. Работа не только построена на широкой источниковой базе, включающей как русскоязычные материалы, так и источники на монгольском и тибетском языке. Она существенно расширяет круг рассматриваемых проблем и решает их в ситуационной перспективе, учитывая разнообразие факторов, причин, мотивов и акторов, руководствующихся своими интересами.

Все эти факторы обусловили выбор темы диссертации и постановку исследовательской цели.

Целью диссертации является исследование *политики* Российского государства в отношении бурятской буддийской общины, рассматриваемой как совокупность законодательных инициатив и административных мер, с момента возникновения таковой до выхода в свет в 1905 году указа «Об укреплении начал веротерпимости», а также степени и форм участия самого бурятского буддийского духовенства в формировании этой политики.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих **исследовательских задач**:

- показать исторические формы взаимодействия буддийских общин с государственными образованиями в странах и регионах распространения буддийских традиций, найти закономерности в такого рода взаимодействиях;

- показать исторические условия распространения буддизма в Байкальском регионе и изначальные принципы его отношений с властями;
- проанализировать конкретные политико-административные меры органов власти Российской империи различных уровней по установлению контроля над деятельностью организованной буддийской общины и формированию религиозной администрации буддистов региона;
- подвергнуть анализу различные проекты законодательств по управлению буддийской общиной Байкальского региона;
- показать влияние международного фактора на изменение политики Российской империи в отношении бурятской буддийской общины;
- рассмотреть особенности восприятия бурятскими буддистами как конкретных политико-административных мер государства и официальной церкви, так и Российской империи в целом;
- показать развитие взглядов на государство и его функции по отношению к религиозной общине у бурятских буддистов в исторической перспективе;
- дать характеристику главным принципам политики государства и официальной церкви в отношении буддизма в Байкальском регионе в их историческом развитии, изучить опыт реализации этих принципов;

Объектом исследования являются конкретные формы взаимодействия между буддийской общиной бурят и Российским государством в их историческом развитии.

Предметом исследования является анализ закономерностей и особенностей в развитии отношений между государством и бурятской

буддийской общиной, становлении религиозной администрации буддистов Байкальского региона.

Теоретико-методологической основой диссертационного исследования являются принципы объективности, историзма, ценностный и системный подходы, определяющие сущность исторического познания.

Историзм как принцип научного исследования предполагает рассмотрение социально-исторических явлений как неотрывно связанных с конкретно-историческими условиями их существования и развития. Явление и исторические условия предстают, таким образом, как целостность, имеющая имманентный смысл. Формы взаимодействия Российского государства и бурятской буддийской общины, будучи рассмотренными в рамках концепции историзма, видятся как обусловленные, используя термин Михаила Бахтина, хронотопом, в котором определяющим является именно время, исторические условия [Бахтин, 1975]. При этом принцип историзма отнюдь не отменяет наличие в общественных явлениях инвариантных форм, но сами эти устойчивые элементы могут выделяться и наблюдаться лишь в контексте непрерывных исторических изменений [Иванов и др., 1975]. В то же время историзм предполагает исследование ограниченного интервала времени без попытки создания оторванных от истории моделей, он базируется на изучении конкретных политических, экономических, военных и культурных институтов, а не обобщает некие надуманные культурные идеалы.

Принцип объективного взгляда на историю дал возможность провести углубленное изучение источников и архивных материалов, не обусловленное политическими и идеологическими установками их создателей. Широкая источниковая база, включающая материалы, связанные как с субъектом, так и объектом религиозной политики, позволила сделать научные выводы, свободные от идеологических или иных пристрастий. В то же время ценностный подход помог нам понять доминирующие установки и мотивы акторов взаимодействия между бурятской буддийской общиной и

российским государством, и ликвидировать, таким образом, «разрыв между макро- и микроанализом, изучением истории «снаружи» и «изнутри» [Гуревич, 2004]. Важным для исследования стал системный подход, поскольку его объект характеризуется глубокой взаимосвязанностью элементов и их взаимодействием. Изучение религиозных институтов и их интеракций со сложным и неоднородным организмом государства требует рассмотрения их в виде целостности, иерархичности и упорядоченности их элементов, восприятия их как сложной системы со множеством подсистем.

В исследовании были применены и другие специальные исторические методы. Среди них – историко-типологический подход, давший возможность выделить общие тенденции во множестве элементов взаимодействия между буддийскими институтами и государственными органами управления; историко-генетический, позволивший реконструировать с одной стороны те общие черты в историческом опыте буддийских традиций, которые позволили им выстраивать симбиотическую связь с государством, а с другой стороны причинно-следственные связи и закономерности развития политики России в отношении религиозных меньшинств. Историко-генетический метод способствовал проведению полного анализа причин и условий, благодаря которым стало возможным существование бурятской буддийской общины внутри административно-политической системы Российской империи и сотрудничество между нею и властными институтами. Важный для исследования диахронный метод позволил показать преемственность и динамику процессов взаимодействия организованной буддийской общины с государством в различных регионах распространения буддизма, а также этапов развития государственной политики в отношении буддизма бурят в Российской империи. Благодаря синхронному методу стало возможным проанализировать место и особенности подходов к «буддийскому вопросу» в рамках религиозной политики Российской империи в целом. При использовании как синхронического, так и диахронического аспектов применялся историко-сравнительный метод, предполагающий, что

социальные явления не могут рассматриваться как статические, вневременные модели, но должны восприниматься как открытые для взаимодействия и влияния, а потому подвергающиеся сравнительному анализу системы.

Важным методологическим основанием данного диссертационного исследования стал ситуационный метод как альтернатива региональному подходу в исторических исследованиях. В отличие от последнего, первый предлагает рассматривать объект исследования не в границах определенного региона как самодостаточного целого, но в процессе реконструкции «ситуации взаимодействия в возможной полноте» [Миллер, 2008: 28]. Ситуационный подход предполагает второстепенность территориального ограничения исследования, перемещение исследовательского внимания на группу акторов и процесс их взаимодействия. Для ситуационного подхода важен анализ логики поведения акторов, их реагирования на действия других участников взаимодействия, реципрокность реакции акторов, мотивация их действий. Данный подход заставляет исследователя со всей ясностью осознать тезис о том, что объект политического воздействия может одновременно являться его субъектом. Такая тотальная созависимость акторов заставляет обратиться к другому теоретическому направлению, получившему бурное развитие в последние годы, – макросистемному империологическому подходу. Эта методология исходит из той начальной посылки, что ошибочно рассматривать империи как изолированные друг от друга образования. Структурные сравнения империй между собой не только возможны, но и необходимы, поскольку, во-первых, их эволюция зачастую движима одними и теми же процессами; во-вторых, определяется взаимовлияниями и взаимным обменом опытом. Игнорирование религиями административных границ, накладывание границ религиозных традиций поверх государственных и, наконец, присущая религиозным группам мобильность делают религиозный фактор в рамках данной методологии одним из важнейших [Werth, 2007, Perdue, 1998; Cosmo, 1998].

В процессе исследования был также задействован диалектический метод, поскольку он дает возможность рассматривать процессы взаимодействия во взаимосвязи всех составляющих его элементов.

Из специальных источниковедческих терминов были задействованы комплексные источниковедческие методы: атрибуция, текстология, критика текста, сравнение, интерпретация и синтетическая критика источника.

Источниковая база исследования. В связи со спецификой данного диссертационного исследования основную источниковую базу для него составили материалы из архивов центральных ведомств и учреждений Российской империи, хранящиеся главным образом в Российском государственном историческом архиве и Институте восточных рукописей РАН, Российском государственном архиве древних актов, а также в региональных архивах, таких как Центр восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН, Государственный архив Иркутской области, Государственный архив Республики Бурятии, Государственный архив Забайкальского края.

Всю совокупность использованных нами архивных материалов можно разделить по хронологическому принципу на относящиеся к периоду XVII-XVIII вв., т.е. времени начала формирования централизованной буддийской администрации в Забайкалье, и XIX-начала XX в., периоду активного взаимодействия российского государства с организованной буддийской общиной.

Материалы из первой категории найдены нами в архиве ЦВРК ИМБТ СО РАН и РГАДА. В других перечисленных нами архивах таких материалов не сохранилось. Огромной исследовательской удачей оказалось выявление известного уже ученым, благодаря работе Г.Н. Румянцева [Румянцев, 1959], архива Засак-ламы Галсана Гомбоева. Однако в описании этого архива Румянцевым практически не упомянуты ценнейшие материалы по ранней истории буддизма в Забайкалье. Так, в составе этого уникального архива нами были обнаружены и опубликованы [Материалы по истории буддизма]

важные для темы исследования указы российских монархов, в которых прописаны первые принципы регулирования дел бурятских буддистов. Из фондов РГАДА следует отметить сохранившиеся указы Селенгинской воеводской канцелярии о выделении земельных угодий ламам Цонгольского дацана, датирующиеся серединой XVIII века [РГАДА, ф. 1092, «Владетельные указы», оп. 1, д. 68] и сведения о местах расселения семьи Сахулака, деда первого Хамбо-ламы Дамба-Даржа Заяева [РГАДА, ф. 1092, «Реестр брацким иноземцам», оп. 1, д. 1].

Материалы второй категории хранятся сегодня в фондах целого ряда архивов. Так, что касается Российского государственного исторического архива, то здесь материалы, связанные с тематикой нашего исследования, хранятся главным образом в делах Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел (РГИА, фонд 821) и I Сибирского комитета (РГИА, фонд 1264). В частности нами были исследованы неопубликованные проекты законодательства для управления буддистами Восточной Сибири, составленные в разные годы П.Л. Шиллинг фон Канштадтом [РГИА, ф. 1264, «Устав монголобурятского духовенства 1832 г., составленный бароном П.Л. Шиллинг фон Канштадт», оп I/54, д. 212a], А.С. Лавинским [РГИА, ф. 821, «Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии, по предположениям о Ламайском Восточной Сибири духовенстве от 11 марта 1841 г.», оп. 133, д. 408], П. Успенским [Там же], камер-юнкером Левашевым [РГИА, ф. 821, «Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камер-юнкером Левашевым», оп. 1, д. 409], Н.Н. Муравьевым-Амурским [РГИА, ф. 821, «Относительно преобразования Ламайского духовенства», оп. 133, д. 409], а также «Временная инструкция об управлении делами Ламайского духовенства в Иркутской губернии 1890 г.» [РГИА, ф. 821, «Временная инструкция», оп. 150, д. 423]. Нами были изучены материалы начала XX века, в которых содержатся проекты нового законодательства по управлению делами бурятских буддистов [РГИА, ф. 821, «Протокол совещания», оп. 150,

д. 426]. Кроме того, нами были использованы материалы объемного отчета Князя Э.Э. Ухтомского о его поездке в Забайкалье в 1886 г. с целью ревизии буддийских дацанов [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним», оп. 133, д. 420]. Данный отчет содержит, между прочим, критический разбор Ухтомским Положения о ламайском духовенстве 1853 года [Там же: 255-277].

Использованные в исследовании материалы могут быть классифицированы по форме и содержанию. Они представлены 1. правительственными указами; 2. распоряжениями, циркулярами и протоколами местных и общероссийских органов власти, в частности Департамента Духовных Дел Иностранских Исповеданий Министерства Внутренних Дел, Департамента общих дел этого же ведомства, Главного Управления Восточной Сибири, Сибирского Комитета, Генерал-Губернаторства Восточной Сибири, Иркутского Генерал-Губернаторства и других ведомств; 3. внутренними распоряжениями и циркулярами канцелярии Бандидо-Хамбо-Ламы; 4. отчетами и очерками правительственных чиновников и православных миссионеров.

Особый интерес представляют дела, в которых рассматриваются отдельные вопросы, которые должны были совместно решать правительственные органы и буддийская религиозная администрация. Так, нами использованы дела о назначении, утверждении и смещении Хамбо-лам [РГИА, ф. 821, «Дело об отстранении», оп. 8, д. 1236; РГИА, ф. 821, «Дело о выборах», оп. 133, д. 417; РГИА, ф. 821, «Дело о кончине», оп. 8, д. 1226], о сносе культовых объектов, не входящих в список разрешенных, о дозволении бурятам носить одежду красного цвета, о разрешении проведения ритуального танца Цам [РГИА, ф. 821, «Дело о смещении», оп. 8, д. 1236], дела о награждениях буддийских лам [РГИА, ф. 821, «Дела о награждении», оп. 10, д. 416]. В исследовании также задействованы материалы по цензуре буддийской литературы [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк

развития ламаизма на восточно-сибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним», оп. 133, д. 420; РГИА, ф. 821, «Извещение Муравьева», оп. 133, д. 1857], по миграциям бурятских лам [ГАИО, ф. 84, «Запрос Верхнеудинского Общего Окружного Управления», оп. 1, д. 40; АВ ИВ РАН, ф. 84, «Переписка Бандида Хамбы Итигэлова с Военным Губернатором Забайкальской области», оп. 1, д. 416] и т.д.

Отчеты российских правительственных чиновников и исследователей, очерки православных миссионеров стали важным источником сведений при проведении данного исследования. Среди них следует особо отметить два обстоятельных доклада упоминавшегося уже князя Э.Э. Ухтомского по результатам его инспекционной поездки по Забайкалью по заданию Министерства внутренних дел [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма», оп. 133, д. 420], неопубликованный доклад крупного русского монголоведа А.М. Позднеева [АВ ИВР РАН, Ф. 44, «Позднеев А.М. Буддизм в Забайкалье», оп.1, ед.хр. 128] о современном ему состоянии бурятских буддийских дацанов, опубликованные очерки А.И. Термена [Термен, 2007] и отца И. Подгорбунского [2007]. Впервые подробнейшим образом разобран доклад камер-юнкера Левашева, которые внес большой вклад в разработку правил взаимоотношений правительства и буддийской общины [РГИА, ф. 821, «Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камер-юнкером Левашевым», оп. 1, д. 409]. Главная ценность этих документов в их исключительной информативности. Авторы раскрывают в них различные стороны жизни российских буддистов и обитателей монастырей.

Среди наиболее важных и уникальных документов следует отметить «Устав монголобурятского духовенства», составленный в 1831 году видным российским ученым и сотрудником Министерства иностранных дел П.Л. Шиллинг фон Канштадт [РГИА, ф. 1264, «Устав монголобурятского духовенства 1832 г., составленный бароном П.Л. Шиллинг фон Канштадт», оп. I/54, д. 212а]. Это единственный сохранившийся экземпляр этого

важнейшего документа, с которого, собственно, начинается история правового регулирования буддийской общины в Российской империи. До этого устава дела российских буддистов регулировались отдельными указами и распоряжениями органов власти различных уровней. В уставе детально расписаны все стороны жизни буддийской общины, описан порядок регулирования жизни буддистов со стороны государства и местных органов самоуправления. Никогда ранее в научной литературе Устав Шиллинга не публиковался и исследователям был практически неизвестен.

Нами также активно использовались данные из оригинальных источников на монгольском и тибетском языках, среди которых центральное место занимают монастырские уставы [РО ИВР РАН, «Религиозный устав Монголо-бурятского духовенства Забайкалья (Кудунский устав)», М 5 D 217; ФН ЦВРК, «Новый устав по отдельному управлению», оп. 3, д. 40], в которых подробно излагается внутренняя структура и свод правил, по которым жила буддийская община бурят в первой половине XX века. Большую важность в ходе исследования представляли биографии буддийских лам [МФ ЦВРК, «Будаев Будажап. Жизнеописание хамбо Итигэлова», М I-279; ЛТВА, «Доржиев Агван (Вагиндра). Краткое жизнеописание высокочтимого», Асс. No. 17310; «Записка Чимитова»], исторические хроники [МФ ЦВРК, «Бичихан записка», М I-43; МФ ЦВРК, «Краткое историческое сочинение», М I-46; МФ ЦВРК, «Тобоев Тугульдур. Прошлая история хоринских и агинских бурят», М I-16; МФ ЦВРК, «Юмов Сайнцак. История селенгинских бурят-монгольских родов»; МФ ЦВРК, «Юмсунув Вандан. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», М I-13], путевые записки [МФ ЦВРК, «Предание о хождении Хамбо Заяева за Учением», М II-342; МФ ЦВРК, «Предание о хождении в Тибет Бандидо Хамбо Заяева», Коллекция В.Д. Борбоева, № 3499(2); МФ ЦВРК, «Путевые заметки», М I-262].

Хронологические рамки исследования включают период с начала XVIII века, то есть времени первых государственных инициатив в сфере

регулирования духовных дел бурятских буддистов, до начала XX века. Нижняя хронологическая граница исследования проходит до момента опубликования 11 апреля 1905 года Указа «Об укреплении начал веротерпимости». Дарование свободы религиозного самоопределения означало конец религиозной политики по имперскому образцу и начало новой эпохи взаимоотношений между буддийской общиной и российским государством, и мы не рассматриваем процессы, непосредственно связанные с этим событием в данном диссертационном исследовании.

Территориальные рамки исследования охватывают территорию фактического распространения монастырского буддизма в Иркутской губернии и Забайкальской области на начало XX века: от прихода Тункинского и Аларского дацанов на западе до прихода Токчинского дацана на востоке, от Баргузинского дацана на севере до Цонгольского на юге.

В различных частях диссертации нами используется термин «Байкальский регион», под которым мы имеем в виду обширную географическую область, включающую Прибайкалье и Забайкалье. С середины XVII до начала XX века эти территории входили в состав Нерчинского воеводства Тобольского разряда Сибирского приказа, Селенгинского воеводства Иркутской провинции Сибирской губернии, Иркутской губернии и Забайкальского края (с 1851 г. Забайкальской области) Иркутского генерал-губернаторства и Забайкальской области Приамурского генерал-губернаторства. Буддийские приходы располагались на территориях различных административных образований, и термин «Байкальский регион» используется нами как способ избежать излишне частых уточнений.

Основные термины и понятия. Автор диссертации отказался от часто используемого в отечественной научной литературе термина «ламаизм» по следующим соображениям. Во-первых, этот термин неправомерно выделяет тибето-монгольскую буддийскую традицию в некую особую разновидность буддизма, в то время как по всем своим характеристикам она с «необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую

традицию во всей ее полноте» [Торчинов, 1999: 140]. Во-вторых, данный термин исторически был тесно сопряжен с различного рода политическими идеологиями, в рамках которых тибето-монгольский буддизм часто описывался как отход от некоего «истинного», «неиспорченного» буддизма. Речь идет об использовании этого термина в православной публицистике, в советских научных трудах, как правило, негативно оценивавших роль этой религии в истории тибетских и монгольских народов. Вместо термина «ламаизм» нами используются научно обоснованные, устоявшиеся в мировой историографии термины «тибетский буддизм» и «тибето-монгольский буддизм», поскольку по всем своим характеристикам буддийская традиция, получившая распространение в Байкальском регионе, является составной его частью.

В диссертации также не используется термин «церковь» для обозначения буддийской конфессии, организованной религиозной общины буддистов по следующим причинам. По нашему мнению, термин церковь в основном ассоциируется с христианскими традициями и деноминациями и практически не используется для обозначения исламской или иудаистской общин, во многом, по причине, изложенной выше. Несмотря на то, что в советской историографии применение данного термина для обозначения организованной буддийской общины считалось нормативным [см., напр., Герасимова, 1957; Скрынникова, 1988; Игнатович, 1987], в современных отечественных исследованиях он используется очень редко, а в зарубежной историографии от него почти совсем отказались¹. Поэтому в диссертационном исследовании мы предпочли применять термины «буддийская община» или «буддийская сангха», под которыми понимается система религиозных институтов и формирующих их субгрупп (религиозные специалисты, монахи, монастырские служащие, внештатные ламы, миряне и т.д.), как нейтральные и свободные от возможных неверных коннотаций. В

¹ В англоязычных работах, как правило, используются термины “Buddhist community” и “Buddhist Sangha” [см., напр., The Oxford Handbook, 2006].

работе нами также используется термин «монастырский буддизм», под которым имеется в виду совокупность религиозных институтов, исторически образовавшихся вокруг буддийских монастырей и общины монахов. Термин включает в себя свод правил монашеского общежития, комплекс монастырского образования, сложную систему календарных обрядов и служб. Термин монастырский буддизм выделяет эту форму буддийской жизни от других, сформировавшихся вне монастырей (дацанов) и часто даже противопоставлявшихся им. Следует, однако, учитывать, что монастырскими формами бурятская буддийская традиция не исчерпывалась, поскольку многие служители буддийского культа в силу тех или иных причин проживали и вели свою деятельность вне монастырей.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

В диссертации впервые дана комплексная характеристика и оценка процесса взаимодействия организованной бурятской буддийской общины и российского государства в макрорегиональном и межцивилизационном аспектах. Новаторским для историографии является выявление общих и специфических черт формирования буддийской общины в Российской империи в сравнении с другими мировыми регионами распространения буддийских традиций. Новизна диссертационного исследования обуславливается также и тем, что в нем впервые дана характеристика религиозной политики России в отношении буддийской сангхи в сравнении с политикой в отношении других групп религиозных меньшинств.

На базе вводимых в научный оборот архивных документов и оригинальных источников впервые в историографии детально проанализированы различные проекты законодательства для управления духовными делами бурятских буддистов, выявлена их преемственность, показаны попытки заимствования из административного опыта Цинской империи. В исследовании показана картина неоднородности и противоречивости правительственной политики, обусловленной интересами различных ведомств.

В диссертации осуществлена комплексная реконструкция развития законодательной базы и конкретных механизмов управления делами буддистов Байкальского региона. Продемонстрированы примеры реакции властей и представителей буддийской общины на конфликтные ситуации и столкновения интересов. Показано, что формирование системы администрирования духовных дел бурятских буддистов было процессом, в котором участвовали разнообразные акторы, в том числе и сами буддисты, имевшие собственные мотивы и интересы.

Научная новизна диссертации также определяется введением в научный оборот ряда неизвестных научному сообществу источников на тибетском, монгольском и русском языках, среди которых императорские указы, регулирующие деятельность бурятской буддийской сангхи во второй половине XVIII века, делопроизводственные документы, переписка, протоколы различных правительственных ведомств и министерств, а также органов региональной администрации: воеводств, провинциальных канцелярий, земских судов, биографии, хроники и другие сочинения, написанные бурятскими буддистами. На основе этих материалов проведены отбор, систематизация и анализ обширной информации в сфере государственного права и религиозной политики Российской империи, рассмотрены такие вопросы, как цензура буддийской литературы, процедура смещения и назначения Бандидо Хамбо-лам и настоятелей буддийских монастырей, распоряжения властей по вопросам трансграничной миграции буддийских лам и паломников и т.д.

Кроме того, впервые подробно рассмотрено влияние публицистических трудов православных миссионеров на особенности восприятия «буддийской проблемы» властями и обществом в период усиления охранительных и консервативных настроений в Российской империи, а также особенности восприятия христианства, империи и царской власти в бурятской буддийской историографии.

Помимо этого, исследование построено на анализе как отечественной, так и международной научной историографии, что позволило максимально полно использовать достижения других исследователей по данной проблеме.

Основные положения, выдвигаемые на защиту:

1. Несмотря стереотипное мнение, буддизм это религия, для которой понятия государства и светского правления являются стержневыми, что доказывается на многочисленных примерах активного взаимодействия различных региональных буддийских традиций с государственными образованиями в Южной, Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. Во всех этих регионах буддийские общины, как правило, занимали подчиненное положение и позволяли светским правителям регулировать внутриобщинные дела. Буддисты относились к централизованной монархической власти как к сакральному порядку и многое делали для его укрепления.

2. Бурятские буддисты вошли в соприкосновение с российской государственностью, уже отягощенные историческим опытом взаимодействия со светской властью, и их представления о месте общины в структуре государства легли в основу той модели взаимного сотрудничества, которая начала формироваться в начале XVIII века. Эта модель согласовывалась с российским опытом, предполагавшим подчиненное положение религиозных институтов по отношению к светской монархической власти. Однако на первом этапе региональные власти, на которых легла ноша по определению принципов взаимодействия с бурятской буддийской общиной, только реагировали на инициативы самих буддистов по формированию модели сотрудничества. Главными целями правительства на этом этапе, впрочем, не очень успешно достигаемыми, были: а) изоляция бурятской буддийской общины от влияния заграничных единоверцев; б) контроль над численностью монахов; в) централизация буддийской общины.

3. Разработка законодательной базы для управления духовными делами буддистов Байкальского региона была длительным процессом, занявшим

более ста лет. Этот процесс протекал на фоне борьбы межведомственных интересов (главным образом между МИД, МВД и Синодом) и обуславливался конкуренцией между двумя политическими стратегиями: а) либеральной, опиравшейся на сотрудничество с самими буддистами и б) консервативно-охранительной, исходившей из убеждения о вредности и опасности буддизма в деле обеспечения безопасности восточного фронта империи и достижения культурной гомогенности на имперской периферии. Позднее к этим стратегиям присоединится третья – утилитарная, предполагавшая использование буддийского фактора в продвижении российских интересов в Азии. Эта борьба обусловила неопределенность властей в «буддийском вопросе» и активность буддийских кругов в продвижении и защите своих интересов путем лавирования и выстраивания собственного лобби в среде чиновников и академических исследователей.

4. Система взаимодействия между российским государством и организованной буддийской общиной стабилизировалась во второй половине XIX века с принятием «Положения о ламайском духовенстве 1853 г.». За этот период были отработаны механизмы смещения и назначения Хамбо-лам и ширетуев, достигнуто постоянство в численности дацанов и штатных лам. Тем не менее, система неоднократно сдавала сбои в период доминирования в губернской администрации и правительстве чиновников консервативно-охранительных взглядов. Вспыхивавшие конфликты, однако, успешно преодолевались из-за опасения властей дестабилизировать обстановку в зоне фронта.

5. В период поздней империи при формировании государственной политики в отношении бурятской буддийской сангхи важную роль начинают играть соображения политического характера, вызванные стремительным расширением российского влияния в Азии. В то же время зависимость бурятских буддистов от буддийских монастырских центров и институтов Монголии и Тибета снижается. Напротив, буддийские администраторы ищут пути снижения влияния заграничного буддийского духовенства на паству.

Накануне и в период революционных событий буддисты инициируют пересмотр религиозного законодательства и активно участвуют в обсуждении новых законов.

Теоретическая и практическая значимость исследования заключается в том, что его положения и выводы представляют ценность для исторических, политологических и религиоведческих исследований. Результаты исследования могут быть востребованы при формировании принципов научнообоснованной государственной политики в отношении буддистов как внутри страны, так и за рубежом, в сфере межэтнического взаимодействия, образования, культуры. Теоретические результаты данного диссертационного исследования могут использоваться для подготовки курсов по истории России, истории буддизма, религиоведения, политологии и культурологи.

Апробация работы. Основные результаты исследования представлены в научных трудах и докладах. Всего диссертантом опубликовано 60 научных работ объемом 127,3 п.л., из них 3 рецензируемые монографии, 3 аннотированных каталога монгольских и тибетских источников, 13 статей в изданиях, рекомендованных ВАК для опубликования научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора наук, 1 статья в издании, индексирующемся в международной системе научного цитирования Web of Science и 3 статьи в изданиях, индексирующихся в Scopus. Лично автору принадлежит 114,5 п.л.

Отдельные положения и выводы диссертации представлены в докладах и сообщениях на конференциях и симпозиумах по истории и религиоведению, в том числе на: международной конференции Ассоциации исследователей национализма (Нью-Йорк, 2014), международной конференции «Мир Центральной Азии» (Улан-Удэ, 2012 г.), международном симпозиуме “The Changing Nature of Asian Relations from the 18th to the early 20th century” (Сингапур, 2011 г.), 10-м международном симпозиуме Европейской ассоциации религиоведов “New Movements in Religion”

(Будапешт, 2011 г.), 10-м международном конгрессе монголоведов (Улан-Батор, 2011 г.), международном симпозиуме “1913 Treaty between Mongolia and Tibet” (Улан-Батор, 2010 г.), всероссийской конференции «Доржиевские чтения-IV» (Агинск, 2010 г.), международной конференции “Religion and Ethnicity in Mongolian Societies: Historical and Contemporary Perspectives” (Берн, 2009), международной конференции “Exploring Tibet's History and Culture” (Дели, 2009 г.), всероссийской конференции «Доржиевские чтения-III» (Улан-Удэ, 2008 г.), международной конференции «Цирендоржиевски читання-2008-IV. Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії» (Киев, 2008 г.), международном симпозиуме “Asiatic Russia: Imperial Power in Regional and International Contexts” (Саппоро, 2007 г.), международном семинаре “Russian Empire: Reappraisal of Recent Research Agenda” (Осака, 2007 г.).

Кроме того, идеи, изложенные в диссертации, прошли апробацию во время семинаров, персональных лекций и дискуссий с коллегами во время стажировок в Принстонском институте фундаментальных исследований (2013-2014), Кембриджском университете (2011 г.), Центральном университете тибетологических исследований (Варанаси, 2008, 2009, 2010 гг.), в Славянском исследовательском центре Университета Хоккайдо (2008 г.). Некоторые главы диссертации обсуждались в рамках личных презентаций на Кафедре славянских языков и литератур Принстонского университета, Уэзерхедском институте восточно-азиатских исследований Колумбийского университета и Отделе изучения центральной Евразии Индианского университета (2014 г.). Ряд положений диссертации неоднократно обсуждались с коллегами в рамках постоянных семинаров “Tartaria Magna” (Улан-Удэ, 2010-2013 гг.).

Структура диссертации. Работа состоит из введения, пяти глав, разбитых на 27 параграфов с выводами в конце каждого из них, заключения, списка использованных источников, архивных материалов и литературы.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Исторические формы взаимодействия буддийских общин с государством

1.1. *Буддийская сангха древней Индии. Ранние буддийские идеи о правителе и государстве.* Ранний буддизм, помещенный известным социологом Максом Вебером в категорию религий с «потусторонним» вектором притяжения, без «рациональной экономической этики» [Weber, 1958: 216], «почти без зачатков методичной светской морали» [Там же: 218], «полностью замкнутый на монастырских обителях и монашеской общине [Там же: 234], казалось бы, не имел никаких шансов на сколько-нибудь успешное взаимодействие с социумом и политическими институтами и развитие в мировую религию. Однако, несмотря на кажущуюся отстраненность от общества и власти, уже на ранней стадии своего развития «буддизм изобрел макроконцепцию, которая связывала в единое целое религию (sasana) и ее специализированных искателей спасения с социополитическим порядком, в котором королевская власть была связующим принципом» [Tambiah, 1976: 5].

Буддологи долго разгадывали эту загадку, пока не пришли к выводу, что собственно сама доктринальная составляющая буддизма содержит в себе не только учение о спасении из мира страданий, но и картину тотальной логики существования мира. Точнее говоря, само учение Будды об уходе из мира одновременно являлось учением о миропорядке (См., напр.: Reynolds, 1972: 7]. Учение Будды об отсутствии самости в элементах бытия и иллюзорности микро- и макрокосма, в корне отвергавшее брахманистское понятие *атмана*, имело и другой, не менее важный аспект. Отсутствие постоянного статуса существования первичных элементов бытия (дхарм), из которой постулировалась иллюзорность всего мира, не отменяла, а, напротив, актуализировала представление о тотальной взаимозависимости

феноменов бытия. Еще важнее для темы данной работы является то, что источником, движущей силой этого тотального взаимодействия нестабильных частиц Буддой объявлялась не некая надмирная божественная реальность, а действия самих акторов бытия – психофизических элементов и их сложных совокупностей – живых существ. Позднее, в знаменитом трактате Васубандху «Абхидхармакоша», эта идея была вписана в наглядную картину космоса (bhajanaloka), являющегося продуктом деятельности живых существ и их вместилищем [Васубандху, 2001]. Таким образом, метафизические законы бытия и этическое учение буддизма были переплетены в единое и неразрывное целое: мир создан действиями живых существ и подчиняется этим действиям, подчиняется негативному и позитивному модусам этих действий и разрушается нейтральными действиями. Иными словами: мир есть несомненное зло (поскольку сутью его является страдание), но в самом его существовании заложена возможность его уничтожения. Для этого должны быть заложены причины и условия, какими являются нравственный миропорядок и благоприятные условия для существования общины монахов, выбравших путь ухода из мира страданий (то есть его последовательного уничтожения). Эта буддийская картина мира полностью противоречила ведийскому мировоззрению, которое полагало мир созданием высших сил (Брахмана), созданием изначально гармоничным и строго иерархизированным: «Для того чтобы защитить вселенную Он (Брахман), блистательнейший, распределил отдельные (обязанности) и занятия среди тех, кого создал из своих рта, рук, бедер и ступней. Брахманам от предуготовил занятие обучением и преподаванием (Вед), принесение жертв в его честь, преподнесение и принятие (подношений). Кшатриям он повелел защищать людей, преподносить дары, жертвоприношения, учить (Веды) и воздерживаться от чувственных удовольствий» [Ману 1, 87-91. Цит. по: The Laws of Manu, 1886].

Внутренняя логика мира, согласно брахманистскому мировидению, была заключена в этой тотальной иерархии, мироздание опиралось на нее, а потому уничтожение изначально позитивного и гармоничного мира казалось последователям ведийского мировоззрения, по меньшей мере, бессмысленной целью. Цель заключалась в сохранении мировой гармонии, которая достигалась соблюдением дхармы, комплекса поведенческих мотивов и действий, поддерживающих (а не уничтожающих или способствующих уничтожению) мир. Подобная картина мира результировала в жесткий и столь же иерархизированный социальный порядок древнеиндийского общества, основанного на системе варн, привилегированном положении брахманов и культе божеств-гармонизаторов мира.

Буддизм с самого начала своего существования бросил вызов этому социальному порядку, отвергнув вытекающую из ведийского миропонимания социальную иерархию, построенную на предопределенном специфическими дхармами, этическими программами, неравенстве различных социальных групп. В качестве альтернативы Будды предлагает универсальную, высшую и единственную дхарму, этические основы, которым подчиняются все социальные группы вне зависимости от их принадлежности к определенному кругу, включая высшие варны брахманов и кшатриев.

Социальная система древнеиндийского общества, покоившаяся на системе варн, отвергалась буддизмом не просто как социальное зло, а как метафизическое заблуждение об имманентно заложенном в социуме неравенстве, вытекающее из фундаментально неверного мировоззрения. В реальности это отразилось в принятии Буддой в буддийскую общину представителей самых разных социальных групп (в том числе в его согласии учредить женскую сангху) и социальной мобильности, которая всегда исторически отличала монашескую общину буддистов.

На первый взгляд такой универсалистский подход к социальной этике должен был в принципе отвергать государство как способ организации человеческого общества и монархию как государственный порядок. И действительно, исторические сведения говорят о том, что Будда Шакьямуни с симпатией относился к современным ему примитивным республиканским формам правления у таких племен, как *ваджья* и рекомендовал своим последователям придерживаться такого же порядка в общинной организации: «И вот, Ананда, — сказал Блаженный, — пока будут Ваджджияне иметь те частные и полные собрания, до тех пор будут они не к упадку клониться, но преуспевать» [Махапариниббана-сутта]. Ранняя сангха существовала на принципах коммуны, а не иерархической организации, что контрастировало с иерархизированными светскими политиями монархического типа. Возможно, нельзя говорить о полном отсутствии иерархизированной структуры в ранней буддийской общине, но по сути в ней существовало лишь два чина, облеченных некоторой властью, а точнее эксклюзивными обязанностями: *упадхья* и *ачарья*. Эти должности были избираемыми и имели право проводить ритуал посвящения. В то же время существовала и другая тенденция:

«Несмотря на полемику некоторых современных буддистов, которые представляют своего Основателя как «первого великого демократа», нет свидетельств того, что Будда признавал наличие какого-либо фундаментального конфликта между Дхармой и монархической формой правления, которая была укоренена в Магадхе и Кошале, где он проповедовал больше всего. Напротив, существует значительное число свидетельств того, что он и его ранняя община добивались царского расположения и симпатий *вплоть до принятия дисциплинарного кодекса в соответствии с пожеланиями важных правителей* (курсив мой – Н.Ц.)» [Reynolds, 1972: 17].

Так как же все-таки сочетается внутренний демократизм буддийской сангхи, симпатии самого Будды к племенной демократии с его близостью к

царям Магадхи Бимбисаре и Аджаташатру и другим правителям, с тяготением буддистов к централизованной власти и, наконец, с их устойчивыми представлениями о сильном монархе? Наиболее очевидным ответом на этот критически важный для этого исследования вопрос было бы то, что Будда Шакьямуни сам был выходцем из варны кшатриев, социальной группы, которая по брахманистским представлениям была создана для управления людьми. И для симпатизировавших Будде правителей весьма привлекательным могло казаться то, «что он по иному подходил к самому принципу варнового деления – не отвергая варны в целом, рассматривал их как наследственные профессиональные группы, что подрывало идею сословного превосходства» [Бонгард-Левин, 1993: 82]. Кроме того, для Будды и его современников царская власть не могла не казаться вполне нормальным и естественным государственным порядком, способом правления, обеспечивавшим общественное спокойствие и процветание. Все эти объяснения весьма справедливы, но глубинные мотивы буддийского тяготения к монархии нужно искать в самих доктринальных положениях этого учения, а, значит, следует обратиться за ответом на этот вопрос к ранним буддийским сутрам.

Одна из них – «Агганна-сутра», стала основным источником представлений буддистов о государстве, причинах его зарождения и природе вообще не только в буддизме Тхеравады, но и в Махаяне. Фрагменты из этой сутры вошли, в том числе, и в целый ряд тибетских и монгольских буддийских сочинений позднего времени и сформировали традиционную политическую теорию различных государств и народов. И эти представления неразрывно связаны с монархией как первой и естественной формой управления социумом.

Согласно этой сутре, после очередного уничтожения вселенной, которое происходит в конце каждого эона (кальпы), живые существа пребывали в виде бестелесных существ. В результате процессов, которые происходили в мире (как мы помним, по причине прошлых действий его

обитателей), из океанических вод возникает суша, покрытая субстанцией, имеющей привлекательные цвет и вкус. Бестелесные существа вдыхают в себя аромат этой субстанции, ведомые тягой к чувственным наслаждениям, в результате чего их сияние постепенно убывает, а сами существа обретают материальные тела. Одновременно с этим возникают небесные светила, ночь начинает сменяться днем. Люди вместе с материализацией своих тел приобретают признаки и, соответственно, различия, что становится основой для дискриминации и неравенства. Субстанция, которой питаются люди, постепенно истощается и замещается грибами и ползучими растениями. Различия между людьми проявляют себя все более и более сильно, пока не происходит разделение по полам, в результате чего в людях просыпается сексуальное влечение к противоположному полу. Между тем основной пищей людей становится рис, который в неограниченном количестве произрастает на полях. Вместе с появлением полового влечения люди проявляют склонность к обособлению по парам, для чего строят первые жилища. Кроме того, некоторые из них предпочитают заготавливать и прятать рис, что приводит к его постепенному истощению. Тогда люди решают упорядочить распределение и потребление риса и делят поля на участки. Возникает частная собственность, а вместе с ней и имущественное неравенство, преступления против собственности, столкновения, насилие, хаос. Встав перед угрозой самоуничтожения, люди решают собраться и выбрать для себя правителя, имя которому Махасаммата – “Многими возведенный”. Критериями выбора являются красота, симпатии к нему большинства, привлекательность и способности. Избранный правитель выполняет свои обязанности в обмен на гарантированную долю урожая и почтение своих подданных. Так рождается общественный порядок, государство и царская власть, наиболее ранняя и потому естественная, согласно мировоззрению ранних буддистов, форма упорядоченной жизнедеятельности человеческого социума.

Что дает нам эта легенда для понимания представлений буддистов об обществе и власти? Как видно из содержания этого мифа, он достаточно логично вписывается в общую концепцию буддистов о монархе как фигуре, гармонизирующей (не в смысле факта своего существования, а в смысле выполнения своих функций) миропорядок, вносящей организацию в общество, обеспечивающей справедливость и, вместе с тем и в том числе, создающей условия для деятельности высшего порядка (о которой мы поговорим позднее). В связи с этим хотелось бы обратить внимание на ряд важных деталей, которые помогут нам понять существо буддийской концепции о государстве и власти.

Говоря о порядке, который был введен вместе с выбором правителя, следует задаться вопросом: насколько этот порядок соответствует концептуальным представлениям буддистов об идеальном миропорядке, создающем условия для постепенной его аннигиляции? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, следует прежде ответить на другой: с каким беспорядком призван бороться правитель? Агганна-сутра однозначна в оценке этого беспорядка: одержимость людей низменными инстинктами, которые включают 1. страсть к противоположному полу и 2. желание обладать чужим. Очевидно, что эти мотивы рожают основные человеческие аффекты: ненависть, зависть, распушенность, которые, в свою очередь, при отсутствии *внешнего и внутреннего контроля* способны привести к убийствам, воровству, сексуальной невоздержанности, лжи, клевете и пр. Таким образом, правитель призван положить конец этим преступлениям и обеспечить *внешний контроль* над поведением людей, создав тем самым *благоприятные условия* для культивирования нравственности. Для этого он имеет право осуществлять насилие.

При обсуждении этого мифа исследователи не раз отмечали принцип выборности первого правителя, что должно было служить лишним подтверждением демократической тенденции в политических представлениях буддизма. Американский буддолог Фрэнк Рейнольдс

призывает нас обратить внимание на харизматический аспект этой истории о выборах первого монарха: «... столь же важно отметить, что он (Махасаммата – прим. моё Н. Ц.) получил одобрение людей, поскольку обладал личной харизмой, и именно этот аспект харизмы был принят и получил развитие в комментариях и другой поздней литературе. Например, ко времени Буддхагхоши считается, что Махасаммата был бодхисаттвой, а в некоторых средневековых традициях его идентифицируют с тем самым бодхисаттвой, который позднее достиг Просветления как Гаутама» [Reynolds, 1972: 19].

Таким образом, в раннем буддизме, наряду с идеей о выборности правителя возникает и идея о его *избранности*. Выбор людей не случаен, ибо существо, далеко продвинувшееся на пути к моральному совершенству, каковым, как сказано выше, считался Махасаммата, по определению было лучше обычных людей. Более того, мы видим, что фигура Махасамматы напрямую связывается с фигурой Будды Шакьямуни как его прошлая реинкарнация. Мы видим, как уже ранняя буддийская историография пытается связать фигуры мирского и религиозного лидеров в единое целое. Это приводит нас к обсуждению еще двух важных концепций, сформировавшихся в буддизме на ранних этапах его развития: *чакравартина* и *дхармараджи*.

Но прежде хотелось бы вкратце коснуться вопроса о деификации монарха, логично вытекающего из предыдущего абзаца. На буддистов не могло не оказать определенное влияние ведийская традиция, напрямую приписывавшая монархам атрибуты божественности, что отразилось в гимнах царям-жертвоприносителям. Буддисты не отказывали монархам в наличии мистической харизмы, исходившей из их неизмеримых заслуг в прошлых рождениях. Словами Гокхале: «Во всех своих внешних проявлениях, таким образом, царственность наполнена мистической властью или харизмой, которая трансформирует подчинение подданных царю полурелигиозной обязанностью. Эта харизма проявляется во множестве вещей, связанных с монархом. Он пребывает в его флаге или в раковине со

спиралью, закрученной вправо, использовавшихся во время его коронации. Она, несомненно, связана с его властными инсигниями, такими как меч, диадема, опахало, трон и белый зонт. Она связана даже с местом, где он родился, местом, где был коронован, местами, где он одержал наиболее значительные победы, которые объявляются памятными». [Gokhale, 1966: 19]

В Джатаках правителям приписывается способность контролировать природные явления, такие как выпадение осадков [The Jātaka, 1895: 252]. Они способны общаться с божествами, нагами и якшами. В дальнейшей истории буддизма монархи будут объявляться воплощениями или эманациями различных божеств: таких как Шива в Ангкоре или Ваджрапани в Монголии.

Чакравартин как концепт достаточно широко представлен в канонической буддийской литературе. Как и в случае с Махасамматой буддийская историография приписывает ему особый статус в связи с накопленной им положительной кармой в течение бесчисленных перерождений. Как и Будда, Чакравартин полагается *маханурушей*, существом, обладающим видимыми телесными знаками своего совершенства. Чакравартин появляется время от времени в мире людей для того, чтобы восстановить разрушенный порядок и знаменовать своим появлением эру благоденствия. Главным атрибутом власти Чакравартина является Колесо власти – анначакра, которое покоится в пучине великого океана, появляется на свет, когда Чакравартин появляется и возвращается туда же после ухода Чакравартина из мира. Сакральный статус Чакравартина столь высок, что фигура идеального буддийского правителя превращается, словами Александра Агаджаняна, в “инобытие Будды”. Колесо власти «может видеться не как инверсия истинного учения, но как его инобытие, если “хаос силы” (или “хаос власти”) упорядочен усилиями праведного, великого царя. Будда, возвещающий свое открытие, «вращает колесо дхаммы» (закона, учения), согласно классическому буддийскому образному ряду. “Вращающий колесо” – чакравартин (санск.: cakravartin, пали: sakkavatti). Но это же слово применимо к “великому правителю”,

вселенскому императору, который тоже «вращает колесо», но только – “колесо власти” (инобытие “колеса дхаммы”); поэтому слово “Чакравартин” стало одним из самых популярных царских титулов на всем пространстве буддийской ойкумены» [Агаджанян, 2005: 341].

Особенно важным для нашего исследования является выражение «хаос власти», употребленное в вышеприведенном фрагменте. Хаос власти в буддийском мировидении полагается столь же опасным, как и хаос безвластия. И то, и другое противоречило идеальной картине мира, в которой царствует универсальная дхарма. Однако хаос власти и хаос безвластия были одинаково неприемлемы и в прочих культурных традициях. Каков специфический буддийский взгляд раннего буддизма на эту проблему?

В добуддийской и современной Будде индийской традиции дхармашастр и артхашастр на правителей также возлагалась прямая ответственность за наведение порядка в сфере человеческой этики. Царь обязан действовать с помощью насильственную власть для наказания преступников. Иначе, говоря словами авторитетного древнеиндийского текста Манусмрити, «сильные будут жарить слабых на вертеле, словно рыбу; вороны пожрут на жертвенную пищу; псы будут бегать посреди жертвоприношений; ни у кого не будет прав собственности; и все перевернется вверх дном» [The Laws of Manu, 1886: 121]. Варна кшатриев имеет собственную дхарму, которая прямо предписывает им защищать подданных от внешних и внутренних врагов. Наиболее радикальным выражением брахманистского взгляда на пределы власти был трактат Каутильи «Артхашастра» в маккиавелевском духе дававшим право правителям использовать любые, даже весьма сомнительные в нравственном отношении средства, для исполнения своей дхармы [Артхашастра, 1959].

Универсальная дхарма буддистов устанавливала прямые ограничения на власть монарха. И эти ограничения носили сугубо этический характер. Власть оправдывает себя только через соблюдение этих ограничений. Словами Александра Агаджаняна: «”Голая сила”, в рамках Учения,

становится выражением хаоса; власть, основанная только на «голой силе», уже не может быть легитимна. Буддизм вносит идею закона и порядка – слово дхарма имеет оба этих значения. Следовательно, дхармический законопорядок есть новое содержание власти. Этот законопорядок есть нормативная, моральная система; “праведность” правителя становится в этом контексте доминирующим дискурсом» [Агаджанян, 2005: 347]. Буддистский идеал праведного правителя противопоставлялся деспотическому правителю, который отказывается от функции защиты своих подданных, подменяя ее репрессиями и насилием в отношении людей и их собственности. В представлениях буддистов такой правитель зачастую получал немедленное кармическое наказание: земля разверзалась под его ногами и он падал в глубочайший из адв [The Jataka, 1895: 176, 320].

Идеальная картина дхармического правителя не могла не противоречить реальности. Дхармараджа – монарх, подчиняющийся моральным ограничениям универсальной дхармы, должен был наказывать преступников, зачастую жестокими мерами. Это ставило власть в двусмысленное с этической точки зрения положение. И эта двусмысленность хорошо прослеживается в буддийской литературе, разделив буддийских авторов на два лагеря. Так выдающийся буддийский мыслитель VII века Чандракирти однозначно негативно оценивает роль монарха как вершителя возмездия. Даже если монарх действует из интересов общества, его личная карма принимает на себя всю тяжесть совершенного насилия:

«Даже если кто-либо при совершении жертвоприношения буйволом убьет животное, и множество гостей угостятся его мясом, только сам убийца понесет ответственность за этот проступок. Точно так же и правитель, совершающий зло во имя своего царства, принося при этом богатство и спокойствие своим поданным, станет единственным ответственным за это и пожнет ужасные плоды, ведущие к плохим перерождениям» [Цит. по: Zimmermann, 2006: 220]. В то же время в сутрах и джатаках ясно прослеживается и другой дискурс: возмездие за слабое правление. Так,

Чаккавати-сиханада-суттанта повествует о царе, избавившем вора от наказания, что привело к катастрофическим результатам – всеобщему беззаконию и хаосу. Сингальская хроника Махавамса рассказывает о царе Шри Сангхабодхи, который из сострадания тайно отпускал на свободу преступников, приговоренных к казни, а впоследствии его соперник с помощью этих же людей отнял у него царство и предал свергнутого царя казни [Zimmerman, 2006: 222-223].

Взгляд буддистов на проблему оправдания царя не был однозначным. В сутре «Арья-бодхисаттва-гочара-упаявишая-викурвана-нирдеша» самому Будде Шакьямуне приписываются слова о возмездии как необходимом средстве, которое находится в руках у правителя, для сохранения нравственного порядка в обществе [См.: Jenkins, 2010]. Ей вторит и Милинда-паньха, в которой на вопрос Милинды о кармических последствиях казни грабителя царем, Нагасена заявляет, что последствия казни грабителя лежат на плечах самого грабителя [Вопросы Милинды, 1989: 139-140].

На первый взгляд в своем подтверждении права царя на вершение суда и возмездия буддисты недалеко ушли от брахманистской традиции. Но, как замечает Майкл Циммерманн, ни в одном из брахманистских текстов не встречается одного важного и типично буддийского элемента, без которого царское наказание не может быть чистым – сострадание. В более поздних махаянских индийских текстах этот мотив имеет доминирующее значение. Циммерманн приводит ряд примеров из сутр Ратнавали и Бодхисаттвабхуми, в которых утверждается, что царское наказание только тогда производится в полном соответствии с универсальной буддийской дхармой, когда совершается с истинным состраданием и желанием дать преступнику урок. Поздние индийские буддисты с особым рвением выступают за запрещение смертной казни, ибо это лишает преступника драгоценной возможности достичь Просветления в человеческом теле, а наказание – его глубокого смысла. Пытки и особо жестокие наказания, особенно связанные с

лишением человека каких-либо органов чувств, также осуждаются по тем же самым причинам.

Было бы ошибочным опровергать веберинский тезис об аполитичности буддизма до обратного утверждения – об отсутствии грани между политикой и буддийским образом жизни. Бхикшу стоит вне политики, насколько это возможно. Интерес к политике считается недостойным монаха, а также вообще благочестивого буддиста. Разговоры о политике (*кшатравиджая*) даже включены в один из грехов речи, которого следовало избегать (сюда же включены разговоры о царях, грабителях, министрах, государстве, войне, терроре, битвах [См. Gombrich, 2006: 83]. Будда осуждал «шраманов и брахманов, служивших эмиссарами царей и утверждал, что сам он не питает интереса к проблемам войны, завоеваний, побед и поражений монархов, как некоторые испорченные шраманы и брахманы» [Chakravarti, 1987: 170]. Мы видим, что Будда четко отделял сферу политики от сферы религиозной. Два этих мира могли и должны были взаимодействовать, но не могли смешиваться. Это понимали и сами монархи-современники Будды. Так, царю Бимбисаре приписываются следующие слова: «Ты получил от меня наставления о мирских вещах. А теперь ступай и ожидай Благословенного. Он даст тебе наставления о вечном» [Davids и др., 1881: 2]. О том же говорил и Аджаташатру, обращаясь к покровительствуемой им монашеской общине буддистов: «Ваша власть – власть духовная, моя же светская (*dhammsakka* и *āñācakka*)» [Gokhale, 1966: 22].

Более того, ранняя буддийская литература обращает наше внимание на то, что цари, несмотря на свой высокий онтологический статус в космической иерархии, свою полубожественную природу, в религиозном смысле стояли ниже любого из посвященных монахов. Так, сингальская хроника Махавамса приводит диалог между тхерой Могалипуттой и царем Ашокой, в котором на вопрос последнего о том, является ли он, самый щедрый из светских милостынедателей, братом по религии Могалипутте, тот ответил: «Даже столь щедрый даритель благ, каким являешься ты, не есть

брат по религии. Такой человек зовется Дарителем благ, о владыка людей. Но тот, кто позволяет своим сыну или дочери войти в общину, тот является братом по религии и Дарителем благ». [Цит. по: Tambiah, 1976: 161]

В раннем буддизме граница между религиозным и светским мирами свято охранялась обеими сторонами, и монархи не имели права вмешиваться в дела общины, как и монахи не могли заниматься политикой или служить государству. Со временем, однако, граница стала размываться, и интервентом на чужую территорию во всех регионах последующего распространения буддизма, как правило, была светская власть: «Хотя в теории и в определенных исторических обстоятельствах монахи участвовали в политике, главное наступление было в другом направлении» [Tambiah 1976: 162].

Это наступление получило институализацию в период правления Приядарши Маурья, широко известного как Ашока – третьего представителя династии Маурья, который стал историческим архетипом идеального буддийского правителя. Этапы его жизни, ставшие достоянием канонической традиции, отражают его восхождение на пьедестал дхармараджи:

1. Преступная молодость и восхождение на царский престол по трупам родных братьев. Кровавое объединение страны под своей властью, завоевание Калинги.
2. Раскаяние в преступлениях.
3. Возведение 80000 ступ в честь Будды, покровительство буддийской сангхе. Консолидация власти на началах буддийской нравственности. Кодификация правил монастырской жизни. Процветание государства и распространение нравственной власти Ашоки за пределы царства.

Изложенная в таком сжатом виде история Ашоки предстает как упоминавшееся ранее «инобытие» Будды Шакьямуни, инвариант его истории жизни с последовательной эволюцией из купающегося в роскоши царского сына к основателю благородной религии. В этом смысле Ашока является

неким отражением Будды, его мирским *alter ego*. И в этом смысле его жизнь, как и жизнь Будды, стала продуктивной моделью, с которой сверялись многие поздние буддийские правители.

Говоря об Ашоке как о продуктивном архетипе, необходимо сказать о том, что он привнес в до этого теоретическую интерпретацию фигуры Чакравартина одну важную функцию. Помимо правителя, гармонизирующего вселенную через насаждение нравственности (вспомним тут знаменитые эдикты Ашоки), устранителя хаоса беззакония и сверхзакония, Ашока, несмотря на свою светскость, был регулятором жизни самой монашеской сангхи. Ашока консолидирует буддийскую сангху своего времени через категорическое осуждение расколов внутри нее, распространяет учение Будды и, наконец, устанавливает пределы каноничности: «Да подобает мне перечислить тексты, которые содержат в себе истинную Дхарму и которые сохранят ее навечно» [Цит. по: Tambiah, 1976: 64].

Мы уже упоминали выше, что будда допускал участие светских правителей в обсуждении правил и установлений буддийской сангхи, но отвергал взаимопроникновение мирского и духовного. Прецедент прямого регулирования монашеской жизни был установлен, по всей видимости, именно Ашокой. Как справедливо заметил А.С. Агаджанян, «при Ашоке сангха как ”духовный институт” остается пассивным объектом царского регулирования, что является зримым подтверждением (и в этом смысле дополнительной легитимацией) причастности правителя к высшим буддийским ценностям» [Агаджанян, 2005: 352].

Прецедент вмешательства Ашоки во внутриобщинные дела был связан с намечавшимся расколом внутри сангхи. Вмешательство царя объясняется им самим как необходимость спасения сангхи и сохранения ее целостности, как это сказано в одном из знаменитых эдиктов Ашоки:

«Я объединил общину. Никто, ни монах, ни монахиня не могут расколоть общину. Если кто бы то ни был, монах или монахиня, будет раскалывать общину, он должен будет одеть белые одежды и уйти из общины. Этот указ должен быть объявлен общине монахов и монахинь. [...] Мое желание в том, чтобы на протяжении времени моих детей и внуков, и даже столь долго, сколь существуют солнце и луна, Община должна быть единой». [Gokhale, 1966: 23]

В дальнейшем мотивы сохранения единства сангхи, ее нравственной чистоты, ортодоксии и ортопраксии станут обычным предлогом для установления контроля власти над буддийской общиной. С ходом истории эта тенденция взаимопроникновения двух миров только усиливалась, особенно в регионах распространения тхеравады. Однако и в странах северного буддизма власть часто становилась прямым регулятором дел внутри монашеской общины. Как и почему это происходило, мы рассмотрим в следующих разделах диссертации.

Таким образом, из всего вышесказанного можно заключить, что уже в раннем буддизме сложился целый ряд концепций о светском монархе, которые помещали его на весьма высокий пьедестал в картине мироздания: 1. светский правитель в самой высшей своей ипостаси мог быть *чакравартином*, гармонизатором мира и в этой связи второй стороной, «инобытием» Будды; 2. Сублимация светского властителя приближалась к деификации, что впоследствии дало почву для различных культов такого рода в буддийских культурах от Таиланда до Тибета; 2. даже в более скромной локальной версии дхармараджи правитель наделялся эксклюзивным правом блюстителя законности и вершителя возмездия, несмотря на все возможные кармические издержки этой роли; 3. как гармонизатор вселенной и блюститель законов, монах выступал как защитник Дхармы и общины монахов, создающий условия для ее существования, процветания и распространения; 4. наконец, со времени Ашоки Маурья монарх получил право регулировать порядок внутри самой

буддийской сангхи, выступать в качестве «сторожевого пса» и защитника сангхи от девиаций, и даже определять пределы каноничности ритуалов, правил и текстов.

В следующих разделах мы рассмотрим, насколько устойчивыми оказались эти представления в дальнейшей истории буддизма.

1.2. Формы взаимоотношений буддийской сангхи и светской власти в регионах распространения буддизма Тхеравады. Буддизм Тхеравады является обобщенным названием для множества различных течений, объединенных идеей преемственности ортодоксии, сложившейся в результате решений Третьего буддийского собора, созванного в 247 году до н.э. царем Ашокой Маурья. География распространения традиции Тхеравада включает южную и юго-восточную Азию, регионы, входящие в современные государства Шри-Ланка, Мьянма, Таиланд, Камбоджа, Лаос и др.

Цейлон занимает в этом ряду особое положение, став источником распространения буддизма в перечисленных странах и регионах. Согласно развитой сингальской буддийской историографии, буддизм проник на островное государство Цейлон из маурийской Индии во второй половине III века до н. э. в период правления короля Деванампийатисса (247-207 гг. до н.э.). Как утверждается в хронике Махавамса, центральным произведением религиозной сингальской историографии, с согласия царствующего монарха начало распространению буддизма положили сын и дочь Ашоки, принявшие монашеский постриг [Буддизм. Словарь, 1992]. Таким образом, традиционная историография напрямую проводит преемственность сингальской буддийской традиции к буддизму времени царя Ашоки. Сотрудничество первых буддийских монахов с королем Цейлона, который не только разрешил деятельность буддийской сангхи в своем государстве, но и выступил в качестве ее первого верховного милостынедателя и покровителя, заложило традицию тесной взаимосвязи сингальских королевских династий с буддийской монашеской общиной.

В отличие от стран центральной или восточной Азии, в Цейлоне и других регионах распространения буддизма Тхеравады, буддийская проповедь не встретила сколько-нибудь сильного и могущественного идейного противника, как на Дальнем Востоке или в Тибете, а потому очень быстро заняла позиции религии, имевшей государственное, а иногда и государствообразующее значение. Говоря о формах взаимодействия буддийской сангхи с государством в Цейлоне, следует обратить особое внимание на логическое продолжение тенденции, заложенной в этой сфере еще в маурийской Индии: сингальские короли как представители светской власти напрямую вмешиваются и регулируют внутриобщинные религиозные дела. В дальнейшем эта же тенденция получила еще более продуктивное развитие в Бирме и Таиланде, где местные короли полностью контролировали сангху и выступали в качестве ее символических и реальных глав.

В Цейлоне короли напрямую апеллировали к прецеденту вмешательства в дела общины монахов, заложенному Ашокой, который мы рассматривали в предыдущем разделе. Так сингальский король Паракрама Баху I (1153-1186) при введении свода законов для сангхи – Маха Паракрама Катикавата – ссылаясь на авторитет императора династии Маурья. Во введении к своду законоположений он оправдывает меры по спасению сангхи от нравственного падения, тем, что изгоняет грешников из общины «как великий царь Дхарма Ашока, который сокрушил еретиков, очистил сангху от загрязнений... и добился объединения трех Никай» [Маха Паракрама Катикавата. Цит. по Tambiah, 1976: 164-165]. Удивительно и показательны и то, что, несмотря на недовольство представителей сангхи вмешательством светского правителя в религиозную сферу, в дальнейшем они обращались к своду правил Паракрамы как к авторитетному источнику по вопросам монашеской дисциплины [Там же: 165].

Анализ *катикаваты* Паракрама Баху I фиксирует еще один важный процесс, запущенный в ходе взаимодействия королевской власти и

цейлонской буддийской общины: централизация и иерархизация сангхи. Для эффективного проведения своих мер король выбирает лояльного монаха Маха Кассапу и назначает его главой сангхи – *сангхараджей*. Выше мы много говорили об идее дуальности власти, заложенной в политической концепции ранних буддистов. Эта дуальность подразумевала разделение на организационно автономные светскую и мирскую сферы, а также онтологически близкий статус универсального светского властителя – *чакравартина* и Будды, как основателя монашеской общины. Однако в данном случае традиционная для буддистов идея равной и автономной дуальности трансформируется или даже подменяется идеей иерархии и подчинения религиозного светскому, ибо *сангхараджа* был подведомствен королю. По словам авторитетного специалиста по истории сингальского буддизма Ричарда Гомбрича: «Такая политическая организация для сангхи была чем-то новым. Она имитировалась в разные времена в тхеравадинских странах континентальной юго-восточной Азии» [Gombrich, 2006: 159].

И все же нельзя говорить о подчиненном положении сангхи в Цейлоне как о постоянной модели ее взаимоотношений с правителями. В периоды слабой монархии цейлонская сангха вела свои дела независимо, однако процесс структурной иерархизации сангхи, начавшийся в XII веке с подачи светского правителя, продолжался. Так, в XIII веке документы фиксируют значительное усложнение внутренней организации сангхи через введение серии должностей и титулов:

«...шасана была разделена на гамасвамины, возглавлявшиеся бхиккху махастхавирами. Титул махастхавир обычно давался монахам с 20-летним стажем, а стхавир – монахам с 10-летним стажем, которые овладели определенными текстами и прошли испытания на их знание. Более того, бхиккху стратифицировались на старших тхера, младших и тех, кто был посередине (с послушниками, разумеется, на нижних ступенях иерархии)». [Tambiah, 1976: 169]

Такая иерархическая стратификация сангхи, отвергавшаяся во времена Будды Шакьямуни, стала нормой и получила институализацию в последующей истории буддизма во всех регионах его распространения.

Но вернемся к взаимоотношениям сангхи с королевской властью на Цейлоне. Выше мы говорили, что модель подчинения общины монахов светской власти, заложенная в XII веке, со временем сменяется моделью симбиоза. В периоды расцвета сингальской государственности – эры Анурадхапуры и Полоннарувы – буддийская община и королевская власть в Цейлоне весьма успешно взаимодействовали. Каковы были мотивы для такого взаимодействия? Монастырский буддизм к тому времени получил широкое развитие в островном государстве, а монастыри служили мощными центрами местной экономики, культуры и идеологии, что не оставляло монархам иного выбора, как использовать этот ресурс в своих целях. Для сангхи же, в свою очередь, сильная и централизованная власть представлялась лучше хаотического безвластия или слабого режима как по причинам доктринальным, которые мы обсуждали выше, так и по вполне рациональным: сильная власть была самым щедрым милостынедателем общины, а также залогом ее целостности.

Еще один важный момент, который следует отметить в связи с данным исследованием, говоря об эволюции взаимоотношений между сангхой и властью в Цейлоне, это меры, предпринятые в XVIII веке сингальским королем Кирти Шри Раджасинхой (1747-1782), который централизовал сангху путем назначения двух доминирующих монастырей. Еще важнее то, что эти монастыри получили монополию на посвящение в монахи – важная властная прерогатива в общине. Таким образом, монарх получал инструмент контроля над численностью монашеской общины, установив надзор за учреждениями, имевшими эксклюзивные права на монашеское посвящение.

Зеркальные процессы происходили и в других регионах распространения сингальской версии буддизма. Так, в периоды правления мощных монархий, таких как Кьянзита в Паганском государстве (1084-

1113), Лутай в Сукотаи (1347-1361) и Тилокараджа в Чиангмае (1442-1487) буддизм получил условия для культурного и политического доминирования в юго-восточной Азии:

«Королевская власть поддерживала строительство храмов и монастырей, и столицы классических городов-государств становились центрами региональной и пан-региональной буддийской учености Тхеравады. Взамен, путем сотрудничества и поддержки, сангха освящала и легитимировала власть определенных монархов. Эта симбиотичная взаимосвязь между государством и буддийской сангхой, сложившаяся в течение этого формационного периода, существует и поныне» [Swearer, 2006: 84].

Распространение буддизма в Бирме по инициативе сингальских монахов было поддержано королем Нарпатиситху в XII веке. Вместе с буддийскими институтами в Бирму проникли и политические традиции сингальского буддизма с правом монархов вмешиваться во внутренние дела сангхи. Так, XV веке король Дхаммасети позволил себе вмешаться в спор вокруг каноничности тех или иных обрядов и ритуалов в бирманской сангхе, что привело к запрету некоторых медицинских и оккультных практик. Как отмечает Мелфорд Спиро: «эта реформа была предпринята по инициативе короля, а не монахов, и монахи добровольно последовали его предложениям и руководству» [Spigo, 1982: 382].

Тенденция к стратификации общины так же получила большое развитие в бирманской сангхе. Короли Бирмы также назначали *сангхарадж*, которые, в свою очередь назначали своих региональных представителей. Бирманские *сангхараджи* надзирали за порядком и соблюдением нравственности в монашеских общинах, заведовали общинной собственностью и пользовались механизмами наказания и исключения из сангхи провинившихся монахов, и гарантией их властных полномочий выступал сам король и его чиновничий аппарат.

В соседнем Таиланде усиление давления королевской власти на сангху происходит в XVIII веке при короле Раме I:

«В первые же два года после своего восшествия на трон Рама I издал семь декретов, касающихся буддийских монахов в Таиланде. Их целью было поднять нравственный уровень этого класса и восстановить его престиж и авторитет». [Wenk, 1968: 39]

Законы Рамы содержали важные изменения во взаимоотношениях между монашеской общиной и государством: монахи должны были быть учтены, пройти процедуру регистрации, закреплены за определенными монастырями. Монахи были обязаны отныне иметь специальный сертификат с указанием места регистрации, а настоятели монастырей были обязаны представлять в Департамент по делам религии (*Krom Thammakan*) списки закрепленных за монастырем монахов. По мнению Тамбиа, эти меры были предприняты властью «не только для борьбы со “странствующими монахами” и бродягами, но и для установления более строгого общего контроля политической власти» [Tambiah, 1976: 185]. Контролирующие и оценивающие функции монархов получили свое развитие в поздний период Аютаи и ранний период Бангкока в правление Рамы II, который ввел норму обязательной и регулярной экзаменации монахов на знание религиозных текстов. По результатам проверки монарх мог изгнать монаха, провалившего экзамены, из сангхи.

Среди других инициатив тайских королей следует упомянуть и организацию подготовки нескольких изданий Трипитаки, для чего из казны выделялись значительные средства. Определение каноничности текстов, ритуалов, правил, как мы уже отмечали выше, стало традиционной прерогативой монархов южной и юго-восточной Азии, следовавших в этом авторитету Ашоки. Эта же прерогатива или право использовались монархами и правителями в странах распространения буддизма Махаяны, о чем мы будем говорить в последующих главах.

Тамбиа суммирует рассуждения о взаимодействии сангхи и государства в классический период монархий следующим образом:

1) В период сильных монархий буддийская община имела тенденцию к усложнению внутренней стратификации, административной бюрократизации и централизации. Это приводило к парадоксальному результату: сангха организационно укреплялась, но политически ослаблялась, становилась управляемой.

2) При ослаблении централизованной монархической власти и во времена политического коллапса и вакуума власти, буддийская община также переживала не лучшие времена. Как правило, рушилась ее целостность, падал уровень монастырской дисциплины: община фрагментировалась и деградировала [Tambiah, 1976: 189].

Таким образом, практически во всех рассмотренных нами регионах распространения буддизма Тхеравады в классический период монархий, взаимоотношения между монашеской сангхой и королевской властью эволюционировали по пути симбиотической взаимозависимости, и парадоксально, но периоды процветания сангхи и ее институтов коррелировали с тем, насколько сильным был контроль над ней со стороны государства.

Колониальный период в странах с доминирующей религиозной и политической культурой буддизма Тхеравады стал свидетелем новых вызовов, на которые буддисты в различных странах отвечали по-разному, но во всех случаях эти ответы следовали двум альтернативам: или модернизация сангхи, инициированная сверху или снизу, или ее маргинализация и оппозиция колониальному режиму. В этом смысле три крупнейшие страны с доминирующим влиянием тхеравадинского буддизма – Шри-Ланка, Мьянма и Таиланд – представляют три характерные модели, на рассмотрении которых мы остановимся.

После периода португальского влияния, которое не столь сильно затронуло позиции буддистов в Цейлоне, наступает период британского

колониализма. В 1815 году Британия установила контроль над всем островным государством, а это означало подрыв доминирования буддизма в Цейлоне. Однако в то же время британское правление привело к централизации политического правления в стране и к эпохе относительного спокойствия на острове. И все же за внешней стабильностью, поколебленной восстаниями 1818, 1848 и 1915 гг., таилось межрелигиозное противостояние, приведшее к трансформациям внутри буддийской сангхи.

Вплоть до 1840 года Британская администрация в Цейлоне сохраняла прежний порядок регулирования светскими властями внутриобщинных дел. Эта политика объяснялась желанием укрепить колониальный режим и предотвратить угрозу восстаний. Правительство продолжало утверждать глав монастырей, выдавая им особые сертификаты. Характерно, что после того, как колониальные власти отказались от этих функций, это привело к организационному хаосу внутри общины сингальских буддистов и недовольству ее членов. И хотя в 1871 году правительство все же восстановило часть своих функций регулятора сангхи, в частности право изгонять монахов за нарушение дисциплины, прежняя система взаимодействия общины и светских властей была нарушена. Для сангхи это означало ослабление политического могущества и авторитета [См.: Gombrich, 2006: 175].

Кроме того, в колониальный период на острове активизировалась деятельность христианских миссионеров, которые оказывали немалое влияние на власти. Деятельность по христианизации населения осуществлялась в основном методистской и англиканской церквями, хотя после португальского периода в Цейлоне было около 300000 католиков из числа местных конвертитов. Несмотря на внешне успешную деятельность христианских миссий в Цейлоне, миссия признавала, что обращенные оставались по большей части номинальными христианами и в реальности продолжали посещать буддийские службы: «Миссионерские записки вскоре стали переполняться двумя типами жалоб: что цейлонские буддисты не

считали несовместимым быть приверженцами христианских истин и сохранять свою буддийскую идентичность, и что даже те, кто, казалось, были обращены в христианство, оставались буддистами в своем сердце». [Harris, 2006: 193]

Тем не менее, христианская проповедь была достаточно эффективной, поскольку использовала светскую образовательную систему как инструмент насаждения своей религии. Все школы, утвержденные правительством как соответствующие стандартам, были христианскими, а традиционное буддийское образование было оттеснено на периферию.

Ответная реакция на усиление позиций христианства в Цейлоне последовала не по инициативе монахов или высших классов сингальского общества, но со стороны среднего сословия чиновников, врачей, школьных учителей и интеллектуалов, нового среднего класса, сформировавшегося в Коломбо на службе колониальным властям. Светское вмешательство привело к формированию в начале XX века «протестантского буддизма», если использовать термин, введенный профессором Обейсекере. Представители этого движения были недовольны религиозным насилием колониальных властей и закрытостью и консервативностью буддийской монашеской сангхи. Лидер этого движения Анагарика Дхармапала при поддержке западных поклонников буддизма, основателей знаменитого Буддийского теософского общества Еленой Блаватской и полковника Олкотта, развернул широкомасштабное движение по созданию всемирного братства буддистов [История Востока, 2005].

Бирма являет собой пример, где отказ британских властей от сотрудничества с буддийской сангхой привел не просто к деградации последней, но к ее маргинализации и крайним формам оппозиции режиму. Как и Цейлон, Бирма пережила период британского колониального владычества, который, правда, был не столь продолжительным, как в Шри-Ланке. Однако со времени аннексии Бирмы Британской Корона в 1886 году, буддизм потерял механизмы симбиоза и взаимодействия со светской

властью, что негативно отразилось на нем как на организационной системе. Британская администрация отказалась от ответственности за назначение иерархов бирманской сангхи и тем самым оттолкнула от себя буддийскую общину и создала себе весьма грозную оппозицию в ее лице. Между 1885 и 1897 гг. Бирму сотрясли восстания, возглавляемые монахами:

«Трудно сказать, каков был процент монахов, участвовавших в многочисленных восстаниях, которые последовали за британским завоеванием, так же, впрочем, как и сказать, какими мотивами они руководствовались: националистическими, религиозными или статусными. [...] Но каким бы ни было их число и какими бы мотивами они ни руководствовались, мы знаем, что монахи были в числе активных лидеров движения сопротивления». [Spiro, 1982: 383]

Период противостояния с колониальными властями превратил бирманскую сангху в политическую силу, и она до сих пор остается таковой. Мьянма демонстрирует уникальный пример того, как отверженный, маргинализированный буддизм, лишенный каналов взаимодействия с властью, способен уходить в длительную и мощную оппозицию светской власти.

Тайская буддийская сангха также продемонстрировала миру модель реакции буддийской общины монахов на влияние христианства и идей модернизма. Несмотря на то, что Сиам никогда в своей истории не был колонизирован западными державами, влияние этих стран было столь же сильным в этой стране, как и в соседних колонизированных государствах. И это влияние сказывается в первую очередь на системе управления буддийскими общинами Сиам. Во многом изменения, коснувшиеся сямской сангхи, связаны с активизацией миссионерской деятельности христиан в буддийских странах в начале XIX века. Уже в 1828 году постоянные протестантские миссии открылись и в Сиаме. Как и в Цейлоне, деятельность христианских миссий включала и широкую критику в отношении буддизма как религии, которая объявлялась христианскими

проповедниками нигилистическим предрассудком, девиацией от истинного индийского буддизма, смешавшегося с местными культами. Реакция последовала почти незамедлительно. Но источником этой реакции стала не сама сангха, а королевский двор.

В первой половине XIX века в сямской буддийской сангхе начинается процесс, который приведет к реформе буддизма. Процесс этот начинается с пересмотра соответствия программ обучения в монастырских школах каноническим текстам буддизма. Инициатором этого пересмотра стал принц Монгкут, ставший в 1851 году королем Монгкутом. Критика реформатора, принявшего в молодости монашеские обеты и оставившего их при восшествии на королевский престол, была направлена на традицию лесных монахов (*араннаваси*), которые делали упор на аскетической и медитативной практике. Монгкут полагал, что без знания текстов такая практика имеет мало смысла. Кроме того, он призывал сангху к надлежащему соблюдению Винаи, правил монашеской жизни. После восшествия на королевский престол Монгкут развертывает целую программу реформ, которые были направлены на стандартизацию канона, учебных программ и рационализацию всей системы образования [Tambiah, 1976: 211].

Нам же в этой связи следует еще раз обратить свое внимание на то, что реформа тайской сангхи проводилась по инициативе и под прямым руководством властей. Еще одним важным моментом, на котором нужно заострить внимание, является одно существенное отличие реформы в тайской буддийской общине от реформ в Цейлоне и подъем там светского буддизма. Как утверждает Тамбиа, реформы в Сиаме были проведены при непосредственном участии и поддержке высших слоев общества во главе с королем, то есть сверху. Таков был ответ государства на проникновение идей западного модернизма. Сингальское движение возрождения буддизма опиралось на средний класс и шло снизу.

Три вышеописанные модели показательны также и тем, что разрыв сложившихся на протяжении многих веков взаимосвязей между буддийской

сангхой и светскими властями, привел к упадку монашеских общин в Цейлоне и Бирме. И для преодоления этого кризиса общинам пришлось пройти через болезненный процесс пересмотра своих отношений с государством и обществом. В Сиаме эти связи не были разорваны, а потому сиамская буддийская сангха к началу XXI века продолжает придерживаться традиционной модели симбиотического сосуществования с властью.

Подводя итог изложенному, следует отметить, что на примере стран распространения буддизма Тхеравады мы видим все возможные сценарии взаимодействия буддийской сангхи со светской властью: от государственного попечения в Сиаме до крайней маргинализации в Бирме. Но во всех этих случаях сангха изначально стремилась к сотрудничеству с государством, нуждалась в таком взаимодействии и никогда не оставалась в долгу, если таковое удавалось. Именно поэтому, говоря о Цейлоне или Сиаме, мы используем термин подчиненно-симбиотическое сосуществование буддийской сангхи в государстве. В обратном случае, как это произошло в Бирме и, отчасти, в Цейлоне периода британской колонизации, буддийская община становилась неисчерпаемым ресурсом для движения сопротивления колониальной администрации и христианской миссии. Однако такое происходило лишь в случае отказа властей от участия в жизни общины. В этом случае сангха деградировала, а ее сложная внутренняя иерархия без государственного вмешательства и регулирования самоликвидировалась.

1.3. Буддийская сангха и власть императора в Китае и Восточной Азии.

По мнению специалистов, буддизм попал в Китай в первой половине I века н.э. в период правления Ханьской династии [См., напр.: Zuercher, 1972: 23; Ch'en, 1964: 29-30]. Первые буддийские проповедники могли попасть в Китай из Центральной Азии, часть которой находилась под контролем буддийской Кушанской династии, через Дуньхуан и Ганьсу. Другим возможным путем инфильтрации буддийских идей мог путь из буддийской северной Индии через Ассам, верхнюю Бирму и Юньнань. Так или иначе,

буддизм уже начал свою широкомасштабную экспансию, которая происходила вдоль маршрутов торговых караванов и дипломатических миссий.

Мы уже отмечали, что, в отличие от ситуации в южной и юго-восточной Азии, в Китае буддизму пришлось столкнуться с серьезной идеологической оппозицией со стороны устоявшихся и в определенной степени институализированных автохтонных религиозно-философских традиций конфуцианства и даосизма.

Однако в первые же годы своего появления буддизм попадал под покровительство различных китайских правителей. Начнем с того, что одно из самых ранних упоминаний о буддизме в китайских источниках связано с именем ханьского императора Мина (58-79 гг. н.э.), которому во сне привиделся Будда [См.: Zuercher, 1972: 22]. Традиционная китайская историография приписывает этому императору приглашение первых буддийских миссионеров в ханьский Китай из Кушанского государства, однако есть основания предполагать, что отдельные буддийские общины нашли здесь почву задолго до этого.

После падения Ханьской династии и установление на юге Китая династии Восточная Цзинь буддизм укрепляет свои позиции и получает признание в среде чиновничества и нетитулованного дворянства. Стремление буддийских общин того времени к независимости от светской власти приводило их к противостоянию с правящим двором. Особую остроту имела проблема того, должны ли буддийские монахи поклоняться правителю, что в конфуцианской парадигме, в которой император считался Сыном Неба, а, значит, вершиной социальной иерархии, было бесспорным правилом. В дальнейшем мы увидим, насколько остро стоял этот вопрос в истории взаимоотношений буддистов с государством в Китае. В 340 году, в период правления императора Чена, регент Юй Бин предложил буддийским монахам оказать подобающее традиции почтение к императору. По его мнению, если монахи будут ставить себя вне системы традиционного порядка вещей, то это

приведет к его крушению и воцарению хаоса [Ch'en, 1964: 76]. Буддисты отвечали на требования ссылкой на Винаю, согласно которой они, как разорвавшие связи с миром, не подчинялись условностям, по которым живет остальное общество. По мнению авторитетного светского последователя буддизма того времени Хуэй Юаня, «подданный, который становится монахом, обрывает связи с миром материальной выгоды и личного стяжательства; а поскольку он не стремится к благам, которые создаются светскими властителями, он должен быть освобожден от обязанности поклоняться перед правящим монархом» [Wright, 1959: 50]. Чтобы отвести от сангхи подозрения в нелояльности, другой видный буддист-мирянин того времени Хэ Чун утверждал, что «когда бы монахи ни возжигали благовония и ни декламировали молитвы, они молятся за благополучие и процветание царства, за благополучие правителя и таким образом выражают свою преданность трону» [Ch'en, 1964: 76]. Буддистам снова удалось отстоять свои претензии на независимость сангхи от светской власти в 403 году, когда еще один правитель династии Цзинь – Хуань Сюань – попытался вмешаться во внутриобщинные дела и изгнать из общины монахов, недостаточно прочно, по его мнению, придерживавшихся моральных установлений (хорошо знакомый нам сюжет из истории сямского и сингальского буддизма). Во всех этих случаях мы видим классическое стремление светских властителей поставить под контроль религию, в которой они не могли не ощущать мощного потенциала для легитимации своей власти. Эпоха после крушения Ханьской династии означала и затяжной кризис конфуцианства как главной государственной идеологии Поднебесной империи, а потому правители пытались опереться на альтернативу, которую мог предложить буддизм.

Не стоит, впрочем, на основании приведенных примеров делать вывод о пассивном неприятии буддийской сангхой всех инициатив светского государства. Однако стратегия укоренения буддизма в южном Китае сильно отличалась от той, что была задействована буддистами северных династий и традиции Тхеравады в южной и юго-восточной Азии, где правящий двор

оказывал покровительство Дхарме и на этом основании ставил общину под свой контроль. Буддизм в государствах южных династий в эпоху между империями Хань и Тан идет по пути создания альянса с высшим аристократическим классом, состоявшим из чиновничества и интеллектуалов, которые лоббировали его интересы при дворе, но в то же время отстаивали его независимость и автономность от императорской власти. С нескрываемой озабоченностью об этом говорит упоминавшийся нами диктатор Хуань Сюань:

«Раньше едва ли буддизм был распространен среди людей [государства] Цзинь. Монахи состояли из варваров и, более того, [китайские] правители никак не были с ними связаны. [Правительство] только терпело их местные обычаи и не ограничивало их [веру]. Теперь же правители и высшая [знать] поклоняются Будде и лично принимают участие в религиозных делах: ситуация изменилась в сравнении с прошлыми временами». [Zuercher, 1959: 72]

Внедрение буддийских идей в аристократические слои южного Китая привело к возникновению специфического идеала светского буддиста, не стремящегося к монашеству, но ведущего образ жизни образцового домохозяина и главы семьи, уважаемого, богатого и образованного члена общества. Вместе с возникновением крупной прослойки светской буддийской аристократии начинается расцвет буддийского искусства и архитектуры. На деньги мирян строятся великолепные храмы, расцветает буддийская ученость.

Эта стратегия оказалась действующей, и через некоторое время буддизм начинает оказывать мощное политическое влияние на монархов южных династий. Наиболее показательным примером этого является император У (502-549) династии Лян, который сам принял монашеский постриг, склонял знать к отказу от других религий, кроме буддизма и даже начал гонения на главного соперника буддизма того времени – даосизм [Алимов и др., 1998: 225]. Столь ревностное покровительство У буддизму

привело к тому, что он вошел в историю как первый китайский император-бодхисаттва (хуанди пуса) или бодхисаттва-сын-неба (пусы тяньцзы) [Wright, 1959: 51].

На севере Китая, где правили династии тюркского и тибетского происхождения, буддизм развивал связи с обществом и властью иным способом. Политическая нестабильность, частые войны и фрагментированность политического пространства толкала буддийских монахов на сознательное выстраивание стратегии тесного альянса с правящими семьями. Как выразил эту мысль Даоань (312-385), видный буддийский монах того времени: «Мы живем в дурные времена, и если не положиться на правителя, трудно будет вести дела религии» [Ch'en, 1964: 78].

В отличие от изолированного юга, север Китая до воцарения династии Суй (581 г.) был пронизан духом космополитизма и сильного буддийского влияния со стороны Центральной Азии. Благодаря деятельности таких буддийских ученых как Кумараджива, в Китае получают распространение идеи Махаяны школ Мадхьямака и Йогачара. Бурному развитию буддизма в Китае того времени способствовали не только миграции туда центральноазиатских буддистов, но и путешествия китайских буддистов в Центральную Азию и Индию, таких, например, как Фасянь [Алимов и др., 1998: 223, 226].

Буддисты оказывали услуги политических, дипломатических и даже военных советников правителям северных династий. Последнее заключалось в проведении ритуалов защиты от противников и даже в гаданиях об исходах битв. Сильная степень интеграции буддийских общин в государственный аппарат привела в дальнейшем к усилению контроля правителей над сангхой. Вместе с тем северные династии, также как и южные монархи, покровительствовали буддийской архитектуре и искусству.

В период династий Суй и ранней Тан конфуцианство частично восстановило свои позиции, но отнюдь не за счет буддизма, как это

произошло в поздне-танское время. Застой в этом учении продолжался, что отражалось на его неспособности отвечать ожиданиям общества и государства. Династия Суй, начавшись с севера и унаследовав стиль правления северных династий, переняла и политику правителей северных Чжоу и Вэй в отношении буддизма, заключающуюся в жестком государственном регулировании числа монахов и внутриобщинного порядка на фоне щедрой финансовой поддержки сангхи. При общем упадке конфуцианской идеологии при дворе буддийские политические символы и идеи напротив процветают, и сунские императоры открыто их используют, как это делал один из суйских императоров: «С помощью военной мощи царя-чакравартина Мы распространяем идеалы Полностью Просветленного. Через сотни побед в сотнях сражений Мы способствуем практике десяти буддийских добродетелей» [Wright, 1959: 67].

В период правления танской императрицы У был предпринят до того беспрецедентный шаг объявления женщины-правителя чакраватином: Мудрейшая и божественная правительница Золотого колеса (Цзинлунь шэншэнь хуанди) [Weinstein, 1987: 43].

Система контроля государства Суй, а затем и Тан над буддийскими институтами была в общих чертах идентичной таковой при Северной Вэй. Послушники были обязаны получать особые сертификаты, дававшие им право на получение монашеского посвящения (иными словами был введен штат монахов)¹, чиновники проверяли уровень подготовленности монахов, знание ими требуемых текстов, строительство монастырей могло осуществляться только по официальному правительственному разрешению. Ответственность за дела монашеской общины была возложена на монаха-знатока Винаи. Правители Суй и Тан уделяли особое внимание соблюдению монашеской нравственности, а потому неслучайно, что главами сангхи назначались знатоки дисциплинарного кодекса. Однако важно отметить, что

¹ В позднюю Тан сертификаты на посвящения в монахи станут предметом незаконной торговли, что станет одной из причин критики в адрес буддистов [Weinstein: 59-60].

глава сангхи непосредственно подчинялся светским бюрократам Двора государственного церемониала (хун лусы), назначаемым правительством [Weinstein, 1987: 36] (на короткое время при императрице У дела буддистов были переданы в ведение Отделения жертвоприношений (цыбу), что знаменовало высший уровень, которого достиг буддизм в танском Китае [Там же: 43]. Таким образом, государство установило почти тотальный контроль над официальной буддийской общиной.

Характерной чертой для суйского и танского периодов была борьба властей с милленаристскими и эсхатологическими сектами буддизма, возникавшими на плохо контролируемой сельской периферии. Китайская история демонстрирует нам, какой невероятный потенциал имел этот неофициальный буддизм для создания властной альтернативы. Понимали это и власти, а потому поддержка ими официального, контролируемого и умеренного буддизма ставило своей целью и борьбу с подобными течениями, невероятно популярными в народной массе.

Первые 200 лет правления Танской династии стали поистине золотым веком буддизма. В правление императрицы У он даже на некоторое время становится государственной религией [Weinstein, 1987: 41]. В этот период китайской истории он проникает во все сферы общества, совершает свою экспансию в другие страны восточной Азии и подвергается полной доместикации. В отличие от ханьского и последующего периодов, теперь буддизм достояние не только городской интеллигенции, аристократов и правящей верхушки, но широких слоев простого народа. Буддийские служители в сельской местности регистрировали браки и проводили похоронные ритуалы, служили гадалками и лекарями. Буддийские божества вытесняли или сливались с божествами местных культов. Идет процесс китаизации буддийских идей и одновременный с ним процесс буддизации китайского общества.

Государство использовало буддийские идеи для изменения невыгодных правительству китайских традиционных этических стереотипов. Так,

буддизм ослаблял семейственность и клановость, призывая к соблюдению универсальной этики, не ограниченной семейным долгом. Как ни странно, но эти идеи использовались властями для поднятия боевого духа в армии, поскольку решали проблему страха воинов перед смертью на поле боя и похорон вдали от родины, что было неблагоприятным с точки зрения древних китайских воззрений. Буддийские монахи пропагандировали идеи бессмертия и проводили похоронные ритуалы на полях сражений [Wright, 1959: 74].

Контроль государства над делами общины был настолько всеобъемлющим, что император даже пытался регулировать их даже на уровне взаимоотношений отдельных членов сангхи со своими родителями. В 631 году император Тайцзун издал беспрецедентный указ, в котором, помимо прочего, говорилось: «Учения буддизма и даосизма в первую очередь касаются добродетелей. Как же тогда мы можем позволить буддийским монахам и монахиням, даосистским священникам и прочим так высоко себя ставить, чтобы становиться объектом поклонения своих же родителей? Эта практика наносит вред обычаям Нашего народа и противоречит классическим ритуалам. Следовательно, пусть [это правило] перестанет существовать. Отныне посвященные монахи должны оказывать почести своим родителям!» [Weinstein, 1987: 14-15]

Спустя тридцать лет этот эдикт, которые буддийские монахи считали унижающим их достоинство, был отменен императором Гаоцзуном, для чего монахам пришлось задействовать лобби при дворе. В дальнейшем различные императоры вновь восстанавливали и снова отменяли это правило, что свидетельствует о высокой значимости этого вопроса в отношениях между сангхой и государством [Алимов и др., 1998: 230].

Танские императоры активно выступали в роли «очистителей сангхи», оправдывая эту роль своим статусом защитников и покровителей религии, что означало и борьбу с ее внутренними врагами. Император Тайцзун возлагал ответственность за контроль над нравственностью монахов на

местных чиновников. Процедура наказания монахов за нарушение правил Винаи была прописана в особом сборнике законов – Дао Сэнго, который предполагал следующие виды наказаний: 1. тяжелые работы, 2. простое исключение из сангхи и 3. исключение их сангхи с выдачей властям для дальнейшего криминального преследования. Тайцзун также обратился к весьма популярной у буддийских правителей практике установления границ каноничности текстовой традиции. В 639 году он ввел правило личного императорского утверждения списка канонической буддийской литературы.

Период поздней династии Тан после подавления восстания Ань Лушаня, открыл эпоху постепенного заката былого влияния буддизма при дворе. Ксенофобия при танском дворе обернулась против излишне влиятельной и богатой иностранной религии, и вскоре на общину обрушились невиданные ранее репрессии, которые привели к постепенному оттеснению буддизма на периферию китайского общества. Главенствующие позиции при дворе занимает неоконфуцианства в редакции Чжу Си, который придал импульс этой философской системе, заимствовав универсалистские идеи у буддизма.

Политика государства Сия в отношении буддийских общин унаследовала черты жесткого государственного регулирования Танской эпохи в Китае. Тангутский правящий дом Нгвечи оказывал всемерное покровительство буддистам, освободив буддийские общины от налогов и повинностей, оказывая экономическую поддержку путем выделения земель монастырям и государственных пожертвований на строительство святынь и освободив монахов от юрисдикции общего гражданского и уголовного суда. Взамен государство установило тотальный контроль над сферой посвящений в монахи, строительства храмов и вообще любой религиозной деятельности, вплоть до самых мелких ее аспектов, включая цвета монашеских одежд. Посвященные монахи считались государственными служащими, а автономия общины в тангутском государстве была невозможно в принципе. Еще одной особенностью религиозной политики Сия было деление общин по

этническому принципу. Известно существование ханьской и тибетской общин в тангутском государстве, однако все общины, вне зависимости от их этнической окраски, были подведомственны государственному надзорным органам. Как сообщает Е.И. Кычанов: «Управления, ведавшие делами буддийской церкви, относились ко второму, высокому классу управлений тангутского государства» [Кычанов, 1982: 33]. Подчиненный статус буддийских общин и тотальный государственный контроль надо всеми сторонами религиозной жизни в государстве Сися – это наследие танской эпохи и вообще китайской стратегии взаимоотношений с буддийской общиной.

Несмотря на частичное возвращение императорского благоволения к буддийской сангхи в период династий Ляо, Цзинь, Сун и Юань в связи с тяготением правителей этих не-ханьских династий (за исключением Сун) к идеологии, в которой оппозиция цивилизация-варварство не артикулировалось, буддийские институты продолжали клониться к упадку. Отношение к буддизму со стороны государства перешло в режим полной рационализации, граничащей с индифферентностью. Сангха перестала официально патронироваться императором и в то же время признавалась ее полезность в деле сдерживания вульгарных народных форм буддизма [Wright, 1959: 100].

Особое развитие в этот период получают традиции народного буддизма – амидаизма, другие культы чистых земель и Майтреи. Вместе с закатом официального буддизма, государство потеряло эффективные механизмы сдерживания развития милленаристских тенденций в обществе, и популярный буддизм переживает бурное развитие. В последующем тайные общества, созданные на базе этих традиций, подверглись политизации и не раз выступали против иноземных династий. Здесь мы видим повторение ситуации, когда отверженный и вытесненный на периферию буддизм (а народный буддизм всегда существовал в виде маргинализированного властью течения) становится источником мощного сопротивления режиму.

В эпоху династий Мин и Цин отношения буддизма и государства потеряли былую интенсивность. В этот исторический отрезок буддисты не вернулись к былой автономности от государственных институций, как это было в поздниханьское и послеханьское время, и в то же время не ощущали столь же жесткого контроля со стороны государства, как в суйскую и танскую эпохи. В период расцвета неоконфуцианства при имперском дворе буддизм находился на том же положении терпимой и в чем-то полезной, но все-таки подчиненной и маргинализованной религии. Как и в эпоху Восточной Цзинь буддизм опирался на поддержку и патронаж представителей чиновничества и аристократии, а государство относилось к этому альянсу нейтрально. Правительство по-прежнему контролировало внутриобщинные дела через Министерство ритуалов (либу), но этот контроль касался главным образом сферы фискальной, а также контроля за монастырской собственностью и монашескими посвящениями. Государственные жертвоприношения и ритуалы стали теперь исключительной прерогативой конфуцианских служителей. Словами Тимоти Брука: «Буддизм как религиозная система не был ни сторонником, ни противником государства. Отдельные монастыри могли добиваться признания государства путем принятия подобострастных названий, таких как Хуго Сы (Монастырь защиты государства) или Чунго Сы (Монастырь почтения государства). Отдельные императоры могли время от времени приписывать буддизму эффективность в содействии процветания и спокойствия в государстве. Но ничто не выражало официальных взаимоотношений». [Brook, 1993: 282]

В период поздних китайских династий буддизм превратился в неотъемлемую часть китайской культуры, проник в глубины элитарной и народной культуры Китая, но был окончательно вытеснен конфуцианством с пьедестала государственного культа, некогда занимавшимся им. В Юаньское и Цинское время правящая элита предпочитала оказывать прямое государственное покровительство тибетскому буддизму, в то время как

китайские буддийские общины уже не рассматривались как потенциально серьезный источник легитимации власти.

Мы не случайно уделили основное внимание в этой части диссертации танскому времени, ибо «золотой век» буддизма в раннюю танскую эпоху оказал огромное влияние на развитие буддизма в Японии и Корее. В связи с рамками и спецификой данной работы мы остановимся здесь лишь на некоторых важных особенностях взаимоотношений буддийских общин и государства в этих странах.

Приблизительно в одно время в конце IV века буддизм проникает в государства Когурё и Пэкче. Практически с самого начала отношения буддийской общины с корейскими монархами приобрели форму прямого патронажа и полного доминирования фигуры императора в сангхе. Корейские правители считали себя главами общины и даже возводили свое происхождение к индийским кшатриям [Hung-sik, 2002: 4]. В период объединения государственных образований корейского полуострова под властью Шиллы, интеграция буддийской общины с государством еще более усилилась. В VI веке была введена должность государственного патриарха (kukt'ong), которую мог занимать авторитетный представитель общины с функциями общего надзора и управления сангхой. В период правления императора Тхэджо государства Корё (918-943) создается официальный орган – буддийское собрание под прямым руководством императора. Орган решал вопросы посвящений в монахи, назначения на официальные позиции монахов [Там же: 8]. Таким образом, сангха стала частью государственной бюрократической машины во главе с императором.

Буддизм проникает в Японию из Кореи в VI веке и почти сразу же получает признание с имперского двора, несмотря на первоначальный статус чуждой заморской религии. Уже в следующем столетии интеграция буддизма с государственным аппаратом достигла такой интенсивности, что буддийские монахи числились государственными чиновниками, осуществляя ритуалы во благо императорской фамилии. В ранний период истории буддизма в Японии

монахи пользовались привилегиями освобождения от налогов и воинской службы, а также особыми мягкими условиями в случае совершения преступлений. Взамен государство регулировало численность монашества (штатное число было ограничено) и требовало от монахов соблюдения нравственной чистоты, обязательного прохождения экзаменов на знание текстов, в результате чего монахи получали официальные сертификаты. Во всех этих процедурах государственного регулирования монашеской общины император имел первенствующее значение: «Эта система принятия в официальные монахи значительно упростилась со временем, и в средние века каждый храм уже сам решал, кто и когда будет назначен официальным монахом. И все же право последнего решения всегда оставалось за императором». [Matsuo, 2007: 22]

Император Канму (781-805) периода Нара пошел по пути еще большего ужесточения государственного контроля над набиравшей политическое влияние сангхой, «издав более 50 указов, направленных на установление государственного контроля над буддийской общиной» [Мартынов, 1982: 8].

В эпохи Нара, Хэян и отчасти Камакура буддизм все еще оставался элитарной аристократической религией, концентрировавшейся вокруг императорского двора, и лишь с XIII века он проникает в глубинные слои общества. Происходит синкретизация его культовой стороны и аккультурация на японской почве. Его отношения с государственной властью в этот период характеризуются двойственностью. По словам Игнатовича, «с одной стороны, именно государство обеспечило процветание этой церкви, с другой стороны, прослеживается явная боязнь такого процветания» [Игнатович, 1987: 151].

Нигде в Восточной Азии буддизму так и не удалось стать доминирующей государственной религией, хотя временами буддистам и удавалось отеснить своих идеологических противников от императорского престола, как в ранний период Тан в Китае. Жесткая конкурентная борьба с сильными автохтонными идеологиями, в которой буддизм зачастую

проигрывал в силу своего иностранного происхождения, которое заведомо предполагало его «бесполезность и вредность», заставляла буддистов доказывать свою лояльность и полезность властям. Автономность от государственной машины и неподвластность правителю, которые буддийским общинам первое время удавалось отстаивать не без поддержки аристократии, очень скоро сменились в Китае полным контролем над его институтами, а в дальнейшем эти взаимоотношения были перенесены и в другие страны Восточной Азии – Корею и Японию.

Присущее традиционной политической культуре восточной Азии представление об имманентной сакральности власти, делало буддизм в глазах правителей «более частным и низшим по сравнению с их собственной сакральностью, а потому ставило его в подчиненное положение» [Мартынов, 1987: 15].

1.4. Буддизм и государство в Тибете и гималайских королевствах. Тибет и небольшие гималайские княжества Ладакх, Бутан и Сикким, традиционно находившиеся под его политическим и культурным влиянием, демонстрируют нам совершенную иную модель развития отношений между государством и буддийской общиной, отличную как от южной и юго-восточной, так и восточной Азии. Эта модель оказалась весьма устойчивой и продуктивной и в дальнейшем экспандировала далеко за пределы ареала своего первоначального возникновения, подвергаясь при этом серьезным трансформациям, но не теряя своих «тибетских» характеристик.

Тибет, один из самых изолированных естественным ландшафтом регионов, с самого начала создания своей государственности в VII веке, был активным участником азиатской политики того времени. После прихода к власти конфедерации племен, которых одни историки считают автохтонными, а другие – пришлыми завоевателями [См., напр.: Walter, 2009: 18-38], в Тибете устанавливается монархия, построенная на клятвенных отношениях правящей семьи с другими кланами, которые формируют

местную аристократию. Будучи носителем центральноазиатской кочевой традиции, тибетская правящая элита следовала культу неба *gnam* (по аналогии с тюрко-монгольской концепцией *тэнгри*), откуда, как считалось, и происходит правящая династия. Дуньхуанские тексты донесли до нас легенду о происхождении первого тибетского царя Ньятри-ценпо, который, согласно ей, спустился с неба по особой веревке, связывавшей его с местом исхода, пока он находился на земле. Другие специалисты считают, что понятие «небесная веревка» была позднее добавлена в легенду, изначально связанную с культом гор как мест, связывающих небо и землю [Walter, 2009: 23]¹. Так или иначе, но правящая монархия, называемая ярлунгской по месту первоначальной резиденции, считалась сакральной, ибо имела высшее происхождение, чем отличалась от остальных людей и благодаря чему обладала правом на власть. В то же время автохтонное тибетское население находилось под влиянием хтонических культов со сложной иерархией могущественных природных сил, населявших объекты окружавшего их ландшафта: реки, горы, скалы, деревья. По словам известного тибетолога Джузеппе Туччи: «люди жили в страхе перед враждебными подземными силами, привязанными к земле, угрожающими с гор и скал, жадными до кровавых жертвоприношений» [Tucci, 2003: 225]. По мнению Туччи, эти две религиозные парадигмы – небесная и хтоническая – в раннем тибетском обществе сосуществовали и в последствии слились, образовав синтетическую тибетскую культуру [Там же].

Сакральность тибетского монарха объяснялась его происхождением от небесных божеств лха и ценпо, которые часто описываются еще и как «превопредки» (*yaḅ myes*). Ранние тибетские тексты называют монархов «воплощенными божествами» (*phrul gyi lha btsan po*). Им приписываются мистические функции регуляторов природных явлений, плодородия почв. Божества-предки не теряли связь с царями и часто руководили их

¹ Уолтер связывает происхождение тибетской элиты со скифами.

действиями, отправляя с неба различные послания и даже предметы. Майкл Уолтер, выводящий происхождение тибетской аристократии от скифо-сарматских народов, приводит сходные скифские мифы, где с неба царю ниспосылаются чаша, топор, ярмо или плуг. Буддисты в последующем будут активно использовать эти мифы, приписывая обращение Ярлунгской династии в буддизм при царе Лхатотори Ньянцене тому, что с неба ему была послана сутра Карандавьюха. Выбор сутры также неслучаен, поскольку именно в ней описан культ Авалокитешвары, чьим воплощением будут позднее объявлены тибетские монархи. И эта буддийская инициатива объявления монархов воплощением божества также опирается на традицию, описанную нами выше. Божественность тибетских монархов, их связь с божествами давала, согласно ранним тибетским представлениям, особый статус и это было зафиксировано в самом их титуле – ценпо (btsan po), который в танских письменных источниках даже не переводится, а транскрибируется (кит. zanbu). По словам Мэттью Кэпстайна, уникальность титула, а вместе с ним и статуса ценпо в тибетском обществе можно сравнить с титулом и статусом царя в русском государстве [Karstein, 2000: 54].

Историография связывает начало первоначального распространения буддизма в Тибете (snga dar) с личностью 32-го царя Ярлунгской династии Сронцен Гампо, который родился в 617 году, за год до воцарения в Китае Танской династии. Придя к власти после отравления своего отца Намри Лонцена, Сронцен-Гампо значительно раздвигает пределы тибетского государства, сокрушив туюйхуней (637-638), покорив тангутские племена и в 638 году начав атаки на китайские города. Ранее отверженное предложение Сронцен Гампо о женитьбе на одной из дочерей Тайцзуна, на этот раз было удовлетворено [Beckwith, 1987: 19-27]. Традиция приписывает женам Сронцен Гампо – дочери Тайцзуна Вэньчэн и непальской принцессе Бхрикути инициативу по распространению буддизма в Тибете. Не подвергая сомнению этого факта, заметим, что Сронцен Гампо не мог не знать о буддизме и его политическом потенциале, ибо Тибет в те времена был

окружен различными странами, находившимися под большим влиянием буддизма. Помимо Танского Китая, это были и Бенгал, и Непал, и центральноазиатские города оазисы Турфан, Куча, Хотан. В Азии того времени существовала некая мода на патронирование буддизма, и тибетские завоеватели не могли не замечать этого: любой правитель, имевший амбиции универсального монарха, должен был покровительствовать буддизму. Как отмечает Ева Даргьяй: «В те времена существовало множество «ролевых моделей»: императрица У чао, де-факто правительница Китая после кончины Гаоцзуна, имела тесные связи с буддийской сангхой. Один из монахов даже провозгласил ее воплощением Будды грядущего Майтреи. Другой такой моделью мог служить непальский король Амшуварман, который был одним из патронов монастыря Наланда». [Dargyay, 1991: 113]

Таким образом, начало патронирования буддизма может объясняться имитацией тибетскими правителями ролей, разыгрывавшихся окружавшими их «культурными» монархами, но этим дело, конечно, не ограничивается.

Несмотря на идею божественного происхождения тибетского монарха, она была недостаточно развита и слишком завязана на местных культах и дописьменной культуре, чтобы быть воспринятой другими народами, попавшими под господство тибетских завоевателей. В этом отношении культ обожествленного монарха в Тибете не мог сравниться по степени проработанности философских положений с культом Сына неба в китайской культурной парадигме. Тибетские монархи нуждались в универсальной политической идеологии и особой универсальной технологии власти, в которой бы, ко всему прочему, монарх не потерял бы своего господствующего и божественного положения. Кроме того, стремительно развивающаяся и открытая к внешним влияниям молодая держава в эту эпоху открывает для себя письменность как средство качественно новой организации государственного управления и внешней политики. Высокая степень артикуляции письменной культуры и развитость политической теории были характерны для буддизма Махаяны, базировавшегося в

знаменитых своей ученостью северо-индийских монастырях Наланда, Викрамашила, Одантапури, и Сронцен Гампо предпринимает первые шаги к рекрутированию буддийских монахов на службу тибетской империи.

При Сронцен Гампо и его наследниках буддизм постепенно укрепляется при дворе. Император, согласно тибетской исторической хронике XV века «Голубые анналы», воздвигает буддийские святилища, но говорить об институциализации сангхи в правление этого императора и его сына Меагцома (712-755), еще нельзя. К тому же, как и в Китае, буддизм в Тибете не мог не столкнуться с враждебным к нему отношением со стороны местного дворцового культа, который исследователи до сих пор неправильно определяют как Бон, гораздо более позднее явление [См. об этом, напр.: Snellgrove, 1987: 388-393]. Потому вплоть до периода правления императора Тисрон Девцена буддизм ощущал на себе как царское покровительство, так и запреты и репрессии.

Но уже тогда в отсутствие постоянной общины религиозные дела находились в ведении специальной правительственной комиссии, состоявшей из чиновников-аристократов, которая в ранних тибетских источниках (из восточно-туркестанской коллекции Стейна) называется *bcom ldan 'das kyi ring lugs*, что можно перевести как Комиссия [религии] Бхагавана [См.: Walter, 2009: 16]. С самого начала своего появления при дворе сангха рассматривалась как некий правительственный департамент.

С 774 года буддийская община в Тибете, наконец, получает легальный статус. Император Тисрон Девцен (756-797) решает институализировать общину путем отбора семи первых юношей из аристократических семей в монахи (*sad mi mi bdun*) и постройки для общины первого монастыря – Самье. Степень интеграции буддийской сангхи с тибетской правящей элитой была столь высока, что Тисрон Девцен даже планировал перенести в новый монастырь свою резиденцию. Для постройки и освящения монастыря, а также для посвящений первых монахов, были приглашены великие буддийские наставники того времени: Шантаракшита, Камалашила и

Падмасамбхава. Царским указом сангха освобождалась от уплаты налогов и воинской повинности и находилась на полном обеспечении царской казны: «Средства на существование тех, кто получил посвящение, будут обеспечены Дворцом; они освобождаются от [обязательств] подданных, и Мы будем оказывать им уважение своей Коронай» [Dargyay, 1991: 116].

С увеличением сангхи росла и нагрузка на расходную часть царского двора, что привело к тому, что часть расходов по содержанию монахов была возложена на их семьи, что положило начало тесной интеграции сангхи со светскими домохозяйствами. Согласно хронике Башед, каждый монах должен был обеспечиваться тремя семьями [Там же: 433]. Тем не менее, царский двор придерживался обязательств по содержанию большего числа монахов, патронированию общины в целом и гарантированию ее высокого статуса в обществе. К концу правления Тисрон Девцена тибетская сангха состояла из 213 монахов на содержании двора и 33 – на содержании 100 семей.

Еще больших масштабов покровительство буддизма царским двором достигло при Ралпачане (815-836). Действовавшее при нем Министерство по делам религии имело большие полномочия, а правительство постепенно превращалось в то, что тибетцы обозначали термином *chos srid gnyis* – симбиоз гражданской и религиозной сфер. Это означало, что «духовенство разделяло полноту государственной власти со светской аристократией» [Там же: 125]. Как сообщает хроника «Башед» в своем энтузиазме относительно участия сангхи в управлении страной Ралпачан пошел еще дальше, предложив передать управление ряда министерств под контроль монахов. Все это не могло не вызывать недовольства в среде аристократов, на глазах которых рушились традиционные основы их власти, а престиж царской власти опускался тем, что Ралпачан считал себя обязанным простираться перед монахами.

Убийство Ралпачана в результате дворцового заговора было закономерным итогом его правления, при котором система власти,

построенная на взаимных клятвах и обязательствах монарха с древними аристократическими родами, дала трещину. Поздняя буддийская историография приписывает последнему тибетскому императору Ярлунгской династии Пелдунтону (Лангдарме) (838-842) действия по уничтожению буддийской сангхи в пределах его юрисдикции и коллапс тибетского централизованного государства в связи с этим. Однако исследования письменных текстов того времени говорят о том, что Лангдарма также был весьма активным сторонником буддийской дхармы, продолжал строительство ступ и храмов и даже писал буддийские сочинения [Walter, 2009: 52]. Вероятно, превращение Лангдармы в гонителя буддизма является поздней интерпретацией, связанной с тем, что в правление этого монарха Тибет пережил катаклизмы природного характера: необычно обильные снегопады и, как следствие, голод. Климатические изменения привели к падению Уйгурского каганата и серьезному ослаблению Танского Китая. Все это, видимо, заставило Лангдарму отказать общине в финансовой поддержке, что и дало основание для возникновения в дальнейшем мифа об антибуддийской направленности его политики. Ни в тибетских, ни в китайских источниках IX века мы не находим также сведений об убийстве Лангдармы. Распад тибетского государства связан с экономическим ослаблением государства и кризисом престолонаследия, ибо Лангдарма не оставил после себя легитимного наследника [См.: Petech, 1994: 650], что в конечном итоге привело к восстаниям и дезинтеграции государства.

Подводя итог истории взаимоотношений тибетского государства периода империи с буддийской сангхой, следует вкратце остановиться на мифологии, созданной буддистами для сублимации тибетской монархии. Выше мы останавливались на том, что с возникновением в Тибете централизованного государства царская власть считалась божественной, но обоснование этой божественности базировалось на местных дописьменных культурах. Уже при Сронцен Гампо начинает складываться представление о тибетских царях как воплощениях бодхисаттвы Авалокитешвары, что

некоторые исследователи считали поздней буддийской интерпретацией. Анализ ранних источников, проведенных Евой Даргьяй, доказывают, что эти представления имели широкое хождение уже, как минимум, в VIII веке [Dargyay, 2003]. Интересно, что столь распространенная религиозно-политическая модель, как царь-чакравартин, активно использовавшаяся в южной, юго-восточной Азии и Китае, не нашла широкой поддержки в Тибете, хотя нужно заметить, что Тисрон Девцен все же проявлял некоторый интерес к этой буддийской концепции [Walter, 2009: 243-244]. Едва ли титул чойгьял (религиозный царь), которым тибетских императоров наделила поздняя буддийская историография, имеет прямую связь с этим титулом. При этом модель монарха-воплощенного бодхисаттвы Авалокитешвары не только получила широкое распространение в период империи, но и в дальнейшем стала фундаментом для политической системы, возникшей в Тибете в середине XVII века. По мнению Майкла Уолтера, махаянская литература, получившая большую популярность в период тибетской империи и включающая такие важные сочинения, как Саддхармапундарика-сутра и Карандавьюха-сутра, создавала культ Авалокитешвары «с впечатляющим рядом титулов, подобающих самым могущественным монархам: Владыка людей, Наблюдающий за Тремя мирами, Владыка Трех миров (термин, близко связанные с шиваитскими верованиями), Владелец мира, Верховный Защитник земли и т.д. (*lokeśayajagatprabhuandjagannātha*; *trailokyādhipati*; *trailokeśvara* (cf. *tribhuvan*); *lokanātha*, *kṣītipādhirāja*) [Там же: 215-216]. Совпадение традиционного статуса тибетских монархов как воплощенных божеств с развившимся в махаянской литературе того времени культом Авалокитешвары как Владыки мира дало основание для его распространения в Тибете как в период империи, так и позднее. К тому же имидж сострадательного божества – бодхисаттвы – мог отвечать «миллениаристским ожиданиям простых людей», которые ожидали появления справедливого и милосердного правителя в мире, раздираемом частыми военными

конфликтами конца I тысячелетия нашей эры [См. об этом: Dargyay, 2003: 375].

В целом, несмотря на высокий статус монарха в делах тибетской сангхи и государственное регулирование религиозных вопросов, позиции буддийских монахов в имперском Тибете были весьма и весьма прочны. В отличие от Китая и королевства Сися, где буддийские общины были полностью подчинены государственной машине, в Тибете буддистам удалось создать паритетно-симбиотическую систему (в отличие от подчиненно-симбиотической системы, сложившейся в других регионах) сосуществования с государством, которая в дальнейшем разовьется в полное доминирование монашеского сегмента в государственной структуре позднего Тибета.

Конец имперского периода тибетской империи должен был знаменовать и окончание буддийского господства, которое, впрочем, как показано выше, стало клониться к упадку уже в последние годы империи. Однако после нескольких десятилетий забвения буддийские институты начинают восстанавливаться уже в ситуации фрагментированного политического пространства. На западе Тибета, где укрылись потомки ярлунгской династии, правители продолжают оказывать покровительство буддийским монастырям и общине вплоть до своего окончательного исчезновения в XVII веке. Однако нас в данном разделе интересует то, каким образом буддисты сумели переформулировать свою идеологию в новых политических условиях, какие формы при этом приобрели их институты и на какие социальные группы они опирались.

После распада империи власть оказалась в руках различных аристократических родов, контролировавших те или иные регионы Тибета и не менее ярлунгских дхармических царей нуждавшихся в легитимации своей власти над подданными. После того, как буддийская община в Тибете стала воссоздаваться в Тибете с помощью монахов, укrywшихся в соседнем королевстве Сися или буддийских учителей, прибывавших из Кашмира и Бихара, ей пришлось иметь дело с разрозненными родовыми объединениями.

И прошлая политическая стратегия должна была измениться в соответствии с новыми условиями.

Неоднократно упоминавшийся нами ранее американский исследователь Майкл Уолтер обращает наше внимание на парадигматический сдвиг в тибетском буддийском политическом дискурсе, который очевиден при сравнении антологии «Мани Камбум», основные части которой были составлены в имперский период, и другой антологии «Кадам Легбам», созданной в годы постепенного восстановления сангхи в Тибете учениками известного буддийского учителя Атиши Дипанкара Шриджняна. Если «Мани Камбум» посвящен культу Авалокитешвары и его связи с первым тибетским дхармараджей Сронцен Гампо, то «Кадам Легбам», столь же много внимания уделяя фигуре бодхисаттвы Авалокитешвары, переносит ассоциации, связанные с ним, с монарха на ламу – буддийского учителя [Walter, 2009: 222-223]. Концепция ламы как центральной фигуры всей последующей тибетской религиозной культуры не имело столь фундаментального характера в ранний, доимперский период тибетской истории. Как утверждает Уолтер: «Через рассмотрение самих лам как инкарнаций Авалокитешвары они (монахи традиции Кадам, а затем и Гелук – прим. моё Н.Ц.) зафиксировали особые связи с этим бодхисаттвой, и это стало важной основой и их генеральной политикой» [Там же: 222].

Период после распада ярлунгской монархии и вплоть до централизации государства, предпринятой Пятым Далай-ламой в середине XVII века, был временем, которое можно назвать периодом «кланово-церковной институализации». Первыми локальными правителями, строившими свои притязания на власть на основе патронирования буддизма, были представители клана Кон, один из которых Кончок Гьялцен основал в 1073 году великий монастырь Сакья. Помимо своего аристократического происхождения и связей с древней правящей династией, род Кон обосновывал свое могущество на монопольной собственности тантрийского учения Ламдре (Путь-плод). На примере традиции Сакья мы видим, как в ней

слились воедино элитарный статус потомков древней аристократии, миф о сакральном происхождении и эксклюзивные права на тантрийское учение, которое стало ядром для возникновения религиозной буддийской традиции, в которой со временем значение первых двух факторов стало ослабевать. Тем не менее, следует помнить, что до сих пор в иерархии традиции Сакья родовой субстрат сохраняет некоторую значимость. Религиозная традиция Сакья и род Кон, контролировавший значительные территории и население, были неразрывным целым, составляя вместе сложную внутреннюю систему, объединенную правительством с религиозным (тричен) и светским (шаппе) главами. Монастыри, включая центральный монастырь Сакья, составляли часть этой политики как в политическом, так и экономическом отношении [См.: Cassinelli и др., 1969: 258-288, 320-358] ¹.

Род Кон был лишь одним из могущественных аристократических родов Тибета, легитимировавших свое господство над определенными территориями после падения тибетской империи через связь с ярлунгской монархией, божественным происхождением и патронированием буддийских монахов. XI-XV века стали свидетелями возвышения целого ряда других родоплеменных гегемоний на этих же основах, среди которых Целпа, Дрикунпа, Друкпа и Пакмодрупа были наиболее влиятельными, но ими весь список отнюдь не ограничивался. Поддержка родовыми объединениями различных буддийских харизматиков привела к дроблению буддийских традиций. Обычно, традиция формировалась вокруг авторитетного проповедника, который, как правило, имел монополию на определенные тексты или учения, переданные ему индийскими гуру и переведенные им на тибетский язык. Вокруг такого харизматика формировалась группа последователей, которые рано или поздно находили себе покровителей в лице родовых лидеров [Davidson, 2005]. Для институализации возникающей традиции строились монастыри, напоминавшие по своей архитектуре и

¹ Такой же пример институализации на основе причастности к аристократической линии являет нам культ Дордже Пакмо. См. об этом: Димбергер, 2012.

функциям фортификационные укрепления. По выражению Тарелла Уайли: «Развитие деления на секты после середины одиннадцатого века обеспечивала естественную маскировку, которая скрывала политические устремления местных правителей» [Wylie, 2003: 157]. По этой схеме возникла и получила большое политическое влияние в Тибете традиция Кагью – собирательный термин для обозначения большого количества крупных и мелких субтрадиций, возводящих свое происхождение к Марпа-лоцзава Лодро Гьялцену (1012-1084).

Отношения между религиозными традициями и их светскими патронами строились по схеме, которую тибетцы обозначают как чойон (тиб. chod-yon), или лама/милостынедатель. Этот термин состоит из двух составляющих: чоне (тиб. mchod gnas) – то есть объект почитания и йондак (тиб. yon bdag) – милостынедатель. Первая составляющая является уважительным термином для ламы, или учителя, который мог быть как мирянином, так и светским религиозным лидером, каким был, например, Марпа-лоцзава. Вторая часть термина относится к светскому покровителю религиозного лидера. Изначально термин йондак обозначал, по всей видимости, данника или вассала [См. там же: 160]. Этой система взаимоотношений между лидерами (зачастую светскими) локальных буддийских традиций Тибета и местными родовыми правителями, определила в будущем и отношения тибетских лам с их светскими покровителями и за пределами Тибета, а потому ей необходимо уделить особое внимание.

Взаимосвязь, определяемая термином чойон, несомненно, имеет связь с древней буддийской идеей о двух автономных сферах: религиозной и светской (тиб. chos stid zung 'brel). В предыдущих разделах мы подробно говорили о том, что понятия Будда и чакравартин, или, по выражению Тамбиа, *Отвергающий мир* и *Завоеватель мира*, использовались для фундаментального описания идеальных отношений между буддийской общиной бхикшу и светской властью. Несмотря на артикулируемую

независимость двух миров, которая в исторической практике, как мы видели выше, почти всегда нарушалась господством светского начала, две эти сферы и две парадигмальные фигуры их репрезентирующие, находились в неразрывной связи, и эта взаимосвязь была залогом мировой гармонии. В Тибете периода раздробленности и отсутствия центральной власти эта идея трансформировалась в менее масштабный, но логически выстроенный, симбиоз ламы (который мог быть, а мог и не быть полностью посвященным монахом) и светским правителем (не важно, государства или местной политики). По словам Сейфорда Рюегга, тибетский концепт *чойон* является понятием «...происходящим (после нескольких классификационных переходов) из и полностью базирующимся на древних индийских и буддийских идеях Царя Дхармы (*chos rgyal* = *dharmarāja*) и правителя-чакравартина как милостынедателя (*dānapati*) бхикшу или общины монахов, а не *ad hoc* политико-дипломатической фикцией, изобретенной тибетцами» [Ruegg, 1991: 452].

Еще одним важным религиозно-политическим концептом, закрепившим тенденцию тибетских религиозных общин к последующему политическому доминированию в Тибете, стала теория перерождений или реинкарнаций авторитетных и харизматичных лидеров буддийских традиций (тулку). Сансарическое существование как цепь последовательных трансформаций сознания, сопровождающихся возникновением новых психофизических комплексов, определяемых кармой, является базовой идеей буддизма. Не вдаваясь в метафизические детали этой концепции, заметим, что ни в древней Индии, ни в других регионах распространения буддизма, эта идея не получала такого конкретного содержания, как в Тибете. Концепция перерождений в Тибете является оригинальной интерпретацией и учения о трех телах Будды, одно из которых – нирманкая – является физическим проявлением последнего в сансаре. Оригинальная тибетская интерпретация учений о «воплощенном» теле Будды и безначальной цепи рождений живых существ в мире феноменального бытия стала

доктринальной основой института перерожденцев – религиозных харизматиков, якобы, способных выбирать место, время и обстоятельства своего нового рождения в сансаре в силу своих прошлых моральных заслуг и совершенства сознания. Эта традиция стала важным структурообразующим явлением в тибето-монгольском буддизме, вокруг которого сформировались особые внутренне-азиатские политико-религиозные традиции.

В начале XIII века номинальным лидером буддийской традиции Карма-Кагью стал новорожденный ребенок, который был объявлен новым рождением (тиб. yang stid) предыдущего иерарха традиции – Кармапы Дуйсум-Кхьенпы (1110-1193). После смерти второго Кармапы, было объявлено, что традицию возглавит его новое перерождение (тиб. sprul sku) – Ранджунг Дордже (1284-1338). И второй, и третий иерархи традиции Карма-Кагью получили признание при дворе Юаньских императоров и смогли потеснить сакьяских иерархов с позиции доминирующих тибетских религиозных лидеров при монгольском дворе. Таррел Уайли объясняет политический успех Кармапы той самой новацией, которая была введена в механизм наследования лидерства в эту традицию в начале XIII века. Он выделяет следующие преимущества, которыми, по его мнению, обладал этот институт в политической сфере: институт тулку предлагал альтернативный механизм передачи статуса и власти, который освобождал его от проблем внутривидовой конкуренции и розни (что было актуально в случае с традицией Сакья), и со временем, поколение за поколением деперсоналицировался, став механизмом передачи харизмы института, а не персоны [Wylie, 1978: 584].

Долгое время аргументы Уайли считались удовлетворительными и хорошо объясняющими причины и механизмы политического могущества перерожденцев, однако в последнее время ученые стали выдвигать другие гипотезы, учитывающие синкретический характер тибетского буддизма. Так, Джеффри Сэмюэль, разработчик оригинальной гипотезы о шаманской и схоластической составляющих в тибетском буддизме, полагает: «Шаманский

буддизм работает в сфере отношений с альтернативным модусом реальности... Этот альтернативный модус может быть пробуждается через тантрийские ритуалы Ваджраяны для достижения абсолютного Просветления или буддовости, которая, как считается, потенциально присутствует во всех индивидуумах. Он также может проявляться для воздействия на этот модуса реальности: долгой жизни или здоровья, защиты от несчастий или благополучного рождения в следующей жизни». [Samuel, 1993: 9-10]

Шаманская составляющая тибетского буддизма наиболее ярко проявляется в институте тулку, механизмы которого лежат вне сферы рационального. Приближенность перерожденца к иному «модусу реальности» сообщает ему качественно иную харизму, которая в глазах верующих превосходит даже самые идеальные примеры монашеского благочестия. Чтобы понять, в чем именно заключалась обезоруживающая харизма реинкарнации, достаточно вдуматься в слова, которые автор знаменитой тибетской агиографии Падмасамбхавы вкладывает в уста своего героя во время беседы последнего с царем Тисрон Девценом: «Я рожден не из чрева, но появился на свет магическим способом. Царь же был рожден из чрева, а потому я выше царя по рождению» [Цит. по: Snellgrove и др., 1986: 97].

Власть тулку зиждется на представлениях внутренне-азиатских народов о тотальной зависимости людей от многочисленных хтонических божеств. Тулку, считавшиеся не просто перерождениями авторитетных учителей прошлого, но и манифестациями абсолютной природы Будды, по мнению верующих, стояли выше, чем мирские божества, а, значит, имели власть повелевать ими [Mills, 2003: 312]. Институт тулку со временем подчинил себе даже институт монашества как таковой. В Тибете и других гималайских регионах посвящение в монахи считалось и до сих пор считается неполноценным, если получено не от тулку, а от обычного, пусть и авторитетного монаха [Там же: 316-317]. Неудивительно, что в традиции

Гелук, в которой институт тулку получил особенно большое развитие, перерожденцы подчинили себе всю политическую и экономическую власть. Этот совершенно иной подход к созданию харизмы для достижения политической власти определил возникновение в Тибете беспрецедентной для буддийского мира модели взаимоотношений буддийской общины с государством. Лама в своем высшем статусе реинкарнации становится если не самодостаточной фигурой, то, по крайней мере, фигурой, достаточной для концентрации всей полноты власти в своих руках.

На стыке XIV и XV веков авторитетный буддийский проповедник и учитель, бывший прежде последователем традиции Сакья, Дже Цонкапа Лосанг Дракпа (1357-1419) основывает новую буддийскую традицию в Тибете – гелукпа. Традиция Гелук унаследовала от практически исчезнувшей к тому времени традиции Кадам принципы строгой монашеской дисциплины, которые потеряли в Тибете свою фундаментальную значимость. В целом проект Цонкапы имел характер реставрации и преследовал цель возвращения к классическим формам монашеской общины, процветавшим в Северной Индии до мусульманского вторжения в XI веке. В начале XV века новая школа Дже Цонкапы получает поддержку со стороны клана Пакмодру, контролировавшего Центральный Тибет и провинцию Уй [См.: Wylie, 1980]. Дже Цонкапой и его учениками при поддержке лидеров Пакмодру были построены крупные монастырские центры вокруг Лхасы, которые за короткое время становятся важнейшими центрами буддийской схоластики в Тибете. Несмотря на приверженность индийской модели монастырского буддизма, Дже Цонкапа отвел место и тантрийскому учению в своей традиции, однако тайные учения в Гелук находились под жестким контролем монастырских администраций и изучались лишь меньшинством монахов, для которых изучение сутр имело приоритетное значение. Таким образом, тантра, имевшая всеобъемлющее значение для таких традиций как Ньингма и Кагью, получила статус элитарной дисциплины в монастырском буддизме гелукпинского стиля.

Чисто тибетским институтом, внедренным в гелукпу уже в 1475 году, был институт тулку, получивший, как мы отмечали ранее, особенно бурное развитие в этой буддийской традиции. Уже при жизни ее основателя новая школа становится заметной в Тибете и за его пределами, и вскоре император Минского Китая Ченцзы приглашает монаха гелукпы посетить свою резиденцию. Несмотря на несомненный успех, в Тибете над новой традицией сгушались тучи. К середине XVI века противостояние гелукпы с кармапой, находившейся под покровительством кланов Ринпунг и Дригунг, вылилось в полномасштабные репрессии против последователей Дже Цонкапы, длившиеся почти столетие. Только при поддержке монголов гелукпе к середине XVII века удалось не только подчинить своей власти Тибет, но и совершить беспрецедентную экспансию далеко за его пределы: от южных предгорий Гималаев до низовий Волги.

Успех гелукпы объясняется не только поддержкой могущественных сил в лице монголов и маньчжуров, но и эффективным использованием трех вышеописанных «технологий власти»: системы *чойон*, позволившей установить прочные взаимные обязательства со светскими политическими силами, системы «двух законов» (чойси ньитрел) и института тулку, подтвердившим свой неисчерпаемый политический потенциал и привлекательность для религиозной и светской власти. То, как это происходило, мы обсудим в последующих разделах, а сейчас необходимо сосредоточиться на принципиально новой модели государства в буддийском мире, установленной лидерами Гелук в Тибете в середине XVIII века и просуществовавшей три столетия.

Создание этой модели связано с пятым представителем главной в гелукпе линии перерожденцев – линии Далай-лам (тиб. Гьялва Ринпоче). В середине XVII века Далай-лама Нгаванг Гьяцо (1619-1682) в результате прихода к власти с помощью хошутского князя Гуши-хана Турубайху стал фактическим главой объединенного Тибета. Несмотря на высокий статус хошутских завоевателей в Тибете, которые в 1642 году установили

правлящую династию в Тибете, еще Гуши-хан добровольно передал бразды правления страной Далай-ламе V, оставив за собой и своей династией лишь символический авторитет: «Фактически войска Гуши-хана и его советы были в распоряжении [тибетцев] вплоть до смерти последнего в 1655 году и в сотрудничестве с регентом Сонам Чойпелом обеспечили распространение власти Далай-ламы над тибетским государством в такой степени, какой не достигал ни один из его предшественников с IX века». [Richardson, 2003: 559]

Эти благоприятные обстоятельства содействовали тому, что власть в стране оказалась в руках религиозного авторитета в статусе тулку. Однако Далай-лама Нгаванг Гьяцо не считал, что хошутской военной силы, его личного авторитета и харизмы его статуса тулку достаточно для укрепления власти. Далай-лама решил дать идеологическое обоснование своего господства в стране через проведение прямой преемственности между институтом Далай-лам и тибетской монархии времен империи. Такая преемственность должна была опираться на обсуждавшийся нами выше миф об Авалокитешваре, чьим воплощением считались тибетские чойгьялы от Сронцен Гампо до Ралпачана. В своей знаменитой статье японская исследовательница Юмико Исихама продемонстрировала, как Пятый Далай-лама создал целую историографическую традицию, в которой каждому из его предыдущих перерождений приписывалась особая связь с бодхисаттвой сострадания, а вся линия возводилась к Сронцен Гампо. На этом основании Исихама заключает: «Поскольку еще до возникновения традиции Гелук Авалокитешвара считался божеством, обратившим Тибет в буддизм, не приходится сомневаться в том, что вера, которую разделяли и аристократия и массы простого народа, в результате действий Далай-ламы способствовала постепенному росту авторитета Далай-лам и подняла его до совершенно иного уровня в сравнении с регентом, Гуши-ханом и его потомками». [Ishihama, 1993: 55]

Как символ преемственности между имперским прошлым и настоящим Тибета, Далай-лама, а после его смерти в 1682 году регент Сангьей Гьяцо,

возвели огромный монументальный дворец Потала на остатках фундамента древнего дворца Сронцен Гампо.

Уникальность государственного проекта Далай-ламы V и его регентов заключается в том, что впервые в истории буддизма не светская, а духовная власть получает практически единоличные бразды правления над целой страной. В расхождение с рекомендациями Будды о необходимости разделять сферы религии и политики и отстраняться от политической активности, данными им членам сангхи, Далай-лама устанавливает верховенство монахов в стране и вводит их в государственный аппарат на высшие должности. Буддийская власть в Тибете считала это победой буддийского учения, которая освобождала монахов от зависимости от светских властей, их предпочтений и колебаний в вере, их настойчивого желания подчинить и ограничить религиозную активность монахов. Много позднее чиновники Бюро по иностранным связям правительства Далай-ламы в своем письме Чан Кайши сформулируют это мнение таким образом: «Существует множество наций на этой земле, которые достигли беспрецедентного богатства и могущества, но есть только одна нация, которая посвящает себя благополучию человечества в мире, и это религиозная страна Тибет, в которой сошлись воедино духовная и светская власти». [Goldstein, 1989a: 233] Два колеса власти сошлись в одних руках, и на этот раз эти руки принадлежали не светскому владыке, *de jure* или *de facto* узурпировавшему статус *сангхараджи*, как в Таиланде или тангутском королевстве Сися, а духовному лицу и члену сангхи.

Правительство, созданное Далай-ламой V в середине XVII века, которое получило название по имени резиденции Далай-лам в монастыре Пелден Дрепунг – Ганден Подранг, как мы уже отмечали, объединяло в себе светский и религиозный сегменты. Доминирование религиозного сегмента заключалось в том, что чиновники-монахи занимались и управлением светских институтов в стране. Религиозная администрация находилась в ведении *цеигцанга* – ведомства, состоявшего из 4 секретариатов во главе с

друнъиг ченмо, или старшими секретарями. Это ведомство ведало всеми сторонами монастырской жизни в Тибете и через особого высокопоставленного чиновника *чикьяб кенпо* подчинялось непосредственно Далай-ламе. Как отмечает Франц Майкл, значение 4 секретариатов *цеигцанга* было столь велико, что их называли «четырьмя внутренними столпами» государства (нанги каваша) [Michael, 1982: 52]. Секретариаты отвечали за рекрутирование монахов в чиновники, перевод их на другие должности и продвижение по службе. Через секретариаты осуществлялось доведение приказов Далай-лам или регентов до местных светских органов власти, монастырских администраций и населения. Эти ведомства осуществляли и надзорные, и судебные функции как в сфере внутримонастырской жизни, так и в области взаимоотношений общины со светским населением. *Друнъиг ченмо* распоряжались собственностью монастырей, распределяли государственные субсидии, контролировали монастырское землепользование, процедуру принятия новых членов в монашескую общину. Преимущество *цеигцанга* перед другими правительственными подразделениями заключалось в том, что оно не зависело от других ведомств и подчинялось непосредственно главе государства.

Доминирование религиозного крыла над светским в правительстве Далай-ламы заключалось и в том, что совместно с четырьмя членами Отдела налогов и сборов *друнъиги* входили в высший совещательный орган правительства *цокду*. В статусе полноценных членов *цокду* монахи участвовали в принятии решений по важнейшим вопросам государства в целом, включая и управление такими светскими институтами, как, например, армия [Michael, 1982: 52]. Высшим органом исполнительной власти в тибетском правительстве был кабинет министров – *кашак*, который был связан с Далай-ламой или регентом через *лончена*, или премьер-министра. Должность последнего была светской и, в отличие от должности *чикьяб кенпо*, носила чисто номинальный характер как связующее звено с правителем. В *кашак* вместе с тремя светскими представителями тибетской

аристократии входил и обязательный представитель монашеского сегмента. В непосредственном ведении *кашака* находилось порядка двадцати министерств, членами которых были как светские чиновники, так и монахи.

Монахи-чиновники проходили специальную подготовку в Высшей школе (*целабдра*) в течение 3 лет, где им преподавалось делопроизводство, арифметика и каллиграфия, однако значительная часть монашеской бюрократии пополнялась из монастырей, что делало их привлекательным институтом социальной мобильности. В отличие от светского правительственного сегмента, где были заняты только отпрыски аристократических кланов, влиятельным чиновником-монахом теоретически мог стать любой простолюдин, получивший монашеское посвящение и обладавший необходимыми навыками и качествами для государственной службы. Формально степень монашеского посвящения не имела решающей роли при занятии вакансии правительственного чиновника, однако предпочтение отдавалось бхикшу (тиб. *гелонг*).

Описанная нами общая схема правительства сформировалась в таком виде к началу XX века. В XVII веке правительственная структура была не столь сложной и число людей, занятых в правительстве было меньше. Как утверждает Мелвин Гольдштейн, основываясь на интервью с влиятельными членами правительства Тибета до 1951 года: «Происхождение традиции назначения монахов чиновниками, по всей видимости, восходит ко времени Далай-ламы V, который создал шестнадцать позиций для монахов. С расширением деятельности правительства, особенно в XX веке, правительство решило увеличить число монахов, а не создавать должности для аристократов, так что к моменту падения традиционного тибетского государства в правительственной системе было несколько сотен монахов-чиновников, которые контролировали религиозные и монастырские дела и играли важные роли в администрировании светских дел». [Goldstein, 1989: 8]

Религиозная власть в Тибете зиждилась и на беспрецедентном количестве монахов в этой стране. По приблизительным подсчетам

историков в 1733 году монахи составляли 13% от всего населения Тибета, в то время, как в Таиланде, где буддизм был государственной религией, число монахов достигало лишь 2% [Goldstein, 1989b: 21]. Крупные монастыри, окружавшие кольцом столицу Тибета, включали в себя сотни тысяч монахов, которые представляли собой мощную политическую силу, оказывавшую огромное влияние на политические события в этой стране. Сеть больших и малых буддийских монастырей была самой крупной административной системой, охватывавшей всю страну до самых труднодоступных ее уголков и крупнейшим собственником земель в Тибете, которые были дарованы гелукпинским монастырям Далай-ламой V после его прихода к власти в середине XVII века, а в дальнейшем эта собственность только наращивалась. Кроме дарования земель, жители монастырей получали от правительства регулярную материальную поддержку в виде провианта и материальных подношений в обмен на ритуальные службы для процветания государства и подавления врагов [Повествование о жизни: f. 21v]. Серьезная экономическая база в виде земельной собственности и привязанного к земле населения, давала монастырям определенную административную автономию в тибетском обществе. Монастырская администрация сама решала вопросы внутренней жизни своей общины, при этом ожидая от правительства помощи в других вопросах: «...монахи считали, что политическая и экономическая системы существуют для обслуживания их интересов и что именно они, а не правительство лучше знают, каковы краткосрочные и долгосрочные интересы религии». [Goldstein, 1989a: 244]

Регулирование внутримонастырской жизни со стороны правительства можно охарактеризовать как обслуживание интересов монастырей. Штаты для монастырей были определены, но в столь больших количествах, что монастыри не сталкивались с проблемой нехватки монахов. Напротив, правительство само оказывало монастырям поддержку в рекрутировании монахов и обязывало население отдавать сыновей в монастыри с малых лет.

История Тибета XVII-XX годов это временами ослабевающее и вновь нарастающее противостояние между монастырями и правительством, возглавлявшимся Далай-ламами или регентами. Монастырские лидеры гелукпы могли быть недовольными излишним влиянием представителей других традиций в период правления Далай-ламы V, фаворитизмом и предпочтительной правительственной поддержкой определенных монастырей при регентах, модернизационными проектами Тринадцатого Далай-ламы [См., напр.: Goldstein, 1989: 35-36]. У монастырской элиты имелись механизмы для решения вопросов государственной важности, и они не раз ими пользовались, зачастую в ущерб авторитету и даже жизни Далай-ламы. И все же, как весьма верно замечает американский тибетолог Мелвин Гольдштейн: «Эти разногласия, однако, обуславливались не конфликтом вокруг той идеи, что религия должна доминировать в Тибете, а вокруг убежденности монахов в том, что интересы монастырей должны стоять на первом месте». [Там же]

Во многом это стало причиной краха тибетской модели государства в середине XX века. Однако, несмотря на частое противостояние с монастырским сегментом общества, Далай-ламы являлись признанными главами государства, чье верховное положение никогда не оспаривалось в тибетском обществе, ибо их власть основывалась на могущественной харизме института перерожденцев и незыблемой вере в божественную сущность каждого Далай-ламы. Подтверждением этому служит хотя бы то, что хотя Далай-ламы отстранялись от власти и заменялись светскими правителями (правительство Канченная и Полханая в 1720 и 1728), или не доживали до совершеннолетия, так или иначе их возвращение к власти воспринималось населением как восстановление легитимной власти в Тибете.

Таким образом, тибетская модель взаимоотношений между светской властью и религиозной общиной является ярким исключением из почти вездесущего правила подчинения религиозных институтов светским в

буддийском мире. Эта модель зиждется на нескольких уникальных технологиях, исторически получивших развитие именно в Тибете: альянс между духовным лицом и его светским покровителем (чойон), возможность сочетания в одних руках религиозного и политического начал (чойси сунтрел), культ божественного правителя (чойгьял) и институт прослеживаемого перерождения (тулку). Сами по себе эти технологии отнюдь не предполагали непереносимое верховенство духовного начала над светским. Скорее, уникальный ход исторических событий и особенности развития религиозной культуры привели к тому, что на фоне слабости светской власти верховные позиции с готовностью были заняты монахами. Вероятно, время доказало нежизнеспособность такой модели, однако пример Тибета показателен в том, что он демонстрирует самостоятельный властный потенциал, который может аккумулировать в себе сангха.

1.5. Буддийская сангха под протекторатом монгольских ханов. Тибетская модель государства, управляемого монахом в статусе тулку, как мы уже отмечали выше, была экспортирована в другие регионы, среди которых Монголия занимает особое место. В начале XX века в Монголии насчитывалось около 2000 буддийских монастырей, 243 ламы-перерожденца, а треть всего населения (около 45% от всего мужского населения) была частью монашеской сангхи [Hessig, 2000: 1]. Наиболее крупными собственниками земли и населения, привязанного к ней, были монастыри и влиятельные линии тулку, которые были частью монгольской социальной элиты, официальной патронировавшейся местными монгольскими правителями и властями Цинской империи. В период с 1911 по 1924 годы Внешняя Монголия на короткое время фактически воссоздала на своей территории модель буддийского государства, в котором, правда, представленность монахов в правительстве не была столь же ошеломляющей, как в Тибете. И все же, каким образом потомки Чингисхана, завоевателя большей части Евразии, трансформировали свое государство в

буддийскую иерократию и позволили буддийскому монашеству стать мощной политической силой?

Мы уже отмечали выше, что монголы впервые входят в соприкосновение с тибетским буддизмом в середине XIII века, когда Годанхан, второй сын Угэдэя, послал монгольскую военную экспедицию в Центральный Тибет. Сакья Пандита был первым буддийским монахом, получившим покровительство при Юаньском дворе. В 1253 году его сменяет его племянник Пагба-лама Лодро Гьялцен (1235-1280), который становится наставником и советником Хубилай-хана. Монгольская династия Юань, установившая контроль над Китаем, нуждалась в политической идеологии, которая могла бы вывести ее за рамки традиционной китайской политической культуры, а значит помочь избежать культурной ассимиляции. Такую альтернативу мог предложить тибетский буддизм, который пользуется особым расположением при монгольском дворе и ревностно охраняет свой статус. Пагба-лама в дискуссии с даосистами, пытавшимися убедить императора в том, что Будда был лишь реинкарнацией Лаоцзы, привел следующий аргумент: «О Лаоцзы слышали только в Китае, а имя Будды известно во всем мире» [Цит. по: Franke, 1978: 59]. Особенное расположение Хубилая и его потомков к тибетским буддистам объяснялось и их заинтересованностью в тантрийских учениях, в которых они искали некий ресурс для усиления и освящения своей власти. Известно, что Хубилай принимал от Пагба-ламы посвящение в Хеваджра-тантру и помещал свой трон ниже трона своего наставника во время церемоний. Вальтер Хайссиг утверждает, что популярность тантрийских практик при Юаньском дворе была масштабным явлением: «Не только китайские, но и монгольские источники описывают оргии, происходившие при монгольском дворе в результате профанации идеи этой (тантрийской – прим. моё Н.Ц.) доктрины, и дегенерация монгольского правящего класса, которая происходила тогда, стала одной из важнейших причин падения монгольского господства в Китае». [Heissig, 2000: 25]

Тибетский буддизм, несомненно, впечатлял юаньскую знать всем тем, чего не хватало китайскому буддизму: пышными обрядами, мистическими практиками и наглядностью символов, манифестировавших власть и могущество [См.: Yün-hua, 1982: 398]. Отношения между монгольскими императорами и тибетскими ламами, сначала традиции Сакья, а затем Кагью, строились на обсуждавшейся нами выше идее двух законов (монг. qouag yosun). Хубилай-хан, и последующие юаньские ханы считали себя *чакравартинами*, что отражено в ранней монгольской историографии. Так, знаменитая «Белая история» (Arban buyan-tu nom-un čayan teüke), основная часть которой была, по всей видимости, составлена в юаньское время, содержит такие пассажи: «Основа возвышенной религии это владыка учения (nom-un ejen), а глава великого светского порядка (yeke törü) это хан, который имеет власть над миром» [Die Weisse Geschichte, 1976: 109].

Статус *чакравартина* посмертно получает и основатель монгольской империи Чингисхан, которому в поздней монгольской историографии приписывается, к тому же, статус воплощенного божества – Ваджрапани [Franke, 1978: 66-67]. Деификация распространялась и на самого Хубилая, который в той же самой «Белой истории» объявляется воплощением бодхисаттвы Манджушри – «Вращающий тысячу колес чакравартин-хан Хубилай Сэцэн-хан» [Die Weisse Geschichte, 1976: 109]. Впоследствии в монгольской историографии и вообще в политической практике буддийской Внутренней Азии сакрализация светских правителей получит дальнейшее развитие, на чем мы ниже еще остановимся.

Тибетские монахи в юаньское время были привилегированным классом. Сангха была освобождена от всех налогов и повинностей, монахи имели право пользоваться государственными подводами. В 1297 году император Темур (1294-1307) издал указ, обрекающий любого оскорбившего или ударившего буддийского монаха на наказание в виде отрубания у него языка и других членов тела. Управлением религиозных дел при юаньском дворе занималась созданная Хубилаем в 1264 году Высшая контрольная

комиссия (Цзунчжиюань), которую долгое время возглавлял Пагба-лама, имевший официальный титул императорского наставника (диши). В ведении Комиссии находилась не только тибетская, но и китайская сангха [См.: Atwood, 2004: 49]. Таким образом, тибетские монахи, которые контролировали деятельность этого органа, управляли делами всех буддистов юаньского Китая. В последующем, однако, должность руководителя комиссии перешла в руки светских чиновников, а в 1288 ведомство было преобразована в Комиссию по тибетским и буддийским делам (Сюаньчжэньюань). Ведомство занималось надзором за деятельностью буддийских монастырей как в Китае, так и в Центральном Тибете, находившемся под контролем династии Юань. Весь период монгольского господства в Китае тибетский буддизм так и оставался религией высших слоев монгольской знати. По словам Хайссига: «Помимо некоторых неправильно понятых и дегенеративных обычаев, которые развились в обычные суеверия, и нескольких забытых монастырей в регионах северной Монголии, до XVI века у монголов сохранилась совсем немного, если сохранилось вообще что-либо, из того, что они получили в результате первых контактов с ламаизмом в тринадцатом столетии» [Heissig, 2000: 25].

После падения Юаньской династии в Китае и исхода монголов назад обширные степные пространства к северу и востоку в 1368 году вплоть до второй половины XVII века Монголия была поделена на наследственные улусы, управляемые потомками чингисова *Золотого рода* (altan uru). Неоднократные попытки объединения Монголии под единым управлением легитимного представителя линии Борджигинов не приводили к желаемому результату. Период XV-XVI веков стал свидетелем кризиса идеи господства над монголами представителей *золотого рода*, а потому монгольские ханы, не претендовавшие на прямую преемственность к Чингисхану, искали иные альтернативные способы легитимации своей возрастающей власти. И тибетский буддизм снова становится востребованным ресурсом для монгольской политики.

Несмотря на попытки представителей других буддийских традиций восстановить традиции юаньского патронирования буддизма у монголов, именно с момента активизации представителей гелукпы в Монголии начинается стремительный процесс распространения буддизма среди монголов. Начало этого процесса связано с личностью Алтан-хана (1508-1582), правителя удела Трех Западных Тумэтов на юге Монголии. С 1524 года этот правитель начинает успешный процесс консолидации сильной власти в своих руках и предпринимает регулярные набеги на приграничные китайские регионы. Его победы над минскими войсками, успешные кампании против ойратов подняли его престиж в среде монголов. С 1571 года Алтан-хан проявляет интерес к тибетским монахам, начинает строительство буддийских храмов вокруг столицы своего удела Хухэ-хото и приглашает в свою ставку третьего представителя линии авторитетных гелукпинских перерожденцев Сонам Гьяцо (1543-1588) по совету одного из приближенных тибетских монахов. Это событие с высоким религиозным пафосом описывается в поздней гелукпинской историографии. Так, согласно монгольской хронике «Эрдэнийн Тобчи» Саган Сэцэна, написанной под большим влиянием буддийских идей, Сонам Гьяцо проявляет множество чудес во время своей первой встречи с могущественным монгольским патроном: он пускает реки вспять одним магическим жестом, вызывает внезапное наступление весны, появляется в образе четырехрукого Авалокитешвары [Erdeni-yin tobči: л. 56-57]. В реальности гелукпинский иерарх мог добиться особого расположения Алтан-хана, недвусмысленно проведя параллель между встречей Хубилай-хана с Пагба-ламой, имевшей место более 300 лет назад, и своей встречей с Алтан-ханом. В этой простой ассоциации Алтан-хан мог найти для себя все, что он хотел для политического обоснования своих властных претензий. Он признавался перерождением Хубилай-хана, а значит прямым преемником Великого хана не по прямой родственной линии, а через мистический, необъяснимый, но сакральный механизм перерождения, что и было отражено в официальной

историографии [См. Бира, 1978: 173]. Его связь с буддийским иерархом автоматически давала ему статус *чакравартина* и *дхармараджи*, тем самым легитимируя его власть. Хроника 1607 года «Эрдэни тунамал», в которой описываются эти события, изображает Алтан-хана как центральную и доминирующую фигуру в этих событиях, строящую взаимоотношения и с другими традициями тибетского буддизма. Так, по словам американского историка Йохана Эльверскога: «Сутра драгоценной прозрачности» (Эрдэни тунамал – прим. моё Н.Ц.) не оставляет сомнений в том, что он (Алтан-хан – прим. моё Н.Ц.) не только был вовлечен в эти события, но и диктовал их параметры. Он осуществлял свое право наиболее могущественного правителя монгольского плата для того, чтобы использовать множественные буддийские связи в ритуализации буддийского имперского правления». [Elverskog, 2006: 103]

Поздняя историография, однако, меняет иерархию участников этих событий, отводя Алтан-хану роль подчиненного последователя Далай-ламы, приобщающегося к его величию и приводящего нравы своего общества к закону Дхармы. Так или иначе, но Алтан-хан после встречи с Сонам Гьяцо, которого, кстати, именно он удостоивает титулом Далай-лама, принимает особый юридический кодекс, составленный под сильным влиянием буддийских идей. В этом кодексе, который регламентировал различные стороны жизни подданных улуса Алтан-хана, фундаментальным государственным принципом объявляется теория «двух законов», которые, в полном соответствии с тибетской традицией, считаются не автономными, а тесно взаимосвязанными и взаимодополняющими реальностями [Atwood, 2004: 10-11]. Новые законы нового буддийского правителя запрещают традиционные для монголов того времени убийства жен и слуг для последующего захоронения их вместе с ханом, подношения скотом и обрекают на уничтожение шаманские идолы. Монгольский хан обязывал своих подданных заменить традиционные для монголов изображения духов предков – онгоны – на изображения буддийского гения-хранителя Махакалы

[Hessig, 2000: 26-27]. Законодательство Алтан-хана заложило важную традицию в дальнейшей монгольской истории приравнивания буддийской иерархии к традиционным титулам монгольской аристократии, что ставило буддийское монашество Монголии в разряд привилегированной социальной группы [Бира, 1978: 181]. Как и в юаньском Китае, за оскорбление или нападение на монаха полагалось жестокое наказание. Однако в то же самое время законы Алтана-хана предписывали жесткие наказания и в случае нарушения монашеских законов. Измена монашеской нравственности автоматически исключала монаха из социальной элиты. В упоминавшейся уже нами «Белой истории», в конце XVI века отредактированной и дополненной близким соратником Алтан-хана Сэцэн-хунтайджи, сохранились статьи о наказании провинившегося монаха: «Если монах нарушил обеты, снять с него духовные одежды, завязать руки покрепче и покрасить лицо чернилами. Прикрепить черный флаг к его голове. Обвязать его веревкой и бить золотой палкой по ягодицам. Затем провести его три раза вокруг монастыря и сослать в отдаленные места». [Die Weisse Geschichte, 1976]

Модель взаимоотношений Алтан-хана с Далай-ламой III оказалась столь впечатляющей, что прочие монгольские властители также посчитали необходимым обратиться к помощи буддийской сангхи для легитимации власти в своих улусах. Так, Далай-лама Сонам Гьяцо по приглашению Абатай-хана посещает его халхасские уделы, открыв дорогу буддийским проповедникам на север Монголии. Вскоре и такие важные южно-монгольские уделы, как Ордос и Чахар, следуют примеру Алтан-хана и Абатай-хана. В это же время гелукпа проникает на запад Монголии и стремительно распространяется среди ойратов. Говоря о последовательном распространении буддизма в Монголии в XVI-XVII вв. важно помнить о том, что инициативы о посещении монгольских уделов крупными тибетскими проповедниками или приглашения строить буддийские монастыри всегда исходили от самих монгольских ханов [Heissig, 2000: 27]. Как и в Тибете

периода начального распространения буддизма (snga dar), первые монахи в Монголии были представителями аристократических родов, а князья четырех ойратских племен в 1599 году даже обязывали знатные семьи отдавать своих детей в монахи.

С 1617 года легитимный наследник титула Великого хана Лигден-хан стал официально патронировать тибетский буддизм в традиции Сакья. Вероятно, не без желания подчеркнуть свое лидерство в сфере взаимоотношений с буддийской сангхой, Лигден-хан предпринимает амбициозный проект перевода всего буддийского канона в тибетской редакции на монгольское письмо (Ганжур). Этот проект потребовал крупных вложений и организации группы, состоявшей из крупнейших переводчиков того времени. Большая идеологическая значимость этого трудоемкого предприятия становится понятной в связи с уже обсуждавшейся нами в связи с буддизмом Тхеравады и китайским буддизмом стремлением светского суверена установить контроль над процессом канонизации текстовой традиции. Это должно было стать своего рода символическим отображением универсальной власти правителя. В колофонах Ганжура Лигден-хан также описывается как *чакравартин*, воплощение Индры (монг. qurmusta tngri), а в знак признания организации им столь важного для буддистов проекта, он получает титул Святого (хутуткты).

Статьи из законов Алтан-хана, касающиеся особого статуса буддизма и буддийских монахов, позднее были включены и в монголо-ойратское положение 1640 года, которое также предписывало уничтожение онгонов, запрещало пользоваться услугами шаманов, убивать скот для жертвоприношений. Один из десяти членов семьи должен был быть пострижен в монахи, что обеспечивало постоянное пополнение буддийской сангхи. Собственность сангхи объявлялась неприкосновенной, а за оскорбление словом или делом монаха полагалось строгое наказание,

которое, однако, теперь уже могло заменяться на материальную компенсацию скотом [Riasanovsky, 1965: 92-93]¹.

В 1635 году в семье потомка Абатай-хана Тушету-хана Гомбодоржи родился мальчик, который через некоторое время был объявлен перерожденцем известного тибетского проповедника Таранатхи Кунга Ньинбо (1575-1634). Признание и легитимация статуса тулку в XVII веке могла исходить только от двух высших иерархов гелукпы Далай-ламы и Панчен-ламы, которые оставались в глазах монголов главными религиозными авторитетами. Система тибетской религиозной инвеституры распространялась не только на духовных лиц, но и на монгольских ханов, которые рассматривали титулы и печати Далай-ламы как альтернативный и достаточно мощный инструмент легитимации своей власти [См. об этом: Ishihama, 1989].

Для того, чтобы стать религиозным авторитетом в глазах монголов, первый представитель линии Джебцун-Дамба-Хутухт – Ундур Гэгэн Дзанабадзар (1635-1723) в четырнадцатилетнем возрасте предпринял в 1649 году путешествие в Центральный Тибет, где получил от тибетских иерархов монашеские обеты и признание статуса тулку. В дальнейшем в Монголии институт перерожденцев, как мы уже отмечали выше, станет чрезвычайно распространен, однако линия Джебцун-Дамба-Хутухт останется наиболее влиятельной в северной Монголии, что даст основания считать ее третьей по значимости после линий Далай-ламы и Панчен-ламы. Согласно агиографии первого Джебцун Дамбы, под руководством тибетских иерархов он прошел инициацию, дававшую право на медитативную визуализацию буддийского божества Ваджрапани [The Jebtsundamba, 1961: 44].

Как обсуждалось нами ранее, культ Индры, в буддийской интерпретации получивший имя Ваджрапани с юаньских времен был связан

¹ Позднее, в Зинзилинских дополнениях к Монголо-ойратскому кодексу 1640 года статья об обязательном рекрутировании в сангху была заменена на более мягкую статью, в которой учитывалось желание и предрасположенность юноши к монашеской жизни. [Krueger, 1972: 201].

с монголами и считался божественной сущностью Чингисхана. Позднее и Алтан-хан и Абатай-хан также объявлялись человеческими воплощениями Авалокитешвары [См. там же: 35]. Идея об обожествленных правителях, получившая развитие в тибетском буддизме с VIII века, эволюционировала в представление о божествах, через правителей, оказывающих особое покровительство определенным народам и странам. В своем исследовании Дэвид Фаркуар убедительно показывает, как с юаньского времени эволюционировала идея о правителях Китая как воплощениях Манджушри, достигнув наивысшей степени обожествления при маньчжурах: «Маньчжурские императоры, начиная с Тайцзуна, считались ламами бодхисаттвами, и параллельно с развитием эклезиастических реинкарнаций в Тибете и Монголии, где занимавшие определенный монастырский трон были все теми же бодхисаттвами, все маньчжурские императоры считались воплощениями Манджушри». [Farquhar, 1978: 33]

Концепция о гениях-хранителях целых стран и народов их населяющих привела к представлениям о Тибете как царстве духовности и монголах как народе-милостынедателе. В дальнейшем эти идеи, которые прочно утвердятся в монголоязычной буддийской историографии, будут содействовать продвижению имперской идеи маньчжуров, постепенно вытеснивших монголов с пьедестала народа-покровителя, отведя ему подчиненное положение народа-послушника.

Лавинообразное развитие института тулку (монг. хубилган) в Монголии привело к возникновению множества известных и малоизвестных линий перерожденцев, которые, как правило, были тесно связаны с аристократическими родами и становились средоточием религиозной, политической и экономической власти в различных монгольских регионах. Обычно возникновение линии хубилгана сопровождалось учреждением для него резиденции (лабранг), как правило, на средства светских милостынедателей, которая со временем превращалась в монастырь, обильными материальными подношениями со стороны верующих и

возникновением местного института религиозной власти. Зачастую власть, влияние и богатство хубилгана со временем намного превосходили могущество его светского патрона и ставили его в подчиненное и зависимое положение. Так произошло, в частности, с правящей семьей Тушету-ханов. С постепенным упадком влияния семьи могущественных прежде ханов Халхи, представление о воплощении бодхисаттвы Ваджрапани перешли на институт Джебцун-Дамба-Хутухты.

Возрастающее влияние хубилганов в Монголии хорошо заметно из содержания сборника законов северных монголов Халха Джирум 1709 года, который у халха-монголов сменил монголо-ойратский кодекс обычного права 1640 года. Уже первая статья этого кодекса ставит Джебцун-Дамба-Хутухту в исключительное положение, давая ему право пользования подводами и дорожным довольствием без ограничений [Халха Джирум, 1965: 16]. Более того, отказ ему в этих общественных услугах чреват наказанием как для аристократии, так и для простолюдинов. Следующие главы наделяют теми же правами посланцев хутухты. Впоследствии, однако, Цинское правительство стало вводить ограничение на ничем не контролируемый рост влияния Джебцун-Дамба-Хутухты и других хубилганов, о чем мы будем говорить ниже.

В Халха Джирум и последующих дополнениях к нему, вносившихся вплоть до 1770 года, мы видим закрепление неприкосновенности монастырской и монашеской собственности. За посягательство на нее монгольские законы предусматривают тяжелые штрафы, вплоть до конфискации всего имущества (Уложение 1736 года. Статья 1. Халха Джирум: 44). Под защитой находились природные уголья на территориях, подведомственных монастырям: скот, дичь, деревья (Закон 1709 года. Статьи 9 и 10. Халха Джирум: 63). Хотя для посвящения в монахи законы требовали разрешения у родителей и аймачного управляющего (дзасака), в целом законы запрещали без серьезных причин противиться желанию человека постричься в монахи (Положение о взаимоотношениях между духовенством

и миром 1746 года. Статьи 1-4. Халха Джирум: 65-66). Монахи как социальная категория освобождались от налогов и повинностей (подводы и довольствие), имели полное, не облагаемое налогами право на пожертвованное им имущество, кроме данного во временное пользование (Там же: статьи 2, 8, 9, 16, 18. Халха Джирум: 65-67). То же касалось и пришлых из Тибета монахов и не имеющих обетов астрологов и лекарей, которые также освобождались от налогов и повинностей, а при совершении преступлений и нарушений должны были просто выдворяться (Там же: статьи 17, 21-23. Халха Джирум: 67-68). По-прежнему обычное право монголов стояло на страже монашеской чести, и за побои, оскорбление или клевету в адрес монаха предполагались большие штрафы (Там же: статья 23. Халха Джирум: 68; Продолжение уложения 1709 г. Статья 16. Халха Джирум: 73). Обычное право устанавливало сравнительно мягкие наказания монахам за нарушение ими обетов. Как правило, фигурируют штрафы и разного рода исправительные работы при монастырях. Так, за употребление спиртного гелонгом полагался штраф в три лошади (Закон о вине 1754 года. Халха Джирум: 93). Только за более тяжелые преступления, как, например, кража в крупных размерах или прелюбодеяние, на монаха могли наложить штраф и обратить в светское состояние с запретом принимать обеты (Продолжение Уложения 1728 года. Статья 3. Халха Джирум: 56; См. также Решение по поводу увода монахом Дамчой чужой жены. Вынесено 1770 г. Халха Джирум: 94).

Монгольские монастыри, согласно наблюдениям известного монголоведа А.М. Позднеева, подразделялись на три основные категории: хурэ, или монастыри в собственном смысле этого слова, предполагавшие постоянно проживающую в них общину монахов; сумэ, или монастыри, служившие местом проведения ритуальных чтений и обрядов, но не являвшиеся местом постоянного проживания общины; хийд, или небольшие монастыри в труднодоступных местах, где буддийские отшельники предавались уединенной аскезе. Ученый тут же уточняет, что эта

классификация отражает положение вещей *par excellence*, ибо в реальной жизни названия чаще всего не соответствовали реальным функциям монастыря [Позднеев, 1887: 2]. С вхождением Монголии в состав Цинской империи монастыри Монголии можно было разделить также и на категории по принципу патронирования: императорские монастыри, основанные на средства Цинских императоров; резиденции хубилганов и монастыри, возведенные на средства ханов, родовых объединений или жителей определенных административных единиц [См. там же: 2-3]. Императорские монастыри, несмотря на свой высокий статус, как правило, не выделялись среди прочих богатством и населенностью. Позднеев утверждает, что хотя монахи в императорских монастырях находились под патронажем Цинского императора и получали от него выплаты, эти вознаграждения были нерегулярными и выплачивались, как правило, только в первые годы после основания монастыря, а потому со временем монахи покидали их в поисках средств к существованию. То же в определенной мере касалось и сомонных и хошунных монастырей, которые строились и поддерживались на средства местных монгольских правителей, однако в дальнейшем обычно лишались этой поддержки и существовали только за счет подношений жителей этих административных единиц [Позднеев, 1887: 17]. Это, с другой стороны, давало им почти полную независимость от местной власти. Резиденции хубилганов, как правило, разрастались до крупных монастырей, а поскольку религиозная харизма перерожденцев неизменно привлекала верующих, то такие монастыри быстро становились крупными религиозными центрами. Светские покровители, среди которых мог быть и Цинский император, нередко преподносили в дар видным хубилганам землю и прикрепленное к ней население (шабинар), а потому резиденции хубилганов превращались в крупных земельных собственников. Несомненно, стоит в этой связи упомянуть о шаби, или монастырских поместьях, крупнейшего монгольского монастыря – Их Хурэ, резиденции Джебцун-Дамба-Хутухт. Поместья Их Хурэ начались с 108 подданных, переданных Джебцун-Дамба-Хутухте

Дзанабадзару по случаю его интронизации в качестве признанного хубилгана в 1639 году его светскими последователями. Со стремительным ростом авторитета института Джебцун-Дамба-Хутухт росло и население его ведомства, достигнув максимума в 1825 году в количестве 111466 лично зависимых подданных. Всего во Внешней Монголии в начале XX века 14 хубилганов были одними из самых крупных собственников земли и зависимого населения (250000 человек) [Moses, 1977: 126-127]. Земельные наделы монастырей составляли их экономическую базу, которая складывалась из налогов, регулярно поступающих в монастырскую казну от подданных и повинностей, которые налагались на них в пользу монастыря.

До введения Цинской администрации на территории Монголии, по всей видимости, не существовало ограничений на количество монахов. В XVI-XVII вв., как мы видели выше, ханы даже обязывали аристократов и простолюдинов отдавать детей в монахи, и в XVIII веке в Монголии монахи, по всей видимости, уже составляли значительный процент населения. Монастырская община представляла собой автономный коллектив, управляющийся согласно внутреннему уставу (монг. джаиг от тиб. *bsa' yig*), который регулировал жизнь монахов внутри монастыря и условия его выхода из него. Обычное право и государственное законодательство касались только взаимоотношений монахов с мирянами и государственными учреждениями или случаев тяжких преступлений, совершенных монахом. Для контроля над соблюдением монастырских правил, хозяйством монастыря и связями мирянами и государственными служащими каждый монастырь имел иерархию должностей, которая строилась примерно по одной и той же схеме. Обычный монастырь возглавлял ширетуй (монг. *siregetü*, тиб. *khri pa*), или тронный лама, который решал общие вопросы и возглавлял ритуальные службы. Крупнейшие монгольские монастыри возглавлялись хамбо-ламами (от тиб. *mkhan po*), которые стояли над ширетуями различных монастырских подразделений. Заместитель ширетуя – цоржи (от тиб. *chos gje*) ведал ежедневными административными делами, а подчиняющиеся ему унзаты (от

тиб. dbu mdzad) и гебкои (от тиб. dge bskos) отвечали за порядок проведения служб и общую монастырскую дисциплину соответственно.

Таким образом, за период с конца XVI до конца XVII века буддизм занял прочные позиции в Монголии. Традиция патронирования монгольскими ханами монашеских общин и крупных религиозных авторитетов привела к постепенному перемещению реальной власти в руки хубилганов и крупных монастырей. Буддийская историография постепенно закрепила подчиненный статус светских покровителей буддизма, а обычное право закрепило за хубилганами и монашеством преимущественные права перед другими категориями населения. Как и в Тибете, в Монголии до Цинского владычества количество монахов никак не регулировалось, а монастыри оставались фактически автономными учреждениями, быстро превращающимися в крупные экономические учреждения.

1.6. Тибето-монгольский буддизм в Цинской империи. В те времена, когда Алтан-хан начал кампанию по обращению своих подданных в буддизм, на северо-востоке от границ Минской империи начался процесс консолидации чжурчженьских племен, которые уже с начала XVII стали заявлять о себе как о доминирующей военно-политической силе в Азии. С 1612 по 1635 годы эти племена подчинили себе хорчинов, харачинов и разбили силы последнего легитимного наследника титула Великого Хана монголов – чахарского Лигден-хана. После разгрома Лигден-хан бежал в район Кукунора, где умер от оспы, а его семья, удел и печать юаньской династии достались хану чжурчженей Хунтайджи. В этом же году Хунтайджи дает своим подданным новое имя – маньчжуры и еще до завоевания Китая объявляет о начале правления там своей новой династии – Цин.

Имперский проект маньчжуров не мог быть осуществлен без сотрудничества с монголами, чья военная сила оставалась наиболее эффективной во Внутренней Азии. Несомненно, еще Нурхади, начавший историю восхождения маньчжуров, хорошо знал политические ценности,

разделявшиеся монголами, а именно «что они связаны с определенными традициями буддизма и привержены идее Великих Ханов, восходящей к Хубилаю» [Crossley, 1999: 205].

Монгольские источники сообщают, что сакьяские ламы, действовавшие в Чахаре при Лигден-хане, проникали и на восток к чжурчженям [См.: Grupper, 1982]. Маньчжурские документы сообщают, что в 1621 году гелукпинский монах Нансо имел определенное влияние при маньчжурском дворе и курировал строительство буддийских храмов в Мукдене (маньчжурской столице), а принятие Нурхацы титула Просветленный хан (маньчж. Genggiyen han) в те же годы могло быть предпринято под влиянием буддийских идей. Однако осознанно использовать идеи покровительства буддийской сангхе маньчжуры начинают с началом кампании против Лигден-хана, который, помимо идеи Великого хана Монголов и легитимного правителя Северной Юань, рассматривал и пропагандировал свой имидж хана-чакравартина как важнейшую часть своей политической идеологии. Маньчжуры, разбив чахарские войска, узурпировали обе идеи, и уже в 1642 году благосклонно приняли у себя миссию Далай-ламы V. Так началась трехсотлетняя история маньчжурского покровительства буддийской традиции гелукпа, которая во многом определила успех Цинского имперского проекта.

В 1653 году, после успешного завоевания маньчжурами большей части Китая, император Шуньчжи принимает в Пекине высшего буддийского авторитета Внутренней Азии Далай-ламу Нгаванг Гьяцо. Для маньчжуров эта встреча была важной, в том числе, и как декларация их официального отношения к буддизму традиции гелук. Но и представители буддийской иерархии ждали от этой встречи многого. Прежде всего, они также нуждались в том, чтобы их отношения с крупнейшей силой Внутренней и Восточной Азии того времени приобрели статус официальных, они желали централизации религиозной власти в Лхасе и уничтожения других альтернативных источников религиозной власти в Тибете и Монголии.

Потому, нужно согласиться с А.С. Мартыновым, что инициатива встречи «могла принадлежать и любой из сторон и обеим вместе: возможно ведь, что каждая сторона решила сделать первый шаг, не зная об аналогичном намерении другой» [Мартынов, 1978: 79].

Обстоятельства и статус обеих сторон во время встречи в Пекине по-разному воспринимались ими самими и потому по-разному освещаются в источниках. Если для маньчжурских императоров Далай-лама был чрезвычайно важным, но все же подчиненным партнером (вассалом, оказывающим помощь - иныцзан), то в глазах монгольских и тибетских буддистов эта встреча была встречей чакраватина и Будды, двух равноправных миров, через взаимодействие которых только и возможен дхармический порядок в мире. В тибетских описаниях встречи Далай-ламы V с маньчжурским императором середины XVII века не прослеживается идеи подчиненности религиозного авторитета светскому правителю. Так одним из результатов встречи был *взаимообмен* титулами: Далай-лама получает официальный титул «Наиблагой самосуществующий будда Западного края, управляющий делами буддийского учения во всей Поднебесной» [Цит. по: Мартынов, 1978: 132], а маньчжурский император удостоивается титула «Наивысший, великий властитель, владыка Неба» [Цит. по: Shakabpa, 1967: 116]. Хотя в китайской официальной историографии получение титула Цинским императором замалчивается, взаимный обмен титулами красноречиво свидетельствует о равноправном статусе сторон.

Результатом встречи императора с Далай-ламой стало не только выведение на официальный уровень идеи о цинском патронировании гелукпы, религиозной традиции, широко распространившейся среди монголов. Новая светская империя и новая религиозная империя имели множество совместных интересов, и одним из важнейших была централизация религиозного авторитета в Лхасе и подавление любых других альтернативных источников религиозной власти. По мнению Эльверскога: «Поскольку буддийская власть была мощным инструментом в имперской

консолидации, она могла легко заимствоваться и конкурирующими партиями, как и происходило во время монгольских и тибетских гражданских войн, и как случилось во взаимоотношениях маньчжурского государства с джунгарами». [Elverskog, 2006: 105]

Официальная гелукпа добивалась от Цинского императора помощи в подавлении неортодоксальных форм буддизма, таких, как, например, развивавшихся Нейджи-тойном в восточных областях Монголии [См.: Heissig, 1953-4]. И, несмотря на то, что в дальнейшем отношения между институтом Далай-лам и Цинскими властителями будут далеки от гармоничных, гелукпа и Цинская империя будут заинтересованы в партнерстве. По мнению Эльверскога, с течением времени гелукпинской историографии удалось создать новую монгольскую идентичность, основанную на подданстве Цинскому императору и принадлежности к большой цинской буддийской общине: «...буддизм становится для монголов девятнадцатого столетия не элементом культурной инаковости, а чем-то противоположным. Дхарма становится элементом структурных рамок трансэтнической унификации внутри Цин». [Elverskog, 2006: 137]

Однако, как и любая другая сильная и централизованная монархия, Цинская империя не могла рассматривать саму гелукпинскую иерократию как альтернативный, а значит конкурирующий, источник политического влияния. Тем более что независимость Далай-ламы V и его регента Сангье Гьяцо способствовала успешному сопротивлению маньчжурскому доминированию в Центральной Азии со стороны западных монголов, а возрастающая власть Джебцун-Дамба-Хутухт в Халхе также грозила непредсказуемостью на северных границах империи. Потому в XVIII веке императоры Юньчжен и Цяньлун прикладывают усилия к установлению контроля над тибето-монгольскими религиозными институтами. Что конкретно было ими предпринято?

В плохо интегрированном в империю Тибете маньчжуры вводят должность имперских представителей – амбаней, основная задача которых

заклучалась в контроле над местной тибетской властью. С 1727 по 1910 годы в Тибете сменилось 173 амбаня, которые, хотя и не всегда были эффективным инструментом имперского контроля над Тибетом, но существенно ограничивали степень тибетской независимости [См. об этом: Kolmas, 1994; Petech, 1972, Samten и др., 2012]. В конце XVIII века процесс имперского вмешательства в дела тибетской сангхи зашел столь далеко, что император издал указ об упорядочивании выбора кандидатов, претендующих на статус тулку, включая далай- и панчен-лам. Амбаням предписывалось участвовать в церемонии выбора кандидатов с использованием особой золотой вазы, в которую предварительно помещались записки с именами претендентов. Столь прямое участие светской власти в делах общины вызывало недовольство со стороны гелукпинской иерархии, и в дальнейшем они успешно игнорировали или обходили это правило: «На практике это распоряжение редко выполнялось и даже когда оно исполнялось, тибетцы заблаговременно заботились о том, чтобы записка с именем кандидатом, которого они уже утвердили, первой появилась бы из вазы». [Richardson, 2003: 562]

Более эффективно цинские императоры контролировали институт Джебцун-Дамба-Хутухт. Так, после смерти второго представителя этой линии халхасских перерожденцев император Цяньлун издал указ о том, чтобы все последующие перерождения выбирались бы только в Тибете из этнических тибетцев. Этот закон был принят после антицинского восстания Чингунчжава, в котором второй Джебцун-Дамба сыграл весьма недвусмысленную роль. Кроме того, таким образом цинские императоры, по всей видимости, пытались избежать сосредоточения светской и религиозной власти в определенных аристократических семьях Монголии [См. напр.: Atwood, 2004: 273-274]. С начала XVIII века все монгольские хубилганы должны были проходить процедуру утверждения в Пекине, где создавались списки одобренных правительством линий перерожденцев: 57 линий во Внутренней Монголии и 19 во Внешней. Несомненно, существовало большое

число линий (до 44 во Внутренней Монголии), не имевших имперской легитимации, однако, несомненно, признание Цинского императора значительно добавляло престижа хубилганам. Кроме того, цинские власти ввели особую иерархию хубилганов, напомилавшую иерархию аристократических титулов, с гэгэнами и хутуктами во главе [См. подр.: Позднеев, 1887: 233-275].

Политически мотивированными и укладывающимися в цинскую стратегию контроля над религиозными институтами тибето-монгольского буддизма были усилия цинских императоров, начиная с Канси, по формированию альтернативного центра притяжения тибето-монгольских буддистов в Пекине и окружающих его территориях и учреждению института пекинских хутухт. Так, в Пекине еще в период правления императора Канси была развернута деятельность по производству тибетских и монгольских печатных книг, а в период правления Юньчжэна и Цяньлуна цинские императоры выступили в роли правителей-канонизаторов, организовав издание тибетского и монгольского компендиумов канонических буддийских произведений. Несмотря на то, что монгольский канон был полностью переведен на монгольский язык при Алтан-хане и Лигден-хане, эти переводы подверглись ревизии, а содержание колофонов к сочинениям были изменены в соответствии с Цинской политической идеей [См. об этом: Касьяненко, 1998: 21]. Уже в конце XVII века Пекин наводняется тибетскими и монгольскими монахами, для которых в центре цинской столицы строятся роскошные храмы и монастыри. В Чэндэ и Долонноре воссоздаются святыни буддийского мира: Потала и Ташилхунпо, а Утайшань в XVIII веке может соперничать с Лхасой по силе притяжения верующих буддистов [См. об этом: Chayet, 2006].

Институт пекинских первосвященников (да гоши) был создан еще в конце XVII века в период правления императора Канси, который пригласил в Пекин весьма авторитетного в те времена в Тибете и Монголии монаха, происходившего родом из кукунорских монголов (ту), окитаевшегося

монголоязычного народа, населяющего провинции Ганьсу и Цинхай, – Чжанчжа Нгаванг Лосанг Чойдена (1642-1715). Маньчжуры вполне осознанно делали ставку на буддийских монахов из области Амдо, находящейся на культурном перекрестье Монголии, Тибета и Китая, поскольку «предпочитали людей, способных сочетать в себе различные культуры; они ценили этот ресурс и верили, что он сослужит им хорошую службу» [Wang, 2000: 162]. Должность пекинских первосвященников должна была стать высшим религиозным авторитетом для буддистов Внутренней Монголии и Пекина, а в последующем, возможно, и всей Монголии. В разное время эту должность занимали видные перерожденцы из Амдо Чжанчжа-Хутухты и Туган-Ринпоче. Для Цинских императоров лояльные и контролируемые религиозные авторитеты в статусе тулку служили инструментом для воздействия на умы буддийских подданных, главным образом монголов. Однако свой расчет существовал и у гелугпинского духовенства: «Не только маньчжуры рассматривали Чжанчжа-хутухт как средство для расширения своей власти, но и хутухты использовали императоров для распространения своей традиции. В этом нельзя, конечно же, видеть некое религиозно-политическое задание Лхасы. Это скорее инициатива и благоразумие хутухты, который искусным образом умел увязывать интересы церкви и государства для создания внутримонгольско-китайского религиозного единства» [Subud erike, 1967: 170]

С самого начала существования Цинской империи дела тибето-монгольских буддистов находились в ведении Лифаньюаня, или Управления внешними территориями (маньчж. *tulergi golo be dasara jurgan*). Созданный в 1636 году, Лифаньюань, который до 1638 года назывался Монгольским министерством (манчж. *monggo jurgan*), являлся одним из старейших правительственных институтов Цинской империи. В ранних цинских документах этот орган перечисляется «как один из «восьми ямэней» – главнейших правительственных департаментов» [Chia, 1993: 61]. Как видно

из его первоначального названия, Лифаньюань занимался делами по интеграции монгольских хошунов (маньчж. госа) в состав нарождающейся империи. Важность Лифаньюаня объясняется особой политикой Цинской империи в отношении Внутренней Азии, которая значительно отличалась и намеренно отделялась от цинской политики в отношении ханьского большинства. Потому «с самого начала Лифаньюань был вотчиной маньчжурских и монгольских администраторов и единственным органом, из которого этнические китайцы были исключены из всех позиций выше ранга клерка-переводчика [Cosmo, 1998: 294]. До конца XVIII века Лифаньюань возглавлялся только членами императорской фамилии, однако уже в начале XIX века с умиротворением Внутренней Азии его значение упало. В период конфликтов с империей Романовых и первых русских дипломатических миссий в Пекин вплоть до 1861 года Лифаньюаню было поручено курировать и цинско-русские отношения. Тогда же политика цинского двора в отношении Тибета и буддистов также перешли в сферу ответственности этого ведомства. В 1761 году в составе ведомства создан специальный отдел по надзору за хубилганами Монголии и Тибета.

С 1691 по 1724 гг. политика Цинской империи в отношении монголов и тибетцев, осуществлявшаяся через Лифаньюань, была направлена на децентрализацию и дефрагментацию монголов, которые были разделены на административные единицы (хошуны) с подчинением каждой из них правительству в Пекине. При этом дела монголов Внутренней и Внешней Монголии относились к разным отделам (si) внутри Лифаньюаня и регулировались различным законодательством. Таким образом маньчжуры исключали угрозу объединения монголов и концентрировали управление монголами на имперской бюрократии. С 1725 по 1762 гг. маньчжуры начинают процесс централизации своего управления во Внешней Монголии, переподчиняя монгольскую аристократию военным чиновникам – цзянцзюням, базировавшимся в Улясутае. Внешняя Монголия в составе Цинской империи была территорией фронта, а потому централизация

военного управления там была жизненно необходима для Цинских властей. Позднее были введены должности амбаней в Урге и Кобдо (kulun banshi dachen). Помимо своих военных обязанностей, которые включали организацию экстренной мобилизации в случае необходимости и командование маньчжурскими гарнизонами, расквартированными в Монголии, абмани и цзянцзюни контролировали торговлю с Россией через Кяхту [Cosmo, 1998: 297].

Сеть буддийских монастырей, опутывавшая Монголию и включавшая крупные резиденции хубилганов, также была децентрализована по тому же принципу, что и уделы монгольской аристократии. Каждый в отдельности монастырь подчинялся Лифаньюаню. Таким образом, Джебцун-Дамба, несмотря на свой престиж и авторитет среди буддистов Монголии, являлся лишь *primus inter pares* [см.: The Jebtsundamba, 1961] в ряду множества хубилганов, а подведомственная ему администрация не имела власти снять негодного ей настоятеля с должности. Как и в случае с монгольской аристократией, данный порядок ставил целью предотвратить консолидацию религиозной власти в руках Джебцун-Дамба-Хутухты. В Тибете, однако, маньчжуры не решились ввести такую же систему, вероятно, в силу невозможности наладить ее в далекой и труднодоступной области, недостаточно интегрированной в состав империи. Однако крупные тибетские перерожденцы, не исключая Далай- и Панчен-лам, были все же подчинены императору через особые дворцовые ритуалы.

Одна из основных функций Лифаньюаня заключалась в организации ежегодных дворцовых ритуалов, в которых были обязаны участвовать монгольские, уйгурские и тибетские светские и религиозные лидеры. Эти ритуалы включали паломничество в Пекин (чаоцзинь), императорская охота (вэйле) и принесение дани (чаогун). Все эти ритуалы, несмотря на большие расходы для их проведения, которые ложились на государственную казну, имели в первую очередь важное символическое значение. Они должны были «символизировать верховенство маньчжурского императора над всеми

своими подданными [...] и открывали альтернативный канал для интеграции собственно Китая и Внутренней Азии» [Chia, 1993: 62, 86]. Исследователь истории Лифаньюаня Нин Цзя отмечает, что, несмотря на то, что монгольские и тибетские религиозные лидеры были освобождены от обязательного участия в ежегодных паломничествах в Пекин и уже тем более от участия в охоте, они были обязаны предоставлять дань, пусть и через посредников. Эта дань, однако, носила чисто символический характер: «Тибетская дань и дань от монгольских религиозных лидеров включала хадаки (шелковые приветственные шарфы – тибетский ритуальный символ уважения и дружбы), шели (бронзовый Будда – священная буддийская икона), кораллы, янтарь, тибетские специи и так далее. Ответные подарки императора имели и символическую и практическую ценность: большие и малые или пятицветные хадаки, позолоченные коробочки для чая, серебряные часы, сатин различных цветов, одежды и так далее». [Chia, 1993: 72]

Но и в интерпретации даннических функций буддийская и китайская официальная историографии традиционно расходятся. Буддисты видели в этих не совсем адекватных обменах дарами в первую очередь исполнение императором функций верховного милостынедателя буддийской сангхи, репрезентировавшейся посланцами тибетских и монгольских хубилганов. Со стороны маньчжуров, как это и отражено в цинской историографии, введение буддийских иерархов Тибета и Монголии в систему ритуальных даннических отношений наравне со светскими вассалами имела цель закрепить контроль надо всеми без исключения источниками власти – светскими и религиозными. Тем не менее, статус религиозных лидеров был достаточно амбивалентным, находясь в двух разных ценностных координатах. Через систему *чойон* ламы находились в более глубоких взаимоотношениях с цинскими императорами, чем это предполагалось традиционным китайским дворцовым этикетом: «В 1737 году, например, Второй Джебцундамба Хутухта посетил Пекин, где его встретили и выразили свое почтение высшие

чиновники и ламы у Андинских ворот. Когда он прибыл во дворец, его встретил император Цяньлун. Видя императора, хутухта опустился на колени, но император настоял не делать этого». [The Jebtsundamba, 1961: 71]

Джеймс Хевиа, известный исследователь цинского дворцового этикета, в своей книге, полностью посвященной этому предмету, делает следующее заключение о взаимоотношения цинских монархов с буддийскими тулку: «...тибетские ламы и монгольские иерархи в разное время стремились утвердить традиционный буддийский взгляд, помещая лам на интеллектуально/духовно высшие позиции по отношению к «простым» земным правителям. [...] ...хотя цинский двор временами считался с тибетскими буддийскими иерархами, на протяжении восемнадцатого столетия маньчжурские императоры в своих контактах с тибетскими ламами и монгольскими хутухтами все более и более склоняются к отношениям по типу “высший суверен – подчиненный вассал”, нежели “лама-милостынедатель”». [Hevia, 1995: 42-43]

Ему вторит Джоанна Уэйли-Коэн, которая считает, что доминирование над религиозными институтами, монополизация отношений с источником религиозной харизмы и подавление религиозных течений с центром притяжения за пределами императорской власти является особенностью цинской политики. Это хорошо видно при сопоставлении исторических эпизодов подавления таких милленаристских групп, как Белый лотос или Восемь триграмм, сопротивления Канси претензиям Римских Пап на духовную власть над китайскими христианами или ревностному отношению маньчжурских правителей к мусульманам Синьцзяна или Ганьсу как источникам неконтролируемой религиозной власти [Waley-Cohen, 1998: 337-338].

Наиболее взвешенный взгляд на противоречивую историю взаимоотношений буддийских иерархов с цинскими правителями, по всей видимости, демонстрирует Сейфورد Руэгг, который полагает, что в исторической перспективе нельзя рассматривать отношения по типу *чойон*

через призму противостояния между светским и духовным началом, но необходимо учитывать, что в практическом измерении эти отношения были исторически вариативными [Ruegg, 1991: 450].

Так или иначе, но еще одним инструментом, помимо механизмов ритуально-символического подчинения или административного аппарата принуждения и властного представительства, было законодательство, с помощью которого цинские власти достаточно эффективно контролировали буддийскую общину Тибета и Монголии. Исследователи не раз отмечали юридический плюрализм Цинской империи, который являлся логической частью ее административно-диверсифицированной системы управления поликультурными подданными. При этом маньчжурам постоянно приходилось искать баланс между имперским стремлением унифицировать степень подчинения подданных единому центру, своеобразием их хозяйственных, культурных и религиозных традиций и, наконец, их специфическими функциями в империи. Так, стремление подчинить своей власти северных монголов должно было уравниваться трезвым желанием сохранить их боевой дух и военный потенциал, необходимый для эффективного исполнения ими функций людей фронта, аванпоста для защиты северных территорий. Это обеспечивалось, в том числе, и особым законодательством для Внешней Монголии, которое было разработано маньчжурами на основе норм монгольского обычного права еще на заре империи, в 1631 году, но в течение последующих 200 лет это законодательство претерпело существенные изменения. Со времени императора Шуньчжи разработка законодательства для монголов была поручена Лифаньюаню, При Цяньлуэ, Цзяцине и Даогуане кодекс законов по управлению монголами претерпел ряд редакций в направлении большей унификации с общеимперскими законами. Мы уж заметили, как не прямое управление монголами XVII века и их фактическая автономия сменяется институтом имперских наместников в первой половине XVIII века с нарастанием государственного контроля над жизнью монгольских

кочевников. Такая тенденция может объясняться снижением величины опасности со стороны монголов для династии и вообще с постепенным уменьшением значимости Внутренней Азии для империи. По мнению Доротеи Хойшерт: «К девятнадцатому веку законодательство монголов стало столь сильно подпадать под влияние китайских законов, что цинские власти уже переставали видеть нужду в особом законодательстве для монголов».

[Heuschert, 1998: 323]

Законодательство Лифаньюаня касалось и буддийской общины Монголии, а, значит, процесс де-автономизации религиозных институций касался и монашества. В сравнении со свободным и привилегированным статусом сангхи в до-цинский или раннецинский период истории Внешней Монголии, когда, согласно обычному праву, буддийские общины были совершенно автономными учреждениями и не имели серьезных ограничений в своей деятельности, с начала XVIII века Лифаньюань начинает жестко регулировать дела буддистов Монголии. Число монахов было теперь ограничено квотами, которые регулировались специальными сертификатами на посвящение. Как и предшествовавшие маньчжурским императорам азиатские монархи, первые также видели в контроле над правом посвящать в монахи ключ к контролю над их числом. Параллельно с традиционной иерархией должностей и званий в буддийских монастырях маньчжуры вводят собственную систему духовной титулатуры, которая включала должности засак-да-ламы и засак-ламы, полномочия которых затмили власть хамбо и ширетуев [Rawski, 1998: 254-255]. Должность засак-ламы, единственная должность, которая могла замещаться как монахом, так и мирянином, была создана для осуществления эффективной судебной и административной власти.

Таким образом, специфика взаимоотношений между буддийской сангхой и Цинскими императорами заключалась в постепенном укреплении контроля имперской администрации путем бюрократизации отношений и скрупулезным выстраиванием иерархии, в которой светский суверен занимал

доминирующее положение. Этот контроль был жизненно необходим маньчжурам для эффективного подавления независимого канала власти, который представляли собой институционализированные системы религиозных администраций в Тибете и Монголии. Путем целого комплекса мер, среди которых наиболее важными были рутинизация ежегодных обрядов принесения дани, введение штатного расписания в монастырях, должности светского распорядителя в монастырскую иерархию, постепенная узурпация права религиозной инвеституры, установление контроля даже над институтом тулку (через использование «золотой урны» или указание поиска перерожденца в определенных регионах), введение должности пекинских первосвященников и, наконец, установление вертикали власти над монастырями Монголии, имперская администрация наладила эффективный надзор за буддийскими институтами Внутренней Азии.

Выводы. Мы рассмотрели различные исторические модели взаимодействия буддийской сангхи и государственных образований в различных регионах Азии. Несмотря на некоторые различия, можно выделить несколько общих закономерностей, которые легко прослеживаются при внимательном рассмотрении процесса формирования этих моделей. Уже в буддийской Индии мы видим, как государство начинает нарушать паритет, который призывал соблюдать основатель религии в отношениях с властью. Светские суверены в Цейлоне, Бирме и Сиаме активно берут на себя право регулировать численность монашеского сегмента, определять границы каноничности и судить о соответствии монахов религиозно-этическим нормам. При этом мы наблюдаем, что сама община стремится к такому активному вмешательству государства, нуждается в нем и переживает кризис в период ослабления государственного порядка. Такая модель работает вне зависимости от того, откуда проистекает власть – из местных государственных образований или колониальной администрации. Там, где

власть отказывается от функций регулятора духовной жизни, сангха испытывает кризис или уходит в оппозицию режиму.

Дальний Восток являет нам пример еще более активного государственного регулирования дел общины. Стремясь завоевать симпатии императора и изменить образ иностранной, «варварской» религии, буддизм, как правило, охотно подчинялся сильной власти. Но и здесь реакция на маргинализацию сангхи государством приводила к активной оппозиции буддийских обществ властвующему режиму.

Тибето-монгольская модель диалога сангхи с государством стоит особняком, поскольку предполагает полное или значительное сращение монашеского сегмента с государственным аппаратом с постепенным увеличением степени доминирования религиозных институтов над светскими. Но и здесь к началу XVIII века Цинская имперская администрация восстанавливает контроль светских институтов над религиозными.

К моменту начала экспансии буддизма из северной Монголии в Байкальский регион, буддийские ламы были носителями богатого исторического опыта взаимодействия с государством, который предполагал активное вмешательство светской власти в дела общины. Государственная власть в рамках такого мировидения представлялась сакральной, обладающей правами главного регулятора общинного порядка.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Бурятская буддийская община в Российской империи XVIII в. – нач. XIX вв.: ранний этап административной практики

2.1. *Российская модель взаимоотношений с религиозными меньшинствами.* Стремительное расширение границ Российского государства, начавшееся в XVI веке, означало включение в его состав большого числа разнообразных народов с их самобытным образом жизни, культурами и религиями. Однако в России к тому времени тесная связь государства и общества с православным христианством уже насчитывала около семи веков. Особенностью отношений между русской православной церковью и государством было доминирование последнего над первой вплоть до сращения церкви с правительственным бюрократическим аппаратом. Созданный в 1721 году Петром I специальный орган Святейший Синод заменил собой Патриархат – чисто церковное учреждение, а обязанности главы главной имперской конфессии стал выполнять назначаемый монархом светский чиновник в чине обер-прокурора. Отсутствие серьезного сопротивления со стороны православных священников прямому вмешательству государства в дела церкви дало основания Ричарду Пайпсу высказаться по этому поводу в таком духе: «Ни одна ветвь христианства не выказывала столь черствого равнодушия к подобной социальной и политической несправедливости» [Pipes, 1974: 221]. Позднее исследователи отошли от однозначной оценки православной церкви в России как «служанки государства», а американский религиовед Фриз даже выдвинул концепцию о том, что подчинение православной церкви государству принесло ей гораздо больше преимуществ, чем потерь: «...церковь так и не стала – ни по закону, ни на практике, ни по духу – простым министерством религиозных дел. Точно

также как и светское государство, особенно на разных этапах девятнадцатого века, не стремилось к подобной интеграции и инкорпорации. Но именно те самые травмы, полученные церковью, заставили духовенство – архиепископов и приходских священников – отстраняться от существующего порядка, отстаивать духовные интересы и нужды несмотря на государство и все настойчивее проявлять свои политические и общественные амбиции» [Freeze, 1985]. Так или иначе, но православная церковь всегда подчеркивала свой эксклюзивный статус в России и считала первейшей обязанностью государства защищать и продвигать ее интересы, особенно в среде вновь приведенных под государеву руку иноверцев. Правительство, со своей стороны, не могло не признавать справедливость этих претензий и требований. Со времен Московской Руси царствующая семья была православной, а членство в православной общине верующих было в России «непременным условием как символ политической лояльности для социальной мобильности, финансовых льгот и привилегий» [Of Religion, 2001: 4]. Государство соблюдало интересы православия категорическим запретом на выход из православия в другие конфессии, что вело к наказанию, прозелитизм среди православных, а в случае брака с неправославным(ой), правительство требовало, чтобы дети от этого брака были причислены к православному вероисповеданию. Православное духовное сословие имело абсолютную монополию в среде верующих, имея прямой доступ к начальному и среднему образованию. Оно было освобождено от воинской повинности, налогообложения, а престиж государственной религии поддерживался и прямым запретом критиковать церковь в печати. Церковь имела и собственный цензурный орган, который ревностно следил за любыми публичными высказываниями в ее адрес. В свою очередь православная церковь имела в своем распоряжении целый ассортимент газет и журналов, материалы из которых использованы в данном исследовании. Особые отношения государства с господствующей религией манифестировались и

приближенностью видных православных деятелей к царской семье. В практическом аспекте это проявлялось в поддержке миссионерской деятельности православных священников среди нехристианских народов, а сами миссионеры считали свою окрестительную миссию русским цивилизационным проектом.

Однако при всем этом, отношения между государством и православием нельзя охарактеризовать как полную гармонию и взаимопонимание, особенно когда это касалось отношений с неправославными подданными и такой чувствительной темы как насильственная христианизация. Власти быстро извлекли уроки из последствий насильственных крещений и подавления иных религий и верований, имевших место в петровский период и в правление его дочери Елизаветы. Столь радикальный способ гомогенизации населения привел к отчуждению огромного числа подданных, создал базу для поддержки антиправительственных выступлений и бунтов (разинское и пугачевское восстания) и грозил успеху внешней политики России. Именно поэтому, несмотря на протесты православного духовенства, со второй половины XVIII века власти серьезно пересматривают пределы своей поддержки православия в его претензиях на расширение проповеди за очерченные ему государством рамки. Так власти всегда сдерживали горячие порывы миссионеров на периферии империи, где недовольство населения могло привести к проблемам, к которым власти не были готовы в связи со своим слабым военным присутствием и близостью конкурирующих держав. Это в равной мере справедливо и в отношении Украины, и Кавказа, и Средней Азии, и Сибири. Так генерал Кауфман неоднократно обращался к Александру II с просьбой остановить деятельность миссионеров в Туркестане, опасаясь, что это сведет на нет усилия метрополии по интеграции новой колонии в империю.

Однако дело было не только в опасениях властей за судьбу ее завоеваний. Для России с XVI века многообразие подданных не виделось

чем-то ненормальным. Как и другие имперские образования, Россия также стремилась к единообразию и считала религиозное и культурное многообразие как «временное, первоначальное состояние в универсальном процессе распространения просвещения» [Уортман, 2004: 413]. Тем не менее, то, что подданные империи могли иметь собственные обычаи и верования, рассматривалось как естественное явление. По словам Джейн Бербанк: «Имперское измерение юридической мысли в России допускало право людей иметь свои законы и правила, но инкорпорация их в ткань государства требовала, чтобы высший источник власти, манифестировавшийся через местные законы и обычаи, происходил от суверена – монарха» [Burbank, 2006: 402].

Империя мыслила религиозными, а не этническими или какими-либо иными категориями. Конфессиональность лежала в основе социального порядка. Каждый подданный империи должен был относиться к определенной религиозной конфессии. Даже после 1905 года официально подданные империи должны были соблюдать свою конфессиональную принадлежность, ибо империя не была готова в одиночасье отказаться от многовековой социально-конфессиональной структуры. Государство допускало переход из одной конфессии в другую, однако это было возможно только, если этот переход был из нехристианской в христианскую, или из нехристианской или христианской неправославной в православную религию. Еще одной характерной чертой религиозной политики России имперского времени было стремление привязать различные этнические группы к различным религиям: «Православие было неотъемлемо от (велико)русской национальности. Протестантизм был прикреплен к немцам (хотя, конечно, финны, шведы и латвийцы также в целом относились к этой вере). И, наконец, католичество в Российской империи всегда виделось в контексте польского вопроса» [Weeks, 2001: 90-91].

Подданные Российской империи исповедовали все мировые религии. На западе страны и в Закавказье широко были представлены христиане католического, протестантского и григорианского исповеданий, включая такие специфические течения как штундо-баптизм и униатство. После раскола, произошедшего в самой православной церкви в результате неприятия церковной реформы Никона частью православных христиан, в России возникла значительная община старообрядцев, часть которых была насильно депортирована в отдаленные районы империи, включая Забайкалье. После завоевания Казанского и Астраханского ханств и далее вплоть до присоединения к империи Кавказа, Закавказья, Бухарского, Кокандского и Хивинского ханств Россия получила многочисленную мусульманскую общину (порядка 20 миллионов человек), причем как в суннитской, так и шиитской традициях¹. После присоединения Польши в России оказалась значительная диаспора евреев-ашкенази, исповедовавших иудаизм. Многие народы, вошедшие в состав империи в результате завоевания их территорий, исповедовали местные культы, как, например, поволжские уральские и северные финно-угорские народы, а также палеоазиатские, тюркские и монгольские народы Степного края, Урала, Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока. России нужно было иметь дело со всеми этими разнородными религиями и культурами, вырабатывать политику, которая сохраняла бы баланс между стремлением империи к религиозному единообразию, разделявшимся православным духовенством, прагматичным намерением избежать противостояния со своими собственными подданными, особенно на приграничных территориях, и поддержкой привлекательного образа за рубежом.

При этом власти сами определяли, какие религии заслуживают ранга конфессии, а какие обречены на уничтожение. Если с христианскими конфессиями не возникало и вопроса об их статусе конфессии, как бы

¹ Мусульманское население Российской империи совокупно превышало количество мусульман в Османской империи. См.: Crews, 2003: 50.

сложно не складывались зачастую с ними отношения, то ислам в XVII – первой половине XVIII века пережил времена жестоких репрессий. Он, несомненно, признавался конфессией, а монотеизм, идеи о смертных грехах, божественном откровении ставили эту религию в разряд развитых, но все несовершенных в сравнении с христианством религий [См.: Crews, 2003: 57]. И все же в целом ислам признавался религией чуждой и вредной, а потому в петровские и елизаветинские времена правительство держало курс на его насильственное замещение христианством, в чем, разумеется, потерпело крах. Различного рода анимистические и шаманистские верования однозначно считались «языческим идолопоклонством», а потому православные миссионеры имели карт-бланш на их тотальное уничтожение. В конце XVIII-начале XIX века власти даже предпочитали, чтобы «язычества» уничтожались даже неправославными религиями, такими, как ислам, буддизм или протестантизм (как в случае с Англиканской миссией в Забайкалье), однако позднее эта стратегия была признана ошибочной. В борьбе с религиями, не имевшими организационно-институциональных форм, властям, правда, пришлось столкнуться с непреодолимым препятствием: сама «неорганизованность» этих религий, отсутствие того, что принято было называть духовенством, иерархией, церковной администрации делала их в определенной степени неуязвимыми. Во многом эта неуязвимость и обеспечила устойчивость этих традиций перед репрессиями. Проблема фальшивых крещений, когда последователи местных культов принимали христианство только чтобы избавиться себя от проблем с миссионерами или получить преимущества финансового или социального характера, с особой очевидностью встала в 1905 году, когда такие обращенные массово покидали православие. В некоторых случаях анимистические культы даже могли проявлять способность к внутренней самоорганизации, то, что Клиффорд Гирц назвал «внутренним обращением» [Geertz, 1973]. Такой случай описывает Поль Верт, говоря о попытках марийцев

рационализировать культ Кугу Сорта, для того, чтобы противопоставить его «русской вере» (христианству) и «татарской вере» (мусульманству) [Werth, 2001]. Однако такого рода попытки российскими властями игнорировались и не приводили к признанию новой конфессии, а наиболее активные марийские последователи Кугу Сорта были сосланы в Сибирь [Там же: 144-145].

Конфессия в сознании имперских чиновников была всегда тесно связана с понятием порядка и морали, пусть и в интерпретации аборигенов, но все же обладавшими некоторыми универсальными характеристиками, которые при определенной имперской «настройке» способны служить государственным интересам. Такой взгляд сложился в годы правления Екатерины Великой под влиянием идей французского Просвещения и немецкого камерализма, который, ко всему прочему, привел к тому, что государство «прямо вовлекло себя в регулирование центральных аспектов религиозной жизни почти каждой общины» [См.: Raeff, 1983: 57]. Не следует недооценивать и восприимчивость российских властей к опыту других европейских и неевропейских империй, которые патронировали религии, исповедовавшиеся населением их колоний, как в случае с британской администрацией в Индии, которая «предпочитала выступать в качестве патрона местных святынь и мечетей и предпринимать научные исследования и кодифицировать индуистскую и исламскую юридическую традиции как фундамент личного статусного права» [Veer, 2001: 21]. Как отмечает Роберт Крюс, в случае с исламом с его развитой юридической традицией имперские власти взяли на себя труд по определению границ каноничности шариата в применении к повседневной практике [Crews, 2003: 60]. Это заставляло власти к необходимости легитимации официальных религиозных администраций ценой подавления любых течений, которые они считали «еретическими» и ненормативными. Религиозные посредники между государством и общиной широко пользовались этим правом и находились в зависимости

от имперской власти, сообщавшей власть и им. Такой подход обеспечивал властям лояльность элит религиозных меньшинств и зачастую приводил к их отчуждению от маргинализированных течений, в том числе и за рубежом.

Платой за имперское покровительство для легитимных религиозных администраторов было их подчиненное положение властям, которое обеспечивалось их встроенностью в бюрократический аппарат. В 1810 году Александр I создает Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, которое проводило государственную политику в отношении религиозных меньшинств через выстроенную систему иерархий внутри их церквей. В 1817 году это ведомство сливается с Министерством образования, а в 1832 году становится Департаментом духовных дел иностранных исповеданий при Министерстве внутренних дел. Нельзя сказать, что дела религиозных меньшинств были централизованы в одном ведомстве. В разное время разные конфессии курировались Священным Синодом, внешнеполитическими ведомствами от Посольского приказа до Министерства иностранных дел, Министерством государственных имуществ, Министерством образования, различными комитетами и, наконец, местными провинциальными администрациями, которые представляли собой передовой фронт работы с религиозными меньшинствами. Эта отчасти сознательная, отчасти вынужденная дисперсность администрирования, предопределяла ситуацию постоянного межведомственного конфликта, диктовавшегося различными приоритетами и интересами государственных структур. Так, иностранные ведомства смотрели на отношения империи с ее неправославными подданными через призму международных ее интересов, Синод и Министерство образования солидаризировались по вопросу о верховенстве дела руссификации и христианизации, а Министерство внутренних дел и местные органы, прежде всего, думали в вопросах безопасности, особенно на периферии империи. Кроме того, империя намеренно распределяла дела

конфессий по разным ведомствам для уменьшения возможности лоббирования со стороны представителей религиозных меньшинств. Так, содействуя централизации волжских мусульман в Уфимском Духовном управлении, режим сознательно воздерживался от включения в его юрисдикцию мусульман Крыма, Северного Кавказа и Туркестана. В случае с буддистами, этот принцип отразился в том, что если калмыцкая религиозная жизнь контролировалась в основном Министерством государственного имущества, то буддисты Восточной Сибири находились под надзором Министерства внутренних дел, что, вероятно, имело целью недопущение организационной консолидации буддистов России даже в пределах имперских органов управления. Имевшие место в начале XX века попытки самих бурятских и калмыцких буддистов выступить единым фронтом по актуальным для них вопросам неизменно встречали сопротивление властей¹.

Важным механизмом встраивания религиозных общин в государственную систему и регулирования их внутренних дел были законы. В целом империя вынуждена была опираться в вопросах управления общинами на избранные и утвержденные ею элиты, и в этом отношении внутреннее самоуправление религиозных общин мало чем отличалось от этнических органов самоуправления. Империя отсутствовала там, где физически не могла присутствовать, а потому делегировала свои полномочия и власть созданным ею же религиозным бюрократиям. Но эти же бюрократии должны были полностью контролироваться империей. Авторитетный специалист по юридической культуре Российской империи Джейн Бербанк сформулировала это таким образом: «Множественность юридических режимов, легитимированных в империи, одновременно и утверждало верховную власть российского

¹ Имеется в виду деятельность бурятского религиозного деятеля Агвана Доржиева на территории Астраханской губернии среди калмыков, начавшаяся в 1898 году. См.: Буддисты в Российской империи, 2004: 23.

управления, и позволяло населению совершать большую часть управления самим. Приведение «обычаев» под зонт закона выражало имперский общественный договор. И это был дешевый путь сохранять мир в обмен на дань и налоги» [Burbank, 2006: 402].

В первой половине XIX века имперские органы заняты сосредоточенной разработкой специальных законов для управления мусульманами Крыма (1831), протестантами (1832), иудеями (1835), армянскими христианами (1836), караимами (1837). Все эти законодательства были в той или иной степени приспособлены к особенностям и нуждам определенных конфессий. Для этого империя финансировала научные экспедиции, командировала специальных чиновников и активно пользовалась их материалами. Кроме того, особое внимание чиновники уделяли опыту управления религиозными общинами в соседних империях, благодаря тому, что некоторые администраторы были вчерашними дипломатами. Ну и, наконец, особым источником для законодательства был опыт по администрированию господствующей церкви – православия. Таким образом, «иерархии различных конфессий превратились теперь в государственные институты, а их члены в государственных служащих» [Верт, 2006: 121].

Создавая или переструктурируя церкви, имперские администраторы сталкивались с проблемой разных социальных функций религиозных специалистов в различных конфессиях. Вопрос о «духовенстве» чаще всего решался механистически, путем наложения на служителей культа единообразных обязанностей. Одной из важнейших была обязанность метрической регистрации населения, регистрации браков, отправления поминальных служб. Так, признав улемов и мулл «мусульманским духовенством» правительство в конце XVIII века смогло навязать им обязанности ведения метрических книг в 1828 году (волжско-уральский регион) и в 1832 году (Крым). Такие же обязанности несли католические священники и еврейские раввины. В своем понимании «духовенства» империя

руководствовалось опытом с православным священством и механически переносила на неправославных священников и сословные привилегии православного духовенства. Так, и раввины, и улемы, и ксендзы, и ламы были освобождены от телесных наказаний и смертной казни.

Для того чтобы оправдывать свой особый статус религиозные специалисты были обязаны служить в качестве агентов имперских инициатив в среде верующих. Имперские администраторы нуждались в поддержке духовенства при проведении непопулярных реформ и поощряли духовенство за помощь. Так, Михаил Сперанский следующим образом выразился о роли буддийских лам в насаждении оседлости и земледелия среди кочевых бурят: «Внушите ламам, что существенная их обязанность есть поощрять земледелие и что сим одним они могут заслужить оказываемые им милости» [Исторические сведения, 1872: 272]. Государство ожидало от религиозных элит и активного участия в социальной благотворительности: борьбе с эпидемиями, поддержке госпиталей и приютов, бесплатных кухонь для бедных, помощи армии на фронтах войн. Неправославное священство было привлечено и к выполнению судебных функций: «Как и исламские суды, еврейские бет-дины имели дело с браками, разводами, вопросами наследования, сделок и контрактов. Такие институты брали присяги с солдат, свидетелей, истцов и ответчиков, демонстрируя тем самым, что православная вера было не единственным залогом политической лояльности государству» [Crews, 2003: 64].

Не менее важным является и то, что сама империя стремилась извлекать все выгоды из своего религиозного разнообразия. Так, контроль над важными религиозными институтами позволял властям влиять на население соседних империй, давая им эффективный инструмент дипломатии, как, например, в случае с эчмиадзинским каталикосом, о котором мы будем говорить ниже. Сама дипломатическая практика во многом развивалась благодаря необходимости решать вопросы

религиозной миграции: «Паломничество в Ургу, Мекку, Иерусалим или Рим предполагало пересечение верующими границ империи, в результате чего возникали проблемы пограничного контроля, консульского обслуживания и контактов российских подданных с иностранцами» [Верт, 2006: 100].

Тем не менее, несомненно, религиозные меньшинства вплоть до 1905 года, года выхода указа о свободе вероисповедания, были дискриминируемым меньшинством. Имперская веротерпимость в России понималась не как признание права подданных исповедовать религии по убеждениям или в силу сложившейся традиции, а лишь как временное воздержание от насильственного обращения в государственную религию, обусловленное геополитической или какой-либо иной конъюнктурой. Приведение всех подданных в православие всегда оставалось сверхзадачей, выполнение которой откладывалось, но не отменялось. Миссионерские станы финансировались правительством, а христианизация была одним из государственных приоритетов наряду с освоением имперской периферии и переселением русского населения из европейских областей в присоединенные области. Нужно отметить также, что для многих подданных православие было реальным способом улучшить свое социальное и экономическое положение и переход в «государеву веру» был их осознанным выбором: «Вместо того, чтобы замалчивать такие случаи или считать их «сговором» или даже «предательством», необходимо воспринять их со всей серьезностью как пример того, какими разными путями нерусское население рассматривало свои перспективы в империи...» [Werth, 2000: 37-38].

Таким образом, буддийским ламам предстояло строить общину в привычных и в то же время весьма необычных условиях. Вполне готовые и даже нуждавшиеся в жестком государственном контроле, они должны были существовать в условиях постоянной осознанной маргинализации и носить на себе стигму культурной инаковости и чуждости.

2.2. *Первые упоминания о буддийских ламах и молельных юртах в русских документах.* В доступных сегодня источниках сохранилось мало сведений о времени и обстоятельствах проникновения буддизма на территорию Забайкалья. В самых ранних источниках на монгольском письме в связи с этими событиями говорится только о времени начала XVIII века, тогда как в русскоязычных материалах первые упоминания о буддийских ламах на территории расселения бурятских племен датируются серединой XVII века. В научной литературе эти упоминания не раз уже цитировались¹, и все же нелишним будет привести их и здесь.

В расспросных речах казацкого десятника Москвитина о его поездке к Турухай-табунангу, влиятельному князю, зятю халхасского Сэцэн-хана, контролировавшему территории, которые в будущем войдут в состав России, содержится следующее описание имевшейся у того молельной юрты:

«От князца Тушетя до мунгальского большево князя Турокая табунана ехати три дни мунгальскими людьми. А у Торокая князя юрты войл[оч]ные, пушены бархатом лазоревым, а в юртах подзоры камка на золоте, а платье[e] носят по братски тулупы бархатные и ка[м]ка [?] на золоте. А кому они молятца и то... писано всякими розными красками по листовому золоту, а лица писаны по листовому золоту человеческие, а подписи писаны по тому ж золоту против лиц на другой стороне, а почему золото навожено и то неведомо. А иные у них болваны серебрянные волчные [?] в поларшина золочены, и те их болваны и писанные лица ставлены по их вере в мечетех войлочных и книги у них по их вере есть ж, а писаны по бумаге, а бумага такова ж, как и русская. А молятца они

¹ Полные тексты «Распросных речей десятника казачьего Москвитина с товарищами о поездке к князю Турукай табунану и к монгольскому хану Чичину» и «Отписка енисейскому воеводе Афанасью Пашковы сына боярского Петра Бекетова о плавании его по рекам Тунгуске и Селенге и по Байкалу озеру» опубликованы в Сборник, 1960: 357 и 193-194. Частично эти фрагменты цитировались также в Галданова и др., 1983: 13.

мунгалы князь Турокай табунан и люди ево перед теми своими болваны и написанными лицами на коленках стоя и по книгам своим говорят своим языком и обеих рук упирают пальцами себя в лоб и падают перед ними в землю и вставая опять говорят по книгам, а перед болванов они и написанных лиц в кое время они им молятца ставят чаши серебряные з горячим угольем, а на уголье кладут ладан росной». [Сборник, 1960: 357]

Примерно в те же годы Петр Бекетов, побывав в ставке у другого монгольского князя Култуцина, в кыштымах у которого находились некоторые бурятские и тунгусские роды, засвидетельствовал влияние на последнего со стороны буддийского ламы Дархана:

«... и он царевич да и Лаба с ним, кой у него царевича в приближенных, да и слушает того Лабу царевич и сидит тот Лаба близко де царевича...» [Там же: 193]

Еще через два десятилетия российский дипломат Николай Спафарий, проезжая на своем пути в Пекин через Забайкалье, сделал записи о «лабиных юртах», которые стояли вдоль Хилка недалеко от среднего течения Селенги [Спафарий, 1960: 108]. Под «лабиными юртами», видимо, нужно понимать буддийские молельные дома, которые описывали в своих трудах и другие путешественники¹. Основываясь на этих, безусловно, ценных и выразительных свидетельствах присутствия буддийского клира на территории Забайкалья, мы, вероятно, можем говорить лишь о ранних, несистемных попытках буддийских лам проникнуть в южное Забайкалье в места расселения бурятских данников халхасских князей. Так или иначе, но к моменту заключения Нерчинского договора, очевидно, русские уже располагали данными о том, что некоторые бурятские роды являются последователями какой-то неизвестной им религии. За неимением достаточных знаний об этой религии, русские наблюдатели пользовались

¹ Описания юрточных буддийских молелен можно найти, например, в Паллас, 1778: 146-147 или Георги, 2005: 426.

понятиями из мусульманства (мечетех войлочных) и язычества (болваны) [Сборник, 1960: 357].

За несколько месяцев до заключения Нерчинского договора в Забайкалье со своими людьми прибывает родовитый монгольский князь Ухин-зайсан. Цонголы, мигрируют в пределы России в связи с конфликтом Ухина с цинскими властями [Нацагдорж, 2006]. Известно, что 12 марта 1689 года [Аюшеев, 2008: 109; Нацагдорж, 2006] лидер цонголов присягнул российским властям. Сохранились сведения, что вместе с другими членами военно-племенной конфедерации цонголов в Забайкалье прибыли ламы во главе «с двумя ширетуями» [Гурий, 1911: 492]. В 1694 году с одной из групп цонгольских беженцев в Забайкалье прибывает тибетский лама из крупного восточно-тибетского монастыря Чоне Ганден Шедруплинг¹ Нгаванг Пунцок. Примерно в те же годы в составе еще одной группы цонголов кости абаганат из сомона Гул-шар² Чахарского сейма Внутренней Монголии в низовья Чикоя переселяется семья Сахулака³. Внук этого главы абаганатов по имени Зая через некоторое время станет отцом человека, который сыграет выдающуюся роль в истории буддизма в Российской империи.

Переход на их сторону родовитого монгольского чингисида был весьма выгоден России. Столь же большое значение имело для российских властей и бегство от маньчжуров эвенкийского князя Гантимура, случившееся несколькими десятилетиями ранее. Несмотря на принятие князем христианства, многие из его последователей вскоре станут адептами буддизма. Что касается цонголов, то им были выделены угодья по правой стороне среднего течения Селенги и низовьям Чикоя. Нгаванг

¹ См. подробное описание истории и архитектуры монастыря в: Co-ne-bzang, 1995.

² О сомоне Гул-шар см. Нацагдорж, 2010.

³ Об обстоятельствах переселения в Забайкалье цонголов кости абагат, в т.ч. зайсана Сахулака с детьми можно узнать из анонимной бурятской летописи Бишихан записка, опубликованной в русском переводе в книге Бурятские летописи, 1995: 144.

Пунцок, очевидно, поселился в ставке Ухин-тайши, заняв лидирующее положение среди других лам, прибывших вместе с цонголами.

Бурятские источники сообщают также, что в начале XVIII века на противоположном берегу Селенги начал возникать другой буддийский центр. Один из бурятских летописцев – Буян-Далай-дорамба – сообщает, что уже в 1701 году на берегу реки Темник хурлаты начали проводить буддийские обряды, а в 1707 году там уже был обустроен первый войлочный дуган [Four Mongolian, 1959: 62]. В дальнейшем между очагами буддийской жизни правобережья и левобережья Селенги возникнет острое соперничество за лидерство, и российским властям придется выступать в качестве арбитра в этом споре.

Если суммировать те разрозненные и фрагментарные сведения о первых следах буддийского проникновения в Забайкалье, то легко заметить, что первые ламы появляются в ставках селенгинских и хоринских князей. Такие амбициозные лидеры, как Турокай-табунаг или Ухин-зайсан, несомненно, копировали властные модели соседних монгольских ханов, в рамках которых в конце XVII века грамотные буддийские ламы занимали видное место. Как отмечает один из исследователей:

«Присутствие ламы-гелюна около тайши, наличие особой молельни, с надлежащим убранством, - все это, конечно, увеличивало пышность жизни тайши и поднимало его авторитет в глазах простого народа». [Богданов, 1926: 101-102]

Помимо статусной легитимации и даже сакрализации властного положения ханов и князей, ламы выполняли обязанности дипломатических посредников или управляющих делопроизводственной частью.

В связи со сказанным возможны многочисленные параллели другими регионами традиционного распространения буддизма, где представители аристократии и правители рассматривали буддизм как источник легитимации их власти. Бурятских тайшей не обошла эта древняя мода на

буддизм, символы и практики которого содержали в себе большой властный потенциал.

2.3. Нерчинский и Кяхтинский договоры: начало автокефалии. Конец XVII – начало XVIII веков стал временем окончательного разделения сфер влияния между Российской и Цинской империями. Вопрос о делимитации границ между империей Романовых и маньчжурским государством возник к концу XVII века, когда обе державы уже получили относительно достоверные сведения о размерах и степени могущества своих соседей. Каждая из империй руководствовалась собственными мотивами при проведении разделительной линии, и если для маньчжуров приоритетным было обезопасить свои северные границы для того, чтобы сосредоточиться на многочисленных проблемах внутри империи, то для России важнее было наладить стабильную торговлю с Китаем, хотя вопросы безопасности на плохо освоенной периферии также имели большую значимость и для российской стороны [Мельников, 2004: 8]. Вопрос о размежевании границ между Россией и Цинской империей стал предметом на переговорах между двумя сторонами в Нерчинске, русском укрепленном остроге, построенном на спорной территории, находившейся к тому времени под контролем российской стороны. Уже в начале переговоров маньчжуры обозначили свою позицию, претендуя на свой контроль над эвенкийским и бурятским населением Забайкалья [Яковлева, 1958: 165]. Российская делегация осознавала, какое значение для исхода переговоров имеет позиция родовых лидеров бурят, обладавших хорошей военной организацией и представлявших серьезную силу. Во время самых драматичных стадий переговоров бурятские шуленги разделились во мнении, и некоторые из них со своими людьми стали открыто переходить на сторону маньчжуров [Там же: 173]. Федору Головину, представлявшему российскую сторону на переговорах в Нерчинске, пришлось приложить немало усилий, чтобы буряты «из-под самодержавной великих государей

руки не изменяли и ни на какие прелести не склонялись, а за это им будет их, великих государей, премногая милость» [Там же: 174]. И действительно, после заключения договора в Нерчинске 27 августа 1689 года и принесения забайкальскими бурятскими родами шертной присяги, последние получили широкую автономию в пределах очерченных границ. Одним из главных условий лояльности новых подданных была религиозная свобода, особо оговоренная Ф. Головиным: «В православную христианскую веру их людей, также и самих их тайшей и зайсангов не велено ни крестить и не принуждать». [Подгорбунский, 2007: 167].

По мнению А.М. Позднеева буддийские ламы сразу же потребовали от русских властей особых условий в обмен на лояльность зайсанов и шуленг, уже обратившихся в новую веру:

«Принимая откочевавшие из Монголии роды, окольный Головин в 1689 г. ручался им, что принудительного крещения не будет – этим неизменным условием дорожили новоприбывшие, потому что в их числе были ширетуи (начальствующие старшие ламы), тогда как местные инородцы еще шаманствовали и не радели сознательно о сохранении веры. Но буддизм сразу потребовал неприкосновенности и, заручившись ею, начал успешную проповедь, значение которой слишком поздно стало очевидно» [АВ ИВ РАН, ф. 44, «Позднеев А.М. Буддизм в Забайкалье», оп.1, д. 128, л. 1].

Разумеется, первоначальная либеральная позиция российских властей в религиозном вопросе объяснялась совершенно иными приоритетами. Забайкалье было зоной фронта, и места расселения бурят прилегали к территориям Цинской империи, давно провозгласившей свое покровительство тибето-монгольскому буддизму.

Нерчинский договор определял границы двух империй лишь по территориям восточнее Забайкалья. Полное территориально размежевание, включая обширные территории по Саяно-Алтаю вплоть до казахских степей стало предметом на переговорах в Пекине, Буре и Кяхте,

закончившихся заключением договора в Кяхте 14 июня 1728 года. Российскую сторону на этих переговорах представлял один из давнишних фаворитов Петра Великого иллирийский граф из Рагузы Савва Владиславич (1669-1738). Переговоры между двумя державами продолжались долго (с октября 1726 года в общей сложности более чем полтора года) и в весьма напряженной обстановке. Маньчжуры все еще с большой опаской относившиеся к перспективе альянса Джунгарского ханства с Российской империей испытывали российских представителей на прочность в их намерениях удерживать Забайкалье. Однако, как и несколько десятилетий ранее цинские власти нуждались в надежном мире с российской стороной для того, чтобы решить затянувшуюся проблему с ойратами. В свою очередь российские власти, помимо основной цели, стремились разрешить торговый кризис с Китаем и установить новые правила торговли (от которой очень зависела государственная казна), решить вопрос об учреждении постоянной российской дипломатической миссии в Пекине, разрешить проблемы с перебежчиками, организовать эффективную защиту границ силами местных жителей, учредить правила административного управления жителей приграничных территорий, в том числе их религиозной жизни.

Заключение Кяхтинского договора 1727 года определило отношения между двумя империями на ближайшие полтора столетия, и отношения эти характеризовались невмешательством во внутренние дела друг друга. Однако сам факт проведения границы и введения пограничного контроля оказал огромное воздействие на тех подданных империи, для которых прежде границ не существовало. В данном случае имеются в виду не только многочисленные племена эвенкийских, даурских и монгольских кочевников, маршруты регулярных передвижений которых традиционно лежали по обе стороны от внезапно возникшей границы, не только торговцы, которые обязаны были теперь подчиняться правилам таможенного режима, но и буддийские монахи, к тому времени уже

освоившие территории к северу от Халхи, но не терявшие связей с главными центрами тибето-монгольского буддийского мира.

Несомненно, для всех государств без исключения мобильные группы, свободно передвигающиеся с места на место, представляют большую проблему. Их трудно облагать налогами, обязывать выполнять трудовые повинности, искать среди них преступников, проводить их учет и перепись. Для маньчжуров и русских, на стыке XVII и XVIII веков занимавшихся консолидацией своей власти на приграничных территориях, вопрос контроля над кочевниками, дезертирами и перебежчиками приобретает критическую важность. Буддийские ламы также входили в эту категорию «проблемных» с точки зрения имперских администраций групп. После снижения возможности свободного передвижения и четкого определения подданства, власти могли заняться вопросами интеграции жителей фронта в имперскую управленческую и социальную структуру.

2.3. «Инструкция пограничным дозорщикам»: принципы регулирования буддийской общины. Деятельность миссии Рагузинского предполагала освоение приграничных территорий через учреждение единообразных правил управления, создание административных институтов, картографирование, приобретение сведений о социальной организации местных жителей, их образе жизни, языке, религии и культуре. Главным итогом пребывания графа Владиславича Рагузинского в Забайкалье, помимо, разумеется, дипломатических договоров, заключенных с Цинскими властями, стала «Инструкция Посольской канцелярии от 27 июня 1728 г., графа Рагузинского пограничному дозорщику Фирсову и толмачу Кобею», важный документ, ставший основным в вопросах регулирования отношений российских властей с аборигенными сибирскими народами на несколько десятилетий.

В «Инструкции» Рагузинского впервые были зафиксированы принципы конфессионального регулирования сибирских «иноверцев» –

вопрос, который до этого вообще не находил никакого отражения в законах империи. «Инструкция пограничным дозорщикам» стала первым документом, не только косвенно признававшим существование буддийской сангхи на сибирской территории империи и, таким образом, легитимировавшим ее статус, но и заложившим основные принципы отношения к ней со стороны властей. При этом документ содержит только один пункт, касающийся деятельности буддийской сангхи на территории Российской империи. В полном виде он говорит о следующем:

«...лам заграничных, чужих подданных в улус к себе ясачным инородцам не пропускать и довольствоваться теми ламами, которые после разграничения с Китаем остались на российской стороне для того, дабы российских подданных 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 Лупсану¹, дабы при нем обретающиеся ламы оных учили мунгальской грамоте и прочему, что таким принадлежит, дабы верноподданным ныне и впредь в чужих ламах не было нужды, а которые выучатся совершенно мунгальской грамоте, в которой российским подданным и иноземцам не без нужды, тех обнадеживать милостью его императорского величества в произведении чинов и в начальники» [Очерк, 1905: 130].

Из данного документа становится ясно, какие вопросы российская администрация пыталась решить на первых этапах взаимоотношений с буддистами: 1. изолировать буддийскую общину от религиозных институтов, находившихся под контролем Цинской империи; 2. устранить

¹ Приемный сын и наследник Ухин-тайши.

угрозу финансовой состоятельности местного населения в связи с деятельностью пришлых буддийских монахов; 3. сосредоточить контроль над ламами в руках одного из родовых лидеров и, таким образом, централизовать управление делами буддийской сангхи.

Первая проблема была особенно актуальной в связи с главной целью миссии Рагузинского, которая, заметим, курировалась Коллегией иностранных дел. Достигнутое соглашение с Цинскими властями далось не без труда, пограничный режим находился на стадии установления, лояльность бурят, особенно прибывших из пределов соседней империи, все еще не была гарантированной, а обратные перекочевки не были редкостью. Для традиционной политической практики Внутренней Азии люди, а не территории, представляли главный политический капитал, и для монгольских кочевников смена сюзерена представлялась естественным явлением. Потому вопрос о перебежчиках, таких, например, как Гантимур, всегда был больной темой во время переговоров между двумя державами. Потому максимально возможная изоляция от влияния извне новых подданных представлялась критически важной, а религия, главные центры которой находились вне сферы влияния России, представляла собой эффективный канал для связи с подданными соседней империи. Обвинения в «инородности» и «чуждости» буддийской конфессии бурят, и на этом основании нелояльности их царскому режиму в адрес буддийских лам будут в последующем раздаваться очень часто. Впрочем, такова была судьба почти всех «иностранных» исповеданий в России. В то же время, ущемление религиозных свобод новых подданных в XVIII веке легко могло стать причиной откочевки части бурят, что в ситуации критической нехватки людских ресурсов имело бы разрушительные последствия для российского присутствия в Забайкалье. Прагматичность в подходе к «ламскому» вопросу хорошо прослеживается и в том, что власти пытаются извлечь определенные выгоды из деятельности лам среди бурят. Монгольское письмо будет использоваться в родовых управлениях, а

позднее в земствах, все время существования империи. Дефицит грамотных людей, необходимых для ведения делопроизводства и официальной переписки на фоне отсутствия институтов светского образования, делал общину единственным поставщиком кадров для родовой администрации. Это был ресурс¹, который власти оценили в самом начале, но тщательно замалчивали его полезность и необходимость в последующем.

Сбор ясака с подвластного населения имел не только символическое, но и реальное экономическое значение для государственной казны, несмотря на то, что забайкальские бурят-монголы платили ясак по пониженной ставке. И все же фискальные интересы всегда служили важным фактором в вопросах управления подданными империи и обсуждались и при разборах злоупотреблений местных администраций, родовых начальников и общины лам. И на примере «Инструкции» Рагузинского мы видим, как вопрос о якобы значительном экономическом обременении ламами верующих неконтролируемыми поборами в виде пожертвований с самого начала находится в центре обвинительной риторики властей и православного духовенства в адрес буддийской монашеской общины.

По мнению поздних имперских наблюдателей, Рагузинский своим первым актом, регулирующим дела буддистов в Российской империи, определил направление, ставшее «руководящей нитью всей дальнейшей деятельности администрации...» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, л. 5а]. Однако эти ограничительные меры на деле так и не обеспечили, по справедливому мнению Ухтомского, изоляцию бурятских буддистов от религиозных центров за рубежом. Напротив, как он утверждает,

¹ В одной из своих статей известный сибирский краевед Кирилов отмечает, что распространение грамотности среди бурят, объясняющееся влиянием буддизма, быстро принесло результаты. По его сведениям, «в 1762 году письменность настолько распространилась, что зайсаны стали записывать сбор податей, а до этого времени все делопроизводство шло словесно» [Кирилов, 1894: 127].

фактическое узаконение сангхи Рагузинским привело к ее дальнейшему закреплению и бурному развитию:

«Заботливость Рагузинского (он намечал даже выдающихся среди нашего населения тибетцев в будущие духовные иерархи) дала могучий толчок нарождающемуся движению. [...] Граф Рагузинский первый неправильно посмотрел на дело, давши буддизму твердую почву для развития». [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, 89б, 102а].

Однако косвенное признание буддизма среди бурят, имевшее действительно решающее значение для его дальнейшей истории, трудно назвать по-настоящему либеральным шагом. Первое же узаконение, касающееся деятельности буддийской сангхи в Забайкалье, все же носило, как мы видим, характер ограничения. Кроме того, это признание было вынужденным, и поздние наблюдатели должны были учитывать, какие непредсказуемые последствия для пока еще хрупкого равновесия между двумя империями имело бы запрещение буддизма. Поэтому первые правила, разработанные российскими властями в лице специального посланника Коллегии иностранных дел в отношении буддизма, отраженные в «Инструкции пограничным дозорщикам», носили двойственный характер: желание ограничить сочеталось в них со стремлением упорядочить и использовать в своих целях. В чем совершенно прав князь Ухтомский, так это в том, что граф Владиславич Рагузинский определил вектор развития политики России в отношении буддистов, которая всегда будет характеризоваться этой амбивалентностью.

2.4. Первые ламы Забайкалья: правительственные попытки учета и контроля. Как было нами отмечено выше, буддийские монахи проникали на территорию, впоследствии вошедшую в состав России, задолго до установления пограничных знаков между двумя империями. Бурятские

исторические хроники фиксируют наплыв буддийских монахов в южное Забайкалье 1712 годом. Согласно хоринской хронике, составленной Юмсуновым, «буддийские монахи прибыли из Тибета, были весьма учены и успешны в медицинской практике. Их, как он пишет, «соединили с селенгинскими и хоринскими родами» [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3]. Более общее изложение фактов о прибытии 150 «тибетских и монгольских» лам содержится также в хрониках Тобоева, Ломбоцыренова и Дарбаева, которые также помещают это событие в начало XVIII века, не называя, правда, конкретных дат, за исключением Дарбаева, который косвенно относит это событие к концу XVII века, так как связывает его с принятием российского подданства хори-бурятами [Бурятские летописи, 1995: 170]. Другой хоринский хронист утверждает, что до прибытия этих лам в веру хоринских бурят наставляли ламы из селенгинских степей [Галданова и др., 1983: 16]. Наконец, анонимная селенгинская летопись «Бичихан записка» сообщает, что среди атаганов и табангутов до установления границы религию проповедовал тибетский лама Лобон-рабжамба [ЦВРК ИМБТ, М I-43, «Бичихан записка», л. 5-6].

Обобщая весь этот материал, мы видим следующую картину. До демаркации российско-цинской границы Южное Забайкалье, долгое время находившееся в вассальной зависимости от халхасских уделов Тушету- и Сэцэн-ханов, становится местом миграции различных монгольских групп, спасавшихся от противостояния Халхи и Джунгарии, а также стремительно укрепляющейся Цинской империи. Вместе с ними и, возможно, независимо от них сюда же прибывали и буддийские ламы не только из Монголии, но и из тибетских регионов. По сведениям одной из бурятских исторических хроник, большая часть тибетских лам, попавших в Забайкалье в начале XVIII века, были беженцами из Центрального Тибета [Four Mongolian, 1959: 62].

Местом наибольшей концентрации буддийских лам стали кочевья селенгинских родов, находившихся на более высокой стадии политической консолидации и теснее связанных с Халхой, в которой начала формироваться централизованная буддийская монастырская система с центром в ставке Тушету-хана. С первой половины XVII века и до 1727 года буддизм в Забайкалье, по всей видимости, не представлял собой сколько-нибудь системного целого, а бытовал в виде небольших кошмовых дуганов, в которых проводились службы, как это описано в казацких сказках середины XVII века. Вероятно, стимула для развития монастырской системы в Забайкалье не существовало в связи с тем, что регион этот был тесно связан с Халхой, которая служила центром и средоточием буддийской религиозной жизни. Прибывавшие в Забайкалье ламы занимались совершением частных и родовых служб по просьбе верующих, предоставлением медицинской помощи, ремесленными работами. Вероятно, также, что большинство из них не проживало тут постоянно, прибывая время от времени по приглашению различных групп верующих.

Упоминания о 150 ламах, составивших первую буддийскую общину, которые мы находим в бурятских письменных памятниках, имеются и в русских документах XVIII века. В архиве Галсана Гомбоева сохранился текст императорского указа из Иркутского наместнического правления, датированный 17 января 1792 года, в котором сообщается, что по переписи, проведенной в 1741 году, «под ведением Главного ламы Цоржия 150 человек». Этот же документ содержит сведения о возможном количестве тибетских лам, зафиксированном переписью 1748 года: «...а сверх того состоящих под ведением его ж нерчинского ведомства тангутской породы лам же 33 человека и всем оным учинена перепись...» [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 12]

Таким образом, соотношение 100 монгольских и 50 тибетских лам, о котором сообщают некоторые авторы, представляется близким к истине.

Хотя в бурятских летописях мы наблюдаем стремление представить прибытие всех 150 лам как единовременное событие. Однако в самом раннем из имеющихся в нашем распоряжении бурятских источников – «Путевых заметках Заяева» – сказано, что «число собравшихся отовсюду хувараков достигло ста пятидесяти человек» [ЦВРК ИМБТ, М I-262. «Путевые заметки», л. 2], но ничего не говорится о какой-то связи между этими 150 монахами. То, что община складывалась стихийно и постепенно говорится и в других источниках:

«Собрав под войлочным навесом нескольких заблудших тибетских, монгольских и амдоских монахов, он (Дамба-Даржа Заяев – прим. мое Н. Ц.) возглавил это собрание в год воды-мыши. [...] Вбирая в себя монахов из пришлых и местных [верующих], община разрасталась, достигнув количества ста пятидесяти». [LTWA, # 17310, “Доржиев. Краткое жизнеописание высокочтимого”, л. 112]

По мере прибытия монахов их стали распределять по другим родам, в том числе среди хоринских бурят [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3; Тобоев: л. 9; Буряадай түүхэ бэшэгүүд, 1992: 104]. Происходило ли это распределение стихийно, участвовали ли в этом распределении родовые главы или даже российская администрация, сказать сложно. С уверенностью можно говорить лишь, что родовая структура бурят стала той инфраструктурой, по которой шла экспансия буддизма в Забайкалье в XVIII веке. Совпадение приходов монастырей с территорией расселения родов, берущее начало еще в начале XVIII века, сохранялось до конца империи:

«...в организации религиозного, общественного и семейного быта бурят родовые, этнические обособления сохраняли свое значение и в XX веке». [Ламаизм, 1983: 19]

Ко времени начала деятельности Рагузинского в Забайкалье забайкальские бурят-монголы жили в родовом обществе, однако уже тогда

кровные роды приобретали черты административных. Представители небольших родов присоединялись к крупным, а такие общности, как цонголы, исторически сформировались и вошли в состав России уже как военно-племенные конфедерации. Российская администрация также участвовала в процессе разрушения родовых отношений тем, что сама создавала административные роды [См.: Залкинд, 1970: 116]. Несмотря на то, что кровный род все еще сохранял свое значение, территориальная община приобретала все больший вес в общественной и экономической жизни бурят. Дацаны через систему приходов также участвовали в этом процессе. Сами дацаны возникали и в дальнейшем содержались за счет общественной поддержки. Такая поддержка могла быть родовой или общинной. Так, во время споров вокруг земельных наделов буряты могли апеллировать к своей принадлежности к определенному дацану [Там же: 217]¹.

Говоря о взаимоотношениях сангхи с главами родов, следует отметить, что родовые старшины и высшие иерархи буддийской административной системы на протяжении XVIII и вплоть до середины XIX века были, как правило, выходцами из одних и тех же семей. В отличие от Цинской администрации, которая препятствовала сосредоточению светской и религиозной власти в одних и тех же семьях, российские власти прямо предписывали «на убылые ламские места выбирать из тайшинских, зайсанских и шуленгских детей достойнейших» [РГИА. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 173: лл. 10-11]. Требование замещать штатных лам из числа «старшинских зайсанских и шуленгиных детей» будет сохранять актуальность вплоть до начала XIX века². Залкинд считает, что объяснением этому предпочтению является традиционно ревностное соблюдение государством своих фискальных интересов: поскольку и

¹ Залкинд, однако, полагает, что внутри приходов также существовали тяжбы вокруг земли.

² Такое требование повторяется в указах 1783, 1792, 1809 гг. См. ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы Засак-ламы Галсана Гомбоева»: д. 11, 12, 16, 17.

служилая аристократия вместе с членами своих семей, и монашеское сословие были одинаково освобождены от выплаты ясака и исполнения трудовых повинностей, то единственным способом приостановить процесс увеличения неподатного населения было их частичное слияние [См.: Залкинд, 1970: 313].

В начале восемнадцатого века для охраны границ России с Цинской империи из числа пограничных бурятских племен создаются казачьи формирования. В 1764 году число бурятских казачьих полков было расширено, а в 1800 году бурятские казаки получили царские знамена. В середине XIX века бурятские казачьи формирования входили в состав Забайкальского казачьего войска, которое находилось в подчинении Забайкальского военного губернатора. Казачье сословие было освобождено от выплаты ясака и возглавлялось формально избираемыми, но в реально передающими по наследству свои должности казачьими командирами из числа собственной родовой аристократии. Еще важной одной прерогативой, которой пользовались бурятские казаки, было освобождение от обязательного крещения, а потому при казачьих полках служили ламы.

Выше мы говорили о попытках Саввы Владиславича Рагузинского централизовать управление до того никак, вероятно, не связанными между собой буддийскими монахами. Сделать это, как нам известно из «Инструкции пограничным дозорщикам», предполагалось, передав право рекрутировать монахов цонгольскому «тайше Лупсану» [См. Галданова и др., 1983: 17]. Решение поставить религиозные дела под контроль родового лидера может показаться вынужденным, объясняющимся отсутствием какой-либо иерархии в самой буддийской общине. Однако следует учесть и то, какое место занимала военно-родовая конфедерация цонголов в приграничной административной политике того времени. До Лубсана лидером и собственно создателем конфедерации был уже упоминавшийся нами Ухин Хонтогоров, приходившийся внуком халхасскому Цокту-

тайджи, близкому соратнику последнего всемонгольского хана Лигдэна. Для России приобретение в подданство в 1692 году представителя монгольской аристократии было чрезвычайно большой удачей и даже определенной политической победой, наряду с переходом на сторону русских даурского аристократа Гантимура несколькими годами ранее. К тому же вместе с Ухином в пределы России в начале XVIII века пришли высокородные потомки Бэхэ Бэлыгута, что повлекло отчаянные попытки цинских властей вернуть беглецов назад уговорами (для этого в Забайкалье был даже отправлен брат бежавших аристократов буддийских монах Тойнгуши, который, однако, не смог вернуть беглецов) [Аюшеев, 2008: 31-40; см. также: Toyin güsi, 2006]. Маньчжуры постарались снизить значение этого побега, исключив имя Ухина из списков чингисидов. Вместе с цонголами, которые к тому времени, судя по всему, к моменту бегства в пределы России уже были буддистами, прибыли и буддийские монахи. Есть сведения, что сам Лубсан, унаследовавший от отца тайшинскую должность, был в прошлом ламой [Галданова и др., 1983: 17].

Вероятно, «Инструкция» Рагузинского только закрепила существовавшее на тот момент лидерское положение ставки цонгольских родоначальников как нарождающегося религиозного центра. Так или иначе, но Нгаванг Пунцок фактически получает право контроля над буддийской общиной еще в 1728 году в связи с началом действия «Инструкции» Рагузинского, которая закрепляла это право за цонгольским тайшой, в резиденции которого Нгаванг Пунцок был главным ламой. Бурятский хронист Вандан Юмсунов прямо говорит, что Нгаванг Пунцок был назначен главным ламой по представлению Рагузинского [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3об].

По инициативе цонгольских родовых старшин и, вероятно, с помощью Рагузинского Нгаванг Пунцок вскоре получает официальную должность главного ламы. Авторитетный исследователь буддизма у бурят

К.М. Герасимова без указания на конкретный источник сведений утверждает, что назначение Агван-Пунцока главным ламой имело место в 1732 году [Галданова и др., 1983: 17]. В этот период государственное управление буддистами осуществлялось еще на низшем местном уровне по причине локализации буддийских общин на небольшой территории и неразвитости монастырской системы, вернее фактическом ее отсутствии, ведь первый дацан появляется у цонголов только в 1741 году, до этого были лишь войлочные молельни (капища в русских документах), числом в 11 (все в Селенгинский кочевьях). Но уже на этом уровне стремление властей к централизации общины весьма заметно¹.

В 1741 году Иркутские губернские власти, в чьем ведении находился Селенгинский уезд, вплотную занявшись делами буддистов, запросили у местных властей и духовенства именные списки имевшихся лам. Вероятно, интерес к делам буддистом был связан с назначением на должность иркутского вице-губернатора Лоренца Ланга, статс-советника, крещеного шведа, входившего в 1719-22 годах в неудачное посольство Измайлова в Пекин. Лоренц Ланг прожил в Пекине в статусе торгового агента два года и не понаслышке знал «ламский» вопрос. В путевых записках, которые Ланг вел на всем пути следования в Пекин, он вкратце описывает иерархию тибето-монгольского буддизма, место в ней Джебцун-Дамба-Хутухты и Далай-ламы, рассказывает о традиции поиска перерождений этих религиозных лидеров (Lange, 1986: 28-30). В 1739 году Ланг назначается Иркутским вице-губернатором. В Иркутской летописи сохранились любопытные свидетельства особого отношения Ланга как администратора к бурятам: «И к братцким был склонен, и которые в краже скота в полицию привожены были без всякаго наказания, по приказу ево

¹ Один из авторов XIX века писал, что, получив просьбу селенгинских родовых глав о назначении Нгаванг Пунцока главным ламой, «местное начальство с радостью ухватилось за эту идею, видя в ней единственное средство прекратить всякую связь с Монголией...» [Институт, 1911: 614].

вице-губернатора отпущаны свободно» [Летопись города Иркутска, 1996: 36]¹.

Пользуясь особым расположением императрицы Анны Иоанновны, Лоренц Ланг смог предпринять такие непопулярные меры, как запрещение сборщикам осуществлять сбор ясака у коренных народов [Рафиенко, 1977: 128].

В 1741 году Иркутская провинциальная администрация под руководством Ланга обращается к забайкальским местным органам власти с заданием собрать сведения обо всех буддийских ламах и их «капищах». Неизвестно, кому принадлежала инициатива первого учета буддийских монахов в Забайкалье. В агиографии Дамба-Даржа Заяева, написанной в начале XX века известным бурятским религиозным деятелем Агваном Доржиевым на основе ранних и недошедших до наших дней источников, мы находим фрагмент, который может свидетельствовать о том, что такая инициатива могла принадлежать самим ламам: «В 1741 году в год воды-мужской-собаки, под названием «Нга чен», в правительство была подана петиция, и впервые для этих мест было получено разрешение на зачисление этих ста пятьдесят лам в число комплектных. Хотя для местных нойонов он (Заяев – прим. мое Н. Ц.) был снисходительным воплощением бодхисаттвы и Будды, многие столичные чиновники, исповедовавшие религию, противоречащую Учению Царя Шакъев, не желали распространения нашей веры. И то, что одним лишь прошением он добился успеха, является несомненным проявлением силы его прежних молитв». [ЛТВА, # 17310, “Доржиев. Краткое жизнеописание высокочтимого”, л. 112-113]

¹ Известный православный публицист Евстафий Воронец много позднее, негативно оценивая роль Лоренца Ланга в деле упорядочивания дел бурятских буддистов в Забайкалье и подозревая его в намеренном вредительстве интересам православия, так отзывался о нем: «Ближайший властный ламский споспешник Иркутский вице-губернатор, западный выходец Лоренц Ланг, инженер и казнокрад по профессии... [Воронец, 1889: 28]

Согласно логике данного фрагмента, буддисты в 1741 году сами подали прошение властям об организации штатного духовенства. Институт утвержденных государством монахов был хорошо известен буддистам, которые недавно прибыли в Россию из соседней империи. В предыдущей главе мы уже отмечали, что в Цинской империи институт штатного буддийского монашества был связан с таким явлением, как императорские монастыри, штат которых получал от государства вознаграждение за религиозные службы, проводившиеся в нем [Позднеев, 1887: 3]. Таким образом, понятие штата в Цинской империи предполагало особую связь буддийских монахов с государством и правителем, личное покровительство и содержание императором монахов. Вероятно, иницируя включение монахов в государственный комплект, ламы пытались добиться официальных отношений с государством для получения своего четко обозначенного статуса в нем. Для властей же, которые с готовностью отреагировали на просьбу лам, если такая просьба действительно существовала, смысл понятия комплект лежал только в сфере ограничения числа неподатного населения и контроль над постепенно экспансирующей религией.

Таким образом, доступные источники позволяют сделать вывод о том, что инициаторами первых правил, регулирующих жизнь буддийской общины, могли быть сами ламы, которые воспринимали такую функцию государства как естественную и необходимую. Для российской администрации, которая на первых порах действовала, лишь реагируя на инициативы самих буддистов, эти правила носили смысл ограничения. Стратегической целью российской администрации в начале XVIII века было завоевание лояльности бурятского населения и ограничение их связей с соседней империей посредством блокирования религиозных каналов. Еще одним важным приоритетом российской политики в отношении буддийских лам в Забайкалье был контроль над их численностью. Главным образом этим объясняется стремление

централизовать управление общиной, консолидировав его в руках главного ламы.

2.5. Признание буддизма российскими властями и указ Елизаветы Петровны 1741 года. По сведениям, собранным Иркутским вице-губернаторством и представленным им в правительство в 1741, году в Забайкалье насчитывалось 150 лам и 11 «капищ». Под последними понимались передвижные и стационарные войлочные дуганы, некоторые из которых, по всей видимости, могли вмещать в себя множество монахов для совместного чтения служб, как о том сообщают источники. Результатом сбора сведений стало определение ясных контуров дальнейшей политики правительства в отношении буддийской сангхи. В том же 1741 году, как сообщают источники, буддийскую общину бурят признала императрица Елизавета Петровна, определив своим распоряжением комплект разрешенных законом вакансий монахов в 150 единиц и назначила Нгаванг Пунцока главным ламой, вверив в его руки надзор за сангхой. Данная интерпретация, однако, сопряжена с некоторыми проблемами. Во-первых, императорский двор в это время находился в затянувшемся кризисе престолонаследия, страной фактически управлял Бирон, занимавшийся прежде всего укреплением своей власти, а Елизавета Петровна пришла к власти в результате дворцового переворота лишь в самом конце 1741 года. Во-вторых, русские авторы XIX века, а именно князь Ухтомский [РГИА, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: 91об], составители Материалов комиссии Куломзина [Очерк о ламаизме, 1905: 18] и А.М. Позднеев [Позднеев, 1886: 169-170], сообщая о «манифесте» Елизаветы Петровны, ссылаются на бурятские хроники. О чем же они говорят?

Наиболее ранние упоминания об интересующем нас предмете имеются в двух следующих по мере возникновения бурятских летописях – «Прошлая история хоринских и агинских бурят» Тугульдура Тобоева и

«История селенгинских монгол-бурят» Юмдэлэка Ломбоцыренова. Первая летопись, созданная в 1867 году, повествуя о первой бурятской общине, состоявшей из 150 буддийских монахов, дословно сообщает нам следующее: «...список имен тех лам был представлен вниманию Её Величества, и в 1741 году все эти ламы были сделаны комплектными и освобождены от податей»¹ [ЦВРК ИМБТ, М I-16. «Тобоев. Прошлая история хоринских и агинских бурят», л. 9]. В этом фрагменте автор сообщает нам о дате, когда в России впервые вводится понятие комплекта, под которым понималось строго фиксированное число буддийских монахов, разрешенных властями. В связи с этим решением упоминается имя императрицы, а, следовательно, утверждается, что решение о введении комплектного числа монахов было принято на высшем государственном уровне.

Примерно в том же духе событие описывается в следующей по времени создания летописи селенгинского тайши Ломбоцыренова: «В 1740-х годах императрица Елизавета Петровна утвердила штат в 150 лам. Они были освобождены от всех податей и повинностей»² [Бурядай түүхэ бэшэгүүд, 1992: 135].

Кроме этих двух летописей, о распоряжениях Елизаветы Петровны говорит и хроника Шираб-Нимбу Хубитуева. Этот летописец сообщает нам следующее: «В 1741 году милостью великой императрицы Елизаветы Петровны был утвержден комплект лам в числе 150, а главным над ними поставлен соржо лама из тангутского рода Агван Пунцок»³ [Бурядай түүхэ бэшэгүүд, 1992: 100].

Другие летописцы не придают этим событиям большого значения и вообще не упоминают их в своих произведениях. Но летописными

¹ yeke degedü ejen-ü anjiralta-du tede blam-a-nar-un ner-e-yin spiiske qabsuryan küregegsen-iyer 1741 on-a tede blam-a-nar bügüde-yi qonbiliid bolъaju alba tataburi-ača sulalayad...

² 1740 ондо хатан император Елизавета Петровна 150 штатна ламые баталжа, тэдэниие алба түлбэрирһөө сүлөөлжэ.

³ Ехэ дээдэ эзэн императрица Елизавета Петровнагай үршөөлөөр 1741 ондо 150 комплед ламанар баталагдаһан, тэдэнэй ахалагшаар тангууд обогой Агваан Пүнсэг гэжэ соржо лама болгогдоһон юм.

сочинениями традиционная бурятская историография отнюдь не исчерпывается. Сведения о правительственных распоряжениях 1741 года мы можем также найти и в «Путевых записках» Дамба-Даржа Заяева, первого Бандидо Хамбо-ламы, изложившего свою биографию в виде описания своего путешествия в Монголию и Тибет. По некоторым сведениям, это сочинение было написано Заяевым по просьбе российской императрицы Екатерины Великой. В ряде списков этого произведения мы находим следующие фрагменты:

«В 1742 году после обращения к вышестоящим был утвержден так называемый комплект хуvaraков из 150 человек¹.

В 1741 году в Бурятии было 150 хуvaraков, о чем было сообщено вышестоящим и они были официально утверждены ламами».²

Как мы видели выше, один из бурятских летописцев сообщает, что причиной принятия решения об утверждении комплектного числа лам в 1741 году стало представление верховной власти списка лам³. Подтверждается это и цитировавшимся нами тибетоязычным источником [LTWA, # 17310, “Доржиев. Краткое жизнеописание высокочтимого”, 112-113].

Таким образом, мы видим, что бурятские источники в целом говорят об одном: в 1741 году в результате сбора сведений о фактическом числе лам в Забайкалье в высшие инстанции были поданы их именные списки, что привело к утверждению штата (комплекта) в 150 монахов. Эти ламы были освобождены от податей и повинностей, из их числа был назначен главный лама, которым стал выходец из северо-западного Тибета Нгаванг Пунцок.

С фактической стороны сведения из бурятских источников во многом согласуются с информацией, которые дают нам российские

¹ История бурятского буддизма. Источники, переводы, исследования. С. 41.

² Там же. С. 44.

³ Очевидно, именно из летописи Тугульдура Тобоева Эспер Ухтомский почерпнул аналогичные сведения.

авторы¹: в 1741 году власти утвердили в Забайкалье комплект в 150 лам [Нил, 1858: 251-252; Бюлер, 1859: 236; Вашкевич, 1885: 37), после того как были собраны сведения об их фактическом количестве (Нил, 1858: 251-252; Бюлер, 1859: 236). При этом Нил, Бюлер и Вашкевич акцентируют внимание на том, что это распоряжение ограничивало свободу деятельности лам, входивших в комплект: им было под страхом смертного наказания запрещено иметь связи с заграничными ламами. Бюлер и Вашкевич подчеркивают также, что решение об утверждении комплекта принималось местными властями, а не на высшем властном уровне. Бурятские авторы, со своей стороны, ничего не сообщают об ограничениях, которые были введены в отношении комплектных лам, но зато говорят о привилегиях: освобождение от податей и повинностей. Еще одно важное расхождение: бурятские летописцы говорят, что распоряжение 1741 года имело непосредственную связь с императрицей Елизаветой Петровной: она это распоряжение утвердила.

Теперь перед нами встает вопрос – какие источники заслуживают большего доверия? Поскольку полным текстом этого документа мы пока не располагаем, то можно лишь предполагать, что он мог как ограничивать права буддийского духовенства в Забайкалье, так и давать им некоторые привилегии. Каждая из заинтересованных сторон, скорее всего, увидела в его тексте именно то, что хотела увидеть. Противники либерального отношения к неправославным и нехристианским конфессиям (или так или иначе зависевшие от их мнения) предпочли рассматривать его как документ ограничительный, а сами последователи буддизма естественно подчеркивали его значение как документа, *de facto* признававшего легальный статус этой религии в империи. Если рассмотреть другие документы, относящиеся к статусу буддийского духовенства в Российской

¹ Мы не берем во внимание сведения Ухтомского и Позднеева, поскольку эти авторы основывали свои утверждения на материалах бурятских источников. Что касается данных из «Материалов комиссии Куломзина», то выше мы отмечали, что они, очевидно, заимствованы из очерка Позднеева.

империи XVIII века, то мы увидим, что власти в этом вопросе старались идти по пути балансирования между контролем и принятием.

В архиве Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН сохранилось материалы Засак-ламы Галсана Гомбоева, которые содержат в себе значительную коллекцию юридических документов, относящихся к статусу буддизма в Российской империи. Большая часть документов относится к XVIII веку, и среди них мы встречаем документы, в которых ламам запрещается поддерживать связи с границей. Так в указе от 31 октября 1776 года Бандидо Хамбо-ламе по этому поводу сказано следующее:

«имеешь ты за всеми теми ныне поручающимися тебе в команду Ламами ховараками и убашеями смотреть на всегда прилежно дабы они служили добропорядочно и отнюдь бы за границу не ездили и оттуда никого ни под каким видом и никаким способом не призывали и никакого сообщения и пересылок не имели понеже оные противные поступки верноподданным Ее Императорского Величества подозрительны а они состоят верноподданными почему их тех поступок никогда ни для чего делать не следует ибо кто из них такие поступки станут делать то по Указу Ее Императорского Величества по трактату и по суду могут понести истязание по возможности вины и смертную казнь и для того тебе Ширетую им Ламам ховаракам и убашеям об оных поступках с крепким подтверждением часто напоминать и при том толковать какое в таких поступках многое худо и погибель их быть может и тако их не только беречь себя надо от такой погибели но из одного подозрения имени плутовского за один свой Ламский чин дабы у инородцев за плутовское имя и подозрение не быть в презрении и омерзении». [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 276]

Другие указы подтверждают и ограничение числа лам, путем введения комплектного количества в 150 лам. Так, в указе из Удинской

провинциальной канцелярии Бандидо Хамбо-ламе Ахалдаеву от 1783 года говорится о том, чтобы число лам «никогда ни под каким видом не превозвышало при всех кумирнях штатного сто пятидесяти лам» [Там же: Л. 11] со ссылкой на «указ и определение» прошлых лет. Таким образом, сведения об ограничениях, введенных властями в отношении буддийского духовенства в XVIII веке, подтверждаются из других сохранившихся юридических актов. Что касается привилегий, которыми, якобы, российские власти наделяли буддийское духовенство в тот же период времени, то и эти сведения подтверждаются источниками тех лет. Так, в указе из Иркутского наместнического правления Бандидо Хамбо-ламе Агалдаеву от 17 января 1792 года упоминаются более ранние правительственные распоряжения об освобождении от ясака буддийских монахов, входивших в число 150 комплектных лам: «старшинских зайсанских и шуленгиных детей /: кои имеются в ламах же :/ по прежним данным делам и отцам их грамотам и указам ясаку брать не велено...» [Там же: л. 13об]

Как известно из других источников, российские власти прямо предписывали «на убылые ламские места выбирать из тайшинских, зайсанских и шуленгских детей достойнейших» [Рассмотрение проектов: л. 10-11]. Буддийские ламы освобождались от ясака не как духовное сословие, а как потомство бурятской аристократии, исторически имевшее привилегию быть освобожденными от выплат ясака в обмен на услуги по организации сбора податей. А потому представляется вполне вероятным, что в указе 1741 года такая норма была прописана. И даже хотя в дальнейшем правило принятия в ламы людей из аристократических семей перестало соблюдаться, власти стали рассматривать эту привилегию как неотъемлемое право, которым в России наделялось духовное сословие¹.

¹ Эта норма закреплена в § 14 Устава монголобурятского духовенства 1832 г., составленного бароном П.Л. Шиллинг-фон-Каштадт: «Штатные Ламы и Баньдии освобождаются от ясака, земских повинностей и козачей службы» [РГИА. Ф. 1264. Оп I/54. Д. 212а: л. 5об].

Кстати, в одном из указов, сохранившихся в архиве Засак-ламы Гомбоева, – упоминавшемся уже Указе от 17 января 1792 года – имеются упоминания, что в 1741 году в Забайкалье действительно проводилась перепись, в результате которой количество лам было определено в 150 человек [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 13]. Следует отметить, что в ряду прочих переписей лам, упомянутых в этом документе, перепись 1741 года является самой ранней. Вероятно, в результате этого учета лам и были собраны сведения, ставшие основой для некоего распоряжения, изданного в том же году.

Как мы показали выше, сведения об ограничениях и привилегиях, которые были введены в отношении буддийского духовенства российскими властями, якобы, фигурировавшие в указе 1741 года, представляются вполне вероятными. И все же едва ли российские власти могли специально прописывать в такого рода указе право буддийских лам распространять свою веру среди бурят. Это право предполагалось логикой российских правительственных постановлений в отношении буддизма.

И все же, каким был статус этого документа? Есть ли у нас основания считать, что документ 1741 года был императорским указом? Ведь ни Архиепископ Нил, ни Бюлер, ни Вашкевич не называют его указом. Распоряжение 1741 года указом называют лишь Э.Э. Ухтомский и А.М. Позднеев, которые, как мы убедились выше, опирались в своих сведениях на данные бурятских хронистов. Те же, в свою очередь, статус документа тоже не определяют, говоря лишь о том, что «императрица утвердила штат комплектных лам». Мы говорили также и о том, что Владимир Вашкевич и барон Бюлер прямо утверждают, что распоряжение это исходило от Иркутского начальства, расходясь в этом с бурятскими летописцами. Но является ли это расхождением?

В одной из своих работ исследователь видов и разновидностей государственных распорядительных документов XVIII века С.А. Глотова называет указы «распорядительными документами, с помощью которых

осуществлялась реализация управленческих решений на всех уровнях управления государством» [Глотова, 2009: 83]. Указами именовались не только распоряжения, исходившие непосредственно от верховной или высшей (Сенат, различные Советы при императорских особах) власти, но и постановления нижестоящих инстанций «по собственной инициативе в рамках оперативного управления»¹. Иницилируя какое-нибудь дело, низовые инстанции могли как представлять его на рассмотрение высших органов власти, так и принимать решение самостоятельно в рамках своей компетенции. Указы нижестоящих инстанций могли именоваться от лица императорской власти с указанием непосредственного органа власти, издавшего постановление [Там же: 86]. Так, все сохранившиеся указы XVIII века, относящиеся к сфере управления буддийским духовенством, исходят из Канцелярии Правления пограничных дел, Удинской провинциальной канцелярии, Иркутской губернской канцелярии, Иркутского наместнического правления, Верхнеудинского нижнего земского суда, но именуются «Указами Его (или Ее) Императорского Величества». Представляется, что распоряжение 1741 года, касавшееся буддийского духовенства Забайкалья, вполне могло быть «Указом Ея Императорского Величества из канцелярии Иркутского вице-губернатора». Оно могло быть издано по инициативе губернских властей «в рамках оперативного управления». Вероятно, копию этого указа мог видеть бурятский летописец Тугульдур Тобоев, который в 1867 году сослался на него в своей исторической хронике [ЦВРК ИМБТ, М I-16. «Тобоев. Прошлая история хоринских и агинских бурят», л. 9]. Если доверять сведениям Владимира Вашкевича, то указ этот нужно датировать 5 марта 1741 года. В этом случае бурятские летописцы могли ошибиться, отнеся его ко времени Елизаветы Петровны. Вероятно также, что эта ошибка

¹ Там же. С. 88. По мнению исследователя, именно такие указы были распространены более всего, поскольку большее число решение принималось на относительно низких уровнях власти. См.: Там же. С. 87.

могла быть и намеренной, поскольку в XIX веке в русском обществе правление Анны Леопольдовны малолетнего Иоанна VI многими считалось иноземным, а приход к власти дочери Петра рассматривался как возвращение легитимного правителя. Потому бурятские хронисты предпочли отнести важное для истории буддизма постановление ко времени Елизаветы Петровны.

Несмотря на то, что указ 1741 года многими исследователями считается важнейшей вехой в истории буддизма в России, известно о нем очень мало. Так существовал ли указ о признании буддизма российскими властями, о котором так много пишут видные историки и буддологи? Если да, то о чем он гласил?

Что касается его содержания, то российские и бурятские источники согласны с тем что указ: а) вводил понятие комплектного (официально одобренного органами российской власти) числа лам; б) освобождал входивших в это число от уплаты податей и исполнения повинностей; в) запрещал под страхом смертного наказания какие-либо контакты с внешним буддийским миром.

Несмотря на то, что указ мы так и не нашли, не приходится сомневаться, что такой документ действительно существовал. Мы можем согласиться и с тем, что существовал он в статусе указа, но не именного императорского указа, а указа распорядительного, изданного местным органом власти от лица верховного монарха, что в XVIII веке было нормальной управленческой практикой. Те же данные заставляют признать, что хотя мы и не можем говорить о нем, как о документе, официально признававшем буддийскую религию на территории Российской империи, указ фактически легитимировал буддийское духовенство, признавал за ним российское подданство. По своему духу распоряжение 1741 года было скорее ограничительным, нежели разрешительным, но при этом оно признавало за буддийскими ламами определенные привилегии, сходные с теми, что были закреплены за

бурятской родовой знатью. По существу, все это можно трактовать и как косвенное признание буддийской религии. Вероятнее всего, издан он был в правление малолетнего Иоанна VI в регентство Анны Леопольдовны, как утверждают некоторые российские авторы, а сведения бурятских источников о причастности к нему императрицы Елизаветы Петровны можно считать либо ошибочными, либо обусловленными политической конъюнктурой.

Привлеченные нами источники и архивные документы свидетельствуют о том, что в 1741 году российские власти действительно официально признали легитимность буддийской общины в Забайкалье и начали вводить меры по регулированию численности монахов и путей их миграций. Несмотря на то, что законордательный акт, принятый в 1741 году, рассматривается исследователями как либеральный, он все же носил характер ограничения, которым и в будущем будет характеризоваться политика в отношении буддийского духовенства в этом регионе. Что можно утверждать на основании имеющихся материалов, так это то, что рост и постепенная экспансия буддийской сангхи в Забайкалье, а также, возможно, и инициатива самих лам, нуждавшихся в четком определении своего статуса в империи, подталкивает власти на разных уровнях к выработке внятной государственной религиозной политики.

2.6. Первые шаги к институционализации буддийской общины в Забайкалье. Контуры, заложенные в «Инструкции» Рагузинского, и в середине XVIII века соблюдаются правительством при дальнейшей разработке политики с учетом меняющейся ситуации. Так, намерение российских властей изолировать бурятских буддистов от влияния единоверцев в Цинской империи, усиливается. Продолжается также установка на централизацию, реализованная введением высшей религиозной должности ширетуя, или тронного настоятеля. Правда, должностные обязанности ширетуя определены не были, но, очевидно, что

вся ответственность за проведение государственной политики в отношении буддийской сангхи, включавшей надзор за соблюдением штата и пресечение связей с зарубежными монастырями и иерархами, ложилась на главу формирующейся религиозной иерархии. Князь Ухтомский выражает удивление тем, что «особую привилегию между прочими Забайкальскими ламами позволили иметь даже не туземцу, а тибетцу Агвану Пунцуку» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, л. 91а], однако следует помнить, что в те времена в среде бурят, по всей видимости, «туземные» ламы были еще редкостью, а уровень их учености не позволял иметь достаточный авторитет в среде мирян. Даже сам Нгаванг Пунцок, по отзывам немецких путешественников, встречавшихся с ним, «не располагал исчерпывающими знаниями о своей религии» [Гирченко, 1939: 21]. Однако в эти же годы ситуация постепенно меняется, и получившие религиозное образование в Тибете и Монголии бурятские монахи выдвигаются в первые ряды буддийской общины Забайкалья.

Дамба-Даржа Заяев, который позднее возглавит сангху, согласно составленным им самим путевым заметкам, родился в год железа-крольчихи, т.е. в 1710 году в роду абагад. Дед Заяева – Сахулак, который в старых русских документах называется зайсаном, прикочевал в пределы южного Забайкалья со своими людьми в 1694 году из хошуна – Гул-шар Чахарского сейма. Его сыновья – Зая (отец Дамба-Даржа Заяева), Заяхан и Заб – заняли территории у горы Оцон-хан у самых пограничных караулов [ЦВРК ИМБТ, М I-43, «Бичихан записка», л. 39-40; РГАДА, ф. 1092, «Реестр брацким иноземцам», оп. 1, д. 1, л. 389]. Младшего брата Дамба-Даржа звали Хэтэрхэй, и его старший сын, племянник Заяева, позднее станет преемником последнего. В возрасте 14-ти лет в 1724 году¹ Заяев

¹ Дата 1724 год дана у Юмсунова и согласуется с Записками самого Заяева, точнее копий, дошедших до нас. Тобоев и Хубитуев дают дату 1734 год, и Поппе в комментариях к хронике Юмсунова говорит, что эта дата верна, если считать, что годом возвращения Заяева был 1741 год (говорится, что Заяев был в

отправляется в свое знаменитое учебно-религиозное путешествие по местам буддийской учености. Тодо (так звали Заяева до принятия обетов гэцула) отправился по святым местам буддийского мира Внутренней Азии в период, когда эта часть мира переживала очередной политический кризис. В 1723 году в Кукуноре, через который лежал путь Заяева, произошло антицинское восстание, лидером которого был Лобсан-Тензин, родовитый хошутский хан, поддержанный лояльным ему буддийским духовенством Амдо. После подавления бунта Цинские войска оккупируют Кукунор и развязывают там беспрецедентные репрессии буддийского духовенства. Было сожжено множество монастырей, один из крупнейших монастырей региона Гонлун подвергся полному разрушению, Гумбум был расстрелян из пушек, его ведущие ламы и настоятель обезглавлены. Кукунорское восстание было первым столкновением тибето-монгольских буддистов с Цинской империей, и монахи были потрясены небывалой жестокостью Канси, проявленной к религии, официально им патронируемой [См. об этом: Schram, 1957: 34-35].

Тодо Заяев посещает Кукунор через год после этих событий, и, несомненно, узнает от местных лам о недавнем мятеже и его подавлении, о том, каким ужасным может быть имперский гнев. Возможно, это скажется на его дальнейшем решении строить диалог с имперскими властями.

По сложившейся к тому времени традиции, Заяев поступает на учебу на факультет Гоманг монастыря Дрепунг (там училось подавляющее большинство выходцев из монгольских регионов), где обучается в течение 7 лет – срока, достаточного для получения степени габчжу, на тот момент

Тибете 7 лет). Но дело в том, что 1741 год как дата возвращения Заяева из Тибета дается все в тех же летописях Тобоева и Хубитуева, а в Путевых записках Заяева говорится о том, что он вернулся из путешествия в год воды-крысы (1732, в тексте ошибочно дан 1731 год). Складывается впечатление, что Тобоев (Хубитуев писал свою хронику на основе его хроники и повторил его ошибку) дал неверную дату, ошибшись на 10 лет. В Записках Заяева и у Юмсунова все дано почти верно: родился в 1710 году, в Тибет ушел в возрасте 14 лет, т.е. в 1724 году и вернулся после 7 лет пребывания там в 1731-32 годах. Записки Заяева говорят, что отправился он в путешествие в одиночестве, а Юмсунов говорит, что с двумя спутниками. Можно предположить, что Заяев отправился в одиночку до Урги, откуда присоединился к компаньонам, иначе трудно себе поверить, что в столь юном возрасте он мог бы решиться идти в столь дальний и опасный путь один.

главной ученой степени буддистов Тибета [См.: Гончог-Чжигмэд-Ванбо, 2008: 99-101]. Тогда эту степень получали в результате диспута в старинном кадампинском монастыре Санпху, который Заяев также упоминает в своих записках [ЦВРК ИМБТ, М I-342, «Предание о хождении»: л. 1об; см. также ЦВРК ИМБТ, М I-43, «Бичихан записка»: л. 42-43]. Он принимает обеты гэцула, затем гэллона и получает монашеское имя Дамба-Даржа.

В период своего пребывания в Тибете Заяев получает аудиенции седьмого Далай-ламы Келсанг Гьяцо и второго Панчен-ламы Лосанг Ешей. Бурятские источники рассказывают о том, что иерархи благословили его на прозелитическую деятельность в Забайкалье [ЦВРК ИМБТ, Коллекция В.Д. Борбоева, № 3499(2), «Предание о хождении в Тибет»: л. 4об], а Далай-лама VII собственноручно пожаловал ему чертеж первого монастыря, который Заяев должен будет построить в Забайкалье [Four Mongolian, 1959: 61]¹. Все это может указывать на то, что в Забайкалье Заяев возвращается не только облеченный высокой ученой степенью (самой высокой на тот момент), но и официально уполномоченным высшими буддийскими иерархами проповедником. Данные источников дают основания для предположения, что большую роль в этом мог сыграть Панчен-лама как старший и на тот момент более авторитетный иерарх². Тибетоязычная биография Заяева содержит в себе фрагмент, в котором Панчен-лама Лосанг Ешей инструктирует Заяева на предмет того, как следует распространять религию в России:

«Несомненно, что Возвышенный (Заяев – прим. моё Н.Ц.) не раз обращался за советом к Победоносным Отцу и Сыну (Панчен-ламе и

¹ Бурятский летописец Буян-Далай-дорамба отмечает, что этот план был сделан со знаменитого монастыря Самье, с которого начинается история буддизма в Тибете. Таким образом, первый бурятский дацан должен был принять преемственность от Самье в деле распространения буддизма в «окраинных землях» [Four Mongolian, 1959: 61].

² Панчен-ламе II Лосанг Ешей родился в 1663 году, и к моменту возвращения Заяева на родину был уже в весьма преклонном возрасте. Буян-Далай-дорамба сообщает, что именно Панчен-лама вручил Дамба-Даржа Заяеву пандитскую шапку (тиб. paN zhwa) [Four Mongolian, 1959: 61], по подобию которой в дальнейшем кроились головные уборы других Бандидо Хамбо-лам.

Далай-ламе – прим. моё Н.Ц.) о том, следует ли распространять Дхарму тем же способом, что и прошлом. Словно разбрасывая семена, он обращался с этим же вопросом и к Панчен-ринпоче, на что получил такой ответ: “Прекрасно, что ты распространяешь Дхарму в невежественных краях, однако это не повод для гордыни. Оберегай чистоту традиции Дхармараджи Трех Миров (гелукпа – прим. моё Н.Ц.) должным образом. Старайся обратить в религию царей России”¹. [LTWA, # 17310, “Доржиев. Краткое жизнеописание высокочтимого”, л. 117]

В источниках сообщается, что после возвращения в 1734 году в Забайкалье Заяев проводит большие службы у подножия горы Оцон-хан, на которые собираются ламы из низовьев Чикоя и других мест [ЦВРК ИМБТ, М I-262. «Путевые заметки», л. 2; История бурятского буддизма, 2006: 47; LTWA, # 17310, «Доржиев. Краткое жизнеописание»: л. 112]. Вероятно, сразу после прибытия Заяев становится приближенным Нгаванг Пунцока².

Согласно хронике Юмсунова, в 1741 году в местности Хилгантуй, расположенной в кочевьях цонголов, был поставлен большой кошмовый храм [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3об]. Однако к тому времени главной целью был, конечно, стационарный деревянный дацан, идея о построении которого, вероятно, появляется с возвращением Заяева. Кошмовый храм, каким бы большим и роскошным он ни был, уже не мог более соответствовать статусу религии, официально признанной властями. Как представляется, по мысли Заяева, речь шла не просто о деревянной постройке, а о полноценном храмово-монастырском комплексе, который должен был стать то ли копией, как мы уже отмечали, первого монастыря

¹ Российской императрице Екатерине II Заяев говорил о предпочтительности ориентироваться на Панчен-ламу как на высшего буддийского иерарха [ЦВРК ИМБТ, М I-342, «Предание о хождении Хамбо Заяева за Учением»: 3].

² Буян-Далай-дорамба сообщает, что Нгаванг-Пунцок проиграл молодому выпускнику блестящей религиозной школы Гоман Дамба-Даржа Заяеву состязание в философском диспуте, после чего признал его первенство [Four Mongolian, 1959: 61].

Тибета, то ли крупнейшего тибетского монастыря Пелден Дрепунг, в котором и обучался Заяев¹. Заяев совместно с Агван-Пунцуком подает разрешение на постройку местным властям, которые направляют прошение далее в Иркутск, а оттуда в Тобольск [LTWA, # 17310, «Доржиев. Краткое жизнеописание высокочтимого», л. 115-116]. Вероятно, это произошло в 1741 году, одновременно с прошением о зачислении монахов в государственный комплект, и через некоторое время в 1745 году здание было построено [ЦВРК ИМБТ, М I-262. «Путевые заметки», л. 2; Краткое жизнеописание: л. 116-117].

В отсутствие законодательной процедуры получения разрешения на строительство монастырей Чикойское управление Селенгинского уезда Иркутской губернии, вероятно, пребывало в растерянности, относительно законности строительства и сделало запрос в вышестоящие инстанции вплоть до Тобольской губернской канцелярии. 23 (или 26) ноября 1753 года все тем же управлением было дано предварительное разрешение на строительство за исходящим номером 1780 [Ламаизм, 1983: 20]², а еще через несколько лет, в 1758 году, было даровано разрешение уже от самого Тобольского губернатора [Там же; LTWA, # 17310, «Доржиев. Краткое жизнеописание»: л. 116]³. Такие разрывы во времени между ходатайством и получением разрешения отражают неустроенность законов в отношении буддизма. Законодательства в этой сфере просто не существовало, и государственная машина действовала медленно и неповоротливо. К моменту выдачи разрешения Тобольского губернатора, деревянные здания нового Хилгантуйского дацана уже давно стояли, поскольку в том же 1758 году глава (воевода) Селенгинского пограничного управления бригадир Якоби (с 1783 года Иркутский губернатор) дает разрешение Заяеву на

¹ Судя по полному совпадению названия, верным представляется второй вариант.

² Авторы монографии не дают ссылок на источник информации.

³ Э.Э. Ухтомский сообщает также, что разрешение на строительство стационарного дацана в Хилгантуе выдавала также и Коллегия иностранных дел [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, л. 420, л. 97].

ремонт «прежней обветшалой кумирни с прибавлением новых покоев» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, л. 97б; АВ ИВ РАН, Ф. 44. «Позднеев А.М. Буддизм в Забайкалье», оп.1, ед.хр. 128: л. 53]. В 1753 году по ходатайству верующих селенгинским комендантом Якоби были утверждены 6 ширетуев, возглавлявших отдельные храмы монастыря под началом главного ширетуя Нгаванг-Пунцока [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», Зоб]. Бурятские источники противоречат друг другу относительно даты назначения главным ширетуюем Заяева: В Записке Чимитова и в хронике Тобоева говорится о том, что Заяев был назначен таковым в 1752 году [«Записка Чимитова»: л. 1; Тобоев: л. 9], в Путевых записках Заяева говорится о 1753 году [ЦВРК ИМБТ, М I-262. «Путевые заметки», л. 2v], а Юмсунов указывает другую дату – 10 января 1764 года по распоряжению Чикойского управления за исходящим номером 22 [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. Зоб]. Заяев, по всей видимости, не остался удовлетворенным титулом главного ширетуя, ибо титул этот не нес в себе идеи главенствующего ламы над всеми дацанами, не только Хилгантуйского. Цонгольские ламы стремились получить контроль над всеми монастырями, которые в это время стали возникать в Забайкалье, но со стороны формирующего в левобережье Селенги другого монастырского центра – Тамчинского дацана – уже намечается соперничество за лидерство¹.

¹ Существует мнение, что Цонгольский дацан был ориентирован на тибетскую модель религиозного образования, поскольку Дамба-Даржа Заяев был выпускником гоманской школы монастыря Дрепунг, что в Центральном Тибете. Напротив, Жимба Ахалдаев был носителем традиции ургинской школы [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, л. 109б]. Николай Кирилов передает некое предание, согласно которому «селенгинские ламы с самого начала не признали подчинения тангутским (тибетским) и всячески интриговали против них» [Кирилов, 1896: 128]. Однако данные бурятских источников рисуют перед нами иную картину. Так, упоминавшийся выше тибетец Лобон-рабжамба был почитаем и любим прихожанами Джидинского дацана селенгинского левобережья [Бурятские летописи, 1995: 134-135]. Именно этого тибетского ламу Дамба-Даржа Заяев просил организовать в Джидинском дацане школу, в которой обучение было бы построено по примеру гоманской школы [Four Mongolian, 1959: 67].

В 1758 году строится первое деревянное здание Гусиноозерского (Тамчинского) дацана, который получил имя Даши Гандан Даржайлинг. Вместе с укреплением нового религиозного центра на левобережье Селенги жившие там атаганы, хатагины, хурлаты, сартулы, 1-й, 2-й и 3-й табангутский роды, узоны, а также 6 добайкальских родов отделились от прихода Цонгольского дацана. Кроме того, один за другим в каждом роду в этой части Забайкалья стали возникать свои дуганы, постепенно развивавшиеся в монастырские центры – Ацайский, Джидинский, Бургалтайский, Ичетуевский т.д.

В середине XVIII века к востоку от Селенги в местах расселения хоринских бурят буддизм также постепенно укрепляет свои позиции. Буддизм успел получить определенную степень институализации у селенгинцев раньше, и это обусловило их лидерство в религиозных делах. Это лидерство закреплялось и российскими властями на всех уровнях. Даже тогда, когда царица неразбериха об административном центре буддизма, дискуссия не выходила за рамки селенгинского пояса. Обратимся к хоринским историческим хроникам. Из них мы знаем уже, что 150 лам, о которых мы говорили выше, были приписаны не только к селенгинским, но и к хоринским родам [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3; Тобоев: л. 9; Бурядай түүхэ бэшэгүүд, 1992: 104]¹. Упомянутый нами путешественник Герхард Гмелин сообщает о том, что 1735 году у хоринского тайши Иринцея Шодоева уже была молельная юрта с двумя серебряными бурханами, «приобретенными... у китайцев» [Гирченко, 1939: 22; Ламаизм, 1983: 22]. На этом основании авторы книги «Ламаизм в Бурятии начала XVIII-начала XIX веков» утверждают, что в истории буддизма среди хоринских бурят существовал некий «темный» период, когда молельные юрты не учитывались и не фиксировались в бурятских

¹ О том, что ламы были приписаны к хоринским родам, сообщают в своих хрониках бурятские летописцы Тугульдур Тобоев, Вандан Юмсунов и Ширап-Нимбу Хубитуев.

хрониках и русских документах» [Ламаизм, 1983: 22]. Так или иначе, но, по-видимому, все бурятское духовенство официально входило в штат Цонгольского дацана. Согласно хронике Тобоева первый деревянный храм возникает у хоринцев в 50-х годах в Тугнуйской степи – так называемый Тугну-Галтайский дацан [ЦВРК ИМБТ, М I-16. «Тобоев. Прошлая история хоринских и агинских бурят», л. 10об]¹. Он, правда, в глазах властей оставался незаконным до получения легитимности только в 1773 году. В 1752 году, когда Заяев уже построил Цонгольский дацан и пытался централизовать общину под своим управлением, в хоринские степи был назначен свой главный лама, находившийся в подчинении у цонгольского. Им был тибетец Лубсан Ширап², который носил авторитетное тогда звание *дархан-нансо*. Хоринские хроники, впрочем, противоречат друг другу в идентификации первого главного ламы: Дарбаев говорит о некоем Жимбаринчене [Бурятские летописи, 1995: 170], Юмсунов о Лубсан Ширапе [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3об], а Тобоев вообще начинает историю главных хоринских лам с 1775 года с имени Лубсан-Намжил, отводя человеку по имени Лубсан-Шираб только третье место и относя его назначение к 1783 году [ЦВРК ИМБТ, М I-16. «Тобоев. Прошлая история хоринских и агинских бурят», л. 10об]. Вероятно, до 1799 года главными ламами хоринских бурят были монголы и тибетцы, пока в 1799 году настоятели хоринских дацанов не избрали на эту должность племянника хоринского тайши Шодо Болторикова ширетуя Кудунского дацана Пунсука Сондолуна [Бурядайд түүхэ бэшэгүүд, 1992: 104]. Позднее на этой должности его

¹ Проезжая в эти годы по Забайкалью, Георги отмечал появление тут стационарных деревянных буддийских монастырей: «Капища на горном хребте между реками Удою и Шилкою, при самой Селенге и в разных местах Российской Даурии, суть не войлочные юрты, но небольшие деревянные ломы, наподобие китайских капищ (Пагод) построенные... Кроме капищ имеют они много и часовень, маленьких, деревянных, посвященных некоторым Бурханам, или Духам-хранителям. Около и поблизости капищ имеют также священнослужители небольшие деревянные жилища, почему жилища их с капищами представляют вид монастырей. Цит. по: Богданов, 1926: 106.

² По всей видимости, один из 33 тибетских лам, упоминавшихся в документах [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 12].

сменит хори-бурят Лубсан Тойндол Суванов (Цеванов) [ЦВРК ИМБТ, М I-16. «Тобоев. Прошлая история хоринских и агинских бурят», л. 10].

Назначение главных лам над левобережными селенгинскими и хоринскими дацанами, вероятно, было административной необходимостью и признаком усиления буддийских приходов. Действительно, независимые от цонголов в административном отношении многочисленные селенгинские и хоринские роды полагали странным подчиняться кому-то в делах религиозных и стремились к местной автокефалии. Но для российских властей дела светские и религиозные были сферами применения разных политических концепций. Если в административном отношении российская администрация считала нужным консервировать родоплеменное разделение, как более удобное и отвечающее социальному развитию бурят того времени, то религиозная фрагментация представлялась им не столь уместной.

Начиная с 1741 года, российская администрация проводит регулярные переписи лам. В архивных документах только в середине века упоминается четыре переписи – 1741, 1748, 1750 и 1752 годов [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 13]. Каждый раз власти фиксируют превышение комплектного числа лам, которое в первую ламскую перепись было ограничено ста пятьюдесятью. Однако уже в 1748 году главный лама Нгаванг Пунцук показывает существенное превышение комплектного числа лам – 181, из которых 33 ламы обозначены как тангутские, т.е. тибетские [Там же]. Лишние ламы упоминаются и в связи с переписью 1750 года [Там же]. В указе из Иркутского наместнического правления от 17 января 1792 года причина увеличения числа лам связывается с «происками» родовых старшин» [Там же: л. 13об]. Отмечается, что увеличение числа лам произошло без ведома главного ламы. Вообще, проблема увеличения числа лам увязывается властями с вопросом уклонения от выплаты ясака, а потому чиновники особо отмечают, что в 1741 году 150 комплектных лам были освобождены от

ясака, поскольку их число в основном составляли «старые дряхлые увечные и весьма скудные и не только им ясак платить но и никакого собою движения и пропитания кроме прошения милостыни не имеют к тому ж и старшинских зайсанских и шуленгиных детей /: кои имеются в ламах же :/ по прежним данным делам и отцам их грамотам и указам ясаку брать не велено» [Там же]. В указе от 31 мая 1752 года провинциальные власти намеревались полностью прекратить практику освобождения лам от ясака и даже удержать невыплаченный ими ясак за прошлые годы [Там же: л. 13]. Тогда же Верхнеудинский нижний земский суд предписал Главному ламе «дабы он держась прежде учиненных о ламах постановлений и сверх назначенного числа лам 150-ти человек в оное вводить не позволял что по проискам желающих быть ламами число их к отягощению простонародных не умножалось коих в число 150 лам поступить должны» [Там же: л. 14].

Вероятно, столь однозначная и весьма жесткая позиция провинциальных властей по вопросу о комплектных ламах и их привилегиях вызвала ропот в среде буддистов. Недавно открытая в Государственном историческом архиве Монголии переписка, которую вел Дамба-Даржа Заяев, тогда в должности главного ширетуя Хилгантуйского дацана, сообщает о том, что последний даже намеревался мигрировать с 2000 бурят-буддистов в пределы Цинской империи. Причины такого шага были объяснены им в письме следующим образом:

«Раньше я говорил, что хочу перейти в землю учения Дхармы, уповая на великого владыку (Цинского императора – прим. мое – Н.Ц.). Прежде мы определяли [детей] из нашего отока в ламы по своему желанию. С нынешних годов русские запретили нам определять в ламы по нашему желанию. Потом, когда прежние ламы состарятся, установленная нами религия сойдет на нет». [Нацагдорж, 2012: 5]

Позднее, однако, назначение Заяева главным ширетуюем, а затем и Пандито Хамбо-ламой, избрание его депутатом от Селенгинских бурят в

Уложенную комиссию и аудиенция у императрицы Екатерины Великой вселили оптимизм в Заяева и заставили его отказаться от планов бегства из России [Там же: 9].

Таким образом, формирование буддийской религиозной администрации в Забайкалье набирает скорость к середине XVIII века, когда конкурирующие религиозные центры, поддерживаемые различными родовыми лидерами, ищут подтверждения своего статуса со стороны российских властей на местном уровне. Очевидно, что в этот период имперские власти не готовы к адекватному взаимодействию с общиной, а потому инициатива о государственном регулировании общины исходит от самих верующих. Власти лишь реагируют на их запросы, причем это реагирование происходит от низовых органов к вышестоящим и обратно. Российская администрация обеспокоена ростом количества лам, но реальных механизмов сдерживания этого роста не имеет. Растущее число духовных беспокоит чиновников главным образом в связи с вопросами ясака и обременения ясачного населения необходимостью содержать лам. В попытках выиграть экономическое соперничество с ламами власти рискуют оттолкнуть от себя значительную часть населения.

Российская политика первой половины XVIII века в отношении религиозных меньшинств, не только буддистов Забайкалья, еще не приобрела ясных контуров, однако во второй части этого столетия, почти полностью приходящейся на правление Екатерины II, будут сформулированы и реализованы новые принципы отношений империи с религиями.

2.7. Эпоха Екатерины II: сотрудничество и завершение процесса институционализации. Изменение российской вероисповедной политики в отношении религиозных меньшинств во второй половине XVIII века происходит вместе с наступлением эпохи екатерининского просвещенного абсолютизма. На российскую модель абсолютизма, несомненно,

решающее воздействие оказали режимы в германских монархиях после Тридцатилетней войны¹. Там, как известно, в результате Реформации монархи стали единственным источником власти в своих доменах. В результате окончательного подчинения еклезиастических институтов светской власти, религии была отведена роль этического регулятора общественной жизни, а государство (в случае с Саксонией и Гессеном) взяло на себя функцию регулирования религиозных институтов для создания эффективного полицейского государства – *Polizeistaat* [Raeff, 1994: 309-333]. Теоретическим обоснованием для такого типа государства стала концепция камерализма, разрабатывавшаяся в лоне немецкой протестантской государственной мысли в середине и второй половине XVII века. Одной из центральных идей камерализма было то, что для успешного управления подданными и создания условий для своего финансового благополучия государство обязано «защищать и продвигать интересы корпораций и институтов, чья деятельность и продуктивная потенция является наиболее эффективной» [Там же: 31]. Это не означало, что традиционные общественные иерархии должны были подвергнуться демонтажу. Напротив, любые традиционные институты, включая хорошо организованные и «этические развитые» религии, способные способствовать порядку и законопослушанию, должны были также всячески поддерживаться государством. Среди высказываний последователей этой школы симптоматично следующее, сделанное известным венским камералистом Зонненфельсом, «любая религия, которая обещает будущую «награду за праведность и добродетель» и «наказание за грех» заслуживает своего места в государстве» [Crews, 2006: 41]. Эти взгляды оказали неизгладимое впечатление на российскую императрицу Екатерину II, пришедшую к власти в 1761 году в результате дворцового переворота. Для Екатерины и ее последователей на царском

¹ См., например, Krieger, Leonard. *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*. Chicago, 1975.

престоле отношение к религиям стало теперь определяться тем, какую пользу они способны принести для продвижения государственных интересов, если вообще были на это способны в глазах властей. Так, многолетнее противостояние с исламом, продолжавшееся со времен Петра Великого до конца правления Елизаветы, сменяется политикой сотрудничества с подконтрольной государству мусульманской элитой, на которую возлагалась задача обеспечивать лояльность и спокойствие в среде верующих мусульман. Для этой цели империя создала в Уфе особый орган – Оренбургское магометанское духовное собрание с муфтием во главе, который при поддержке государства монополизировал управление поволжскими мусульманами. Для обеспечения поддержки государство беспощадно подавляло любые другие альтернативные источники власти в среде верующих, брала на себя функции определения ортодоксального стандарта в интерпретации правил шариата и вскоре фактически сделала мусульманскую иерархию зависимой от своей полицейской силы. Как отмечает Роберт Крюз: «Режим смотрел на Оренбургское собрание как на инструмент, с помощью которого он свяжет мусульман через их веру с российской родиной и династией Романовых, но вскоре обнаружил, что созданная иерархия осуществляла свою власть только при поддержке государства» [Crews, 2003: 56]. В своем стремлении превратить Россию в просвещенную державу Екатерина отводила особую роль в деле стабилизации империи религиям и отказалась от насильственных методов обращения, использовавшихся предшествующими монархами:

«...как Всевышний Бог на земле терпит все веры, языки и исповедания, то и Ея Величество из тех же правил, сходствуя Его Святой воле, и в сем поступать изволит, желая только, чтоб между подданными Ея Величества всегда любовь и согласие царствовало» [Указ Синода, 1830: 775-776].

При Екатерине активизируется борьба с религиозными течениями, которые рассматривались как маргинальные, а, следовательно, опасные

для государства. Так, репрессии Екатерины коснулись старообрядцев, духоборов, молокан, а также язычников, включая сибирских шаманистов. Причем в большинстве случаев империя предпочитала устраивать гонения на маргиналов руками «полезных» конфессий. Однако в остальном правление Екатерины было временем либерального взгляда на религиозные меньшинства. Так, в 1773 г. выходит ее указ «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных вероисповеданий и до построения по их законам молитвенных домов», а в 1797 году указ о свободе религий, за исключением католической пропаганды в Польше. Веротерпимость Екатерины была главным образом обращена к наиболее многочисленным и «проблемным» подданным империи: раскольникам и мусульманам. Однако на деле разрешенные религии ставились в условия жесткого контроля и ограничений. Государство оставляло право за православными миссионерами дискредитировать иные исповедания и тем самым способствовать христианизации. Законы не предусматривали наказание для миссионеров за оскорбление иных вер, тогда как оскорбление православия считалось тяжелым преступлением. Насильственные крещения происходили и во времена Екатерины в тех случаях, когда местные миссионеры были уверены в своей безнаказанности, и государство всегда санкционировало такого рода акции, или, по крайней мере, смотрело на них сквозь пальцы. И, наконец, официально признав легитимность других вероисповеданий на территории империи, государство никогда не декларировало своего отказа от конечной цели – оправославливания. Более того, представителям других конфессий по-прежнему строжайше запрещалось выносить свою проповедь за пределы своей этно-конфессиональной группы, которая была очерчена государством. «Веротерпимость» Екатерины, таким образом, была не более чем тактическим приемом, а не долговременной стратегией или искренним убеждением.

Что же с приходом эпохи просвещенного абсолютизма Екатерины изменилось в отношениях Российской империи с нарождавшейся буддийской элитой Забайкалья, которая в поиске источника легитимации своей религиозной власти, как мы видели выше, сама стремилась к более активному взаимодействию с государством? Для реализации своей политики Екатерина поставила перед собой амбициозную задачу создания унифицированного законодательства, которое учитывало бы запросы многочисленных подданных империи. Вдохновленная знаменитым трактатом Монтескье «L'esprit de loi» (который она считала своей Библией) Екатерина видела новый свод законов радикально прогрессивнее не только прежде существовавших в России, но и в других европейских странах. В течение двух лет Екатерина работает над особым Наказом, обращенным к депутатам Комиссии, в котором излагает свое видение принципов нового устройства страны. Новое уложение, по мысли императрицы, должно было стать своего рода Конституцией страны, с той лишь существенной оговоркой, что Екатерина оставляла за собой главенствующее положение во властной иерархии империи, обосновывая это тем, что в столь обширной империи только монархия может быть эффективным способом правления. Своим манифестом от 14 декабря 1766 года Екатерина призвала представителей от различных сословий, народов и религий империи принять участие в выработке проекта нового уложения, унифицированного законодательства для управления государством, согласно букве и духу Монтескье. Впервые в истории России этнические и религиозные меньшинства, объединенные под бытовавшим тогда термином «иноверцы» были привлечены к государственному законотворчеству. В категорию иноверцев вошли представители «от самоедов, башкир, черемисов, мещеряков, калмыков и других народов»¹.

¹ Сергеевич В. Откуда неудачи Екатерининской законодательной комиссии? // Екатерина Вторая. Pro et contra. Антология. Издательство Русской Христианской гуманитарной академии. Санкт-Петербург, 2006. сс. 240-302: 255.

Через Селенгинское воеводство бурятское население было извещено о необходимости произвести выборы депутата для участия в работе Уложенной Комиссии. На всеобщем собрании монахов и мирян, как описывается в биографии Заяева, его, в то время официально утвержденного властями в должности ширетуя Цонгольского (Хилгантуйского дацана), единогласно избирают депутатом от селенгинских буддистов [«Записка Чимитова»: л. 1]. Осенью 1767 года, как указано в Записках, Дамба-Даржа Заяев отправился в Москву и Петербург вместе с переводчиком Намжил-Доржи через Иркутск, и в начале 1768 года они добрались до столицы Российской империи [Там же; ЦВРК ИМБТ, М I-262, «Путевые заметки»: л. 3об].

Всего от «инородческого» населения было делегировано 50 человек. Заяев был одним из двух представителей от бурят-буддистов как религиозного меньшинства¹. По мнению некоторых исследователей, «при максимальном внешнем эффекте участие депутатов от «инородцев» практически сводилось к нулю: ведь почти никто из них не знал русского языка» [Боханов, Горинов: 5]. Однако нужно заметить, что, как отмечалось выше, не знавшие русского языка представители меньшинств прибывали в столицу с переводчиками, затраты на которых покрывались казной. В архивах и опубликованных материалах мы видим огромное число наказов, жалоб и предложений, поданных нерусскими депутатами, что свидетельствует об их реальном и деятельном участии в работе Уложенной комиссии.

Начало работы Комиссии началось 30 июля 1767 года, но с февраля 1768 года работа Комиссии была перенесена из Москвы в Санкт-Петербург, куда к тому времени и прибыл Заяев. В «Путевых заметках» Заяева сообщается, что он имел несколько аудиенций у императрицы [ЦВРК ИМБТ, М I-262. «Путевые заметки», л. 3об], во время которых

¹ Депутатом от хори-бурят был избран зайсан Банзарагша Сондолун [Бурядайд түүхэ бэшэгүүд, 1992: 102].

рассказывал по ее просьбе о своем путешествии в Тибет, Монголию, Непал и Китай [Бурятские летописи, 1995: 112; Four Mongolian, 1959: 63; Сазыкин, 1989]. Екатерина Великая, как известно, испытывала определенный интерес к этой части мира, свидетельством чему служит торговая миссия, посланная по ее приказу в Ладакх в 1780-х годах [Андреев, 2006: 48]. Вероятно, в этом на императрицу повлиял рассказ Заяева, которого она попросила повторить все рассказанное в письменном виде [История бурятского буддизма, 2006: 49-50]. Интерес к Тибету у российских властей традиционно объяснялся интересом к Индии, индийским рынкам и товарам, а также наметившимся со времен Петра продвижением России на восток, а потому сведения бурятских буддистов о Тибете могли использоваться российскими властями уже в XVIII веке.

В первые месяцы работы Комиссии императрица была буквально завалена жалобами и наказами со стороны различных сословий и народов, в основном связанных с гнетом дворянства и притеснениями на религиозной почве. Основной целью Заяева, как явствует из «Путевых заметок» и бурятских хроник, также являлось приобретение монаршего дозволения на свободное исповедование буддизма [ЦВРК ИМБТ, М I-262. «Путевые заметки», л. 3об; ЦВРК ИМБТ, М II-342, «Предание о хождении Хамбо Заяева за Учением»: л. 5; Four Mongolian, 1959: 63]. Биография Заяева сообщает нам о том, что он оформил свою просьбу в виде документа:

«[Заяев] подал [императрице] прошение о религиозной и светской сторонах жизни бурят, состоявшее из двадцати двух пунктов. Большая часть этого прошения была удовлетворена». [LTWA, # 17310, “Доржиев. Краткое жизнеописание высокочтимого”, л. 125]

Неизвестно, дошел ли этот документ до наших дней, но мы все же можем легко предположить, что он, несомненно, содержал просьбы о свободном исповедании буддизма бурятами, закрепление лидерства среди забайкальских буддистов за Цонгольским дацаном и, наконец,

высочайшее подтверждение титула Бандидо Хамбо-ламы как главы буддистов Забайкалья. Как утверждают источники, просьбы Заяева были удовлетворены лично императрицей, что было зафиксировано в некоей грамоте с «белой печатью», о котором говорится в хронике Ломбоцыренова [Бурятские летописи, 1995: 112]. Едва ли это подтверждение можно считать государственным документом, свидетельством чему является дальнейшая неразбериха с последующим наследованием титула Бандидо Хамбо-ламы, но как акт престижа поездка Заяева и полученная им грамота имели, конечно, решающее значение. Ломбоцыренов говорит также об Андреевском ордене с правом ношения на шее [Там же], однако в одной из своих статей Н.Л. Жуковская убедительно продемонстрировала, что этот орден был всего лишь памятной медалью об участии в работе комиссии [Жуковская, 2001].

По возвращении на родину, как сообщают некоторые авторы, Заяев активно использовал полученную медаль как доказательство монаршьей милости [Очерк о ламаизме, 1905: 21]. Если одни бурятские источники говорят о том, что, якобы, Екатерина позволила в лице Заяева бурятам свободно исповедовать буддизм [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3об], в других утверждается, что императрица дала Дамба-Даржа Заяеву право свободно строить буддийские монастыри и распространять буддийскую веру [ЦВРК ИМБТ, М II-342, «Предание о хождении Хамбо Заяева за Учением»: л. 39; Four Mongolian, 1959: 63], то в третьих вообще говорится, что Заяев был награжден самодержицей за «распространение религии, в соответствии с законами русского государства¹ [Бурятские летописи, 1995: 112] (sic!). Источники говорят также о даровании 50 рублей [ЦВРК ИМБТ,

¹ Православные же авторы полагали, что Заяев незаконно использовал медаль как подтверждение своего права бороться с шаманизмом: «Получив же потом Депутатскую (по составлению нового Уложения) золотую медаль, представлял оную за одобрение, данное проповеданию его веры, и заставляя Шаманство укрываться и молчать, распространял между ими Шигемонианство без всякого препятствия» [АВ ИВ РАН, Ф. 84, «О ламах, кочующих в за-Байкальском краю»: л. 9].

М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3об; Тобоев: л. 9об], но что важнее всего депутаты пожизненно освобождались от телесных наказаний и смертных приговоров и находились под покровительством самой императрицы, что еще более поднимало престиж первого Бандидо Хамбо, а с ним и его титула в глазах единоверцев.

Заслушав многочисленные жалобы со стороны депутатов, Екатерина в итоге распустила Уложенную комиссию под предлогом начала войны с турками. Позднее Комиссия продолжила существование в виде отдельных комиссий до 1777 года, а на местах продолжали числиться депутаты, в коем качестве Заяев оставался до своей смерти в 1776 году и даже успел передать свои депутатские полномочия своему племяннику и наследнику Содномпилу Хэтурхэеву [«Записка Чимитова»: л. 1; ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов»: л. 4]¹.

Итак, должность Главного Бандидо Хамбо-ламы получает в 1764 году утверждение на высшем имперском уровне, а потому все альтернативные наименования главы забайкальских дацанов автоматически выходят из употребления. С этого времени и до конца века борьба за лидерство в бурятской сангхе будет напрямую связана с борьбой за титул Бандидо Хамбо. Каково происхождение этого титула? Начнем с того, что этот титул не был изобретен самим Заяевым и имел определенное хождение в соседней Монголии². Термин *хамбо* является монгольским искажением тибетского *mkhan po*/кенпо эквивалентом санскритского термина *upādhyāya*/упадхьяя, который со времен раннего буддизма обозначал монаха, осуществлявшего посвящение послушника в монахи. В Тибете, поскольку обязанность проводить церемонию посвящения, как

¹ Депутатское звание было официально закреплено за Содномпиллом Хэтурхеевым указом Иркутского губернского правительства № 850 от 24 марта 1774 г. [Бурятские летописи, 1995: 45]

² Известно, что таким же титулом именовался современник Дамба-Даржа Заяева – Ургинский хамбо-лама Шагдур, который получил титул пандиты от Далай-ламы VII [Нацагдорж, 2012: 3]

правило, возлагалась на настоятелей монастырей, под *хамбо* стали понимать также и монастырских настоятелей. И все же первым и основным смыслом термина *хамбо* оставался «исполняющий обязанность посвящающего в монахи». Этот элемент является основным в титуле Бандидо Хамбо, поскольку в связи со стремлением властей установить контроль над числом монахов, глава религиозной администрации должен был целиком и полностью монополизировать процедуру монашеского посвящения. Бандидо является искажением санскритского титула *pandita/пандита*, изначально имевшего смысл «ученый монах», однако в Тибете приобретшего конкретное содержание – «владеющий десятью буддийскими науками», согласно традиционной классификации буддийского религиозного знания на десять дисциплин¹. В тибетской традиции этот же смысл имеет ученая степень *dka'bcu/кабчу*, т.е. «[овладевший] десятью трудными [науками], которой, как мы отмечали выше, был удостоен Дамба-Даржа Заяев в Тибете. Вероятно, титул *бандидо* был *персональной* частью титула Заяева, поскольку ни один из последующих Хамбо-лам титула *кабчу* не имел, но, тем не менее, со времен Заяева главный буддийский администратор бурят носит титул Бандидо Хамбо-лама.

Сам Дамба-Даржа Заяев рассматривал свой титул и должность как наследственные, свидетельством чему является то, что еще при жизни он объявил своего племянника – Содномпила Хетурхеева – наследником его титула, должности и депутатского звания. Выше мы уже отмечали, что в XVIII веке титулатура бурятских родоначальников считалась наследственной и закреплялась за всей семьей, хотя уже тогда и в дальнейшем служилый характер светских должностей подтверждался практикой отстранения властями от должности не только

¹ Сложившееся в Тибете разделение буддийского знания на пять больших, среди которых логика, искусство, языкознание, медицина, буддийская философия, и пять малых наук: поэзия, музыка, драматическое искусство, астрология и словесность.

злоупотребивших полномочиями, но и всех их наследников. Строгое соблюдение принципа наследственности титулов и должностей объясняет развернувшуюся в конце XIX века борьбу вокруг титула Бандидо Хамбо между Цонгольским и Тамчинским дацанами. В этом соперничестве как нигде более проявилась незрелость и непоследовательность имперской религиозной политики.

Итак, как мы видели выше, эпоха Екатерины Великой привела к некоторой либерализации вероисповедной политики в империи. Личная встреча первого Бандидо Хамбо-ламы Дамба-Даржа Заяева с российской императрицей продемонстрировала обоюдный интерес государства и общины друг в друге. Для буддийского иерарха это был шанс обеспечить признание легитимности общины на высшем уровне и закрепить верховное положение титула Бандидо Хамбо-ламы в глазах бурятских буддистов. Империя в лице Екатерины II впервые обратила внимание на геополитические выгоды, которые влекли за собой связи бурятских буддистов с их единоверцами в Монголии и Тибете. Процесс формирования буддийской религиозной администрации в конце XVIII века входит в свою динамичную фазу, характеризующуюся обострением борьбы за лидерство между родовыми объединениями и тесно связанными с ними монастырями.

2.8. Завершение процесса централизации общины. Селенгинское левобережье, как мы отмечали ранее, уже в начале XVIII века становится еще одним центром распространения буддизма. Как и в случае с цонголами, на раннем этапе буддийскими ламами в среде селенгинских бурят левого берега Селенги были тибетцы. В бурятских исторических летописях говорится о тибетском ламе Лобон-рабжамбе, который, вероятно, основал в 1736 году кошмовый дуган для сартулов, табангутов и атаганов [ЦВРК ИМБТ, М I-43, «Бичихан записка», л. 5-6]. Возникновение второго дацана селенгинского левобережья – Гусинноозерского, или

Тамчинского, – связано с сыном родового лидера селенгинского рода хатагинов Лубсан-Жимбой Ахалдаевым. Члены этого родового объединения перешли в российское подданство из Халхи в начале XVIII века. Ахалдаев получил религиозное образование в Урге, главном халхасском религиозном центре¹, который для бурят имел столь же большой авторитет, как и тибетские монастыри [Позднеев, 1886: 183]. Селенгинские летописцы Ломбоцыренов и лама Буян-Далай-дорамба сообщают нам, что во время учебы Ахалдаев пользовался особым расположением со стороны настоятеля этого монастыря Манджушри Мэргэн-хамбо² [Бурятские летописи, 1995: 113; Four Mongolian, 1959: 62]. Как и Заяев, Ахалдаев, по утверждению хронистов, получает санкцию со стороны монгольского настоятеля на распространение религии среди бурят [Four Mongolian, 1959: 62]. В обоих случаях мы видим, какое большое значение для нарождающегося бурятского ламства имела связь с главными религиозными центрами тибето-монгольского мира, и в начальный, конкурентный период формирования религиозно-административной системы в Забайкалье это, несомненно, имело большое значение.

Первое время после возвращения из Урги Жимба Ахалдаев служил в Цонгольском дацане, однако позднее основал кошмовый дуган в родных кочевьях [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, л. 109]. По сведениям бурятского хрониста Буян-Далай-дорамбы, Дамба-Даржа Заяев сам содействовал возникновению нового дацана и даже предвидел, что в будущем он превзойдет основанный им Цонгольский (Хилгантуйский) дацан [Нацагдорж, 2011: 254]. Как известно, еще при жизни Дамба-Даржа Заяева Жимба Ахалдаев добивался автономии от Цонгольского дацана и

¹ Ухтомский сообщает нам, что Жимба Ахалдаев был отправлен своим отцом на учебу в Ургу в возрасте 10 лет [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, л. 90].

² Этому учителю приписывается пророчество о будущей судьбе своего ученика: «ты сам будешь иметь учеников до 100000!» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, л. 1086].

независимого контроля над левобережными приходами. В 1752 году, как видно из документов, Ахалдаев впервые выразил свое несогласие быть в подчинении у Хилгантуйского ширетуя и главного ламы Нгаванг Пунцока [Институт, 1911: 616; РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 110]. Позиция пограничного комиссара Варфоломея Якоби, который непосредственно курировал дела буддистов Забайкалья, была однозначной. Указом от 17 июня 1752 года за № 572 он требует от Ахалдаева быть в послушании у цонгольского Главного ламы, тем самым подтверждая принцип централизации, заложенный еще Рагузинским [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 110]. Два года позднее это решение было подтверждено и вышестоящими властями. Указом Иркутской провинциальной канцелярии от 10 января Главному ламе Цонголова рода (а им тогда уже стал Дамба-Даржа Заяев) со ссылкой на промеморию Селенгинской воеводской канцелярии велено «смотреть за ламами между ими малые ссоры судить и производить в сборе и платеже ясака иметь ревностное старание» [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 12]. В 1755 году Ахалдаев просит у местных властей особое звание *сотника*, т.е. начальствующего над всеми ламами левого берега Селенги, которых к тому времени, по-виадимому, уже действительно насчитывалось около сотни [ЦВРК ИМБТ, М I-16. «Тобоев. Прошлая история хоринских и агинских бурят», л. 9об, Юмсунов: л. 3об, 114; Буряад түүхэ бэшэгүүд, 1992: 103]. Несмотря на причудливость и нетрадиционность титула, власти удовлетворяют просьбу. Вероятно, по мысли Ахаладева новый титул должен был озвучивать идею о равенстве главы Тамчинского дацана с цонгольским Главным ламой, под чьим ведением находилось примерно столько же лам.

Двенадцатью годами позже, когда Заяев распоряжением Чикойского управления № 22 от 10 января 1764 года был назначен Главным ламой

цоржи-ширетуем всех дацанов Забайкалья [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3об], родовые старшины левобережья Селенги ходатайством от 20 января того же года просят власти назначить Жимбу Ахаладаева Главным ламой дацанов, находившихся на левой стороне Селенги с титулом ноён-цоржи [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 28]. Несмотря на явное стремление левобережных дацанов таким образом утвердить свою автономность от цонгольских лам, Канцелярия пограничных дел указом от 12 февраля утверждает Ахалдаева в звании Главного ламы селенгинского левобережья [Там же].

Соперничество титулов продолжилось летом того же года, когда по ходатайству цонгольских родовых глав Дамба-Даржа Заяев получил подтверждение нового титула – Бандидо Хамбо-ламы. Этот титул был утвержден 22 июня указом Пограничной канцелярии за № 610 [Институт, 1911: 617; «Записка Чимитова: л. 1»¹]. Вероятно, эта битва титулов и званий продолжилась бы и далее, но поездка Заяева в Москву и Петербург, аудиенция у императрицы и утверждение ею его нового титула и положения сделало это соперничество бессмысленным. В 1776 году Ахалдаев добился от властей признания за ним еще одного титула – *Эрдэни-бандида-ширетуй-сотник-да-ламы* [ЦВРК ИМБТ, М I-16. «Тобоев. Прошлая история хоринских и агинских бурят», л. 9об]. Но каким бы длинным и витеватым ни был его новый титул, бандидо хамбо-лама Заяев был теперь вне конкуренции, и левобережные ламы вынуждены с этим смириться. Как выразился один православный миссионер:

¹ Летописец Вандан Юмсунов сообщает в связи с этим событием другую дату и номер распоряжения – 23 июля за № 610 [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 3об]. Князь Ухтомский сообщает, что Канцелярия по пограничным делам издала этот указ 22 июля 1766 г. за № 660. Без указания дат и номеров об этом распоряжении пишут также составители Очерка о ламаизме [18] и Вашкевич [38-39]. Следует также отметить точку зрения одного из авторов XIX века о том, что бригадир Варфоломей Якоби, якобы, остерегался отказывать влиятельным бурятским ламам в их притязаниях на громкие титулы «вследствие натянутых отношений с Китаем» и возможности «перехода бурят в Китайское подданство» [Институт, 1911: 617]. Если принять в учет цитировавшиеся нами выше сведения о планах Заяева перейти в подданство Цинской империи, то это мнение можно считать верным.

«Этим всем Дзаяев был возведен на такую высоту, на какую не восходил еще ни один лама. Он был утвержден в своем звании самой Императрицей, и мог ли кто теперь равняться с ним?» [Институт, 1911: 618]

После кончины Дамба-Даржа Заяева и наследования его титулов и званий его племянником Содномпиллом Хетурхеевым в 1776-м году, соперничество между право- и левобережными дацанами разгорается с новой силой. На этот раз борьба стала вестись вокруг титула Бандидо Хамбо-ламы, верховенство которого уже никто не подвергал сомнению¹.

В январе 1782 года Ахалдаев обратился к властям с уведомлением об отделении левобережных дацанов от правобережных и подал список из 75 комплектных лам, находившихся в его ведении [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 307]. Представляется, что он просто разделил пополам утвержденное властями комплектное число лам, демонстрируя тем самым равноценность своих приходов. В 1780-х годах Ахалдаев начинает требовать для себя титул Бандидо Хамбо, но только в рамках своих приходов, и в 1783 году ему это удалось [Там же], вероятно, не без помощи подкупа чиновников из местной администрации. Несмотря на признание иркутскими властями титула и статуса Содномпила Хетурхеева, указом от 11 июля из Удинской провинциальной канцелярии Жимба Ахалдаев также признается Бандидо Хамбо-ламой левобережья:

«...не положено иметь бандидо-хамбо, но поскольку Вы то достоинство уже имеете, то оно и иметь Вам по смерти Вашу. Подгородной вашей на Гусиных озерах состоящей кумирне... первенствующей по левой стороне Селенги реки, которой и иметь заведывание... нат прочими кумирнями на той же стороне... И всем прочим ламам состоять в ведомстве большой кумирни, не касаясь отнюдь до

¹ Бурятский хронист Буян-Далай-дорамба отмечал в своем сочинении по истории буддизма у бурят, что Дамба-Даржа Заяев по сути сам даровал Жимбе Ахалдаеву право на титул Бандидо Хамбо-ламы, передав ему пандитскую шапку, которую когда-то сам получил от Панчен-ламы II Лосанг-Ешей [Four Mongolian, 1959: 64].

монгольских кумирень, лежащих по правую сторону Селенги, кои сами по себе остаюца. Если же возникнет какое касающееся дело... чтоб... делали со общего согласия с ширетуем цонгольской большой кумирни». [Там же: л. 11]

Чиновников не смущал факт существования двух человек, носящих один и тот же титул, один из которых, как минимум, теоретически являлся главой буддистов, но имел власть только в рамках своего прихода, а другой теоретически не являлся главой буддистов, также имея власть только в своем приходе. По сведениям из Архива востоковедов, которые приводятся в монографии «Ламаизм в Бурятии...», Хетурхеев апелировал к властям с требованием пресечь двоевластие и передать всю полноту административной власти Цонгольскому дацану и ему лично на основании прав, «укорененных с издревле», «со времен подданства сих народов... Всероссийскому престолу [Галданова и др., 1983: 24].

Можно предположить, что движение маятника в сторону Тамчинского дацана объясняется стремлением власти перенести центр буддизма с пограничья в глубину контролируемых территорий. Однако, скорее всего, это решение стало результатом неупорядоченности российской политики в отношении буддизма, а потому чиновники поступали исходя из личного отношения и величины получаемых «подарков». Так или иначе, но решение Удинской канцелярии прямо противоречило принципу уважения поколенного права и связанных с ним привилегий, которого придерживалась российская администрация в ее взаимоотношениях с коренными народами.

Тем не менее, решения Удинской канцелярии 1783 года *de facto* закрепило двоевластие в духовной администрации буддистов. Местные власти теперь считали достаточным, чтобы независимые друг от друга Бандидо Хамбо-ламы право- и левобережья Селенги принимали решения на паритетных началах и не вмешивались в дела друг друга:

«Подгородном вашем на гусиных озерах состоящей кумирне при которой вы имеете теперь первенство первенствующей по левой стороне Селенги реки которой имеете пребывание по жертвоприносимым обрядам над прочими кумирнями на той стороне построенными под управлением вашим по смерть вашу и всем при них ламам состоять в ведомстве большой кумирни не касаясь отнюдь до сонгольских кумирен по правую сторону Селенги кои сами по себе остаются однако с тем в случае когда б востребовалось какое касающееся дело правительству и стеснение чтобы вы и будущие по вас при большей кумирне ширетуй делали с общего согласия с ширетуем цонгольской большой кумирни». [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 12]

Иркутская канцелярия обратила внимание на этот нонсенс, допущенный Удинской провинциальной канцелярией, лишь в связи со смертью Хетурхеева. Когда левобережные ламы потребовали уже всей полноты власти над дацанами Забайкалья, иркутская администрация передала дело на рассмотрение сибирского Генерал-губернатора Селифонтова. Тот, однако, ограничился запросом дополнительных сведений по вопросу, но после их предоставления своего ответа не дал [Там же: л. 16].

В ситуации неопределенности власти разных уровней действовали несогласовано, отдавая предпочтение то одной, то другой стороне. Понимая, что у цонгольских лам все права на верховное положение, чиновники не могли устоять и перед настойчивостью левобережной партии. Вероятно, в ход шло и лоббирование на личном уровне. В одной из бурятских хроник записана анекдотичная история, которая хорошо отражает накал борьбы за лидерство между дацанами в конце XVIII века и механизмы лоббирования своих интересов. В истории говорится о том, как, якобы, Генерал-губернатор, для того чтобы окончательно решить проблему соперничества, обещал, что отдаст звание хамбо-ламы той из сторон, представители которой быстрее доберутся с бумагами из Иркутска

в Селенгинск. Биликто Будаев, эмчи-лама Тамчинского дацана, вместо того, чтобы ехать вокруг Байкала, как это сделал цонгольский посланец, нанял лодку и, несмотря на шторм, решился переправиться вплавь. Сократив путь, он первым добрался до Селенгинского воеводства и обеспечил победу своему дацану [Four Mongolian, 1959: 68; РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 111-111б].

В 1792 году Иркутское наместническое правление уже обращается к Ахалдаеву как к Главному Бандидо Хамбо-ламе [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 12], в то же время не отказывая в этом титуле и Хетурхееву. От Ахалдаева требуют всего того, что ранее власти требовали от Заяева и Хетурхеева и что находится в компетенции главы буддистов. Таким образом, в конце XVIII века двоевластие и децентрализация буддийской сангхи в Забайкалье становятся фактом.

В решении властей окончательно перенести центр в Тамчинский дацан главную роль мог сыграть факт смерти Содномпила Хетурхеева в 1804 году и последовавший за этим рапорт Дымчика Ишижамсуева, племянника и наследника Жимбы Ахалдаева, от февраля 1807¹ года в котором он еще раз подтвердил нежелание левобережных лам находиться в подчинении у Цонгольского дацана [Там же: л. 16об]. В последовавшем за этим указе из Иркутского Губернского Правительства от 7 декабря 1807 года за № 29817 власти снова проявляют нерешительность и оставляют решение вопроса на усмотрение бурятских родовых начальников [Там же: л. 16-17].

Из сохранившихся документов видно, что вплоть до второго десятилетия XIX века формально цонгольским ламам не отказывалось в прерогативе верховенства. В указе Иркутского губернского правительства мая 1819 года к Гавану Ишижамсуеву все еще обращаются лишь как к

¹ Этот указ был издан как ответ на ходатайство Хетурхеева о признании его единственным главой буддистов Забайкалья [Галданова и др., 1983: 24].

«управляющему Селенгинскими пятью кумирнями» [Там же: л. 34-35]. Развязка затянувшегося конфликта произошла в 1835 году, когда на сугунды (выборах) нового хамбо-ламы после смерти Гавана Ишижамсуева сами бурятские буддисты имели возможность решить вопрос о первенстве в сангхе. В результате выборные представители разделились на три группы, поддержавшие соответственно кандидатов от Гусиноозерского, Цонгольского и Кудунского дацанов. Об этом нам известно из очерка князя Ухтомского, который там же говорит, что окончательную точку в этом вопросе поставили губернские власти, однозначно поддержав кандидатуру Чойвана Ишижамсуева, несмотря на глухой ропот недовольных цонголов и хоринцев [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 117]¹. Так или иначе, но в официальных правительственных документах 30-х годов XIX века обращение к тамчинскому иерарху сменяется на «главный бандида хамба» [ЦВРК ИМБТ, инв. 399, «Архивные материалы»: д. 16]. Как бы то ни было, до конца существования империи цонгольские ламы оставят за собой неофициальное право *de facto* автономии в религиозной администрации².

Екатерининская эпоха характеризуется двумя важными изменениями в отношениях властей с буддистами: началом их сотрудничества в деле устройства оседлости кочевых бурят и искоренении шаманизма. Устройство оседлости кочевых народов, которые в России были представлены, кроме бурят, еще и калмыками и киргиз-койсаками, было тесно связано с строительством стационарных молитвенных домов. Бурное строительство монастырей в Забайкалье к концу XVIII века объясняется обнаружением беспрецедентного указа Синода «О терпимости всех

¹ Чойван Ишижамсуев был, по всей видимости, первым Хамбо-ламой, утвержденным на свою должность по процедуре, утвержденной Положением о ламайском духовенстве 1853 г., пусть и ретроспективно [См., напр., Кирилов, 1896: 132].

² Князь Ухтомский упоминает также и о попытке отложиться в 1848 году от власти гусиноозерского хамбо-ламы и со стороны ширетуя Аларского дацана Самсонова [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420., 1886: л. 117-1176].

вероисповеданий и о запрещении Архиереям вступать в разные дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам 17 июня 1773 г.». Несомненно, Синод никогда бы не согласился на столь либеральный шаг в отношении неправославных религий, если бы не давление императрицы. С ее же стороны неожиданное решение не просто разрешить, но даже содействовать строительству иноверных молитвенных домов, было вызвано убеждением в том, что стационарные мечети и храмы способны стимулировать оседлость. Что касается оседлости, то в этом вопросе Екатерина находилась под влиянием идей европейских физиократов, убежденных в «высшей важности земледелия для процветания и богатства нации» [Raeff, 1956: 12]. В это же время правительство направляет ряд естественнонаучных экспедиций Императорской академии наук в отдаленные земли империи для изучения географии, природных условий, традиционных культур и религий местных народов с целью выяснения перспектив развития там земледелия.

После указа последовали правительственные меры по содействию возведению мечетей в казахских степях. Екатерина обязалась «охранять и защищать храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно» [Алов, Владимиров, 1996: 36].

В Забайкалье властями также предпринимаются меры по содействию строительству дацанов. В том же 1773 году Иркутское губернское правительство предписывает хоринскому тайше Дамба-Дугару Иринцееву построить в каждом роде по одному храму со штатными ламами [Галданова и др., 1983: 22], а построенный еще в 1758 году Тугну-Галтайский дацан, наконец, официально легализуется властями. В том же 1773 году строится деревянное здание Кудунского дацана (хотя по некоторым сведениям его существование в виде стационарного здания, возможно, ведет свое начало еще с 1756 года), а в 1775 году деревянное

здание Анинского дацана¹. В 1785 году тайша Иринцев уже отчитывается перед властями, что хоринские буряты укомплектованы храмами и дацанами [Галданова и др., 1983: 22].

В рамках борьбы с «вредными» религиями, государство развязывает кампанию против сибирского шаманизма, в том числе среди бурят. В Забайкалье буддисты получили одобрение властей на искоренение шаманизма в среде населения вплоть до районов, прилегающих к южному берегу Байкала. Уже в период правления Александра I это одобрение даже было оформлено в виде официального распоряжения Иркутского гражданского губернатора Трескина «О мерах по борьбе с шаманизмом», в соответствии с которым окружная полиция начала преследование шаманистов совместно с ширетуями дацанов [Schorkowitz, 2001a: 61; Вашкевич, 1885: 41]. Яростное подавление шаманизма приводило к столкновениям даже внутри бурятских элит. Так, на короткое время кампания против шаманизма у хори-бурят «столкнулась с оппозицией со стороны матери одного из тайшей, которая была известной шаманкой» [Bawden, 1985: 165]. Православные миссионеры отчаянно критиковали действия властей и позднее ставили им в вину закрепление буддизма в таких районах, как Тунка и Баргузин [Собрание передовых статей, 1897: 490; В отношении к уставу: л. 205; Нил, 1858: 253].

К началу XIX века буддизм в Забайкалье существенно расширил свою географию. Только по официальной статистике количество лам с 617 человек в 1774 году достигло двух с половиной тысяч в 1822 году [РГИА, ф. 821, “Относительно преобразования Ламайского духовенства в Восточной Сибири”, оп. 133, д. 409: л. 115]². Можно говорить с

¹ У Юмсунова дана дата 1795 г. [Бурятские летописи, 1995: 47], но это скорее всего или опечатка или ошибка, ибо по сведениям Позднева [Галданова и др., 1983: 23] в 1795 году он сгорел. Знаменитое каменное здание Анинского дацана взамен сгоревшего деревянного возникло лишь в 1811 г.

² Иркутский губернатор Франц Кличка в 1780 году, по сведениям некоторых авторов, требовал от хамбо-ламы Содномпила Хетурхеева привести число лам в соответствие с утвержденным правительством комплектом, но фактически получил отказ. Действовавший Хамбо-лама был просто не в силах изменить ситуацию: «По их вере и закону лучше умереть тому ламе, который оным был, нежели живому потерять свое звание» [Вашкевич, 1885: 39-40]. По-мнению одного православного автора, в период соперничества

уверенностью, что екатерининская эпоха дала чувствительный импульс развитию буддийской сангхи в Забайкалье и взаимодействию ее с государственной властью. Однако анализ источников демонстрирует, что характерной особенностью этого периода является не только активизация взаимодействия между властями и сангхой, но и гораздо более активное участие в этом процессе последней, тогда как власть на всех уровнях не обладала компетенцией разрешения многочисленных проблем, возникавших внутри общины. Проводниками имперской политики по-прежнему являлись представители местного уровня власти (от уездных правлений до губернского правительства), которые в отсутствие надлежащего руководства со стороны имперского правительства и полноценной законодательной основы зачастую были вынуждены самостоятельно и бессистемно решать проблемы во взаимоотношениях с буддийской сангхой по мере их появления. По словам видного исследователя истории России Марка Раефф, «До второго десятилетия царствования Александра I правительство не находило лучшего средства справиться с ситуацией, чем продолжать старую традицию расширения власти своих представителей без нахождения эффективных средств контроля над ними» (Raeff, 1956: 11). В начале XIX века, однако, правительство осознает особое положение Сибири в империи, отличие сибирских условий от условий в европейской части России и необходимость разработки особых законов и правил для управления подданными в этой части империи.

Выводы. В этой главе нами был подробно рассмотрен процесс выстраивания системы взаимоотношений между буддийской общиной

между цонгольскими и левобережными ламами хамбо-ламы намеренно поощряли умножение числа духовных: Во времена оного искательства и домогательства о независимости Гусино-озерской кумирни от Цонгольской усугубилось с обеих сторон усиленное соревнование к размножению. Ламского состояния для приращения на свою сторону большого числа голосов, на числе коих основывались выборы в Главные Ламы» [АВ ИВ РАН, Ф. 84, «О ламах, кочующих в за-Байкальском краю»: 10].

бурят и органами российской власти различных уровней в XVIII веке. Несмотря на то, что в российской политической практике подчиненное положение как православных, так и неправославных конфессий по отношению к государству закрепилось со времен Петра Великого, в Забайкалье сами буддисты первыми выступили инициаторами таких взаимоотношений с государством. Незрелость властных институтов и административных механизмов в Сибири XVIII века не способствовала продуманной и последовательной государственной политике в «буддийском вопросе». Тем не менее, можно выделить два принципа, которыми руководствовались российские администраторы, закладывая основы политики в отношении бурятских буддистов.

Во-первых, власти стремились изолировать общину от единоверцев в соседней империи, чтобы обеспечить безопасность в зоне фронта и заблокировать неконтролируемые каналы связи. Во-вторых, чиновники стремились установить контроль над системой посвящения в монашество через введение штата и централизацию общины. Однако нельзя сказать, что чиновники были сколько-нибудь успешны в реализации этих принципов в своей административной практике. Ламы, как и раньше, поддерживали связи с большим буддийским миром и получали образование в крупных монастырских центрах Тибета и Монголии. Число монахов постоянно росло, несмотря на требования властей придерживаться штатного числа. Процесс централизации общины осложнялся внутренней конкурентной борьбой бурятских родов и несогласованностью в действиях различных властных инстанций. Тем не менее, несмотря на все эти проблемы, процесс формирования системы взаимоотношений двигался вперед, и к началу XIX века мы уже наблюдаем утверждение религиозно-административного центра в Гусиноозерском дацане. И хотя Бандидо Хамбо-лама все еще был далек от окончательной консолидации власти в своих руках, сталкиваясь с попытками отложения приходов, он мог рассчитывать на поддержку со

стороны государства. Либеральный вектор религиозной политики, связанный с восшествием на российский престол Екатерины II, обеспечивает буддистам даже некоторое покровительство со стороны властей, в частности, в деле строительства буддийских монастырей, число которых стремительно растет.

И все же главной проблемой, которая мешала развитию системы взаимоотношений между государством и централизованной религиозной администрацией, было отсутствие законодательной основы. В ясных и твердых правилах были заинтересованы обе стороны, и движение навстречу в этом вопросе мы наблюдаем уже в первой четверти XIX века.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Первые проекты религиозного законодательства (первая половина XIX века)

3.1. *Просвещенный либерализм Михаила Сперанского.* В предыдущей главе мы сосредоточились на том, как нарождающаяся буддийская община в Забайкалье, начав свою экспансию из долины реки Селенги в соседние области Забайкалья, достигла в начале XIX века границ своей географии. Почти одновременно буддийские монастыри открываются на крайнем востоке расселения бурят – в Агинской степи, где в 1811 году был построен Агинский дацан, на крайнем западе, где в предгорьях Саян в 1817 году возникает Кыренский, а на территории Предбайкалья в 1814 году строится Аларский дацан. Примерно в эти же годы появляется свой дацан и у баргузинских бурят, занимавших территории на северной оконечности ареала расселения бурят. Еще раньше буддизм проникает в среду ононских хамниганов на востоке Забайкалья. В 1802 году строятся Токчинский и Гунейский дацаны. По утверждению Кирилова разрешение на строительство этих дацанов поступило из Нерчинского земского суда на имя прямого потомка князя Петра Гантимурова [Кирилов, 1896: 129].

Такая быстрая экспансия стала возможной не только благодаря относительно либеральной политике имперских властей, но и связям буддийской администрации с провинциальными властями. Так, гражданский губернатор Трескин, как мы уже отмечали выше, способствовал вытеснению шаманизма у бурят за счет укрепления буддизма и даже был благорасположен к налаживанию связей бурятских буддистов с калмыцкими единоверцами [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, 120б]. И все же, несмотря на динамичную экспансию, буддизм укоренялся в бурятской среде медленно. Путешественник Петр Симон Паллас, проезжая

в 1772-1773 гг. по хоринским степям писал в связи с религиозными предпочтениями хори-бурят:

«Большая половина из них настоящие язычники и подвластны своим шаманам; однако учителя Ламайского закону с немалым старанием обращая из них в свое суеверие, сопряженное с некоторым нравоучением, уже успели столько, что учредили между ними своего духовного Гедзиля (гецула – прим. мой Н. Ц.) с двадцатью шестью простыми ламами, а знатнейшие из них Сайсаны, как и сам Тайша, уже несколько онаго закону придерживаются». [Паллас, 1778: 241]

Религиозная ситуация у хори-бурят мало изменилась и через полстолетия, если судить по фрагменту из письма английского миссионера Уильяма Свона, датированного 1822 годом, который так писал о буддизме у хоринских бурят:

«Религия Далай-ламы еще не нашла среди них столь же прочного фундамента, как среди селенгинских бурят. Шаманов все еще множество, а шаманские обряды соблюдаются многими, даже теми, кто выдает себя за поборников другой религии. Количество лам невелико, а их влияние пропорционально мало. Селенгинские буряты составляют только около половины от числа хоринских, но у них есть десять храмов и не менее двух тысяч лам, тогда как у последних имеется лишь 4 храма и всего лишь двести лам. Шаманизм же, однако, сейчас в упадке. Многие в последнее время отказались от него и перешли в далай-ламизм, а еще большее число сейчас колеблется между двумя мнениями». [Bawden, 1985: 245]

И все же хоть медленно, но буддизм укоренялся в бурятской среде, и по большей части его успех объяснялся стратегией инклюзивизма, когда автохтонные верования и культы не вытеснялись, а включались и постепенно ассимилировались, занимая свое место в ритуально-обрядовой системе буддизма.

Формирование и развитие религиозных администраций в России, произошедшее в эпоху либеральных послаблений Екатерины Великой,

потребовало от последующих властей разработки административного инструментария для решения многочисленных проблем управления и контроля над деятельностью религиозных меньшинств в империи. До 1810 года дела буддистов Восточной Сибири, помимо провинциальной сибирской администрации в Тобольске и Иркутске, а также Синода (роль которого в делах управления буддистами падала с середины XVIII века) находились под контролем «иностранного» ведомства, которое в разное время носило разные наименования: Посольский приказ (1549-1720), Посольская канцелярия (1700-1718), Коллегия (1718-1802) и, наконец, Министерство иностранных дел (после учреждения Александром I Комитета министров). До середины XIX века, а в некоторой степени и позднее, Министерство иностранных дел имело непосредственное влияние на дела буддистов, несмотря на создание в правительстве особых учреждений по делам иностранных исповеданий при других министерствах. В разное время вопросами регулирования буддийскими делами могли заниматься и Сенат, и Синод, а дела калмыцких буддистов находились в ведении Министерства государственных имуществ. Таким образом, дела буддистов, также как и других неправославных конфессий были дисперсно распределены по различным ведомствам, что не способствовало эффективности государственного надзора и разработке политики империи в отношении их. Тем временем еще в правление Екатерины число неправославных подданных империи стремительно увеличивалось, что было связано с экспансией империи и активной политикой привлечения переселенцев из Европы, которым екатерининским манифестом от 22 июня 1763 года предоставлялась «свободное отправление веры по их уставам и обрядам беспрепятственно» [Цит. по: Терюкова, 2010: 204]. Понимая, что дела многочисленных конфессий империи требуют особого внимания правительства, Александр I своим манифестом от 25 июня 1810 года создает особый правительственный орган – Главное управление духовных дел

иностранных исповеданий – который, как видно из названия, должен был курировать дела тех конфессий, часть последователей и религиозные центры которых пребывали за рубежом. Как сформулировал сам император в своем манифесте: «Дела духовные разных других исповеданий (кроме Греко-римского), ныне рассеянные по разным департаментам, ныне требуют совокупности» [Цит. по: Берснев, 2011]. В 1817 году управление слилось с Министерством народного просвещения, образовав Министерство духовных дел и народного просвещения, которое в связи с совмещением функций неофициально называли «двойным» или «сугубым» министерством. В этом министерстве дела иностранных исповеданий курировались совместно с делами православного исповедания в рамках Департамента духовных дел, который теперь отчасти дублировал функции Синода (дела буддистов в этом департаменте вместе с делами мусульман и иудаистов находились в ведении IV отделения). Однако уравнение православной церкви в административном отношении с другими конфессиями вызывало возмущение православного духовенства, поэтому в 1824 году дела православной конфессии сосредоточили в ведении обер-прокурора Синода, а Департамент духовных дел преобразовали в Главное управление дел иностранных исповеданий. Наконец, в 1832 году, преобразовав управление в департамент, его передали в ведение Министерства внутренних дел, где оно и находилось до Февральской революции 1917 года. И Главное управление, и Департамент занимались устройством дел всех неправославных и нехристианских конфессий в империи (римско-католической, греко-униатской, армянско-григорианской, евангелическо-лютеранской, мусульманской суннитской и шиитской, буддийской и др.), за исключением англиканской, американской и голландской христианских церквей, которые находились под надзором соответствующих посольств [Терюкова, 2010: 205]. На Департамент были распространены принципы «Общего учреждения министерств», что означало сильную

бюрократизацию делопроизводства. Как отмечает исследователь административной структуры правительств Российской империи Н.П. Ерошкин, «о крайнем бюрократизме в делопроизводстве (в период правления Александра I и Николая II – прим. мое Н.Ц.) свидетельствовал тот факт, что документ только в одном департаменте министерства подвергался 34 последовательным операциям» [Ерошкин, 1968: 165]. Однако единообразие в организации работы правительственных ведомств, унификация делопроизводства и упорядоченная процедура взаимодействия с другими ведомствами, введенные в результате реформы Александра I, способствовали формированию того, что можно было назвать осознанной государственной политикой России в отношении ее буддийских подданных.

К XIX веку назрела и административная реформа на местах. До александровской административной реформы наместническая система управления в условиях Сибири приводила к неограниченной и плохо контролируемой власти местных губернских и уездных начальников. В условиях широких властных полномочий провинциальных и уездных властей, отсутствия контроля над их деятельностью и неустроенностью законодательной базы, отношения между буддийской иерархией и местными властями во многом строились на личных связях, коррупции и неофициальных договоренностях. Масштабы злоупотреблений и коррупции в сибирской администрации поражали воображение очевидцев. Объяснением неограниченности власти чиновников является отсутствие в Сибири аристократии как сословия, которое могло бы взять на себя часть управленческих функций. В сочетании с огромными расстояниями, отделявшими Сибирь от столичного правительства, низкой плотностью населения и отсутствием ясных законов это приводило к крайней неэффективности имперской политики и, как следствие, деспотическому произволу ее наместников. Однако сибирские чиновники не менее имперских политиков желали спокойствия на вверенных им территориях, а

потому на стыке XVIII и XIX веков мы не находим свидетельств о каком-либо противостоянии между местной сибирской властью и буддийской общиной. Сибирский губернатор Пестель и иркутский гражданский губернатор Трескин были сторонниками альянса власти с бурятской родовой аристократией и буддийскими иерархами, через которых они энергично продвигали свои инициативы, такие, например, как распространение земледелия в Забайкалье. Возникавшие проблемы внутри общины и постепенная экспансия буддизма за пределы селенгинского и хоринского ведомств могли решаться путем подкупа властей. Существуют свидетельства, что Трескин со своими приближенными даже открыл лавку для торговли подарками, которые он регулярно получал от заинтересованных просителей, так что к моменту своего смещения Михаилом Сперанским в 1819 году его состояние оценивалось в 150000 рублей [Щапов, 1873; Вагин, 1916; Ядринцев, 1892]. Система взаимных обязательств и интересов, сдержек и противовесов, целиком построенная на неформальных договоренностях и личных связях, была той средой, в которой складывалась буддийская религиозная администрация у бурят, и даже после смены парадигмы управления Сибирью, эта система продолжила существование вплоть до конца империи.

Частичное изменение этого положения через создание твердой законодательной базы для администрирования Сибири связано с именем Михаила Михайловича Сперанского (1772-1839), выдающегося российского законодателя и администратора, кодификатора законов Российской империи. В 1819 году Александр I назначает Сперанского Генерал-губернатором Сибири и поручает ему «искоренить злоупотребления чиновников сибирской администрации и подготовить после этого проект реформы управления Сибирью» [Сперанский, 2008: 235]. Сперанский разделяет обширную Сибирскую губернию, выделив из нее самостоятельное Восточно-Сибирское Генерал-губернаторство с центром в Иркутске. Генерал-губернатор, как и ранее, назначался

специальным указом императора, возглавлял провинциальную администрацию и одновременно был председателем провинциального совета. Генерал-губернаторство Восточной Сибири, в свою очередь, было разделено на 2 губернии и 1 область. В рамках губернии, возглавлявшейся гражданским губернатором, действовал губернский совет с совещательными функциями. Следующим звеном в административной системе был округ во главе с окружным начальником. Все бурят-монгольские органы самоуправления, канцелярия Бандидо Хамбо-ламы и дацаны относились к Иркутской губернии, находясь в прямом подчинении гражданского губернатора и Генерал-губернатора Восточной Сибири. Ситуация, в которой имперские, губернские, провинциальные, окружные и уездные администрации издавали свои частные постановления по делам буддистов, иногда противоречившие друг другу, ушла в прошлое, поскольку была установлена достаточно ясная иерархическая система принятия решений, которая, однако, не исключала межведомственной борьбы и казусов, связанных с нею, и позднее.

Для управления нерусским населением Сибири Сперанским был составлен особый кодекс правил, который спустя почти столетие заменил «Инструкцию пограничным дозорщикам» Саввы Владиславича с некоторыми поправкам, содержащимися в «Инструкции Щербачеву». Эти правила, названные «Уставом об управлении инородцами» и одобренные императором в 1822 году, стали документом, по которому сибирские народы, включая бурят, управлялись до конца XIX века, а их отмена на стыке XIX и XX веков вызвала кризис во взаимоотношениях империи с ними. Целью Сперанского было сохранение обычаев сибирских народов, где это было возможно, и в то же время интеграция их в общую административно-правовую систему империи [См.: Raeff, 1956: 114]. Устав разделял все коренные сибирские народы на оседлых (татары и алтайцы), кочевых (казахи, якуты и бурят-монголы) и бродячих (ненцы, ханты, манси, юкагиры, ительмены и пр.), среди которых кочевые народы

приравнивались к крестьянам в отношении размеров уплачиваемых податей, но, в отличие от первых, имели право сохранять самоуправление и суд [См.: Дамешек и др., 1997: 232-233]. Устав закреплял родовой принцип управления кочевыми народами, однако понятие род как единица управления под воздействием нового устава все более превращалась в административно-территориальную единицу. Трехступенчатая система управления предполагала низшим звеном родовое управление, средним – инородную управу, а высшим – степную думу [См.: Дамешек, 1986: 40-41]. Степные думы подчинялись окружным управлениям и губернскому правительству безо всякой административной связи друг с другом, что консервировало административную фрагментацию бурят. Формально Устав оставлял за родовыми начальниками наследственные привилегии, однако с введением нового законодательства выборный принцип стал глубже укореняться в управленческой практике бурят. Значительным вкладом Устава в дело самоуправления было четкое описание обязанностей родовых глав и всех звеньев самоуправления, что, несомненно, покончило с порочной практикой злоупотреблений как внутри «инородческих» органов, так и со стороны окружных и губернских властей.

Устав мало касался религиозной жизни «инородцев» (термин, которым Сперанский заменил бытовавший прежде «иноверец»), поскольку ставил целью регулирование светского управления. Однако параграф 53 пятой главы Устава стал важным символом либерального законодательства Сперанского. Он гласил: «Кочующие иноверцы пользуются свободой в вероисповедании и богослужении». Кроме того, Устав запрещал миссионерам производить насильственные крещения и не предполагал никаких льгот добровольно крестившимся «инородцам». Не секрет, что в отличие от большинства предыдущих сибирских администраторов (за исключением, быть может, только Лоренца Ланга) Михаил Сперанский был человеком не только либеральных взглядов, но и

большой научной пытливости и эрудиции. Еще служа губернатором в Пензе, он интересовался историей Монголии и Китая [Raeff, 1956: 180], а во время своей ревизии в Забайкалье посетил Тамчинский дацан, где встретился с Бандидо Хамбо-ламой Гаваном Ишижамсуевым. В своих дневниках Сперанский с исследовательской подробностью описывает интерьер главного храма, ритуалы и быт буддийских монахов [Ермолинский, 1997: 269]. Несмотря на распространенное в те времена среди российских администраторов предубеждение в отношении «инородцев», убежденность в их «отсталости и дикости», чему не чужд был и Сперанский, его отношение к бурятам и их вере можно назвать особым. Как отмечает Марк Раефф: «Более чем кто-либо из предыдущих губернаторов он (Сперанский – прим. мое Н. Ц.) активно культивировал социальные контакты с коренными народами и пытался изучать их обычаи, религию и историю. Не всегда эти контакты и исследования приводили его к одобрению образа жизни аборигенов. Своей дочери, например, он с отвращением описывал поведение «диких» казахских племен на их празднествах, на которых он побывал во время поездок по южным границам. Вполне естественно, что более развитая культура и религия бурят и буддийское духовенство привлекали его гораздо больше. Он изменил свой маршрут для того, чтобы посетить буддийские монастыри и в каждом из них он проводил много часов, беседуя с монахами об их религии. Он организовал участие лам в учреждении отделений Библейского общества в восточной Сибири и собрал внеконфессиональную религиозную группу в Иркутске» [Raeff, 1956: 112-113]. Устав Сперанского продлил на некоторое время господство екатерининского принципа религиозного либерализма, но не мог повлиять на юридический статус общины, который все еще оставался неясным. Однако уже через десятилетие правительство Николая I поставит целью разработку такого законодательства. Проблемой было лишь то, что у

разных ведомств были различные воззрения на принципы управления буддийским населением Восточной Сибири.

3.2. *Павел Шиллинг фон Канштадт и первый устав по управлению буддийскими ламами.* Мы уже отмечали, что управление светскими и религиозными делами различных народов неизменно рассматривалось правительством отдельно, и принципы, полагавшиеся в основу светского управления, расходились с принципами управления религиозными общинами. Разработка законодательства по управлению буддистами Восточной Сибири стала одной из задач созданного Александром I в 1822 году Сибирского комитета в тесном сотрудничестве с Департаментом духовных дел Министерства духовных дел и народного просвещения¹. Министерство внутренних дел было озабочено бурным ростом и экспансией монастырского буддизма в Забайкалье и Прибайкалье и в законодательстве видело, прежде всего, средство борьбы с этой экспансией. Генерал-губернатор Восточной Сибири, заступивший на должность после отставки М. Сперанского, действительный тайный советник А.С. Лавинский (1776-1844), в отличие от своего предшественника, был убежден, что любое особое законодательство в отношении буддистов узаконит их положение и сделает невозможным их последующую христианизацию, а потому полагал целесообразным включить правила по управлению буддистами как дополнение к готовившемуся тогда к введению в действие Свода степных законов:

«Вместо предполагаемого прежде особого Устава о Ламах, что с выходом Свода Степных Законов оказывается почти не нужным, составить лишь штат, которым число Лам и кумирен ограничить, определив его соответственно числу инородцев, исповедующих Ламайскую веру в

¹ Подробнее о Сибирском комитете см. Дамешек, 1986: 35.

Восточной Сибири». [РГИА, Ф. 821, “Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии”: л. 2]

Для разработки таких правил Лавинский в 1826 году поручил чиновнику особых поручений Общего Губернского Управления П. Н. Успенскому провести свое исследование быта и организации жизни внутри буддийской сангхи¹.

По результатам исследования Успенский представил на рассмотрение Лавинского доклад, в котором акцентировал внимание властей на «злоупотреблениях чрезвычайно размножившегося буддийского духовенства». Так, по его мнению, уровень религиозного образования бурят-монгольского духовенства «заключается только в научении Монгольской и Тибетской, или Тангутской грамоте, причем знание последней ограничивается большей частью, одним лишь чтением, без уразумления смысла писаний...» [Там же: л. 126об]. В крайнем невежестве Успенский обвинял даже Бандидо Хамбо-ламу. Таким образом, грамотность и компетентность буддийских монахов становится предметом озабоченности властей.

Чиновник с тревогой констатировал развитие среди бурятских буддистов института хубилганов, перечисляя (якобы, со слов самого Бандидо Хамбы) несколько уже установившихся линий перерожденцев среди тунгусов Ульхунского караула Нерчинского округа и табангутов неподалеку от Усть-Кяхты [Там же: л. 133об]. Успенский также констатировал нарушение губернских предписаний 1741 года в части своевольного пострижения в монахи без разрешения на то властей, а право посвящать в монашеское звание, по сведениям чиновника, высшее духовное лицо «предоставило всем Гэлунам» [Там же: л. 127]. При этом акцент делался на то, что в монахи посвящаются несовершеннолетние

¹ Интересна характеристика П. Н. Успенскому, данная ему С. Б. Окунем: «Не лишенный внешней обаятельности, этот беспринципный карьерист и провокатор во имя служебного продвижения не брезговал ничем» [Матханова, 1998: 62].

дети, которых «насиленно отрывают от родителей», а потому число лам «давно уже превысило как штатное положение, так и действительную потребность» [Там же: л. 126об]. Чиновник делает правительству предостережение о том, что бурят-монгольские буддисты развивают альтернативные и неконтролируемые государством источники религиозной харизмы, а принцип контроля над численностью монахов через монополизацию посвящений Бандидо Хамбой, по его наблюдениям, становится бессмысленным из-за попустительства самого главного религиозного администратора.

Тяжелым бременем на простых верующих, по заверениям Успенского, ложатся расходы на строительство «кумирн», число которых достигло 176 [Там же: л. 127об], а половина всех пожертвований «расходится по рукам Ширетуев, Соржиев и Шанзоб» [Там же]. Во время проведения больших праздничных молебнов, сообщал Успенский, и проведения при этом скачек и других состязаний «прихожане, разделенные на десятки, обязаны доставлять по очереди чрез Голову или Зайсана, 1-го быка, 3-х баранов, 1 кирпич чая, известное количество муки, молока, масла и проч.» [Там же: л. 127об-128]. Разорительными, по его мнению, являлись для населения и тарифы на медицинские услуги и высокая плата за проведение погребальных ритуалов. Он приводит в пример похороны в 1834 году отца и брата селенгинского тайши Вампилова, которое, якобы, стоило всему семейству «до 1000 голов скота, 6 мест кирпичного чая, нескольких кусков материй, до 50 шуб, всех шапок покойников, серебряных чарок, табакерок и прочих ценностей» [Там же: л. 131]. Успенский обвинял лам в присвоении себе преимущества наследства имущества в сравнении со своими братьями, в связи с чем «из прежде зажиточнейших семейств доходят до последней крайности» [Там же: л. 128]. Чиновник утверждал, что обогащение ламства неблагоприятно действует на нравы внутри монашеской общины. Среди пороков буддийского монашества он перечисляет пьянство, тунеядство,

праздношатание и сексуальный разврат: «почти на каждом шагу между Ламами, не включая и главных правителей дацанов, самые отвратительные примеры невоздержания» [Там же: л. 129]. Так, пишет чиновник, почти у каждой ламы есть наложница, а у некоторых и по две-три, а прижитые дети, называемые племянниками, наследуют духовное звание своих отцов. Обвинение это Успенский распространял и на Бандидо Хамбо-ламу Ишижамсуева:

«Пример этому мы видим в лице нынешнего Бандиды Хамбы. Будучи сыном покойного, он, в свою очередь, имеет также у себя побочного сына, мальчика лет 14, который, несмотря на свою молодость и неграмотность, успел уже и теперь при посредстве родных, достичь почетной должности при Главной Гусиноозерской кумирне, а со временем наверно наследует и Хамбинское достоинство». [Там же: л. 130об]

В этих обвинениях мы видим, как сама монашеская нравственность, точнее ее констатируемые нарушения, становятся проблемой для властей, ибо ламы в глазах администрации не выполняют своей основной функции, вмененной им со времен Екатерины – культивирования морали в среде верующих. С этого времени проблема монашеской дисциплины и ее нарушений становятся предметом противоречивых дискуссий, к которым вскоре активно присоединяется и православное духовенство, как мы увидим ниже.

Наиболее тяжелым пунктом своих обвинений в адрес лам Успенский считал незаконную торговлю и сношение с заграничными ламами как свидетельство ненадежности лам как агентов идеи верности империи среди бурят и эвенков. При этом два этих явления – вовлеченность в торговое предпринимательство и неконтролируемая связь с зарубежными центрами буддизма, по наблюдению чиновника, были тесно связаны. По его словам, пользуясь тем, что все жители Забайкалья того времени имели право вести торговлю с китайскими фирмами в Маймачене, ламы достигли наибольших успехов, благодаря «своей изворотливости и влиянию на

простой класс инородцев» [Там же: л. 131об]. Поскольку с Цинской стороны торговлю вело множество монгольских лам, продолжает чиновник, то связи бурятских лам с ними стали регулярными. Успенский даже называет место постоянных встреч монахов в Маймачене: «лавка торгующего ревенем бухарца Ваджита и торговца Сансинской провинции китайца Сын-и чен» [Там же: л. 132].

«Здесь обыкновенно ведутся переговоры нашими Ламами с приезжающими [...] хубилганами и нербами Ургинского Кутухты [...]. Последние привозят иногда подарки и благословения от своих первосвященников и всегда получают за них значительные подношения». [...] Подношения наших бурят Кутухте заключаются большею частью в медной и серебряной монете, чернобурых и простых лисицах, а более в слитках серебра. [...] Количество таковых приношений, обратившихся с давних времен в постоянную подать, простираются ежегодно, как говорят за 50 т[ысяч] рублей и доставляются Кутухте через особого Шанзабу, посылаемого им в Маймачены за покупкой подарков для китайских ханов». [Там же: 132об]

Продолжая тему связей бурятских буддистов с зарубежными религиозными авторитетами, Успенский утверждал, что назначение лам на высшие религиозно-административные должности, якобы, происходило через получение особого письменного свидетельства от ургинского Джебцун Дамба-хутухты [Там же: л. 133-133об], что, по всей видимости, соответствовало действительности. В начале XIX века царское правительство прекращает практику получения инвеституры Далай-ламы калмыцкими ламами, и в 30-е годы того же столетия сенатор Давров уже был убежден, что калмыки «связей видимых с Тибетом не имеют» [Цит. по Карагодин, 1987: 16].

Лавинский, основываясь на сведениях Успенского, заявлял Сибирскому комитету о необходимости введения целого комплекса запретительных мер и ужесточение наказания за их несоблюдение [РГИА,

Ф. 821, “Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии”: л. 1-5об], ибо это, по его мнению, служило бы не только государственным интересам, но и было бы «благодеянием для Забайкальских инородцев» [Там же: л. 136]. Программу ограничительных и запретительных мер Лавинский изложил в 1838 году в записке, представленной им на рассмотрение в Сибирский комитет, которая оттуда в 1841 году была направлена во II Отделение Императорской канцелярии, но прежде чем приступить к рассмотрению судьбы этих предложений Лавинского, следует проанализировать альтернативный проект законодательства по управлению буддистами Восточной Сибири, появившийся в то же время и резко отличавшийся по духу и букве от проекта Лавинского.

Кроме губернских властей, Сибирского комитета и Министерства внутренних дел проблемой управления буддистами Восточной Сибири вплотную занялось и Министерство иностранных дел во главе с графом К.В. Несельроде, всегда игравшее свою роль в вопросах управления «иноверцами». В деятельность министерства в те годы входила разработка законодательств по управлению религиозными меньшинствами в империи. Так, в эти годы были разработаны регламентированные кодексы для управления мусульманами Крыма (1831), протестантами (1832), иудеями (1835), армянскими христианами (1836), караимами (1837) [См. Верт, 2006: 101]. В 1834 году было разработано «Положение об управлении калмыцким народом», содержащее правила жизни и организации буддийской общины калмыков [Карагодин, 1987: 13].

Опережая в инициативе своих коллег из других правительственных структур, Азиатский департамент МИДа решает провести свое исследование особенностей жизни и организации общины буддистов в Восточной Сибири для составления собственного проекта законодательства в отношении буддистов Восточной Сибири. Для выполнения задания МИД командировал в Иркутскую губернию

сотрудника Азиатского департамента Павла Львовича Шиллинг фон Канштадт (1786-1837). Выбор был неслучаен. Бывший военный, дипломат, инженер, изобретатель электрического телеграфа, барон Шиллинг был, ко всему прочему, одним из немногочисленных в то время российских исследователей культур Востока, в частности Китая, Тибета и Монголии. Шиллинг брал уроки китайского языка у Иакинфа Бичурина, с которым его связывала многолетняя дружба; совместно с П.И. Каминским издал маньчжуро-монгольско-китайско-русско-латинский словарь, занимался изданием восточной литературы в основанной им первой в России литографической мастерской и владел крупной коллекцией китайской, японской, тибетской и монгольской литературы. За некоторое время до своей командировки в Восточную Сибирь Шиллинг добился у Николая I выделения средств на приобретение у известного монголиста А.В. Игумнова коллекции его тибетских и монгольских книг для Министерства народного просвещения [См.: Яроцкий, 1963: 224]. В 1828 году Шиллинг был избран членом-корреспондентом Российской Императорской академии наук за труды по изучению восточной литературы. В личности Павла Шиллинга наряду с Лангом и Сперанским мы видим представителя прогрессивного российского чиновничества, работавшего над устройством буддистов в Российской империи, чья открытость и интерес к буддийской и вообще восточной культуре выгодно отличали их от поздних консервативных администраторов. Позиция исследователя и сторонника диалога с буддистами иллюстрируется следующим фрагментом из его отчета о результатах изысканий в Восточной Сибири:

«В мае месяце 1830 г. я был командирован российским правительством в Восточную Сибирь. Так как уже в течение долгого времени я занимался собиранием различных материалов, касающихся истории, политики и религии народов Центральной Азии, я решил не пренебрегать ничем, что можно было бы обратить в пользу для моих изысканий в столь благоприятных обстоятельствах. Тот факт, что лица

сопровождая графа Головкина с его посольством в Китай, добились так мало успеха в подобном направлении, отнюдь меня не обескуражил, а, напротив, послужил для меня новым мотивом для надежды на то, что мои исследования, направляемые капитальным знанием литературы по этой части Азии, а также наиболее важные материалы, почерпнутые мною из трудов знаменитого Палласа, дадут более удовлетворительные результаты. Я также имел смелость лелеять надежду отыскать сокровища литературы, которые ускользнули от деятельности и изысканий таких людей, как граф Ян Потоцкий и г-н Клапрот. Кроме того, доводы некоторых господ, согласно которым будто бы невежество и апатичность бурято-монгольских священников, находящихся под ферулой России, создадут непреодолимые препятствия для моих изысканий, не показались мне достаточно серьезными, чтобы отвратить меня от предприятия, успех коего превзошел мои ожидания». [Цит. по: Яроцкий: 226]

В экспедиции Шиллинга состояли и такие исследователи и общественные деятели как Иакинф Бичурин и В. Д. Соломирский. Стремился принять в ней участие и А.С. Пушкин, но не получил на то одобрения со стороны Николая I, вероятно, в целях недопущения контактов знаменитого литератора с ссыльными декабристами [Там же: 227].

По официальной версии, целью экспедиции Шиллинга было исследование положения местного населения и вопросов торговли с Китаем. С августа 1830 года вплоть до марта 1831 года Шиллинг посещает большинство селенгинских, хоринских и хамниганских дацанов. Эрудиция исследователя, его познания в тибетском языке и буддийской литературе произвели огромное впечатление на лам, прежде не встречавшихся с таким типом русских администраторов. По словам самого Шиллинга, бурят-монгольские ламы даже признали его воплощением божества:

«Я был немало удивлен, узнав через монголов, сопровождавших меня в качестве переводчиков, что меня стали считать земным

воплощением какого-то значительного персонажа буддийского Пантеона, одним словом Хубилгана». [Там же: 234]

Министерство иностранных дел, как пишет сам Шиллинг во введении к своему Уставу, еще до начала экспедиции предписало ему соблюсти в проекте два важных принципа:

«Сколько возможно сосредоточить власть управления, чтобы дать единство ходу дела и чтобы усилить влияние правительства на лам посредством Бандида-хамбы, поставленного ныне единственным их главой». [РГИА, Ф. 1264, «Устав монголобурятского духовенства 1832 г.», оп I/54, д. 212а: л. 196]

Как мы уже отмечали выше, всю вторую половину XVIII века буддийская сангха не могла утвердиться в том, какой из монастырей должен стать ее административным центром и резиденцией Бандидо Хамбо-ламы. К многолетнему противостоянию между Цонгольским и Гусиноозерским дацанами присоединился и Кудунский дацан, выдвинувшийся как официальный центр хоринских буддистов. В 1818 году *ширетьуй* этого дацана Тойндол Цеванов даже добился от провинциальных властей должности дид-хамбы, то есть своего рода наместника Бандидо Хамбо в хоринских степях (тиб. *ded mkhan po*) [Галданова и др., 1983: 25]. Ухтомский даже приводит точную дату и исходящий номер этого разрешения Иркутского губернского правительства— 27 Октября 1818 г. за № 1634 [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 114].

Работу по составлению Устава Шиллинг решил построить, обстоятельно изучив предварительно имеющуюся организацию буддийской общины и ознакомивших с мнением самих буддистов. Зная о происходящем соперничестве, Шиллинг, по всей видимости, понимал, что если поручить составление правил главам Цонгольского или Тамчинского дацанов, то и те, и другие, несомненно, отразят в них свои прерогативы на

лидерство в сангхе. Поэтому он решает привлечь к работе третью, не столь мотивированную на лидерство сторону – хоринских лам и родовых глав, и убеждает Бандидо Хамбо Гавана Ишижамсуева согласиться на этот вариант [Яроцкий, 1963: 240], по видимому, гарантировав тому незыблемость положения Бандидо Хамбы. Эти заверения, очевидно, были искренними, что подтверждается сведения о том, что Шиллинг вел активную пропаганду среди буддистов о необходимости подчинения Бандидо Хамбе:

«...в самом начале нынешнего (XIX – прим. моё Н. Ц.) столетия, соорудив две деревянные кумирни, хамниганские ширетуи номинально признали власть цонгольца Хытырхеева. С Гусиным озером эта связь порвалась. У тунгусов стали «ханствовать» свои ламы, предпочитавшие иметь начальниками потомков князя Гантимура и особого хамбу. Когда Шиллинг объезжал дацаны, он (по рассказу хамниганских лам) убеждал их, для блага буддийской веры, посмотреть на главного бандида-хамбу, как на необходимого главу». [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 115-116]

В октябре 1830 года Шиллинг представляет официальный запрос главному тайше хоринских бурят Верхнеудинского округа Иркутской губернии Жигжид Дамбадугарону и главному ламе Хоринских дацанов Тойндолу Цеванову о составлении проекта устава по управлению буддийскими дацанами. По распоряжению тайши в Кудунском дацане собрались высшие ламы Кудунского дацана – упомянутый Тойнгол Цеванов и шанзадба Лхундуб Дандарын, а также заседатель Хоринской степной думы Доржи Дарбаин, зайсан Тугульдур Тобаин для обсуждения проекта [РО ИВ РАН, М 5 D 217, “Религиозный устав Монголо-бурятского духовенства Забайкалья”: л. 2-3]. В результате в августе того же года Шиллингу был представлен документ, озаглавленный «Религиозный устав Монголо-бурятского духовенства Забайкалья», состоявший из 289 пунктов

и содержащий принципы управления делами буддийской монастырской сангхи и порядком ее взаимодействия с органами власти. До наших дней дошла единственная неполная копия этого документа, в которой сохранилось лишь 148 глав. В исследованиях других ученых этот документ носит название «Кудунский устав» по месту его создания (Галданова и др., 1983; Яроцкий, 1963).

Кудунский устав – документ, имеющий чрезвычайно большое значение для нашего исследования, для понимания точки зрения самого бурятского ламства (по крайней мере, значительной его части) на внутреннюю организацию сангхи и принципы ее отношений с государством. Даже на основании сохранившихся глав этого документа можно судить о взглядах самих монахов на такие вопросы, как строительство дацанов, сбор пожертвований и контроль над ним, религиозное образование, внутренняя дацанская иерархия, должностные обязанности монахов, медицинская и ритуальная практика и пр. В имеющемся в нашем распоряжении неполном списке Кудунского устава имеется, как уже отмечалось, 148 статей, распределенных по 7 главам, некоторые из которых, в свою очередь, разбиты на части: 1. Виды дацанов и монастырей. О возведении новых дацанов; 2. Дацанские службы. 2.1. Общие положения; 2.2. Постоянные службы; 2.3. Особые службы; 2.4. Поведение монахов, согласно монастырским правилам; 3. Дацанская казна и поступление средств; 4. Категории монахов, необходимых для каждого дацана; 5. Выборы степенных, почетных и должностных комплектных монахов; 6. Наказания за нарушение монашеских обетов. 7. О дацанских школах. 7.1. Общие положения о школах. 7.2. Специальные школы; 7.3. Подготовка в дацанах эмшэ, зурхайша и гурумшэ и их помощь нуждающимся. 7.4. Об астрологах. 7.5. О медитации и проведении ритуалов.

Кудунские монахи предложили ввести в систему управления монастырями промежуточное звено между собственно монастырями и

возглавляющими их ширетуями с одной стороны и администрацией Бандидо Хамбо-ламы с другой – Окружные духовные управления. Вся дацанско-приходская сеть входила в три таких округа: Чикойский с центром в Цонголском дацане, Селенгинский с центром в Тамчинском дацане и Кудунский с центром в одноименном дацане. Округа должны были управляться окружными администрациями, и вся связь между ширетуями и Бандидо Хамбой могла осуществляться через эти учреждения. Суть нововведения заключалась не столько в улучшении организации монастырей, сколько в решении затянувшегося спора о лидерстве в сангхе. Вероятно, предполагалось, что администрация Бандидо Хамбы должна была переходить из одной администрации в другую, давая возможность всем трем монастырям участвовать в управлении общиной. В списке Кудунского устава, имеющегося в нашем распоряжении, к сожалению, отсутствуют главы, касающиеся принципов работы окружных управлений, и имеются лишь сведения, связанные с внутримонастырскими делами. Что касается окружных управлений, то отчасти эти идеи были восприняты и закреплены в Уставе Шиллинга, и мы еще вернемся к этому вопросу ниже.

Хоринские буддисты при расчете количества дацанов предлагали руководствоваться принципом один дацан на 1000 душ верующих с приходом, обслуживающим территорию в 100 верст по окружности (статья 3). Устав не рекомендовал строить большее количество дацанов на этой территории, хотя и не содержал прямого запрета на строительство, оставляя право за верующими руководствоваться собственными соображениями и возможностями (статья 3). Возведение дацанов и других культовых зданий и сооружений должно было осуществляться на средства верующих, которые собирались сборщиками пожертвований. Кудунский устав запрещает осуществлять поборы с верующих и требует ввести строгий порядок и отчетность в процесс сбора средств. Так, сборщики должны были уведомлять о начале сбора духовную и светскую

администрации и получать от них письменное разрешение, причем это касалось даже сбора средств на переписку книг, изготовление молитвенных барабанов и ремонт обветшалых зданий: любые сборы пожертвований должны были контролироваться местными властями (статьи 7, 9-11). Вместе с разрешением на сбор пожертвований окружная религиозная администрация должна была выдавать сборщикам подшитые книги для учета поступлений, которые должны были возвращаться после окончания сбора. Такие же записи должны были вестись специально для этого wybranными людьми в целях учета и фиксации расходных статей (статья 8). Сборщики и ответственные за расход средств несли строгую ответственность перед религиозной и светской администрациями, а в случае нарушений и злоупотреблений подлежали наказанию: обязательством возместить ущерб, арестом и ударами лозами (глава 1 пункт 12).

Кудунский устав придает значение вопросам поддержания безопасности в дацанских зданиях. Он предписывает выбирать из числа мирян ответственных за пожарную безопасность «со своим инвентарем» и охрану имущества. В случае халатного отношения к обязанностям, ответственные также должны были восстановить ущерб и понести наказание в виде ареста или битья лозами (статья 14-17). Для поддержания необходимой тишины вокруг монашеской обители правила запрещали мирянам кочевать ближе 3 верст от дацана.

Кудунский устав не содержит такого понятия как комплектное число монахов, но определяет их минимальное количество (70 человек) для нормального функционирования каждого дацана. Все монахи подразделяются на три категории по степени посвящения (гелонг, гецул, банди) и на четыре категории по своим функциям (статьи 57-58). Категории эти были связаны друг с другом, ибо гелонги всегда имели преимущество при включении в высшие категории главных администраторов дацана. В поздних законодательствах разделение на

категории по степени монашеского посвящения сохранилось во всех проектах, тогда как от сложной функционально-должностной категоризации членов монастырской сангхи власти после Устава Шиллинга отказались. Так, в 1841 году чиновники Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД решили:

«Нет никакой надобности определять, какого именно звания Ламы должны быть при каждой Кумирне, потому что Нансу ли, Цзасак ли, или сам настоятель будет наблюдать за порядком и поведением Лам и Бандиев, Ноюн ли, Нярба ли или кто другой будет иметь в своем ведении имущество Дацана, Биликту ли, другой ли кто станет учить переводу книг, это все равно». [РГИА, Ф. 821, «Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии»: л. 186об-187]

Итак, согласно уставу кудунских монахов, всё монашество подразделялось по своим функциям на три категории: 1. степенные ламы (шэрээтэ, лацаб, соржо, шанзаба, да-лама, нансо); 2. почетные ламы (жудба, гурумба, гэсгы, 2 умзада); 3. должностные ламы (ноён-лама, захирааша. нерба, 4 бэшээшэ, сойбон, 2 тахилааша, 9 сойбо и 2 жама); 4. ученые ламы (билигтэ, улзытэ, эрхэтэ, дархан, тойн, 8 зурхайша, 10 эмшэ, 2 зурааша, сийлэшэ) (статья 58). Этот штат из 70 лам, как утверждают составители Устава, является минимальным для нормального функционирования дацана. Особенно важным полагалось присутствие в дацане 20 гелонгов, необходимых для проведения одного из важнейших в буддизме ритуалов восстановления обетов *ярнай*, или летнего покаяния (статья 59)¹.

Еще одной важной традицией, которую составители пытались закрепить в своем уставе был институт убашы (от санскр. *urāśaka*, обаший в русских документах того времени) (статья 60). Будучи мирянами, принявшими пять базовых обетов (воздержание от убийства, воровства,

¹ Согласно правилам Винаи, это минимальное число полностью посвященных монахов, требующееся для проведения ежегодного обряда пошадха.

лжи, сексуальной распущенности и употребления спиртного), несколько убаша (из расчета 1 от 200 прихожан обоего пола) должны были состоять при дацане и проходить обучение в религиозной школе, для того, чтобы в случае естественной убыли или расстрижения заменить банди в монастырском штате.

В Уставе подробно расписываются все функции монахов, зона их ответственности и организация административной иерархии. Все монастырские должности были выборными, и к выборам привлекались не только все обитатели монастыря, но и мирские члены прихода (статья 68). Выборы первых лиц монастыря, кроме того, должны были удостоверяться и утверждаться губернскими властями (статья 70). Первая категория монахов – степенные ламы – являлась административной. Ширетуй (монг. *širegetü*, или престольный настоятель) в дацане был вершиной монастырской организации, он занимался общими вопросами жизни монастыря, через него осуществлялась связь монастыря с духовными окружными управлениями. Кандидат на эту должность должен был к моменту назначения быть гелонгом не менее 10 лет (статья 63). Как и в монгольских монастырях¹, главной обязанностью ширетуя было отнюдь не ведение административных дел, а председательство на ежедневных службах. В случае его болезни или отъезда эти обязанности исполнял лацаб (от тиб. *bla tshab*, или заместитель). Кроме того, ширетуй, несомненно, был высшей инстанцией при принятии решений о наказаниях провинившихся монахов и, как уже отмечалось выше, официально представлял дацан в окружной духовной администрации и в канцелярии Бандидо Хамбы. Реальной административной властью в дацане располагало третье лицо в формальной иерархии – соржо-лама (от тиб. *chos rje*, или владыка Учения). В его ведении находится надзор за

¹ Алексей Позднеев отмечал в связи с ситуацией в Монголии, что там «ширетуй не несет никаких административных обязанностей и вся его деятельность ограничена надзором за должным отправлением духовных служб [Pozdneev, 1978: 224].

соблюдением нравственности, проведение расследования нарушений и выведение дела на общемонастырский уровень, контроль над учебным процессом, медицинской практикой, распределением лекарственных средств, проверка приходно-расходной документации (статьи 62, 96, 103, 107, 127, 130). В связи с функциями по надзору за учебным процессом и экзаменации монахов, от соржо требовалось безукоризненное знание (статья 107) пяти больших буддийских дисциплин¹. Все функции соржо-ламы, описанные в уставе, почти полностью совпадают с описанием функций цорджи-лам в монгольских монастырях, сделанные Позднеевым, по наблюдениям которого «вся монастырская жизнь находится под непосредственным надзором и управлением цорджи-ламы» [Pozdneev, 1978: 223]. Вместе с лацабом соржо-ламы являются первыми кандидатами на должность ширетуя. Следующим после соржо по иерархии шли шанзаба (от тиб. *phyag mdzod*, или казначей) и шажанай засак (монг. *šajin-u jasaγ* – религиозный распорядитель), в ведении которых находилась вся приходно-расходная часть дацана. Они контролируют все дацанские поступления, проводят внутренний аудит бухгалтерского учета монастыря, проводят расследования и осуществляют наказания за нарушения в этой области. Должность шанзабы, в том, как она описана в Кудунском уставе, мало чем отличается от описаний этой должности в тибетских и монгольских монастырях [См.: Ekvall, 1964: 196; Pozdneev, 1978: 232-233]. Шажанай засак, кроме того, курирует рутинные связи дацана с мирянами и органами власти. Составители Кудунского устава так аргументируют необходимость введения этой должности: «...ширетуй и соржо, а также другие гелонги и гецулы, не могут заниматься делами по внешним законам. Поэтому, согласно религиозным правилам, шанзаба каждого дацана должен выбрать и утвердить из числа мирян своего прихода чиновника, которого называют шажанай засак, и с ним вместе вести

¹ Согласно традиционному разделению буддийского знания, в число пяти больших наук входят логика, искусство, языкознание, медицина и буддийская философия.

внешние дела» (статья 62). На должность засака, таким образом, предлагалось выбирать мирянина, не отягощенного обетами, что избавляло его от ограничений, имевшихся у монахов (например, распоряжения о забое скота). Кроме того, кандидат на должность засака должен был «хорошо знать законы для решения светских вопросов» (статья 74). Составители устава, разумеется, не придумали эту должность. Должность засак-ламы, как мы отмечали в первой главе диссертации, вводится маньчжурскими властями еще в начале XVIII века при некоторых крупных монгольских монастырях для посредничества в отношениях с Лифань Юанем [Rawski, 1998: 254-255]. В монгольских монастырях ее также мог занимать мирянин. Должности да-ламы и нансо предназначались для курирования медицинской и астрологической деятельности дацанов. Эти монахи были обязаны преподавать эти науки, контролировать деятельность эмшэ (от тиб. *e mchi* - «целитель») и зурхайша (монг. *jiruqayici* – «астролог») обеспечивать монахов необходимыми книгами и, в случае с да-ламой, вести учет лекарственных средств и следить за расходом золота для изготовления некоторых из них (статьи 111-142). Подготовкой монахов-специалистов в сфере обрядности занимались жудбы (от тиб. *gyud pa* – «тантрист») и гурумбы (от тиб. *sku gim pa* – «ритуалист»). Они также обучали и аттестовывали студентов, регулировали их деятельность в среде мирян (статьи 143-148). Монахи, выдержавшие экзамены в своих дисциплинах, согласно Кудунскому уставу, должны были получать свидетельства из окружных духовных администраций, без которых их деятельность была незаконной (статьи 116-118). Вообще, в Уставе тщательно регламентирована деятельность лам-специалистов в среде мирян и расписаны механизмы контроля над качеством оказания услуг. Миряне в лице родовых старшин и начальников имели широкие права для участия в этом контроле, в выборах высших лиц монастыря и вообще в жизни монастыря. Через выбранного ими засака миряне имели возможность контролировать экономическую жизнь

монастыря, а при расходах свыше 100 рублей монастырские экононы обязаны были советоваться с приходскими начальниками (см. статьи 12, 47, 65, 68, 69, 74, 120).

Основную свою обязанность перед обществом и государством ламы формулировали в Уставе следующим образом: «молиться за спокойствие и счастье всех живых существ, молиться за спокойствие и счастье монарха и всех подданных, молиться за долгую жизнь и обретение святости Будды в будущих перерождениях» (статья 19). Монастырь как базовая религиозно-административная единица служил не просто домом для монахов, но и местом их взаимодействия с верующими мирянами, которым рекомендовалось посещать службы, слушать проповеди и поддерживать монахов материально для «очищения грехов» (статьи 1, 29, 30). Во время проведения служб умзат (от тиб. dbu mdzad – «головной распорядитель») должен был управлять ходом ритуального чтения (статья 26), а гебкой (от тиб. dge bskos – «насаждающий добродетель») наблюдать за порядком (статья 28). Обязанности последнего сформулированы кратко: «При мелких нарушениях он увещевает словом, а при больших – силой» (там же).

Кудунский устав недостаточно четко определяет порядок распределения жертвоприношений. В нем указано лишь, что 21% со всех подношений отходит в дацанскую казну (жасу), оставшаяся часть (намшаг) распределяется среди монахов (статьи 41-45). В казну отходит и вся прибыль от продажи книг и предметов культа. Под контролем шанзабы и засака нербы (от тиб. gnyer pa – «усердствующий») ведут строгий учет поступлений и расходов в дацане. Подшитые бухгалтерские тетради регулярно представляются шанзабами в окружную религиозную администрацию для проверки.

Тот подробный обзор должностного расписания, который дается в Кудунском уставе, говорит о том, что его составители предлагали не создавать внутримонастырскую систему администрации, а узаконить то,

что, очевидно, существовало в таком или примерно таком виде с момента возникновения первых монастырей в Забайкалье. Судя по уставу, должности и функции монахов в бурятских дацанах почти ничем не отличаются от таковых в монгольских монастырях. Отличия бурятского проекта от монгольских и тибетских реалий лежали не в сфере внутримонастырской организации, а в надмонастырской структуре сангхи. Кудунский устав наделял широкими полномочиями окружные духовные управления, которые фактически регулировали всю жизнь дацанской общины: разрешение на строительство дацанов и других культовых сооружений, а также на сбор пожертвований для этого (статья 3, 9), выдача бухгалтерских книг (статья 7, 53), внешний аудит хозяйственной деятельности (там же, 56), утверждение выборов монахов в штат или на должности и освобождение от должностей монахов и выведение их из штата (статьи 71, 72, 76), надзор за монашеской нравственностью (статья 89), аттестация знаний монахов-специалистов и выдача им разрешений на деятельность в среде мирян (статьи 116, 117, 119, 148). Это фактически сводило статус Хамбо-ламы до коммуникатора между этими управлениями и губернскими властями, обладавшего скорее символической, нежели реальной властью. Бандидо Хамбо становился своего рода *primo alles pares* среди своих заместителей, обладавших всей полнотой власти в своих округах. Разработчики устава, таким образом, стремились в некоторой степени воссоздать организацию родовых управлений бурят, согласно Уставу Сперанского. Находясь, вероятно, под влиянием нового законодательства, которое подчиняло независимые друг от друга Степные думы напрямую губернским властям, хоринские буддисты пытались в своем уставе перенести те же принципы и на религиозную администрацию. Недаром в составлении устава, как мы видели выше, участвовали начальники хоринской Степной думы, включая тайшу.

В таком виде предложения хоринских буддистов были представлены Павлу Шиллингу, который, как видится, отнесся к ним со всей

серьезностью, поскольку составленный им Устав в своих принципиальных положениях повторяет Кудунский. Устав этот разрабатывался не только самим Павлом Шиллингом, который, разумеется, сыграл в его появлении основную роль. Согласно воспоминаниям члена экспедиции В.Д. Соломирского, он также по заданию Шиллинга участвовал в составлении этого документа: «Недавно кончил историческое обозрение монголо-бурятского духовенства, для которого ныне занимаюсь составлением особенного устава» [Яроцкий, 1963: 240]. По словам самого Шиллинга, участвовал в работе над уставом и И.Я. Бичурин: «отец Иакинф, уже с давнего времени ознакомленный с местными обстоятельствами Кяхты, был мне весьма полезен как по собиранию сведений о тамошней торговле, так и при сочинении проекта устава для монголо-бурятского духовенства» [Там же: 240-241]. Иакинф Бичурин был хорошо знаком с жизнью калмыцких буддийских лам и изложил некоторые свои наблюдения о ней в своем труде [Бичурин, 1854: 128].

Устав Шиллинга разделен на 2 отделения (в каждом из них на распорядительную и исполнительную части), 24 главы и 287 параграфов: Отделение I: Часть распорядительная включает главы: 1. Состав монголо-бурятского духовенства (§§ 1-6); 2. Штат дацанов и распределение оных по округам (§§ 7-11); 3. Комплект Лам и Бандиев и распределение оных по дацанам (§§ 12-18); 4. Обязанности Лам и Бандиев (§§ 19-50); 5. Состав управления и порядок подчиненности (§§ 51-72); 6. Порядок письменного производства дел (§§ 73-98); 7. Порядок делопроизводства (§§ 99-119); 8. Пределы власти и ответственность (§§ 120-126); Отделение II: Часть исполнительная включает главы: 9. Выбор на три степени священства и посвящение (§§ 127-135); 10. О грамотах и медалях (§§ 136-144); 11. Выбор к должностям и на вакантные штатные места (§§ 145-162); 12. Принятие и помещение Обашиев (§§ 163-171); 13. Предметы учения и испытание (§§ 172-182); 14. Поименные списки (§§ 183-187); 15. Хоралы и съезды на хорал (§§ 188-197); 16. Пребывание Лам и Бандиев при дацане и

отлучки их (§§ 198-204); 17. Преимущества Лам, Бандиев и Обашиев обучающихся (§§ 205-210); 18. Имущество дацанов, доходы и употребление оных (§§ 211-220); 19. О перестройках в дацанах и построении новых дацанов (§§ 221-224); 20. О наследстве после умерших Лам (§§ 225-231); 21. О наказаниях (§§ 232-236); 22. О преступлениях (§§ 237-255); 23. Запрещения и проступки (§§ 256-276); 24. Дополнительные статьи (§§ 277-287).

Шиллинг, как и составители Кудунского устава определяет основные обязанности буддийского духовенства, однако в его формулировке отражены требования государственного чиновника: монахи были обязаны «отправлять богослужение по установленному порядку и наставлять мирян благонравию, повиновению законам и почитанию властей» (§ 19) и «быть примером благочестия, покорности законам и беспредельной преданности Государю Императору и всему Августейшему дому (§ 20). В распорядительной части Устава Шиллинг сразу определяется с терминами, которые в русских документах того времени из-за своей неопределенности часто путались и смешивались один с другим. Так, полностью скопировав из Кудунского устава классификацию монахов по степени посвящения и должностным функциям, Шиллинг определяет только гелонгов и гецулов как лам, а термин ховарак (от монг. *quvagaγ* – «буддийское духовное лицо») предлагает использовать как общий, для определения им всех монахов, включая банди (§ 1). Определения гелонгов, гецулов и банди в уставе Шиллинга связаны с количеством принятых обетов – 253, 36 и 9 соответственно (§§ 2-4). Шиллинг также воспринимает идею об убаши как особой категории монастырских обитателей, но не включает их в разряд духовенства (ховараков) (§ 5).

Что касается должностного расписания, то у Шиллинга оно имеет 8 разрядов, по мере убывания значимости: 1. Бандидо Хамбо-лама; 2. Помощник Бандидо Хамбо-ламы; 3. Ширетуи; 4. Степенные ламы (соржо, шанзаба, засаг, да-лама, нансо и донир); 5. Почетные ламы (лацаб, чжудба

и гурумба); 6. Должностные ламы и банди (гэсгы, умзад, ноён, захирааша, нерба, бэшээшэ, мэдээшэ, чойбон, жама, гэиг, жэнжэг, тахилша, дагаанша и сойбон); 7. Ученые ламы (билигтэ, улзытэ, эрхэтэ, дархан, тойн, зурхайша и зурааша); 8. Простые ламы, не имеющие должностей, и убаша (§ 6). Помимо выделения в отдельные категории Бандидо Хамбо-ламы, его помощника, лам без должностей и убаша мы не видим никаких отличий Устава Шиллинга от Кудунского. Классификация духовенства, предложенная хоринскими буддистами и отражавшая, по всей видимости, существовавшее положение дел в бурятских дацанах, была перенесена в новый устав. Отличие лежит лишь в том, что этот документ запрещает принятие в банди или убаша не достигших 18 лет, детей из семей, где имеется менее 2 сыновей и вопреки желанию самого посвящаемого (§§ 163, 163, 168, 169), а само решение должно быть согласовано родителями с местным начальством (§§ 166-167). Устав четко определяет статус и обязанности убаша: принимают пять базовых обетов мирянина, соблюдают пост 8-го, 15-го и 30-го дня каждого лунного месяца (§ 170), как и внештатные ламы, входят в состав податного населения и находятся в ведении инородных управ или казачьих атаманов (§ 165, 166, 171). Как знак их связи с монастырем, они имели право носить «красную выпушку на кафтане» и «красный кушак», но во всем остальном их одеяние должно было быть «светского, а не духовного покроя» (§ 167). При дацанах убаша были обязаны проходить обучение религиозным наукам, для того, чтобы в последующем быть готовыми заменить выбывшего банди (§ 174).

Религиозные школы при дацанах в Уставе Шиллинга полностью легализуются. Более того, обучение банди и убаша наукам поставлено ламам в обязанность. Вспомним обвинения П. Успенского в невежестве, выдвинутые им против лам, включая Хамбо-ламу. В этот период, как мы можем видеть, государство испытывает озабоченность этой проблемой, и Устав Шиллинга принимается за ее решение. Устав определяет обязанностью банди и лам обучаться и совершенствоваться в религиозных

науках и ремеслах (§ 175) и предписывает ширетуям и степенным ламам проводить регулярную экзаменацию знаний (§ 177-179). Знакомый с плачевным состоянием европейской медицины в Забайкалье, Шиллинг особое внимание уделяет подготовке в дацанских училищах эмчи-лам. Он даже вводит обязательную квоту на медицинскую подготовку: «Ширетуи и Степенные Ламы в назначении предметов обучения должны принять за правило, чтоб седьмая часть Лам и Бандиев имела основательное сведение в искусстве врачебном» (§ 176). Однако, как и предлагалось хоринскими буддистами, Устав предполагает своего рода лицензирование медицинской деятельности и контроль за ней со стороны Окружных духовных управлений (§§ 180-182).

В главе, касающейся структуры сети дацанов, мы видим четко обозначенное число монастырей – 34 дацана и 136 малых храмов (которые, собственно, составляли дацаны как храмовые комплексы). Число 34 отражает фактическое количество дацанов к моменту составления Устава Шиллингом, и к 1849 году, то есть через 18 лет, это число останется неизменным. Незначительно возрастет лишь количество малых храмов (сумэ) до 146¹. Остановка роста количества дацанов в первой трети XIX века связана с мерами, принятыми местными властями для прекращения стремительной экспансии монастырского буддизма: власти просто перестали выдавать разрешение на строительство новых дацанов. Таким образом, предлагавшийся самими бурят-монголами расчет количества дацанов исходя из количества верующих (один дацан на 1000 человек), согласно которому на 125000 буддистов (согласно статистике 1849 года) должно было быть 125 дацанов, был отвергнут. Определив комплектное число дацанов в количестве 34, Устав отнюдь не запрещал строительство новых в связи с умножением числа верующих (§§ 222, 223), но теперь для этого была разработана четкая процедура. Эта процедура предполагала

¹ См. статистику за 1849 год в РГИА. Ф. 821, оп. 133, д. 394

представление прошений, плана строительства, сметы расходов и обоснование источника средств на постройку через Окружные духовные управления и Бандидо Хамбу высшему начальству (там же). Сбор средств и строительство могли быть начаты только после получения официального на то разрешения (§ 224). Ремонт обветшалых зданий не требовал разрешения от высшего начальства, достаточно было санкции Бандидо Хамбы (§ 221).

При минимально требуемом штате в 70 монахов (без учета убаша), соответственно, бурят-монголы в Кудунском уставе фактически предлагали ввести штат в 8750 человек, то есть 1 монах на 14-15 верующих-мирян. Даже столь либеральный для своего времени документ, как устав Шиллинга, сильно расходился с этими расчетами в сторону значительного уменьшения. Согласно параграфу 13, предполагалось разделение всех монахов на две категории по их юридическому статусу: штатные и сверхштатные, которые совокупно составляли государственный комплект. Комплект состоял из 2000 единиц, среди которых число штатных лам и банди составляло лишь 600. Эти 600 человек могли пользоваться привилегиями духовного сословия: освобождение от выплаты ясака, исполнения земских повинностей и казацкой службы. Остальным 1400 ламам и банди разрешалось проживать в дацанах, заниматься религиозной практикой, оказывать услуги населению, но в своих правах и обязанностях они ничем не отличались от остального податного населения. Тем не менее, поздние администраторы и миссионеры считали устав Шиллинга в этой части чрезмерно либеральным. Так, Генерал-губернатор Восточной Сибири Лавинский в те же годы вообще предлагал сократить комплектное число до 586 [РГИА, Ф. 821, “Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии”: л. 15], то есть более, чем в три раза, в сравнении с числом, предлагавшимся Шиллингом и почти в 15 раз в соотношении с количеством, рассчитанным самими ламами.

Распределение по четырем категориям и должностные обязанности монастырских лам и банди определены Шиллингом в полном соответствии с Кудунским уставом, за исключением закрепления некоторых прерогатив за Цонгольским дацаном, состав почетных лам которого должен был быть расширен за счет «начальников шести малых храмов: Гоман-лама, Нимай-лама, Лосол-лама, Нитан-лама, Чойнхор-лама и Рабжай-лама» (§ 30). Кроме того, в отличие от Кудунского устава, Шиллинг вводит еще одну комплектную должность донира (от тиб. don gnyer – «управляющий делами»), который должен был состоять только при канцелярии Хамбо-ламы и отвечать за ведение делопроизводства канцелярии буддийского первосвященника. Посвящения в монахи и банди должны, согласно Уставу, производиться в рамках комплекта и штата на основе ротации: высшие должности занимаются кандидатами из числа низших, а освободившиеся места банди занимают убашаи. Посвящение в монахи должно производиться, по мысли Шиллинга, монастырскими ламами под контролем ширетуя и степенных лам (§ 132), а о произведенном посвящении ширетуи докладывают в окружное духовное управление (§ 134). В этой норме мы видим, как необходимость личного участия Хамбо-ламы в посвящении монахов отпадает, поскольку порядок в этой сфере обеспечивается бюрократически прописанным механизмом контроля, который, помимо донесений, включал еще и такие новые элементы, как грамоты и медали (§§ 136-144). Каждый монастырь получал от главного духовного управления определенное число бланков, которые заполнялись и вручались всем штатным монахам и банди (§ 137). Не имеющий такого свидетельства монах должен бы считаться незаконным, не имел права носить монашеское одеяние и заниматься религиозной практикой. То же касалось и ношения особых бронзовых медалей, на одной стороне которой должно было иметься изображение Будды, а на другой изображение ваджры и личный идентификационный номер (§ 141). Без таких медалей монахи и банди не могли «отнюдь никуда выходить из дома» (§ 142). Еще

одним механизмом бюрократического контроля над численностью монахов было правило об обязательном ведении в каждом дацане поименных списков штатных и нештатных лам, банди, убаша (§ 183). Эти списки, кроме того, должны были содержать информацию о движении штатов, высвобождении и замещении мест, естественной убыли, содержанию и успехам в обучении банди и убаша, возраст, характеристика поведения, история провинностей и поощрений (§§ 183-184). Списки должны были подаваться в Окружные управления, откуда они, после переоформления в сводные ведомости, должны были подаваться в канцелярию Бандидо Хамбы и губернским властям (§ 186).

Незаконные посвящения в монахи, произведенные ширетуями, степенными ламами или рядовыми гелонгами, считались преступлением наряду с воровством (§ 237) и наказывались обращением в светское состояние и даже высылкой «в отдаленные роды» (§§ 238-240). Гораздо мягче наказывались нарушения монашеской нравственности, такие как пьянство, курение, игра в азартные игры и прелюбодеяние, но, согласно правилам Устава, государство стояло на страже монашеской дисциплины вместе с монастырской администрацией (§§ 242-247, 266-274). В случае серьезных преступлений, таких как воровство, монах не имел никаких прав экстерриториальности и подвергался суду в инородных управах на общих основаниях (§ 248). Если преступление было направлено на русское население, то монаха должны были судить по российским общегражданским законам (§ 249).

Шиллингом определены также четкие правила посещения монахами кочевий мирян. Согласно параграфу 201, штатные ламы должны были постоянно проживать при дацанах и отлучаться из них только с позволения ширетуя или степенных лам. Самовольные отлучки запрещались в любом случае, а приглашение монаха домохозяином для проведения службы или оказания медицинской помощи вне дацана должно было подаваться ширетую и степенным дамам (§ 202). Нештатные

ламы имели право жить в кочевьях, но участие в дацанских службах вменялось им в строгую обязанность (§ 192). Неучастие в службах без уважительной причины каралось выговором, ударами тростью и денежными штрафами.

Устав четко определяет обязанности высших представителей административно-религиозной иерархии. Так, верховное положение Бандидо Хамбо-ламы, в соответствии с пожеланиями Министерства иностранных дел, закрепляется в параграфе 51: «Баньдида Хамба, как глава монголо-бурятского духовенства, управляет делами дацанов по всем трем духовным округам» и «подчиняется Высшему Начальству» (§ 53). Под «Высшим Начальством» Шиллинг имеет в виду губернские и министерские власти, а также, разумеется, императора. Кроме того, его верховенство подтверждалось параграфом 205, согласно которому только Бандидо Хамба утверждался в своей должности «Высочайшей властью». Возглавляемое Хамбо-ламой Высшее духовное управление должно было регулировать дела Окружных управлений. В то же время власть его на монастыри осуществляется только через управления, а не непосредственно (§ 123).

Несмотря на акцентирование верховного положения Бандидо Хамбы, Устав остается верным идее разработчиков кудунских установлений о создании трех духовных округов с центрами в Тамчинском, Цонгольском и Кудунском дацанах (§ 54). Идя навстречу пожеланиям кудунских монахов и хоринских родовым главам, Шиллинг также предписывал в своем Уставе поочередный переход главного религиозного управления и резиденции Хамбо-ламы, однако ограничивал этот переход двумя дацанами: Тамчинским и Цонгольским (§ 145-146). Эта идея была отвергнута и властями, и Хамбо-ламой, вероятно, по причине неудобства таких перемещений и угрозы сохранности архивов. Эспер Ухтомский, спустя 50 лет после этого снова поднимавший вопрос о необходимости перехода резиденции из одного дацана в другой, обосновывал это следующими

соображениями: «Возвеличивая на несколько лет то ту, то другую кумирню, власти тем самым умалят значение инородческих святынь и усилят раздор между жрецами, заставят честолюбивцев добиваться хамбинского сана, а для этой цели отлично знать по-русски и действовать согласно с благими намерениями Правительства. Мне предвидится одно возражение: как быть с гусиноозерским архивом? Ведь не перевозить же дела с места на место? Во-первых, отчего бы нет? Их вовсе не так уж страшно много, во-вторых, перемещения произойдут, вероятно, раз в течение 5-10 лет, в-третьих, опасаться как бы иные бумаги при этом не пропали, нам нечего, потому что они гораздо ценнее и важнее для самих бурят, чем для русских, и отчасти даже лучше было бы, если бы они исчезли и с ними доказательства нашего потворства и угождения язычеству» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: 258].

Выборы Хамбо-ламы, а также кандидатов на замещение штатных мест, включая уровень банди, должны были происходить совместно духовными и светскими лицами (§§ 150, 161). Со времен составления этого Устава правительство стремилось ставить религиозные дела буддистов в зависимость от светских лиц. Так, Главное управление Восточной Сибири примерно в тот же период времени считало необходимым:

«...подчинить, сколь возможно более, дела духовенства влиянию родовых управлений Степных дум и зависимости от местных Тайшей, допустив последних к поверке и учету дацанных имуществ и заседанию в духовных собраниях, учреждаемых Бандидою для рассмотрения обстоятельств, касающихся самой веры с правом иметь им голос в утверждении определений равный с голосом Бандиды Хамбы». [РГИА, Ф. 821, “Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии”: л. 136-136об]

Устав Шиллинга, как мы видим, вполне соответствовал этим требованиям. Если миряне должны были быть представлены на выборах

родовыми старшинами, то выборщиков от монахов должны были выбирать в духовных управлениях – по 2 от каждого из них (§ 149). Таким образом, ширетуи дацанов не могли принимать участие в выборах просто в силу своей должности, как это происходило в дальнейшем. От кандидата в Хамбо-ламы требовалось знание монгольского, тибетского и русского языков (§ 151). Устав говорит о преимуществе помощников бывшего Хамбо-ламы на занятие должности (§ 148), но в то же время оставляет выбор за комиссией выборщиков, которая может остановиться и на других кандидатах, в том числе из числа рядовых ширетуев (§§ 152-154).

Администрация округов составляется из помощников Хамбо-ламы, являющихся одновременно ширетуями трех соответствующих центральных дацанов, а также соржо, шанзабы и засак-ламы этих дацанов (§ 55). Но кроме них в работе администрации принимают участие соржо-ламы дацанов, входящих в округ, в порядке очереди в течение 4-х месяцев каждый (§ 56). Власть окружных администраций распространяется только на подведомственные ей монастыри (§ 124) и только в пределах отведенных им юрисдикций. Так, Устав запрещает главам окружных управлений вмешиваться во внутренние дела монастырей, которые не входят в зону их компетенции (§ 126).

Ширетуи монастырей, согласно Уставу Шиллинга, не являются полновластными управляющими своих монастырей, поскольку каждое их действие должно утверждаться тремя другими высокопоставленными монастырскими администраторами – соржо, шанзабой и засаком (§§ 62-63). Донесения в окружные и главное духовное управления из монастырей, должны содержать подписи всех степенных лам (§ 84), а если в делах монастыря принимают участие миряне, то также и подписи родовых старшин (имеются в виду тайши, заседатели, шуленги, зайсаны, казачьи бригадные начальники, заседатели, полковые атаманы и сотники (см. примеч. к § 85)) (§ 85). Соржо-лама отвечает за всю делопроизводственную часть дацана.

Вообще делопроизводственная документация определяется в Уставе следующим образом: донесения и представления (документы, представляемые от низших органов к высшим по следующей схеме: монастыри – окружные духовные управления – главное духовное управление с Бандидо Хамбой во главе – высшее начальство), предписания (документы, представляемые от высших органов к низшим по той же схеме в обратном порядке) и отношения (документы, представляемые религиозными учреждениями светским, а также документы, циркулирующие между окружными духовными управлениями и между отдельными монастырями) (§§ 73-83). Устав также четко определял сферу применения монгольского и русского письма. Вся корреспонденция от высшего начальства к Хамбо-ламе должна была вестись только на русском языке, тогда как Бандида Хамбо должен был представлять донесения на русском и монгольском. Вся внутренняя переписка в религиозной администрации должна была вестись только на монгольском языке.

Все это вместе с поименными списками (§§ 183-184) и финансовыми отчетами (§§ 214-216) составляло внушительный объем делопроизводственной документации, которую Устав предписывает подвергать строгому учету и хранению (§§ 90-91). Столь детальная характеристика делопроизводства в религиозных администрациях и должностных инструкций монастырских чинов, зафиксированные в уставе, отражает процесс бюрократизации и интеграции буддийской администрации в общегосударственный чиновничий аппарат. Устав Шиллинга фиксирует начальную стадию вебериянской трансформации религиозной харизмы Бандидо Хамбы в статусную власть его должности, процесс рационализации традиционного религиозного института [См.: Cuzzort, 1969: 59-60].

Вместе с тем, Устав Шиллинга мог стать первым документом, четко регламентирующим отношения государства с буддийской сангхой. Его несомненным достоинством, сильно отличавшим его от последующих

законоположений в выгодную сторону, было соответствие выработавшемуся за несколько десятилетий в бурятских дацанах порядку. Устав Шиллинга сохранял вертикаль религиозной власти, но при этом давал широкие возможности мирянам и рядовым монахам участвовать в управлении монастырем, пусть даже участие мирян в основном ограничивалось кругом светских начальников. Однако власти, православные миссионеры и консервативная общественность отзывались о шиллинговском уставе крайне критично. Его обвиняли в потакательстве ламам, чрезмерной либеральности и многочисленных упущениях. Нападки на устав начались еще до его появления, поскольку губернское начальство, как мы уже говорили, без энтузиазма отнеслось к участию Министерства иностранных дел в судьбе буддистов Восточной Сибири. Решительно настроенный на окончательное решение «ламского вопроса» жесткими ограничительными мерами Генерал-губернатор Восточной Сибири Лавинский предлагает свои правила управления буддистами.

В этом параграфе мы рассмотрели сразу несколько вариантов стратегии государственного управления делами бурятских буддистов. В них легко угадывается начало затяжной борьбы между двумя подходами: либеральным и консервативным. После весьма предвзятого отчета о ревизии П. Успенского Генерал-губернатор Восточной Сибири А. Лавинский предлагает отказаться от разработки отдельного корпуса правил для буддийской общины и ограничиться статьями в готовящемся проекте свода степных законов – общего комплекса законов для управления степными народами Сибири на основе обычного права. Опасаясь, что жесткий вариант законодательства подорвет позиции России в Азии и усложнит торговые отношения с Цинской империей, Министерство иностранных дел спешно командировало своего сотрудника П.Л. Шиллинга, который составляет либеральный проект законодательства, по большей части основанный на пожеланиях самих бурятских буддистов. Интересно отметить, что «кудунские предложения»

буддистов предполагали весьма глубокое участие светских властей в жизни общины, что в целом отвечало их традиционным представлениям о месте государства в жизни сангхи. Следует также заметить, что в Кудунском уставе ламы попытались задействовать опыт Цинской политики в отношении монгольских буддистов (введение должности засак-ламы как агента светской власти в общине, децентрализация общины через введение духовных округов, независимо подотчетных гражданским властям и т.д.). Время покажет, что российской правительством не было настроено на столь глубокое участие в жизни общины, склоняясь к упрощенным, но весьма жестким правилам регулирования духовных дел бурятских буддистов.

3.3. Проект устава Генерал-губернатора Лавинского. Выше мы уже обсуждали то, как Генерал-губернатор Восточной Сибири Лавинский выдвинул свои инициативы по управлению буддистами Восточной Сибири, основываясь на исследовании, проведенном по его заданию П. Успенским. В этой части мы детально рассмотрим, в чем состояли предложения губернского начальника и как они определили дальнейшее развитие законотворчества в отношении буддистов.

Александр Степанович Лавинский (1776-1844), бывший военный офицер, участник польской кампании 1793-1796 гг., имел большой стаж работы в качестве государственного чиновника, дослужившись до надворного советника. С 1822 по 1833 гг. Лавинский исполняет обязанности Генерал-губернатора Восточной Сибири [Институт Генерал-губернаторства, 2001: 375-376]. Со времен своей службы членом комиссии по разбору дел Крымского полуострова в 1819-1820 гг. Лавинский имел хорошие связи с Министерством внутренних дел, и в бытность его Генерал-губернатором восточносибирские власти работали в тесном контакте с МВД, в том числе и по «ламскому» вопросу. По воспоминаниям современников, Лавинский, в отличие от своего предшественника

Михаила Сперанского, не обладал большими академическими познаниями и интересами, но в своих чиновничьих обязанностях был строг и исполнительен¹.

Деятельность Лавинского на посту Генерал-губернатора пришлась на ранние годы правления императора Николая I, который в своей внутренней политике придерживался консервативно-охранительных взглядов и проводил политику укрепления основ самодержавия. В религиозной сфере эпоха Николая известна законодательным закреплением верховенства православного христианства, его эксклюзивных прав и преимуществ перед другими религиями [См.: Тарасов, 2006: 29; Engelstein, 2000]. Существование инославных и нехристианских религий оправдывалось только молитвами их последователей «за царствование российских монархов... во имя процветания и усиления власти Империи» [ПСЗ, 1832: xvii-xviii]. Шокированные декабристским восстанием и распространением революционных идей в Европе российские власти видели в империи заповедник консервативных ценностей, в которой православие выполняло функцию опорного фундамента общества, а потому существование в ней неправославных народов представлялось явлением временным. Главный идеолог николаевской России граф Сергей Уваров, как известно, считал православие одной из трех составляющих государственной идеи России, и, говоря о православии, часто использовал выражение «народная религия» [Crews, 2003: 59]. Свидетельством тому, какое значение придавалось Уваровым единой религии как нравственной опоры государственности, является его эмоциональный комментарий на события Июльской революции в Париже в 1832 году:

«Не провозгласил ли недавно с трибуны один из творцов [auteurs] июльской революции г. Гизо, человек, наделенный совестью и талантом: «У общества нет более политических, нравственных и религиозных

¹ Согласно воспоминаниям норвежского профессора Кристофера Ханстина, посещавшего Восточную Сибирь в 1828-1830 гг. Цит. по Bawden, 1985: 331.

убеждений»? Этот вопль отчаяния, непроизвольно вырывающийся у всех благонамеренных людей Европы, каких бы взглядов они ни придерживались, служит единственным символом веры, который еще объединяет их в нынешних условиях». [Цит. по Зорин, 2001: 345]

Однако было бы неверным полагать, что уваровская идеология означала возвращение петровской эпохи навязываемой христианизации. Сам Уваров смотрел на православие не как на самоцель, а как на средство аккультурации и европеизации, а потому был сторонником не формального количественного подхода к христианизации, но качественного преобразования подданных под воздействием христианских ценностей. Выражая эту мысль словами одного исследователя:

«В соответствии с общим взглядом на неразрывную связь между гражданским обществом, истинной культурой и христианством, он (Уваров – прим. мое Н.Ц.) видел в христианстве чистейшее проявление гражданственности». [Stanislawski, 1983: 66]

Усилия губернских властей по составлению своего проекта законодательства для управления делами бурятских буддистов в первой половине XIX века осуществлялись в такой атмосфере. Как мы уже отмечали выше, Лавинский увязывал правила управления буддистами с готовившимся в те же годы проектом Свода степных законов, который, по мысли Михаила Сперанского, должен был регулировать все стороны жизни сибирских «инородцев», включая религиозную. Лавинский считал целесообразным включить правила для буддистов в этот Свод, вместо того, чтобы повышать значение буддизма в глазах бурят и эвенков разработкой особого законодательства [РГИА, Ф. 821, “Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии”: л. 2]. Еще в 1826 году Генерал-губернатор совместно с гражданским губернатором Иркутской губернии Цейдлером представил документ «Записка по предложениям о Ламайской духовенстве в Восточной Сибири» в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД, однако оттуда

предложения Генерал-губернатора были перенаправлены в Министерство иностранных дел как в ведомство, имевшее тогда преимущественные права в управлении буддистами [Там же: л. 31]. Выше мы рассматривали уже некоторые фрагменты этого документа, содержавшие результаты исследования, проведенного П. Успенским. По мнению Дитмара Шорковица, жесткая тональность документа и не менее жесткие инициативы губернских властей вызвали у МИДа тревогу за спокойствие на российско-цинской границе [Schorkowitz, 2001a: 176]. А. В. Яроцкий, кроме того, полагает, что МИД считал, что эти меры могли поставить под угрозу фискальные интересы государства, ибо 60% всего российского импорта приходилось тогда на русско-китайскую торговлю, которая во многом контролировалась бурятскими и монгольскими ламами. Губернские инициативы, предлагавшие запретить ламам участвовать в пограничной торговле, считали в МИДе, могли привести к экономическим потерям и вызвать напряжение в отношениях с бурят-монголами. Еще одним немаловажным фактором, которым руководствовался МИД и который совершенно игнорировался другими заинтересованными ведомствами, являлось начало соперничества России и Британии в Азии. В 1820-30-е годы британские агенты Уильям Муркрофт и Хайдер Хирси уже проникли в Западный Тибет и исследовали пути к Афганистану и Восточному Туркестану, где у России имелись свои интересы [См.: Meyer et al., 1999: 3-137]. Кроме того, в 1830-х годах Ост-Индская компания лишается монополии на торговлю с Цинской империей, и частный британский капитал устремляется на китайский рынок [Hanes и др., 2002: 24-25], усиливая присутствие и влияние Великобритании в соседней с Россией империи.

Обеспокоенный настроем губернских властей на жесткую позицию по «ламайскому вопросу» министр иностранных дел Карл Нессельроде писал в записке на Высочайшее рассмотрение: «Внезапное стеснение бурятских лам легко может возбудить в них негодование, и завставит их

передать чувство сие поклонникам своим, коих неудовольствие может быть вредно для нашей кяхтинской торговли и, при каком-нибудь сильном впечатлении, отразиться на самой зависимости их от России» [Цит. по: Вашкевич, 1885: 50].

Однако А.С. Лавинский считал опасения МИДа надуманными и беспочвенными. Губернские власти даже собрали собственные сведения о положении тибето-монгольского буддизма в соседней империи, для чего из Пекина была выписана копия законодательства Лифаньюаня 1817 года [РГИА, Ф. 821, “Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии”: л. 15]. Главным и обезоруживающим аргументом Лавинского было то, что в Цинской империи ограничения, накладываемые имперскими властями на жизнь и деятельность буддийских монахов, были гораздо более сильны, нежели в России:

«Ламайское духовенство и в Китае потребовало решительных мер к удержанию его в определенных границах, так что Трибунал Иностранных дел (Лифаньюань – прим. мой Н. Ц.), положив самые жестокие наказания за произвольное или сверхштатное посвящение в Ламы, постановил всех посвященных в сие звание без дозволения высшей власти, изгонять из кумирень и обращать в прежние их ведомства и жилища. По случаю столь решительных мер, принятых в соседственной Империи – где Ламайской вере последуют несколько миллионов подданных, Главное управление Восточной Сибири, не находя более никаких причин опасаться, чтобы подобные распоряжения могли произвести неблагоприятные последствия между подвластными России Ламами (как то: удаление их в Китайские пределы и увлечение за собою последователей Ламисма) – составило положительные правила». [Там же: л. 15-15об]

В 1836 году Сибирский комитет, согласившись с мнением Лавинского о необходимости введения ограничений, требует от МИДа предоставления копии шиллинговского устава для изучения. Кроме того, члены комитета заказали перевод законодательства Лифаньюаня 1817 года

в Азиатский департамент МИДа, привлекли к работе данные экспедиции П.-С. Палласа, сочинения Иакинфа Бичурина, запросили из Иркутска экспертное заключение по этому вопросу известного знатока монгольского языка и литературы Игумнова [Там же: л. 46-49]. Последний, кстати, подтверждал обширные связи бурятских лам с монгольскими и их зависимость от религиозного авторитета Джебцун-Дамба-Хутухты. По его мнению, монгольские буддисты мечтают о распространении религиозной власти главного ургинского хутухты на российские территории, для чего буряты и уничтожают шаманизм у себя в Забайкалье. Более того, по словам Игумнова, Хамбо-лама сам мечтал воссоздать систему взаимоотношений иерарха с подданными в том виде, в каком она тогда пребывала в Халхе:

«Глава Ламайского духовенства в Сибири, Хамбо-Лама, думает приобрести потомственное право на завладение всеми Бурятскими и Тунгусскими нашими племенами так же, как Хутухту Китайский в Урге пребывающий, владеет своими подданными Хара-Шабиями...» [Там же: л. 26-27]

Все эти сведения вместе с «Запиской» Лавинского Сибирский комитет представляет на Высочайшее рассмотрение, и в 1837 году Николай I постановляет передать дела о буддистах Восточной Сибири на рассмотрение Главного управления Восточной Сибири для подготовки правил по их управлению в виде «особого приложения к своду законов (обычного права – прим. моей Н. Ц.) [Там же: л. 6-7]. Лавинский, вдохновленный успехом своего начинания, через два года, в 1839 году, представляет свои предложения в Сибирский комитет в окончательно оформленном виде и предлагает включить в Свод степных законов кочевых инородцев [Там же: 32]. Сам Лавинский по долгу службы активно участвовал в сборе сведений для составления Свода. Он курировал деятельность особого комитета в Иркутске, занимавшегося опросом родовых начальников и классификацией полученных сведений по

различным сферам жизни народов Сибири. В 1824 году первая редакция Свода, состоявшего из 844 параграфов и 52 глав, была представлена Сибирскому комитету в Петербург [Дамешек, 1986: 46-47]. В Сибирском комитете работа над окончательной редакцией затянулась, а в 1836 году Комитет в связи с многочисленными противоречиями в проекте Свода степных законах принимает решение начать составление нового проекта «на началах более удовлетворительных» [Цит. по Дамешек, 1986: 48]. Затянувшаяся работа над проектом свода обычного права позволила Лавинскому составить дополнительные правила для управления монашеской общиной, «краткое означение» обязанностей Бандидо Хамболы и других должностных лам для включения всего этого в проект готовящегося сборника законов» [РГИА, Ф. 821, “Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии”: л. 2об].

Лавинский выделял пять главных проблем, которые, по его убеждению, делали неэффективным управление буддийской монашеской сангхой и влекли за собой «вредные для тамошнего края последствия»: 1. невыполнение ламами ограничений по штату монашествующих и строительству монастырей, 2. занятие монахов торговлей и связь с зарубежными религиозными центрами и авторитетами, 3. поборы с податного населения в пользу общины; 4. пропаганда лам против православного христианства, 5. насильственные обращения шаманистов в буддизм [Там же: л. 3]. Для эффективного решения этих проблем Лавинский предлагал передать все дела буддистов из ведения Министерства иностранных дел в Министерство внутренних дел, а на местах Главному управлению Восточной Сибири, которое «имея эту часть, так сказать, перед глазами может удобнее и скорее, чем отдаленное правительство, принимать меры для содержания той части в должном виде» [Там же: л. 231].

В связи с первой проблемой А. С. Лавинский, как мы уже отмечали выше, предлагал ограничить штат буддийских лам в Забайкалье числом

586, ориентируясь на соотношение 1 лама на 200 человек. Для Прибайкалья власти должны были определить отдельный штат, исходя из того же соотношения, после «проведения необходимых статистических подсчетов» [Там же: л. 106-107]. Это соотношение не было взято губернатором с потолка. Как подчеркивал Лавинский, даже «число духовных Православной Церкви к числу христиан Греко-российского исповедания представляет в Восточной Сибири следующее содержание – 1:293» [Там же: л. 18]. Генерал-губернатор удивлялся, кто и когда посчитал возможным выйти из штатного числа 150, утвержденного еще в 1741 году Лоренцом Лангом, очевидно косвенно упрекая в этом барона Шиллинга. Однако при этом он сам также признал необходимым расширить штатное число, очевидно, в связи со значительно возросшим количеством буддистов. Нужно заметить, что Лавинский, в отличие от Шиллинга, не вводил разделения понятий «штат» и «комплект», понимая и под тем и под другим число монашествующих, официально разрешенных государством и освобожденных от уплаты податей и исполнения повинностей. Все монахи и банди вне этого штата считались незаконными. Их надлежало привести в светское состояние, запретить носить духовное одеяние, брить голову, заниматься религиозной практикой, однако при освобождении вакансии в штат именно из их числа следовало отбирать новых банди и монахов [Там же: л. 36]. Видимо, руководствуясь стремлением сделать штатную политику гибче и чувствительнее, Генерал-губернатор предлагал пересматривать штат каждые три года [Там же: л. 190-190об]. Любые изменения в штатном расписании могли происходить только после утверждения Министерством внутренних дел по представлению Главного управления Восточной Сибири, но окончательное решение о штатах, порядке его определения, механизмах замещения вакансий и т.д. откладывалось на неопределенное будущее [Там же: л. 191-191об].

Имевшееся на момент составления правил число монастырей (34 дацана и 143 малых храма (сумэ)) Лавинский принимал и предлагал придерживаться его первые три года после введения правил в жизнь (Л. 191) с категорическим, однако, запрещением строить новые и храмы и делать пристройки к старым без разрешения «высшего начальства», не определяя при этом конкретного содержания этого термина [Там же: л. 19об]. Дацаны становились «чертой оседлости» монахов. Правила лишали монастырскую администрацию самой разрешать ламам покидать дацан. Теперь для этого требовалось обращение прихожанина [Там же: л. 19]. Такая же «черта оседлости» в пределах Тамчинского дацана была определена и для Бандидо Хамбы, который не мог покидать свою резиденцию без разрешения все того же «высшего начальства», однако предполагалось, что решение о том, сколько раз в год следует разрешить высшему буддийскому иерарху осматривать подведомственные ему монастыри, будет принято Главным управлением отдельно [Там же: Лл. 20-20об]. Совершенно непроработанной в правилах Лавинского осталась процедура выборов Бандидо Хамбо-ламы, которые, согласно им, должны были осуществляться «общим согласием За-Байкальских Бурят и Тунгусов» (sic!) [Там же: л. 20об]. Правила однозначны лишь в том, что осуществленный выбор был недействителен без окончательного его утверждения Генерал-губернатором, однако о Высочайшем утверждении Хамбо-ламы в должности Лавинский ничего не говорит, являясь сторонником отмены этого порядка как части политики снижения значения лам в глазах верующих. Обязанности Бандидо Хамбы также были сформулированы предельно неконкретно: «иметь надзор за управлением Дацанами, охранением принадлежащего им имущества, за поведением Лам и вообще за исполнением предписанных правил» [Там же: Л. 20об]. Как все это предлагалось осуществлять Хамбо-ламе, который должен был находиться практически в заточении в Тамчинском дацане, в правилах не проясняется. Ясно лишь, что предложенные Шиллингом на основании

предложений хоринских буддистов, промежуточные между Хамбо-ламой и дацанами окружные духовные управления, по мысли Лавинского, не находили места в религиозной администрации, и эта идея была с тех пор окончательно отвергнута. Но и статус Хамбо-ламы от этого не многим усилился. Согласно правилам Лавинского, он становился лишь чиновником, передающим волю властей и осуществляющим связь между губернским управлением и монашеской сангхой. На монахов Хамбо-лама мог воздействовать лишь «замечаниями, выговором и земными поклонами» [Там же: л. 20об], а все серьезные нарушения могли рассматриваться только светскими властями от инородных управлений до Генерал-губернатора. Идея Лавинского о введении полной зависимости религиозной администрации от светской проявилась, например, в особой статье о запрещении «вмешиваться монахам светские дела между инородцами» [Там же: л. 20].

Правила категорически запрещали монахам заниматься торговлей, а отступление от этого правила, которое теперь считалось уголовно наказуемым преступлением, влекло судебное разбирательство в «общих присутственных местах» [Там же: л. 22об]. Такая же ответственность вводилась и за какие-либо связи с тибетскими или монгольскими ламами [Там же]. В том же запретительном духе правила регулируют и повседневную жизнь монахов. Незаконными теперь считались проведение межмонастырских ритуалов и служб, поскольку монахи не имели права выезжать для этого за пределы своих дацанов [Там же: л. 19об]. Впечатленные описанными П. Успенским размерами расходов за проведение похоронных служб, власти предлагают ввести запрет на «отправление несоразмерных состоянию [прихожан] поминок» [Там же: л. 19об] опять-таки без каких-либо попыток определить эти размеры. Кроме того, монастырям было запрещено также наследовать имущество или часть его умерших прихожан [Там же]. Лечение по традиции тибетской медицины разрешалось только после получения свидетельства от

гражданского губернатора «как попечителя о народном здравии» [Там же: л. 20]. Каким образом должна была осуществляться экспертиза компетентности эмчи-лам, Лавинским не уточнялось.

Особое внимание в своих правилах Лавинский уделяет проблеме взаимоотношений буддистов с христианами. П. Успенский обвинял лам в притеснении крещеных «инородцев», которое проявлялось, например, в несправедливом распределении земли и отводе плохих участков крещеным, а также во «вредных внушениях Лам против христианства» [РГИА, ф. 821, «Относительно преобразования Ламайского духовенства в Восточной Сибири», оп. 133, д. 409: л. 44-44об]. Решение этой проблемы было связано и с ошибочным, по мнению Лавинского, решением прошлых властей разрешить буддийским ламам свободно обращать шаманистов в буддистов. Теперь правила категорически запрещали прозелитскую деятельность буддийского монашества в среде бурят-небуддистов. Для контроля над исполнением этого требования Лавинский предлагал вести постоянный учет числа бурят-шаманистов и распространение среди бурят особых декретов от имени Императора, в котором эти требования были бы прописаны на «монгольском языке». Текст, по мысли губернских властей, должен был быть следующего содержания:

«...так как законами российской Империи всякое отвлечение не только от Православной веры, но и от других терпимых вер, строжайше воспрещается, то все прежние предписания местного начальства, данные о преследовании Шаманства, яко незаконные и стеснительные, уничтожаются, и Ламы, дерзнувшие впредь преследовать Шаманскую веру или вовлекать в свою веру из веры Шаманской, будут предаваемы суду в общих Присутственных местах и наказываться по всей строгости законов, как нарушители Государственных установлений (Общ. Свод. Зак. Угол.ст. 242, 243); что высшее начальство, дозволяющее свободно исповедовать Ламайскую веру, равно как и другие веры, с тем вместе требует, чтобы никто не дерзал распространять о Православной Христианской вере, в

Российском государстве господствующей, каких-либо вредных внушений, под опасением суда и наказания, какое определено в общих уголовных законах (Т. 15. Ст. 189, 190)» [РГИА, Ф. 821, “Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии”: л. 21об-22]¹.

В случае нарушения этих правил Бандидо Хамбо-лама должен был нести полную должностную ответственность. Надзор за соблюдением новых законов возлагался на местную полицию, Главное управление Восточной Сибири и лично Генерал-губернатора, а вся общая политика должна была теперь находиться в руках МВД, а именно Департамента духовных дел иностранных исповеданий.

В 1841 году главноуправляющий Вторым Отделением собственной Его Императорского Величества Канцелярии Д. Н. Блудов, поддержав инициативы Лавинского и Сибирского комитета, рекомендовал Николаю I изъять дела буддистов Восточной Сибири из под контроля Министерства иностранных дел и передать в некогда им же возглавлявшийся Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД, а на местах Главному управлению Восточной Сибири [Там же: л. 92-93; Галданова и др.: 28]. С выходом в 1841 году постановления Николая I, МВД и губернские власти, наконец, освободились от диктата МИДа в делах управления буддистами, однако правила Лавинского так и не получили Высочайшего признания.

В чем причина этого законотворческого фиаско Лавинского? Во-первых, это было связано с общим неуспехом дела по кодификации обычного права кочевых инородцев, куда, по предложению самого же Лавинского, составленные им правила по управлению буддийской сангхой должны были войти. Выше, при рассмотрении вопроса о Степном уложении, как неформально назывался Сборник обычного права кочевых инородцев, мы остановились на том, что в 1828 году работа над его

¹ Такой указ за подписью Николая I действительно вышел в 1838 году и распространялся среди бурят-буддистов на монгольском языке [Герасимова, 1957: 32].

составлением застопорилась, однако в 1838 году сборник был составлен и после двух лет обсуждения в местных сибирских органах администрации, наконец, представлен для утверждения в Государственный совет. Однако в связи с возражениями целого ряда влиятельных чиновников проект снова был отклонен. После еще нескольких лет обсуждений, уже и губернские власти пришли к заключению, что, словами Николая Муравьева, «...введение степных законов ныне было бы не полезно, а вредно, ибо при действии общих русских законов, к которым инородцы более и более стали обращаться, прежние обычаи и предания инородцев слабеют, исчезают и обо многом они сами уже имеют лишь темные и сбивчивые сведения, что едва ли в скором времени не представится необходимым распространить на них действие законов наших». [Цит. по Дамешек, 1986: 53]

Таким образом, вместе с отказом от Степного уложения, власти отказались и от интегрированных в него правил Лавинского. Однако неправильно было бы полагать, что неуспех инициатив Лавинского объясняется только техническими издержками. Важной причиной неудачи Лавинского в деле продвижения в жизнь его правил по управлению бурят-монгольскими буддистами, было, как это явствует из общего их описания, несовершенство и противоречивость этих правил. В отличие от Устава Шиллинга, правила Лавинского были основаны не на реальной жизненной практике буддийской монашеской сангхи, а на претенциозных наблюдениях П. Успенского и неглубоком понимании привлеченных источников. Правила Лавинского – это болезненная и импульсивная реакция властей на экспансию буддизма, а не продуманная программа действий. Потому, в них декларируются меры, но не описывается механизм их принятия, вводится целый комплекс ограничений, но отсутствует ясная процедура контроля над их исполнением, передаются большие полномочия властям, но не определяются границы и разграничения их полномочий. К тому же власти оказались не готовы к

прямому столкновению с религиозными интересами бурят. Вопрос о законодательстве по управлению буддистами затягивается, власти предпочитают не спешить и занимаются сбором новых сведений.

Можно констатировать, что несмотря на в целом благоприятное впечатление предложений Лавинского на столичный бомонд, в 30-40-е годы возобладала осторожная позиция Карла Нессельроде, который предлагал Лавинскому «оставить до времени бурятских лам в настоящем их положении, стараясь благовидными внушениями склонить главного настоятеля Хамбо-бандиды, дабы он строго наблюдал за обучением и поведением лам и под разными предлогами, с правилами их веры согласными, затруднял бы прием в духовное звание простолюдинов бурятских, с тою нечуждою и для него целью, дабы уменьшить лам до степени, полагаемой Вами, облегчить единоверцев своих в платеж казенных и общественных сборов и в исполнении других повинностей» [Цит. по: Вашкевич, 1885: 50].

Пример с провалом инициатив А.С. Лавинского демонстрирует, насколько противоречивыми были мнения властей по столь частному вопросу, как законодательство по утверждению правил регулирования дел буддийской сангхи. Империя не могла полагаться на мнение одного ведомства, не принимая во внимание позицию другого, особенно если оно было столь некомпетентным, как мнение генерал-губернаторства. Несмотря на решительность, проявленную властями, продвинуть решение «ламского вопроса», он оказался сложнее, чем виделось прежде, и его окончательное решение затягивалось. А что же сами буддисты?

3.4. Селенгинско-хоринский устав 1841 года. Спустя 10 лет после экспедиции Павла Шиллинга селенгинские и хоринские буддисты, так и не дождавшись от властей свода правил и принципов управления буддийской сангхой, решают согласовать свои позиции по некоторым наиболее важным вопросам взаимоотношений общины монахов с мирянами

предложить свои «замечания относительно улучшения управления ламами и религиозной жизнью высшим начальством» [ФН ЦВРК, «Новый устав по отдельному управлению Новый устав по отдельному управлению», оп. 3, д. 40: титульный лист]. Как сообщает дошедший до нас документ «Новый устав по отдельному управлению», для выработки и согласования таких правил в августе 1841 года на общий совет собрались Бандидо Хамбо-лама Гаван Ишижамсуев, ширетуи, соржо и почтенные ламы бурятских монастырей, а также «атаманы четырех хоринских и селенгинских полков, тайши и уважаемые люди» [Там же]. Была ли эта инициатива вызвана тревогой буддистов за свое положение, поскольку они не могли не знать о готовящихся ограничительных мерах со стороны губернского начальства? Или вопросы, которые они поднимают в этом документе, настолько нуждались в скорейшем решении, что буддисты решились подтолкнуть власти к этому?

Рассматриваемый нами документ лишь отчасти посвящен проблемам буддийской сангхи, являясь комплексом поправок к нормам обычного права бурят. Однако эти поправки, в том числе и в религиозной части, были разработаны не только для согласования внутри бурятского общества, но и для рекомендации к их официальному утверждению властями. Пункт первый документа прямо говорит об этом: «Некоторые замечания относительно улучшения управления нами ламами и религиозной жизнью высшим начальством» [Там же: л. 1]. Бурят-монгольские буддисты, как это декларируется в «Новом уставе» стремятся к сотрудничеству с властями в выработке правил, к диалогу с чиновниками.

Основные проблемы, которые бурят-монгольские буддисты требуют решать совместно с властями, напрямую связаны с теми же вопросами, которые поднимались Лавинским в его «Записке». Так, зависимость буддистов от ремесленных и книгопечатных центров Цинской империи сами же буддисты предлагают решить официальным разрешением

открывать при дацанах мастерские и печатные дворы и готовить собственных умельцев [Там же: л. 2]. Кроме того, буддисты добиваются принятия правил государственного регулирования медицинской деятельности монахов [Там же]. Так, в последнем случае ламы предлагали учредить при дацанах медицинские ведомства (монг. *emči-yin jurγan*) с главным эмчи во главе (монг. *erkim emči lam-a*). Главный эмчи должен был определяться через процедуру внутридацанских выборов и утверждаться начальством [Там же: л. 10-11]. Каким именно начальством должен был утверждаться выбор, бурят-монголы оставляли решать самим властям. Такой же процедуры предлагалось придерживаться и при выборе ремесленников, иконописцев, книгопечатников, а также учителей тибетского, монгольского и русского языков. Выбор кандидатов на все эти должности буддисты предлагали предоставлять для утверждения сначала Бандидо Хамбой, а затем и высшим начальством [Там же: л. 12-13]. Из этих предложений мы видим согласие буддистов поставить свою религиозно-образовательную систему под контроль властям для ее легитимации. Подтверждая предложения, зафиксированные еще в Кудунском уставе, бурят-монголы снова предлагали санкционировать преподавание в дацанах русского языка, таким образом выражая желание решить проблему незнания ламами русского языка, в котором их обвиняли власти. Еще одним важным предложением составителей Нового устава было установление надзора главными тайшами за делами религиозной администрации в точном соответствии с пожеланиями Генерал-губернатора Лавинского [Там же: л. 29].

Помимо этих нововведений, собравшиеся на совет представители селенгинских и хоринских бурят предлагали упорядочить вопросы наследования ламами имущества, распределения подношений от мирян, снабжение регулярным пайком высших лам, пользование религиозными иерархами подводами и даже утверждение высшим начальством формы

одежды для Бандидо Хамбо-ламы и другим степенным и должностным ламам дацанов. Отличия в одежде были описаны довольно подробно:

«Главному ламе Бандида Хамбе полагается шапка из первоклассного желтого шелка в форме золотой ваджры, отороченная собольим мехом. Помощнику Хамбо-ламы полагается такая же шапка, но в форме серебряной ваджры. Ширетуям и цоржи полагается такая же шапка, но лотосовой формы с узором в верхней части. Шанзадбам, засакам, да и нансо – узорчатая, жудба и гурумба-ламам – также узорчатая. Старшим гебкоям и старшим умзатам полагается шапка из черного бархата с узором. Следующие за ними по чину ламы должны иметь бархатные шапки без узоров. Следующие за старшими гебкоями и умзатами по чину ламы должны отличаться парчовыми и шелковыми с узорами шапками. Обычным ламам запрещено использовать парчу и шелк» [Там же: л. 14].

Как и власти, составители Нового устава выражают озабоченность нарушениями монашеских обетов ламами и принимают свои меры для усиления дацанской дисциплины. Так, нарушителей предлагалось отселить в отдельный дом и держать под пристальным надзором, в случае повторного нарушения ссылать «в отдаленные дацаны», а если и эта мера не была достаточной - переводить в светское состояние и передавать властям [Там же]. Дацанские власти запрещали монахам торговлей, как того от них требовали власти [Там же: л. 13].

«Новый устав» подтвердил стремление буддистов к диалогу с властями. В обмен на легитимацию государством религиозных школ и сложившейся дацанской иерархии, которую предлагалось закрепить особыми знаками отличия, составители обязывались принять собственные меры для устранения тех недостатков, на которые указывали им власти: нарушений нравственных норм монахами, вовлеченности в пограничную торговлю, сохранения связей с зарубежными ламами (мотивированного потребностью в предметах культа и религиозной литературе). Нам ничего не известно о том, как власти отнеслись к этим предложениям и

рассматривались ли они в каких-либо государственных ведомствах вообще, но само существование этого документа подтверждает, что, как и в XVIII веке, буддисты отнюдь не были пассивным объектом государственного регулирования, но пытались по собственной инициативе участвовать в процессе выработки принципов управления их делами.

Селенгинско-хоринский устав 1841 года является удивительным примером давней стратегии буддистов активно искать каналы конструктивного взаимодействия с властями, даже если со стороны государства не наблюдается встречного импульса. После неудачи шиллинговского варианта, бурятские ламы сумели показать способность анализировать причины неудач и идти навстречу доминирующим тенденциям. Их согласие на систему зависимости сангхи от родовых органов управления было шагом навстречу тем чиновникам, которые видели в такой зависимости ключ к эффективному контролю над делами сангхи. Возможно, таким образом буддисты пытались избежать появления более жесткого варианта правил. Еще одним важным наблюдением, которое мы можем сделать, анализируя Устав 1841 года, это внутренний процесс иерархизации сангхи. Эту тенденцию мы могли заметить еще в Кудунском уставе, но в Уставе 1841 года она приобрела особенно выразительные черты. Этот процесс может свидетельствовать об усложнении структуры сангхи.

3.5. Ревизия камер-юнкера Левашева. Неудовлетворенные проектами правил, разработанными как Шиллингом, так и Лавинским, власти, как мы отмечали выше, все 40-е годы XIX века продолжают собирать сведения о бурятских буддистах. Так, в 1843 году правительством для инспекции, в том числе, и положения буддистов, в Восточную Сибирь направляется сенатор И. Н. Толстой (1792-1854). О миссии Толстого, продолжавшейся до 1845 года, результаты которой привели к скандальной отставке Генерал-губернатора Восточной Сибири В. Я. Руперта, известно лишь, что

она привела к первому серьезному конфликту между буддийскими ламами и главой светской бурятской администрации – главным тайшой хоринских бурят Ричиндоржи (после крещения Николаем) Дымбиловым. Очевидно, под давлением сенатора и губернских властей Николай Дымбилов, в 1842 году крещеный в православие, обвинил буддийских монахов в корыстолюбии и предложил существенно сократить их число [Schorkowitz, 2001б: 205]. Автор одной из бурятских исторических хроник Вандан Юмсунов сообщает по этому поводу следующее:

«От Его Величества в 1844 году с целью ревизии положения населения Восточной Сибири был послан сенатор Толстой. Находившийся при нем губернский секретарь Тиль, по случаю поездки его и обследования положения этого края, писал 1 августа 1844 года за № 22 хоринскому главному тайше Николаю Дэмбилову. Когда в ответ на письмо относительно представления соображений об уменьшении количества буддийских лам Дэмбилов делал донесение от 19 августа того года за № 147, он сообщал, что в 8 хоринских дацанах имеется 719 лам, что они не приносят пользы народу и, наоборот, существуют лишь для стяжания своей личной выгоды, вследствие чего следует ограничить их количество и оставить в Худунском дацане 25, а в остальных дацанах по 15 лам, а прочих уволить». [См.: Бурятские летописи, 1995: 55]

Это был не первый случай, когда Николай Дымбилов выступал в качестве авангарда наступления на неправославные религии. Несколькими годами ранее его критические высказывания по поводу деятельности Лондонского миссионерского общества, действовавшего в Забайкалье с 1818 по 1841 гг., привели к ее закрытию [См.: Williams, 1978; Bawden, 1985: 273]. При этом сам Дымбилов ранее два года обучался христианским догмам у одного из лидеров миссии – упоминавшегося нами уже Уильяма Свона в Анинской христианской школе. Прямые атаки на буддийскую сангху со стороны Дымбилова вызвали возмущение хоринских буддистов, которые, как сообщает другой бурятский летописец Тугульдур Тобоев,

стали обращаться на тайшу с жалобами в губернские органы власти и требовали его смещения [ЦВРК ИМБТ, М I-16. «Тобоев. Прошлая история хоринских и агинских бурят», л. 13]. Если бы не тяжелое должностное преступление, совершенное Николаем Дымбиловым в 1849 году, и последовавшие за этим его смещение и ссылка [См. об этом: Юмсунов: л. 9г], то конфликт мог бы принять более тяжелые формы. В этой связи необходимо отметить, что середина и вторая половина XIX века характеризуются новой стратегией губернских властей и православной миссии, направленной на продвижение на должности в бурятских органах самоуправления крещеных бурят как средство борьбы с ламами на местах и продвижение дела христианизации бурят. К этому вопросу мы обратимся в следующей главе.

Миссия сенатора Ивана Толстого заставила Министерство внутренних дел сделать еще одну попытку собрать объективные данные о положении буддийских подданных в Восточной Сибири. В 1848 году министр внутренних дел Л.А. Перовский командировал чиновника особых поручений Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД камер-юнкера Левашева¹ для ознакомления на месте с особенностями внутренней жизни буддийских монахов и достоверности сведений о «ламских злоупотреблениях», представленных ранее губернскими властями. В министерской инструкции Левашеву поручалось, кроме того, «выяснить взаимоотношения между православием, буддизмом и шаманизмом, каково отношение к православной церкви местного населения» [Герасимова, 1957: 34]. Левашев прибыл в Иркутск в 1841 году и первым делом занялся рассмотрением дел, связанных с буддизмом, хранившихся в губернских учреждениях. После отбора интересовавших его сведений Левашев отправляется в ведомства хоринских и селенгинских бурят Забайкальского края, чтобы «на местах поверить имеющиеся об них

¹ Ни в одном из архивных документов или специальных исследований нам не удалось выяснить ни инициалы этого чиновника, ни какие бы то ни было биографические данные.

сведения и изучить все вопросы, относящиеся до возложенного на меня поручения» [РГИА, ф. 821, “Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камер-юнкером Левашевым”, оп. 1, д. 409: л. 56]. По возвращении в Иркутск Левашев занимался многочисленными ходатайствами и прошениями, в том числе и жалобами на упоминавшегося уже нами хоринского тайшу Николая Дымбилова [Там же: л. 57]. Тогда же Левашевым был составлен рапорт, который в 1849 году он представил на рассмотрение министерского начальства.

На фоне однозначно негативных оценок губернскими властями роли бурятских лам рапорт, составленный Левашевым в 1849 году по результатам его инспекции и представленный директору Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД В. В. Скрипицину, выглядит гораздо более взвешенным и объективным документом. Свой рапорт Левашев начинает с трезвой оценки претенциозных обвинений, которые несколькими годами ранее губернская администрация выдвигала против буддийских монахов. Комментируя заявление Лавинского о, якобы, традиционном неповиновении буддистов правительственным постановлениям, Левашев пишет:

«Никогда в Восточной Сибири не возникало ни одного дела, вследствие не только явного неповиновения Ламайского духовенства местному начальству, но даже тайного противодействия относительно распоряжений оногo начальства; следовательно, на чем же основывались, обвиняя его в непокорности? Скажу более: с тех пор, как было сделано распоряжение, чтобы инородцы без разрешения начальства не строили бы вновь кумирень и не принимали бы в духовное звание, несмотря на большое число желающих поступить в оное, никто не был принят в Ламы и не только ни одной Кумирни, но даже и часовни не было выстроено». [Там же: л. 42]

Левашев также отвергает и утверждения о бесконечных поборках ламства с верующих, об экономическом бремени, которое они налагают на

мирян, свидетельством чему, по его мнению, является отсутствие каких-либо официальных жалоб на это в органы власти [Там же: л. 42об]. Левашев в этом убеждении опирается и на собственные наблюдения, которые он сделал, «проживая между ними (забайкальскими бурят-монголами – прим. мое Н. Ц.)» [Там же]. Для иллюстрации факта претенциозности обвинений П. Успенского и А. Лавинского Левашев разбирает приводившимися ими пример с похоронами отца селенгинского Тайши Вампилова в 1834 году, на которые, по утверждению властей, семья потратила баснословные средства [РГИА, Ф. 821, “Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии”: л. 131-131об]. Левашев, по его словам, «нарочно несколько суток прожил в юрте меньшого его (умершего – прим. мое Н. Ц.) сына» [РГИА, ф. 821, “Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камер-юнкером Левашевым”, оп. 1, д. 409: л. 43об] и убедился в том, что в сравнении с огромным наследством, которое досталось сыновьям после смерти отца, размеры расходов на похороны представляются «вовсе незначительными» [РГИА, ф. 821, “Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камер-юнкером Левашевым”, оп. 1, д. 409: л. 43]. Зажиточность бурят, которую констатировал чиновник, по его словам, служит явным доказательством ошибочности обвинений в паразитизме лам. Левашев также несклонен был драматизировать проблему вовлеченности лам в пограничную торговлю. Он опросил по этому факту пограничное начальство и директора Кяхтинской таможни, которые сообщили ему, что объемы торговых операций, в которые замешаны ламы, невелики и квалифицируются как «мелочный обмен» [Там же: л. 47об]. Кроме того, как утверждал Левашев, сами ламы и не подозревали о незаконности их торговой деятельности, а потому говорить о сознательном «противодействии властям» в этом деле не приходится. Какие-либо запреты ламам заниматься торговлей Левашев резонно считает совершенно неэффективными, поскольку «на пространстве 3 т[ысяч] верст

границы, весьма слабо охраняемой, они могут свободно избрать для сего пункты, менее опасные» [Там же: л. 48]. Кроме того, чиновник предостерегает министерство от введения таких запретов, поскольку они способны «привести их в самое короткое время к бедности» [Там же: 48об]. Сколь неэффективными, столь и опасными Левашев считал какие-либо насильственные меры для прекращения связи бурятских лам с монгольскими, ибо, по его убеждению, «запретить им совершенно сношаться с Кутухтою будет уже коснуться догматов веры их», что может только «возбудить ропот и неудовольствие в народе, ныне робком и покорном и совершенно довольном своим положением» [Там же: л. 45]. И все же формальное запрещение религиозных связей с зарубежьем, по мнению Левашева, нужно, но при этом упор необходимо было делать на создание условий, при которых и они лишались бы смысла. Так, вопрос с зависимостью бурятских лам от авторитета Джебцун-Дамба-Хутухты, по мнению чиновника, мог бы решиться назначением Бандидо Хамбы указом российского императора с «присылкой грамоты» [Там же: л. 47об]. По убеждению чиновника, «таковая Монаршая милость, наверно, пресекла бы навсегда в этом случае сношения их с Ургою» [Там же]. Кроме того, Левашев неоднократно утверждает в своем рапорте, что все эти проблемы сами собой сошли бы на нет в случае уменьшения количества лам. Для этого он не предлагал ничего оригинального, помимо установления точного штатного расписания, как и его предшественники. По сведениям местной власти, которые приводит Левашев, всего на подведомственных восточносибирскому губернаторству территориях было 4546 лам. По предложению Левашева, оптимальное количество штатных единиц можно было рассчитать, руководствуясь соотношением 2 духовных лица на 1000 прихожан, что давало цифру 248 штатных лам с прибавлением сюда 43 хуvaraков (учеников). Таким образом, штатное число лам должно было составить, по Левашеву 291 человек, что было на порядок меньше, чем предлагалось даже Генерал-губернатором Лавинским [Там же: л. 49-49об].

Однако в отличие от последнего, Левашев считал возможным всех остальных лам оставить в духовном звании, но лишить их всех преимуществ духовного сословия. Он, правда, высказывался за возвращение в светское состояние всех монахов, не достигших 18 лет, которые, по его расчетам, составляли пятую часть всего духовенства, но приведение всех лам в мирское состояние, помимо 291 штатных, было бы «мерой слишком крутой и возбуждающей непременно сильный ропот» [Там же: л. 49об-50]. В своем рапорте Левашев делает важное наблюдение о том, что увеличение числа монахов связано не столько с проблемой самовольных посвящений, о которых постоянно говорили Лавинский и православные миссионеры, сколько с верой простых бурят в необходимость отдавать одного из сыновей в монахи. Однако меры, предлагаемые Левашевым, по его расчетам, должны были в будущем привести к постепенной стабилизации числа монахов в рамках штата. Однако Левашев был достаточно реалистичным, чтобы понимать, что заштатные ламы все равно будут оставаться в глазах верующих ламами:

«Сверх того меры сии не принесут никакой пользы делу, Ламы по платью выйдут из духовного звания, а в глазах народа всегда останутся теми же Ламами» [Там же: л. 50].

Столь же осторожным Левашев был и в вопросе штатного количества монастырей, число которых, по официальным данным, составляло 34. Это число, как считал Левашев, было «невелико, относительно числу поклонников и особенно к расстояниям» [Там же: л. 51]. Левашев опроверг устоявшееся к тому времени мнение о том, что количество дацанов достигло, якобы угрожающего числа 180 [Schorkowitz, 2001a: 183] и разъяснил министерству, что число дацанов по-прежнему равно 34, а 180 малых храмов входят в состав дацанов.

Выполняя одну из основных своих задач, поставленных перед ним Министерством, Левашев изучил положение крещеных бурят и выяснил, справедливы ли обвинения губернского начальства в адрес лам о их

«вредных внушениях против православия». На этот счет заключения Левашева было предельно конкретными: в неуспехе христианской проповеди в Забайкалье следует винить не лам, а самих христианских миссионеров, которые «ни словом, ни делом не споспешествовали» успеху миссии, а, якобы, имевшие место притеснения буддистами новообращенных бурят и эвенков являются результатом безразличия властей к судьбе христиан [РГИА, ф. 821, “Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камер-юнкером Левашевым”, оп. 1, д. 409: л. 43об-44].

Для регулирования жизни монахов и их связей с мирянами и властью, Левашев, как отмечалось специалистами [См.: Галданова и др.: 29; Герасимова, 1957: 34; Schorkowitz, 2001a: 183-184], предложил в 1849 году на рассмотрение властей свой «Устав для руководства ламайскому духовенству Восточной Сибири» [Галданова и др.: 29]. Это был уже третий по счету документ, содержащий в себе системное изложение правил регулирования жизни буддийских монахов в Восточной Сибири, который вырабатывали власти в первой половине XIX века. Анализ Устава Левашева позволит нам лучше понять, в чем заключалось отличие этого устава от всех предыдущих.

При ближайшем рассмотрении, устав Левашева оказывается несколько переработанным и сокращенным вариантом Устава Павла Шиллинга, который мы рассматривали выше. Однако, несмотря на дословное копирование шиллинговского устава в большинстве статей, Левашев ввел в него принципиальные изменения, которые по некоторым важным позициям сблизили его с правилами, разработанными Лавинским. Таким образом, устав Левашева является своего рода компромиссным обобщением деятельности предыдущих администраторов по «лаемскому вопросу».

Левашев сохранил деление своего устава на 2 отделения (распорядительную и исполнительную части), как в уставе Шиллинга,

сократил количество глав до 19 и параграфов до 164. Из устава Шиллинга были удалены главы об окружных управлениях и распределении по ним дацанов, о грамотах и медалях, об убаша, о предметах обучения и процедуре экзаменации. Связано это было с тем, что Левашев отказался от идеи окружных духовных управлений, полагал излишним вмешиваться и как-либо поощрять религиозное образование, исключил институт убаша и банди из дацанского штатного расписания и добавил особую главу о заштатных ламах. В таком виде устав приобрел следующую структуру: Отделение I: Часть распорядительная включает главы: 1. Состав монголо-бурятского духовенства (§§ 1-6); 2. Обязанности Лам (§§ 7-12); 3. Состав управления и порядок подчиненности (§§ 13-27); 4. Порядок письменного производства дел (§§ 28-43); 5. Порядок судопроизводства (§§ 44-53); 6. Пределы власти и ответственность (§§ 54-58); Отделение II: Часть исполнительная включает главы: 7. Выбор на три степени священства и посвящение (§§ 59-67); 8. Выбор к должностям и на вакантные штатные места (§§ 68-87); 9. Поименные списки (§§ 88-92); 10. Хоралы и съезды на хорал (§§ 93-97); 11. Пребывание Лам и Бандиев при дацане и отлучки их (§§ 98-103); 12. Преимущества Лам (§§ 104-107); 13. Имущество дацанов, доходы и употребление оных (§§ 108-121); 14. О срочных ведомостях и формы прихода расходных книг (§§ 122-126); 15. О построении новых дацанов и поправках в существующих (§§ 127-130); 16. О наследстве после умерших (§§ 131-135); 17. О наказаниях (§§ 136-138); 18. О преступлениях (§§ 139-150); 19. О домашнем наказании (§§ 151-152); 24. О заштатном духовенстве (§§ 151-164).

В Уставе Левашева формулировки обязанностей лам и Бандидо Хамбы совершенно совпадают с тем, как это записано в Уставе Шиллинга, а обязанности помощников Бандидо Хамбы в таком же виде перенесены на донира (см. §§ 7-12). Дело в том, что, отвергнув идею об окружных духовных управлениях, Левашев существенным образом поднял значение ширетуев, которые теперь не имели никаких посредников между собой и

Бандидо Хамбо-ламой. Так, согласно § 121 ширетуй становится высшим управляющим дацана и в своих решениях не обязан совещаться с другими ламами. Он ставит свои подписи на делопроизводственных документов, а подписи других лам, как это предлагал в своем уставе Шиллинг, не требуется (§ 34). Принятие решений, производство и учет документации и все другие функции шиллинговских окружных духовных управлений теперь в руках дацанских ширетуев. В его распоряжении находится староста дацана, функции которого напоминают функции соржо-ламы, но его полномочия низведены до простого помощника ширетуя (§ 67). Обязанности и полномочия глав окружных управлений Левашев счел целесообразным возложить на должность донира, который у Шиллинга был лишь документоведом при канцелярии Бандидо Хамбы. Теперь же это главный распорядитель всех связей Хамбо-ламы с ширетуями, и именно он замещает последнего в случае его болезни или смерти вплоть до проведения выборов и утверждения нового хамбо-ламы (§ 24). Порядок ведения и учета делопроизводственной части остается в неизменном виде, однако в него введено одно важное изменение, которое несколько контрастирует с в целом осторожным подходом Левашева: теперь все делопроизводство ламы обязаны вести на русском языке (§ 36), тогда как даже консервативный Лавинский не пытался как-то снизить значение бурят-монгольского языка в письмоводстве.

Еще одним ярким отличием Устава Левашева от Устава Шиллинга было не просто существенное расширение полномочий мирян во внутридацанских делах и выборах ответственных лам, но и полное их доминирование над почти бесправным духовенством. Так, выборы ширетуев, дацанских старост и даже Бандидо Хамбы, по мысли Левашева, должны осуществляться только родовыми старшинами без какого-либо участия духовенства вообще (§§ 4-7, 82-87), все дацанские траты, превышающие 30 рублей (у Шиллинга – 100 рублей), должны осуществляться только по общественному приговору (§ 116), а главные

тайши могут в любой момент затребовать от дацанских лам финансовую документацию для проверки. Более того, средства на содержание дацанских администраций и канцелярии Бандидо Хамбы распределяются Степными думами, а потому, как считал Левашев, у Хамбо-ламы отпадает всякая надобность выезжать из Тамчинского дацана для инспекции дацанов. Почетное звание Хамбо-ламы, которое предлагал ввести Лавинский, теперь закрепляется и в проекте устава Левашева. Такая тотальная зависимость духовенства от мирян, как мы уже обсуждали, была одной из главных идей губернатора А.С. Лавинского, верившего, что в деле контроля над ламством высшая власть должна опираться на родовых глав, которые должны быть своего рода агентами государства в отношениях с буддизмом. Шиллинг же, и мы рассматривали это выше, также отводил мирянам много прав и возможностей для участия в управлении сангхой, однако это участие осуществлялось на равных, паритетных правах с монахами, в то время как Левашев отказывает рядовым ламам в этом праве совершенно.

Важно также отметить еще одно принципиальное расхождение Левашова с Шиллингом – степень участия высшего начальства в управлении сангхой. В духе Лавинского Левашев ставит все дела буддийской дацанской общины под тотальный контроль губернских властей: они утверждают все выборы на монашеские должности от рядового ламы до Бандидо Хамбы, а при провале выборов могут назначать любое дацанское должностное лицо, дают санкцию на любые траты дацана свыше 30 рублей, санкционируют посвящения в монашеское звание, выдают разрешение на строительство и перестройку дацанских сумэ, осуществляют надзор за делопроизводством и финансовой документацией, имеют права в любой момент смещать по своему усмотрению монахов с любой должности и вообще выводить их из религиозного состояния в светское. Как и Лавинский, Левашев пошел по пути централизации власти

и выстраивания ее вертикали по схеме Генерал-губернатор – Бандидо Хамбо – ширетуи – ламы.

Отмена института убаши и банди восполнялась у Левашева «Высочайшим разрешением оставить всех заштатных лам в духовном звании по неисчерпаемому милосердию к своим подданным» (§ 154). Однако отныне все посвящения в монахи переходили в руки исключительно Бандидо Хамбы, должны были удостоверяться родовыми старшинами и утверждаться Генерал-губернатором Восточной Сибири (§§ 65-67). Лицо моложе 18 лет не могло стать монахом, и его посвящение, так же как и посвящения сверх штата и без утверждения Бандидо Хамбы, родовых старшин и губернских властей считались незаконными и расценивались как преступление. Список преступлений в Уставе Левашева включал также пропаганду против православия, прозелитизм среди шаманистов, связь с заграничными ламами, неразрешенное строительство и перестройка дацанов, бродяжничество, ослушание властей (§§ 139-150). Приграничная торговля Левашевым в список преступлений включена не была.

Что касается дацанского учебного процесса, который подробно регламентирован в Уставе Шиллинга, был полностью проигнорирован Левашевым в его правилах, в связи с его убеждением о вредности поощрения лам к обучению. В своем рапорте он подтверждает наблюдения П. Успенского о невежестве бурятских лам: «Я не мог верить, не убедившись сам, в каком глубоком невежестве они (ламы – прим. мой Н. Ц.) находятся. Едва найдется 15 человек знающих грамоту и понимающих Тибетский язык, на котором совершается вся служба и которым писаны все их духовные книги» [Там же: л. 45об]. Чиновник, однако, признавал, что ситуация быстро менялась и при многих дацанах «заводятся училища для хувараков», а высшие ламы «имеют намерение ходатайствовать об учреждении высшего духовного училища» [Там же: л. 46]. Однако в отличие от Шиллинга и Лавинского, Левашев предлагал законсервировать,

якобы, имевшуюся неразвитость религиозного образования, поскольку, по его словам, при повышении образовательного уровня монашество «отделится и составит особое общество» и «усилит влияние над верующими», «которое ежели предположить разрыв дружеских сношений России с Китаем, при непосредственном влиянии тибетского духовенства, на наших Лам, может быть, будет и вредно» [Там же]. А потому Левашев в своих рекомендациях МВД советовал «не споспешествовать в настоящее время развитию духовного образования между Ламами» [Там же: л. 52].

Несмотря на то, что Левашев дал более трезвую и объективную оценку положению и деятельности буддийского духовенства в Забайкалье, в сравнении с однозначными и категоричными выводами П. Н. Успенского, его проект Устава по управлению буддистами был выдержан в запретительном духе правил Лавинского. Тем удивительнее представляется, что в качестве основы своего проекта Левашев использовал либеральный проект Павла Шиллинга фон Канштадт, но целый ряд принципиальных изменений превратили его в нечто в корне отличное от того, что задумывалось просвещенным инспектором МИДа. Левашев понимал, что противоречивые и непроработанные правила Лавинского не могут служить основой для серьезного юридического документа, однако он также понимал, что рекомендации Лавинского находятся в русле настроений чиновников Министерства внутренних дел и Главного управления Восточной Сибири. Таким образом, устав Левашев является по форме повторением устава Шиллинга, а по духу – правил Лавинского. Еще одним немаловажным значением устава Левашева является то, что он провел линию преемственности между всеми усилиями российских администраторов выработать принципы и правила государственного регулирования жизни буддийской сангхи в Восточной Сибири. Получившаяся сумма не могла не повлиять на дальнейшие разработки в этой области, о которых мы будем говорить в следующей главе. В заключение же этой следует сказать, что так или иначе, пусть и в

совершенно неузнаваемом виде, но базовой основой для последнего устава по управлению буддистами был проект, составленный самими бурят-монгольскими буддистами в Кудунском дацане в 1830 году. Это является символом стремления самих буддистов участвовать в обсуждении правил своей жизни совместно с властями. Как мы уже отмечали выше, буддисты не желали быть пассивным объектом регулирования и зачастую их предложения, их варианты разрешения проблем, в которых их по большей части безосновательно обвиняла власть, были более разумными, нежели консервативные и охранительные инициативы властей.

Выводы. Рассматривая историю законодательных инициатив в сфере регулирования духовных дел бурятских буддистов, легко заметить, что российские проекты исходили из либеральной и консервативной точек зрения. В рамках первого подхода, которого придерживалось Министерство иностранных дел, особое внимание уделялось внешнеполитической конъюнктуре. Чиновники Азиатского департамента МИДа рассматривали «ламский вопрос» в контексте широких географических границ и сложных интересов, среди которых была трансграничная торговля с Цинской империей, приносящая немалый доход казне. Поэтому с МИДом в этом вопросе солидаризировалось Министерство финансов. На другом полюсе проблемы находились чиновники Главного управления Восточной Сибири и Сибирского комитета, которые смотрели на внешнеполитическую ситуацию с иных позиций. Ослабление Цинской империи и агрессивное проникновение Британии на китайские рынки, по мнению провинциальных властей, развязывали им руки в «ламском вопросе». Уваровская идеология официальной народности, предполагавшая активную христианизацию и аккультурацию религиозных меньшинств, также создавала яркий интеллектуальный фон, влиявший на взгляды чиновников на проблему «ламайского идолопоклонства». Третий подход, несомненно, более

тяготевший к точке зрения губернских властей, но все же учитывавший точку зрения МИДовцев, разрабатывался Министерством внутренних дел. Однако в первой половине XIX века ни одно из направлений не получило поддержки Николая I, и свод правил, по которым должны были управляться бурятские буддисты так и не был принят.

При этом рассмотренные нами инициативы буддийских лам при всей своей взвешенности и нацеленности на конструктивное взаимодействие так и не были восприняты властями. В Кудунском и Селенгинско-хоринском уставах декларировались идеи глубокого участия государства в жизни общины. Буддисты с готовностью шли на любые, даже самые обременительные предложения властей, такие как полная зависимость религиозных чинов от мнения родоначальников и гражданских чиновников, бюрократизация общины и формализация ее отношений с властями, сокращение штатных единиц в монастырях. Однако власть не была готова к взаимодействию с общиной в этих вопросах и предпочитала спускать решения сверху.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Оформление системы управления буддийскими подданными в Российской империи во второй половине XIX-нач. XX века

4.1. Буддийская религиозная администрация в середине XIX века.

Несмотря на отсутствие твердых правил взаимоотношений между российскими властями и бурятской буддийской общиной, первая половина XIX века стала периодом стабилизации сангхи, окончательного закрепления ее центра в Гусиноозерском дацане и укрепления авторитета Бандидо Хамбо-ламы. По существу, должность главного буддийского администратора оставалась наследственной. После смерти Жимбы Ахалдаева титул Бандидо Хамбо-ламы переходит к его племяннику Данзан Дымчик Ишижамсуеву, а спустя еще некоторое время его младшему брату Данзан Гаван Ишижамсуеву (1770-1834) [Чимитдоржин, 2010: 49-50]. Выше мы уже говорили о том, что первые выборы в Хамбо-ламы состоялись лишь после смерти Гавана Ишижамсуева в 1834 году. Практика передачи титула по наследству, которой придерживались как в Цонгольском, так и в Гусиноозерском дацанах, была, таким образом, заменена на принцип выборности. Выборы как механизм передачи титула и должности буддийского первосвященника был прописан во всех первых проектах законодательства, но запустить этот механизм в действие власти смогли лишь после окончания затянувшегося периода пребывания в этой должности Гавана Ишижамсуева. И все же на первых выборах губернские власти поддерживают кандидатуру младшего брата умершего Хамбо-ламы – Чойвана Ишижамсуева [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 117], хотя к этому времени хоринские и цонгольские ламы смогли предложить свои кандидатуры на эту должность [Институт, 1911: 620].

Вероятно, в связи с неустроенностью законодательной базы власти предпочли не менять устоявшегося порядка, при котором лидерство в буддийской общине удерживали гусиноозерские ламы со ставкой в Гусиноозерском же дацане. Формально династия Ишижамсуевых на хамбинском престоле продолжилась в 1834 году, но на этот раз она получила свое продолжение не в силу наследственной передачи должности, а в результате выборов и последующего утверждения кандидатуры властями. Для властей принцип выборности был важным не только как общее правило, распространявшееся на другие религиозные меньшинства в империи, но и как гарантия легитимности Хамбо-ламы в глазах всей буддийской общины [РГИА, ф. 821, «Замечания МВД на Положение о Ламайском духовенстве», оп. 133, д. 410а: л. 3].

После 1832 года фактически приостанавливается строительство дацанов. С одной стороны власти приостанавливают выдачу разрешения на строительство новых дацанов и препятствуют расширению границ распространения буддийской общины, с другой стороны, по предположениям некоторых авторов, вероятно, число дацанов оказалось к тому времени достаточным для удовлетворения нужд верующих [Кирилов, 1894: 132]. С 30-х годов до конца XIX века активно идет другой процесс – замены ветшающих или сгоревших построек на новые каменные здания. Что касается официальной политики властей по блокированию процесса экспансии буддизма в Добайкалье, то об этом до нас дошли вполне конкретные сведения. Князь Э.Э. Ухтомский сообщает в своем очерке о некоем письме, найденном им в Гусиноозерском дацане, на имя Бандидо Хамбо-ламы Чойвана Ишижамсуева от бурят Ленского ведомства, в котором они «благодарят хамбу за присылку религиозных предметов», а также сообщают, что сородичи намерены принять ламский закон, а не святое крещение, ибо он для них удобоисполнимее, они же теперь бедствуют от засухи, неурожаев и нуждаются в ламах-служителях Бога» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на

восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 104об]. На просьбу Хамбо-ламы отправить в Ленское ведомство двух лам с целью отвратить проживавших там бурят от «грубого язычества», губернские власти ответили категорическим отказом [Там же: л. 104об-105].

Тем не менее, к 1852 году число буддистов по официальным данным достигает 125 тысяч человек обоего пола. Согласно ведомости, составленной Левашевым, в конце 40-х годов XIX века у бурят числилось 3241 лам различных степеней и 1305 хувараков, что в совокупности давало число 4556 человек. Число дацанов же достигло 34, и с 1853 года вплоть до конца XIX века власти так и не выдали более ни одного официального разрешения на строительство дацанов.

Лишь два дацана – Кыренский и Аларский – находятся на территории Иркутской губернии, остальные – в Забайкальской области. Здесь дацаны географически разбросаны неравномерно: большинство из них сосредоточено вдоль границы с Цинской империей от Санагинского дацана в Селенгинской степной думе до хамниганских дацанов Урульгинской думы [Кирилов, 1894: 118].

Таким образом, к середине XIX века развитие буддизма в Байкальском регионе достигло некоего предела, установленного отчасти фактическим числом принявших к этому времени буддизм бурят и эвенков, а с другой стороны позицией властей, которые теперь жестко обрисовывали «черту оседлости» для бурятских лам. Затянувшееся обсуждение проектов законодательства, которое должно было определить разрешенное число лам и дацанов, установить механизмы назначения и смещения религиозных чинов, как бы притормозило деятельность общины. Множество проблем и вопросов оставались без решения и ответов до принятия долгожданных правил.

4.2. *Н. Н. Муравьев и Положение о ламайском духовенстве 1853 г.* В сентябре 1847 года тульский губернатор Николай Николаевич Муравьев

(1809-1881) по распоряжению Николая I назначается Генерал-губернатором Восточной Сибири. С этого момента начинается новая глава в отношениях буддийской сангхи с Российской империей. Николай Муравьев, получивший впоследствии в знак благодарности империи его усилиям к присоединению и освоению Амурского края достоинство графа Амурского, не только разработал законодательство по управлению буддийской общиной Восточной Сибири, которое действовало всю вторую половину XIX века, но и определил новый стандарт взаимоотношений империи с буддийской сангхой на несколько десятилетий вперед.

Вместе с началом генерал-губернаторства Николая Муравьева-Амурского, Россия вступает в период больших изменений в сфере внешней политики, в том числе и на восточном направлении. Внешнеполитическая стратегия России в николаевскую эпоху характеризовалась двумя основными тенденциями. Так, официальная позиция Министерства иностранных дел во главе с графом Карлом Нессельроде тяготела к Западу, стараясь вписать Россию в европейский баланс сил, предполагавший соблюдение статуса кво между крупнейшими державами [См. об этом: Ingle, 1976]. Сторонниками такого подхода были также министр финансов Ф. Вронченко и министр юстиции В. Панин, которые вместе с Нессельроде составляли могущественный триумvirат. Статус-кво в Европе означал и уважение интересов других европейских держав в Азии, а потому политика России в отношении слабеющей Цинской империи, по мнению участников триумvirата, должна была характеризоваться невмешательством [См. об этом: Evans, 1999: 45]. Осторожный подход триумvirата к Цинской проблеме и воздержанность от решительных действий, несмотря на медленное усиление Британии в этой части Азии, касались и политики России в отношении приграничных народов, особенно бурят, связанных религиозными связями с подданными соседней империи. Согласно этой стратегии, следовало бережно сохранять ситуацию спокойствия на российско-цинской границе, продолжая

извлекать выгоды из взаимной торговли, приносившей России немалый доход, нежели ставить под угрозу и то, и другое, а тем более консенсус с Британией в обмен на сомнительные экспансионистские проекты. Поэтому граф Нессельроде и возглавляемое им министерство, как мы уже отмечали ранее, с тревогой относились к действиям МВД в отношении бурятских буддистов. Позиция триумvirата традиционно встречала критику со стороны Министерства внутренних дел во главе с упоминавшимся нами уже Л. А. Перовским, а также солидаризировавшихся с ним Министерства государственных имуществ, военного ведомства и губернских властей Восточной Сибири, которые полагали, что агрессивная политика Британии в Китае и ее проникновение в Трансгималаи давало России полное моральное право начать встречное продвижение, а ослабление Цинской империи в ходе Тайпинского восстания (1850-1864) и Опиумных войн (1840-1842, 1856-1860) давало шанс диктовать ей свои условия [Вашкевич, 1885: 65-66]. В середине XIX века «ламский вопрос» становится заложником борьбы двух внешнеполитических стратегий.

Николай Муравьев-Амурский был горячим сторонником второй стратегии, а молодой возраст (при назначении ему было 38 лет) и пылкий темперамент придавали ему смелости в реализации своего проекта по превращению Главного управления Восточной Сибири в базу продвижения России в Приамурье. Николай I, постепенно приходивший к мысли о необходимости более активных действий на восточном направлении выражал поддержку своему назначенцу, и это позволяло молодому Генерал-губернатору до определенного времени быть достаточно независимым в своей политике [См.: Струве, 1998: 46-47]. С приходом в восточносибирское генерал-губернаторство Муравьева-Амурского происходят изменения в статусе этого органа государственной власти и специфике его взаимоотношений с правительством, которое на какое-то время получает право осуществлять дипломатические функции. По мнению Н. П. Матхановой, «Н. Н. Муравьев проявил в своей

деятельности на Дальнем Востоке необычную для администраторов николаевского времени самостоятельность, проводя свой курс при постоянном сопротивлении К. В. Нессельроде» [Матханова, 1998: 152].

В начале 1848 года Муравьев в своем докладе императору Николаю обозначает 12 проблем, которые должны были стать объектом его основного внимания, среди которых значился и следующий: об «устранении вредного распространения ламайского духовенства» в Забайкальском крае (Цит. по Матханова, 1998: 119). «Ламский вопрос» попадает в список важнейших мероприятий в Восточной Сибири не только в связи с нерешенностью этой проблемы, но и как часть общего амбициозного плана Муравьева по расширению границ империи за счет Цинских территорий. Для успешной экспансии необходимо было привести в порядок и поставить под жесткий контроль дела приграничных народов, особенно в Забайкалье, которое Муравьев считал критически важным регионом для освоения Приамурья, а потому «наставал на выделении Забайкалья в отдельную область с военным губернатором во главе» [Герасимова, 1957: 37]. После ревизии, проведенной им в Забайкалье, изучения предложений его предшественников и даже работы с законодательством Лифаньюаня 1817 года Генерал-губернатор 15 мая 1852 года представляет в Министерство внутренних дел рапорт «Относительно преобразования Ламайского духовенства в Восточной Сибири» и приложенный к нему проект правил по управлению буддистами Восточной Сибири.

Муравьев начинает свой рапорт со ставшего уже традиционным и стандартным исторического очерка распространения буддизма в Забайкалье и Прибайкалье, где в духе прошлых администраторов обрисовывает тревожную картину «стремительного и ничем не сдерживаемого распространения в наших пределах Шигемонианской веры» с приведением цифр в их исторической прогрессии с 1741 года. С «особенной подробностью» Муравьев, по собственному признанию,

изучил проект устава камер-юнкера Левашева, обратив не него внимание, в том числе, и как на источник сведений о современном положении буддистов. Так, в своем рапорте он повторяет цифры, изложенные до него Левашевым: «Ныне в Восточной Сибири число исповедующих ламаизм простирается до 125 т[ысяч] душ обоого пола; при них находится 4,546 лам в 34 кумирнях» [РГИА, ф. 821, «Относительно преобразования Ламайского духовенства в Восточной Сибири», оп. 133, д. 409: л. 117]. В остальном Муравьев следует содержанию рапорта Левашева, но трезвый и успокаивающий стиль изложения Левашева в рапорте Муравьева сменяется жесткой обвинительной риторикой в адрес буддийских лам. Так, причинами «чрезмерного распространения» монахов, по его мнению, является то, что «буряты заставляют детей своих поступать в духовное звание», а сами ламы с Бандидо Хамбой во главе «несмотря на воспрещение Начальства, обрекают множество детей в духовное звание часто при самом рождении» [Там же: л. 119об]. О проблеме экономического отягощения мирян ламами Генерал-губернатор высказывается в том духе, что хотя верующие делают приношения добровольно, эти пожертвования, по сути, являются «вынужденными» в связи с «нравственным влиянием Лам» [Там же: л. 118]. Более того, Муравьев не останавливается перед прямым обвинением монахов в шарлатанстве и корыстном стяжательстве: «Если какая-нибудь вещь у бурята понравилась Ламе, то он тотчас старается уверить его, что она принесет его дому несчастье, во избежание чего надо отдать ее ему для уничтожения» [Там же].

Далее при описании нравов, царящих в среде буддийского духовенства, Муравьев почти дословно излагает доклады П. Успенского и А. Лавинского. Он бичует монахов и высших лам, «открыто имеющих наложниц», обвиняет их в nepотизме, дремучем невежестве, незаконной торговле, связях с заграничными религиозными авторитетами и, наконец, в главном преступлении перед государством: «...они умеют внушить народу

пренебрежение к христианской вере и отклонить его тем от принятия оной» [Там же: л. 119]. Правда, под влиянием Левашева Муравьев перекладывал часть ответственности за неуспех дела христианизации бурят на самих миссионеров.

К своему рапорту восточносибирский Генерал-губернатор прилагает русский перевод статей кодекса Лифаньюаня от 1817 года, регулирующих дела тибето-монгольских монастырей Пекина, в переводе А. Игумнова [Там же: л. 135-145]. Основываясь на этом документе, Н. Муравьев, как до него А. Лавинский, не усматривал «никакого затруднения, на основании тех правил (Лифаньюаня – прим. мое Н. Ц.) привести здешнее Ламайское духовенство к надлежащему порядку, издав для него определительный устав на началах сказанного уложения» [Там же: л. 121], а опасения, высказанные ранее Левашевым, по его мнению, «не могут иметь существенного основания» [Там же].

Муравьев предлагал вернуться к штату, определенному Иркутской провинциальной администрацией в 1741 году, который, как известно, составлял 150 человек, поскольку все другие цифры, по его мнению, фигурировали в документах только как проектные, а потому не могут иметь силу прецедента [Там же: л. 121об]. Всех остальных лам в числе более четырех тысяч Генерал-губернатор предлагал привести в светское состояние, не заботясь, как Левашев, о том, к каким «неприятным» последствиям это может привести. Муравьев был убежден и пытался убедить в том начальство, что «всякая мера, какую бы ни приняло Правительство к радикальному и безотлагательному уничтожению этого зла, будет принята в народе с благодарностию» [Там же: л. 121]. Муравьев отмечал также, что с возвращением к штату в 150 человек согласен даже сам Бандидо Хамбо, «как это явствует из его многочисленных мне докладных» [Там же: л. 121об].

Муравьев указывал на норму, зафиксированную в кодексе Лифаньюаня, по которой все несанкционированные цинскими властями

посвящения в монахи приводят к лишению монашеского звания как посвятившего, так и посвящаемого. Также он предлагал не колебаться в вопросе государственного регулирования числа монастырей, ссылаясь на цинский опыт [Там же: л. 120об]. Муравьев указывал и на присутствие в цинском законодательстве нормы о том, что любые отлучки из монастырей могли происходить не иначе, как по просьбе прихожан, а не только по разрешению монастырских властей, как, собственно, предлагалось ранее Лавинским и что было отвергнуто Левашевым. За нарушение монашеской дисциплины, содержание наложниц и прочее «дурное поведение» лам, по мнению Муравьева, следовало немедленно приводить нарушивших в светское состояние с запрещением нового пострига, как предписывали законы соседней империи [Там же: л. 120об]. Муравьев, правда, не считал нужным брать в учет, что столь ограничительное законодательство Лифаньюаня касалось только лам и монастырей столицы империи и отнюдь не затрагивало монастырские общины в Тибете и Монголии, где проживало подавляющее большинство буддистов. Перед ним стояла ясная цель – любыми средствами решить «ламский вопрос» и покончить с затянувшимися колебаниями властей в деле принятия законодательства, что, как мы видели ранее, беспокоило и самих лам. Ослабление Цинской империи, оживление российской политики на Востоке, постепенное снижение влияния Карла Нессельроде и личное доверие Николая II новому Генерал-губернатору – все это в совокупности привело к тому, что ровно через месяц после представления рапорта по «ламскому вопросу» Муравьевым в Министерство внутренних дел, законодательство по управлению буддистами Восточной Сибири было, наконец, утверждено Высочайшей властью.

Устав Н. Н. Муравьева, озаглавленный как «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири», в своих принципиальных положениях мало отличается от Устава Левашева, хотя сам его автор указывал на то, что опирается на законодательство Лифаньюаня, а не на левашевский

устав. На деле, однако, хотя влияние цинского законодательства 1817 года и ощущается в первоначальном проекте Положения, Положение 1853 года все же следует логике устава Левашева, тем более, что МВД устранило большую часть наиболее «цинских» предложений Муравьева. По форме, в сравнении с уставами Шиллинга и Левашева, устав Муравьева значительно упрощен. Генерал-губернатор отказался от деления на части и главы и сократил количество параграфов до 61. В первоначальном виде, до редакции, осуществленной в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий МВД, которая, нужно сказать, была весьма значительной, Положение носило ярко выраженный запретительный характер и в этом ушло даже дальше, чем правила Лавинского и устав Левашева.

Прежде всего, Генерал-губернатор решил снизить значение буддийского духовенства тем, что передал все основные обязанности по надзору над ним на уровень ниже по властной вертикали – в канцелярию Забайкальского военного губернатора. В МВД на это ему резонно возразили, что такое нововведение неверно уже хотя бы потому, что буддисты в Восточной Сибири проживают отнюдь не только в Забайкальской области, но и в Иркутской губернии [РГИА, ф. 821, “Замечания МВД на Положение о Ламайском духовенстве”, оп. 133, д. 410а: л. 3-4]. Соответственно, все обязанности по представлению кандидатов в звание Бандидо Хамбо-ламы, утверждение штатных лам, старост дацанов, утверждение в звании ширетуя и отстранение всех этих категорий лам от штата и должностей, получение отчетов о дацанском имуществе МВД рекомендовало вернуть на уровень Генерал-губернатора, с чем Муравьев был вынужден согласиться [Там же]. МВД пришлось сдерживать атаки Муравьева на статус духовенства и в целом ряде других статей первоначального варианта его Положения. Так, чиновники потребовали вернуть выборы Бандидо Хамбо, а не ограничиваться его назначением областными властями. По их мнению, «лишение инородцев этого права едва ли может принести пользу Правительству, ибо

назначенный в это высшее между Ламайским духовенством звание Генерал-губернатором не будет иметь надлежащего влияния на своих единоверцев, а потому и был бы беспомощен Правительству» [Там же: л. 3]. Таким образом, в окончательной редакции МВД отвергало предложение не только Муравьева, но и его предшественников – Левашева и, вероятно, Лавинского¹ – о передаче права избирать Бандидо Хамбо только лишь светскими представителями. Исправленная версия возвращает предложение Шиллинга об осуществлении выборов высшего религиозного лица буддистов Восточной Сибири совместно родовыми начальниками и представителями от духовенства. Только в отличие от Шиллинга, чиновники МВД считали достаточным назначать для этого по одному представителю от каждого прихода, а не по два, как предлагал барон Шиллинг [См.: Ермакова, 1998: 58]. Для того, чтобы избежать затягивания выборов или связанных с ними конфликтов, чиновники предложили важное нововведение: предлагалось избирать не одного, а трех кандидатов, из числа которых Генерал-губернатор должен был сам выбрать наиболее достойного [РГИА, ф. 821, “Замечания МВД на Положение о Ламайском духовенстве”, оп. 133, д. 410а: л. 5]. Таким образом, теперь в выборах главы буддийской сангхи были изящно совмещены и принцип выборности, и принцип назначаемости.

Кроме того, МВД настояло на порядке Высочайшего утверждения Бандидо Хамбо-ламы в должности, как это предлагалось и Шиллингом, и Левашевым, и выступило против предложения Муравьева смещать Бандидо Хамбо-ламу распоряжением Генерал-губернатора, поскольку Высочайшее назначение предполагало по российским законам и Высочайшее смещение. Генерал-губернатор мог лишь рекомендовать императору сместить провинившегося иерарха [Там же: л. 6]. Довольно

¹ У Лавинского, как мы отмечали, процедура выборов конкретно не была прописана, но его пассаж о том, что Бандидо Хамбо должен избираться «общим согласием За-Байкальских Бурят и Тунгусов» при общей антиклерикальной направленности его правил позволяет предполагать, что духовенство от выборов должно было отстраняться.

жесткий отпор со стороны Министерства встретили некоторые предложения Муравьева о статусе буддийских монахов. Так, следуя нормам монгольского законодательства Лифаньюаня 1817 года, Муравьев решил ввести телесные наказания для монахов за наиболее тяжелые нарушения Положения и других законов империи. МВД на это отреагировало следующим заключением:

«Что же касается до телесного наказания, определяемого в Положении, то, несмотря на то, что оное принято в Китае, несоответственно было бы допускать таковое в России, ибо Ламайское духовенство, более века состоящее под управлением русских законов, не может без больших неудобств подчиниться к законоположениям Государства, столь давно им оставленного, подобно тому, как на Магометанское духовенство, в России находящееся, не распространяются уголовные законы, действующие в отношении его в Турции или Персии. Посему же следовало бы за преступления Ламайского духовенства подвергать его наказаниям, в русских законах за оное определенных». [Там же: л. 10-10об]

Вероятно, чиновников Министерства покорило настойчивое стремление Муравьева приблизить устав к законам другой империи, пусть и имеющей опыт в управлении буддийскими ламами, ибо косвенно это могло говорить о том, что российские власти такого опыта не имеют.

МВД вынуждено было умерять пыл Генерал-губернатора и в других вопросах. Так, столичные чиновники заставили Муравьева убрать параграф, согласно которому власти должны были обязывать внештатных лам отращивать косу, предложив ограничиться частным распоряжением о том со стороны Генерал-губернаторства. Также было рекомендовано отменить наказание за незаконное ношение духовного одеяния [Там же: л. 13]. В духе Лавинского и Левашова Муравьев в первоначальной версии Положении запрещал Бандидо Хамбо-ламе и ширетуям покидать отведенные им резиденции без разрешения на то Забайкальского военного

губернатора и степных дум, однако позиция Министерства была более умеренной. Оно посчитало эту меру чрезмерной и позволило высшим ламам выезжать за пределы своей резиденции в рамках соответствующих приходов [Там же: л. 9]. Бессмысленным и чрезмерно строгим показался чиновникам МВД и регламент Муравьева о проведении служб ламами у прихожан. Так, Генерал-губернатор требовал, чтобы отлучки лам из дацанов происходили только по просьбе прихожан, а также по разрешению Степной думы и ширетуя дацана. Более того, ламы обязаны были возвращаться в дацан засветло, а прихожане должны были сдавать приглашенных ими лам из рук в руки администрации дацана. На это МВД резонно замечало, что «Степные думы могут отстоять от дацана на несколько сот верст», а потому «почему недостаточно, казалось бы, для этого разрешения одного ширетуя?» [Там же: л. 9]. Что касается обязанности, вменяемой прихожанам лично сдавать лам ширетуя дацана, министерство посчитало, что она «была бы для них весьма отяготительна по отдаленности иногда прихожан от дацана», а возвращение лам в дацаны до истечения светового дня рассматривалось «едва ли возможным, так как они могут быть для выполнения своей обязанности требуемы в ночное время или быть задержаны по захождению солнца; могут быть также такие расстояния, для проезда коих потребуется более 12 часов времени» [Там же: л. 9об-10].

Для контроля над соблюдением штата Муравьев, по примеру Шиллинга, предлагал ввести свидетельства, однако Министерство внутренних дел посчитало это излишним на фоне обязательного ведения ширетуями поименных ведомостей и рекомендовало ограничиться свидетельствами только для Бандидо Хамбо-ламы и ширетуев. Предложение Муравьева об облегченной процедуре лишения монахов духовного звания и выведения их в светское состояние также наткнулось на возражение Министерства. Чиновники посчитали необходимым

производить отстранение, по крайней мере, после проведения расследования [Там же: л. 11об].

МВД также оставило за собой право выдавать разрешение на строительство или ремонт дацанов, возражая против исключительных прерогатив в этом Генерал-губернаторства. Основанием для решения было то, что Министерство выполняло такую же функцию и в отношении других исповеданий, а потому и буддисты Восточной Сибири не должны были стать исключением [Там же: л. 6-6об]. Более того, оно обязало Муравьева особо прописать, что главное заведование делами бурятских буддистов остается в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий МВД, «подобно всем прочим иноверческим исповеданиям» [Там же: л. 12об].

Ну и, наконец, Министерство посчитало бессмысленным предложение Муравьева распространить Положение среди бурят и эвенков только на русском языке, справедливо сочтя, что «по незнанию оно иногородцами это будет бесполезно, почему и нужно напечатать его на Русском и Монгольско-Бурятском языках» [Там же: л. 12].

Архивные документы с очевидностью демонстрируют, насколько могли расходиться точки зрения местных властей с позицией МВД по вопросу об управлении «иноверцами». Несомненно, имея дело с многочисленными религиозными меньшинствами, Департамент духовных дел иностранных исповеданий регулярно занимался разбором конфликтов и столкновений имперских властей с последователями неправославных религий, по большей части происходивших из-за излишних притеснений со стороны местных властей. Потому временами не только МИДу, но и МВД приходилось становиться на позиции защиты религиозных меньшинств во имя сохранения мира и стабильности на все еще слабо контролируемой имперской властью периферии.

После обсуждения первой редакции Положения, Министерство представило исправленный проект на утверждение Николая I.

Конфирмация положения была для императора отнюдь непростым решением. Утверждая Положение о ламайском духовенстве Восточной Сибири, император Николай I впервые вводил буддийскую сангху бурят и эвенков в правовое поле на высшем уровне. Подписываемый документ обязывал теперь императоров лично утверждать Бандидо Хамбо-лам в их звании, а, значит, входить в непосредственные отношения с буддийской сангхой в этой части империи. Такое признание необратимым образом сказывалось и на перспективах христианизации бурят – задача, которую Николай под влиянием С. С. Уварова считал основной в деле приведения всех подданных империи к идее «российской гражданственности». В то же время, игнорирование религии, которой следовали 125000 подданных на приграничных с большим буддийским миром областях, становилось все труднее. Признание статуса буддизма и введение правил по его регулированию было необходимым не только для контроля над религиозными институтами буддистов, но и для решения задач внешнеполитического характера, в связи с активизацией политики России в Восточной Азии. Очевидно, что с этим связана необычайная быстрота утверждения нового Положения (ровно год от представления начального проекта) и то, что оно было утверждено Николаем лишь частично: на титульной странице документа он поставил следующую надпись: «Считать утвержденным, но не вносить в свод законов» [Ермакова, 1998: 53], что давало Положению статус временного. Итак, 15 мая 1853 года почти 130 лет фактического признания властями существования буддийской сангхи на своей территории и 30 лет обсуждений проектов правил его управления в различных ведомствах увенчались, наконец, появлением первого законодательства по управлению делами буддистов в Восточной Сибири.

Что же представляло собой Положение о ламайском духовенстве Восточной Сибири 1853 года в последней, утвержденной императором редакции? Насколько оно преемственно предыдущим законопроектам? Прежде всего, как уже отмечалось, в своих базовых положениях оно

построено на Уставе Левашева. Так, Муравьевым был оставлен без существенных изменений штат монахов (285, у Левашева – 291) и количество дацанов (34), поскольку предложения своего предшественника в этой части он находил «в существе удовлетворительными», хотя в том же документе Генерал-губернатор вообще считал необходимым вернуться к размеру штата в 150 монахов [Там же: л. 121-122]. Однако Муравьев предлагал без колебаний обратить оставшихся внештатных лам в светское состояние, расходясь в этом с осторожным Левашевым¹.

Все буддийское духовенство было разделено на пять категорий: 1. Бандидо Хамбо-лама; 2. ширетуи; 3. гелонги и гецулы; 3. банди; 4. хувараки. Последняя категория, как мы видели выше, была предложена Левашевым, и в использовании этого термина он расходился с Шиллингом, который предлагал понимать под словом хуварак монахов вообще². Положение предлагало считать хувараками дацанских учеников, из которых в последующем при освобождении штатных мест должны были набираться банди (§ 24). В этом смысле термин хуварак Положения близок к понятию убаша Кудунского устава³. Число хуварак составляло 35 человек, и все они должны были постоянно находиться при Гусиноозерском дацане, в котором открывалась единственная разрешенная властями религиозная школа. Все остальные школы считались недействительными, что было почти в духе рекомендаций Левашева о нежелательности поддержки буддийского образования. После распределения в дацан⁴ хуварак становился банди – монахом низшей категории в дацане (§ 22).

¹ Нужно отметить, что в Положении 1853 года понятия штат и комплект никак не различаются.

² Следует отметить, что понимание слова хуварак у Шиллинга гораздо ближе к тому, как этот термин использовался в уйгурско-монгольской традиции.

³ Князь Э.Э. Ухтомский, комментируя Положение 1853 года, считал, что деление на степени как нечто чисто религиозное и не имеющее прямого отношения к вопросу о надзоре за ламством, следовало бы уничтожить, заменив простым упоминанием, что во главе каждого дацана должно стоять одно какое-либо ответственное лицо, к которому власти обращались бы в случае надобности [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, л. 255-256].

⁴ МВД рекомендовало использовать именно это слово для обозначения буддийских монастырей, ибо слово монастырь, по их мнению, носило христианский смысл [РГИА, ф. 821, «Замечания МВД на Положение о Ламайском духовенстве», оп. 133, д. 410а: л. 1].

При освобождении вакансий, он мог восходить выше по системе дацанских категорий, вплоть до ширетуя и Бандидо Хамбо. Количество банди и других монахов в каждом дацане, а также число малых храмов в каждом дацане определялись штатным расписанием, которое прилагалось к Положению [См.: Ермакова: 63-65].

Как и Левашев, Муравьев в составленном им Положении закреплял четкую вертикаль буддийской религиозной иерархии: все ламы в дацане подчинялись ширету, ширетуй без всяких посредников подчинялся непосредственно Бандидо Хамбо-ламе, а тот, соответственно, властям: в повседневных вопросах Забайкальскому военному губернатору, а по важным вопросам Генерал-губернатору Восточной Сибири (§§ 6, 10, 31, 33, 40, 51, 52, 55, 59, 61). Участие степных дум и инородческих управлений в делах монашеской сангхи теперь было значительно ограничено. Идея Лавинского о том, чтобы поставить религиозные дела под контроль органов самоуправления бурят, к тому времени подверглась яростной критике со стороны православных кругов, которые полагали, что такая зависимость приводит лишь к альянсу между мирской и религиозной общинами буддистов, а значит только усиливает последнюю [См. Ермакова, 1998: 81]. Участие родовых начальников и прихожан в управлении сангхой теперь ограничивалось только выборами Бандидо Хамбо-ламы и старост дацанов (§§ 10, 51). Таким образом, от идеи Шиллинга о равноправном участии в жизни сангхи мирян и монахов власти пришли сначала к полному доминированию светских «инородческих» властей в управлении ею, а затем к совсем незначительному и формальному их участию.

Тенденция по возвращению верховных полномочий Бандидо Хамбо в деле управления сангхой и его непосредственному подчинению Генерал-губернатору Восточной Сибири, заложенная Лавинским и Левашевым, нашла свое завершение в Положении 1853 года. В обязанности высшего религиозного лица буддистов входило «главное заведование и управление

ламайским духовенством и наблюдение, чтобы настоящий устав исполнялся в точности» (§ 4). Хамбо-лама имел эксклюзивное право посвящения в монахи после получения разрешения со стороны областного губернатора (§ 19), а также осуществлял назначение ширетуев после санкции областного губернатора и утверждения Генерал-губернатора (§ 13), распределение хуvaraков по дацанам (§ 19), ведение послужных списков монахов и хуvaraков (§ 25), наблюдение за учебным процессом в Тамчинском дацане (§ 24), предоставление кадрового и финансового отчетов на рассмотрение областного военного губернатора и Генерал-губернатора (§ 25), определение границ приходов совместно с Забайкальским губернатором (§ 36). Он назначался Высочайшей властью, о чем получал особый диплом, приводился после выборов к присяге, был освобожден вместе с другими монахами (но не хуvaraками) от телесного наказания, а также вместе со всем штатным духовенством – от всех повинностей (§ 38). Бандидо Хамбо-лама имел единственную и постоянную резиденцию в Гусиноозерском дацане и не имел прав отлучаться из нее без разрешения Забайкальского военного губернатора (§ 40), хотя резиденция последнего находилась в Чите, почти в 700 километрах от места пребывания главы буддистов¹. Во всем этом Положение 1853 года аккуратно следовало предложениям Левашева.

Ширетуям, назначавшимся из среды монахов (§ 14), вменялось в обязанности заведование своим дацаном (§ 16). В подтверждение их звания им вручались специальные именные дипломы, выписываемые в Генерал-губернаторстве (§ 15). Однако, как и предлагалось Левашевым, их функции были ограничены наблюдением за порядком и ведением делопроизводства, а также участием в выборах. Хотя Положение не

¹ На этом основании князь Э.Э. Ухтомский полагал необходимым организацию выборов Хамбо-ламы в Чите: «незачем тратиться на командировки чиновников, особенно теперь, когда Забайкалье подчинено Приамурскому Генерал-Губернатору (прежде на выборы всегда присылался чиновник из Иркутска)» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420, л. 260].

закрепляет за ними такое право, а говорит об участии в выборах депутатов от приходов (§ 8), на практике именно ширетуи представляли монастырскую общину и именно из числа выбирались Хамбо-ламы. Часть полномочий ширетуев теперь получали дацанские старосты (должность, формально введенная Левашевым, но предлагавшаяся еще составителями Кудунского устава под названием засак-лама), которые выбирались прихожанами (§ 50) и обязаны были контролировать дацанское имущество и доходно-расходные операции монастыря (§ 51). Примечательно, что старосты отчитывались в своей деятельности не перед ширетуем и Бандидо Хамбо, а перед чиновниками Степной думы (§ 52), в чем мы видим остаточное влияние правил Лавинского. Институт дацанских старост, очевидно, был призван предоставить прихожанам ограниченный механизм контроля над монашеской сангхой. В реальной жизни, однако, ширетуи имели достаточно широкую власть в дацанах и старосты находились в их подчинении. Ширетуи, как и Бандидо Хамбо-лама также не могли без разрешения отлучаться из пределов своих приходов (§ 40), однако на практике у властей почти не было механизмов контроля над соблюдением этой нормы, и высшие ламы свободно передвигались между приходами, редко ставя об этом в известность власти [См.: О ламах: л. 15]. Такие же ограничения накладывались и на обычных лам, однако и над этим контроль был крайне затруднительным, а власти даже и не пытались его наладить.

«Положение о ламайском духовенстве», как и прочие законопроекты по управлению буддистами, стояло на страже монашеской нравственности: монахам под страхом возвращения в светское состояние не только запрещалось иметь жен и наложниц, но и вообще впускать женщин в свои дома (§§ 43-46). Это ограничение распространялось и на Бандидо Хамбо, однако если ширетуев и лам Генерал-губернатор мог наказать после проведения расследования (§ 46), то Бандидо Хамбо мог быть отстранен от должности за любые серьезные нарушения только по представлению

жалобы Генерал-губернатора на имя императора и принятия последним решения (§ 46). Это серьезно упрочивало положение высшего буддийского администратора, поскольку обращение на Высочайшее имя Генерал-губернатор мог себе позволить только в действительно серьезных случаях, что за весь XIX века случилось только однажды (см. ниже). Монахи и хувараки могли принять посвящение не ранее достижения ими 18 лет (§ 28) и после этого обязаны были отказаться от прав собственности и, соответственно, наследования. Для обеспечения экономической независимости монахов от мирян, Положение предписывало выделение всем хуваракам и ламам участков из «прилегающих к дацану земель» из расчета «на бандидо-хамбу пятьсот десятин, на ширетуя – двести, на ламу – шестьдесят, на банди – тридцать и на хуварака – десятин» (§ 49). Предполагалось, что монастырская община могла жить, сдавая землю в аренду, самостоятельно ее возделывая или используя под пастбища. Эти нормы привели в возмущение православных миссионеров, которые посчитали это знаком того, что «правительство приняло на себя обязанность содержать все жреческое (буддийское – прим. мое Н. Ц.) сословие в таком довольстве, какого не имеет христианское православное духовенство» [Цит. по Ермакова, 1998: 67]. Однако в реальности, как выясняется из отчета князя Ухтомского [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: 274] и документов начала XX века, наделение дацанов землей не было произведено в соответствии с Положением 1853 года. Как указывал заведующий Землеустройством и переселением Забайкальской области Д. М. Головачев в 1909 году:

«...при землеустроительных работах земли дацанов вымежевываются и переходят ли они в собственность дацанов или к казне – не выяснено. По проекту положения предполагается, что все дацаны наделены уже землею по Полож. 1853 г., но в действительности этого нет; некоторые дацаны до сих пор не наделены землею в полном размере и те

земли, которые отведены дацанам, разбросаны по разным местам, так что теперь создалось такое положение, что среди крестьянских наделов оказываются куски дацанской земли, а добровольного обмена земли достигнуть не представляется возможным, почему и получается земельная неурядица. Нормы о наделении дацанов землею по Положению 1853 г. должны подлежать пересмотру, а в настоящее время казалось бы возможным сделать дополнительные отводы там, где это возможно». [РГИА, ф. 821, «Протокол заседания по вопросу об изменении Положения», оп. 150, д. 426а: л. 57-58]

В числе разрешенных доходов были и добровольные приношения верующих (§ 55), однако при этом власти строго запрещали принуждать мирян делать пожертвования (§ 47). Новое законоположение разрешало ламам извлекать выгоду и из «продажи бурханов, образов, молитв, поясов и других предметов церковных», однако цены на эти предметы должны были утверждаться областными властями (§ 55). Любая другая торговля ламам Положением была строго воспрещена (§ 57). Для решения проблемы зависимости бурятских лам от культовых предметов и книг, поступающих из-за границы, параграф 59 оговаривал право выписывать их официально через Кяхтинскую таможню беспошлинно «по особым каждый раз представлениям о том хамбы-ламы к Забайкальскому военному губернатору и по ближайшему усмотрению сего последнего» [Цит. по: [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 277].

Положение 1853 года запрещало нештатным ламам, переведенным в светское состояние, носить духовное облачение, и за это даже предусматривалось некое не уточняемое, впрочем, наказание (§ 37). Данная норма была, разумеется, направлена против нештатных лам, которые, даже не войдя в штат, по точному прогнозу Левашева, «в глазах народа всегда оставались теми же Ламами» [РГИА, ф. 821, «Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камер-юнкером

Левашевым”, оп. 1, д. 409: л. 50]. Однако отсутствие какого-либо описания этой одежды позднее привело к напряженной дискуссии между хоринскими буддистами и Иркутским Генерал-губернатором, в результате которой данная статья Положения потеряла всякий смысл. Этот эпизод мы подробнее рассмотрим ниже.

Положение предписывало согласовывать с Генерал-губернатором и Министерством внутренних дел любые перестройки внутри дацанского архитектурного комплекса, для чего им надлежало составлять и предоставлять в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД планы и чертежи зданий дацанов (§ 32). С помощью этих чертежей власти имели возможность в любой момент проверить любой дацан на соответствие заявленным проектам. Постройка новых дацанов была Положением 1853 года совершенно запрещена (§ 34), что, как мы увидим выше, не останавливало бурятских буддистов, а это, в свою очередь, приводило к серьезным конфликтам с властью, один из которых мы также подробнее рассмотрим ниже. Приведем лишь в этой связи мнение Ухтомского по этому вопросу, который резонно полагал, что «медленность, с которою дается в Сибири всякое разрешение, вынуждала иногда инородцев чинить свои по литвенные здания самовольно. Например, испрашивалось произвести какой-нибудь пустой ремонт старой крыши на несколько рублей. Ответ не приходил годами. Утварь чернела от течи, кумирня ветшала: волей-неволей ламы приступали к переделке. На это доносилось начальству, начиналось следствие, производились обычные поборы и т.д.» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 268].

В целом Положение 1853 года унаследовало от прошлых уставов многие недостатки. При наличии в нем большого количества запретительных и ограничительных статей, в нем слабо прописаны механизмы контроля. Формулировки ряда статей оставляли много возможностей для интерпретаций. Князь Ухтомский посвятил разбору и

уничтожающей критике этого Положения целую работу «По вопросу о пересмотре Положения 1853 года о ламстве», вошедшую в его «Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: 255-277]. Яростно критиковал Положение и архиепископ Иркутский и Нерчинский Вениамин, который считал его чрезвычайно либеральным документом, составленным «более в духе покровительства ламскому суеверию, чем напротив» [Цит. по: Ермакова, 1998: 67]. Буддийское духовенство встретило «Положение» 1853 года спокойно, а Хамбо-лама Чойван Ишижамсуев даже удостоился в 1859 году ордена Святого Станислава II степени по представлению Н.Н. Муравьева. Генерал-губернатор таким образом сформулировал причину награждения: «при издании в 1853 году нового положения о Ламайском Духовенстве, не смотря на значительное сокращение тем положением штатного числа лам и ограничений прав, прежде ими себе присвоаемых, Хамбо Лама, приняв сам это положение с должною покорностию к нему, как выражению Высочайшей воли, ревностно содействовал введению оногo в действие между всем Ламайским духовенством. Вследствие чего положение сие принято было повсеместно очень тихо, и ныне под ближайшим наблюдением Хамбы Ламы, исполняется в точности» [Представление: л. 8а-8б].

Однако Положение 1853 года, несмотря на свой временный характер, оставалось действующим документом, которым руководствовались власти и община в процессе своего взаимодействия вплоть до конца существования Российской империи. «Положение» стало своего рода компромиссом между различными воззрениями на стиль управления бурятскими буддистами: по духу оно было выполнено в соответствии с запретительными проектами А.С. Лавинского и, отчасти, Левашева, но в то

же время его текст имел прямую преемственность от Кудунского устава через проект Шиллинга и Левашева.

4.3. Конфликты, компромиссы и сотрудничество. В период правления Николая I, как мы отмечали выше, православие возвращает свою гегемонию в сфере государственной идеологии, утерянную ею в период царствования Екатерины Великой. Став важнейшей частью знаменитой уваровской троичной формулы имперской идеи, христианство с легкой руки главного идеолога николаевского времени стало неразлучным спутником понятий русско-европейской цивилизации и гражданственности. Это не замедлило сказаться на религиозной политике империи, и целый ряд народов на себе ощутили укрепление альянса государства с господствующей церковью. При Николае ужесточилась политика по христианизации евреев, оправославливанию униатов, подавлению католических ксендзов, произошло оживление миссионерской деятельности в волжско-уральском регионе. И все же, как отмечает Андреас Каппелер, «царствование Николая I не знаменовало фундаментального изменения политики в отношении нерусских народов империи. Главным приоритетом продолжала оставаться общественная и политическая стабильность и сотрудничество с лояльными нерусскими элитами» [Karpeleer, 2001: 251-252]. Однако с воцарением Александра II в 1855 году религиозная политика начала приобретать черты, которые получают особое развитие во второй половине XIX века. Поражение в Крымской войне было истолковано властями не только как результат технологического отставания империи, но и как следствие недостаточной культурной унификации империи. Однако в отличие от николаевского времени, культурное единообразие связывалось теперь не только и, быть может, не столько с православием, сколько с «обрусением». На передний план в государственном дискурсе выдвигается этническая составляющая имперского многообразия, а внутренние проблемы империи все чаще

видятся через призму национальных интересов. Однако, как отмечает Поль Верт, «нельзя сказать, что эти тенденции отсутствовали при Николае I. [...] Но они всегда оставались глубоко увязанными с продолжительной николаевской приверженностью ненациональной имперской модели» [Werth, 2007a: 176].

Польское восстание 1863 года стало, возможно, решающим фактором окончательного укрепления националистического курса в развитии империи, одним из важнейших элементов которого было постепенное наступление на права религиозных меньшинств. Эта новая волна христианизации была переосмыслена православными кругами на совершенно новых и, несомненно, более развитых началах. Так, благодаря деятельности Н. И. Ильминского православные миссионеры впервые обратили внимание на языки и культуры нерусских народов России, через которые, как считал Ильминский, деятельность по христианизации может продвигаться гораздо эффективнее. Однако в период правления последних российских императоров Александра III и Николая II усиливаются критика стратегии Ильминского и выдвигание на первый план политики культурной русификации. Однако обрусение и оправославливание, как осознанная государственная стратегия в отношении этнических и религиозных меньшинств, была построена не на интеграции, а на сегрегации и дискриминации.

Самым ярким, активным и последовательным проводником политики русифицирующей христианизации в Восточной Сибири был уже упоминавшийся нами Василий Антонович Благодеров (1825-1892), более известный как отец Вениамин. Выпускник, а позднее популярный лектор Казанской духовной академии, Вениамин в 1862 году был назначен главой Забайкальской духовной миссии, в 1873 году епископом Иркутским и Нерчинским, а еще несколькими годами позднее был возведен в сан архиепископа. Сторонник активного наступательного подхода в деле христианизации бурят Вениамин считал буддизм главной помехой в этом

деле и видел в нем главного соперника православия и противника российских государственных интересов.

Вениамин был горячим сторонником тотальной оппозиции буддизму со стороны государства. Он полагал, что принятое в 1853 году «Положение о ламайском духовенстве» является документом, фактически способствующим развитию и укреплению этой религии. Он считал, что Положение в пунктах 49, 55 и 59 фактически принимает на себя обязанность «содержать все жреческое сословие в таком довольстве, какого не имеет христианское православное духовенство» [Цит. по: Ермакова, 1998: 67]. Разрешение ламам извлекать выгоду из торговли предметами культа собственного производства, по мнению архиепископа, правительство давало дацанам твердую почву для экономического процветания. Столь же ошибочной и неприемлемой в его глазах была норма о том, что, будучи обязанным отказаться от своей доли в наследстве, хуварак имел право передать ее в пользу дацана [Там же: 67-68]. Вениамин особенно резко возражал против того, чтобы усиливать престиж Хамбо-ламы в среде бурят через утверждение его в должности Высочайшим указом. Но главной проблемой он считал не столько само Положение, сколько то, что буддийские ламы «попирают законы и живут безнаказанно» [Там же: 69]. При этом Вениамин опирался не только на собственное мнение, но и на доклад чиновника Министерства внутренних дел Гаупта. Последний вообще считал необходимым упразднить саму должность Бандидо Хамбо-ламы и запретить ламам какие-либо сношения с мирянами [Вашкевич, 1885: 82]. Его горячо поддержал Вениамин, демагогически заявляя, что такие меры вполне соотносятся с духом буддийского учения: «Требуется не формальное ограничение лам для избавления от порабощения им народа, а действительное удаление их от народа... Правила ламайского суеверия не только не противны этой последней мере, но и сами обязательно требуют этого» [Ермакова, 1998: 81].

В 60-х годах Вениамин инициировал пересмотр «Положения о ламайском духовенстве 1853 года» для чего в Главном управлении Восточной Сибири даже была создана специальная комиссия [Герасимова, 1957: 67]. Однако губернские власти, с таким трудом получившие, наконец, твердые правила взаимоотношений с буддийской общиной, не намерены были начинать дело с начала. Рассмотрев предложения Вениамина, Министерство внутренних дел мягко отклонило их, выразив уверенность, не без тонкого, впрочем, сарказма, что «личное превосходство миссионеров пред ламами и истины ими проповедуемые могут служить лучшей гарантией успеха, чем какие-либо полицейские меры» [Вашкевич, 1885: 87]. Губернские власти также были склонны поддержать точку зрения министерства. Николаю Муравьеву после утверждения императором Положения 1853 года «ламский вопрос» вообще казался закрытым. Его отношения с бурятскими ламами складывались в духе взаимопонимания и компромисса. Таким образом, попытка Вениамина ужесточить законодательство по «ламскому вопросу» потерпела крах. Однако сторонники жестких мер, среди которых, помимо Вениамина, были обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев и министры внутренних дел Д.Н. Блудов и Л.А. Перовский, не намерены были отступить.

В 1859 году умирает Бандидо Хамбо-лама Чойван Ишижамсуев, который занимал должность буддийского первосвященника с 1834 года [Извещение Главного Управления: л. 1]. 3 марта следующего года состоялись выборы, в которых, согласно «Положению 1853 года» приняли участие родовые начальники Забайкальской области и Иркутской губернии и депутаты от 33 дацанов [Там же: л. 5]. В результате выборов на рассмотрение губернских властей были предложены три кандидатуры, две из которых представляли Гусиноозерский дацан, а один Цугольский. Однако никто из предложенных кандидатов не владел русским языком, как того требовал параграф 9 Положения. В связи с создавшимся положением

участники выборов предложили следующее: «предоставить Его Сиятельству, Господину Генерал-Губернатору Восточной Сибири, Генералу от Инфантерии Генерал-Адъютанту, Графу Николаю Николаевичу Муравьеву-Амурскому, как доказательство нашей признательности за отеческие и неусыпные в течение двенадцати-летнего управления Его Сиятельством Восточную Сибирью о нас попечения, полное право назначить нам, по собственному Его Сиятельства благоусмотрению, Начальника Ламайского духовенства, *независимо от вероисповедания* (курсив мой – Н.Ц.), и какое лицо Его Сиятельством будет назначено и Высочайше в сей важной должности утверждено, то лицо и да будет Начальником Ламайского в Восточной Сибири Духовенства, и мы его примем с полным уважением и будем ему во всем законно повиноваться, как бы сами единодушно оное здесь избрали» [Там же]. В первой главе мы уже рассматривали прецеденты, когда буддийская сангха охотно позволяла правителям назначать религиозных администраторов или брать на себя такую роль, а потому в готовности бурятских буддистов подчиниться решениям светских властей и принять высшим администратором сангхи даже лицо небуддийского вероисповедания, мы видим частный случай продолжения этой традиции.

Однако в данном случае иркутский генерал-губернатор решил, что «по видам политическим необходимо приостановиться ныне назначением преемника Хамбы-Ламы, или, вместо его, Управляющего духовною частию, предоставив упомянутым трем кандидатам изучать Русский язык, и впредь, до назначения нового лица на место Хамбы, управление Ламайским духовенством оставить в настоящем положении, т.е. оставить, на неопределенное время, исправлять должность Хамбы, Ширетуя Гусиноозерского дацана, на основании упомянутого положения, без всяких каких-либо новых распоряжений, по крайней мере до разъяснения политического положения соседней с нами Китайской Империи» [Там же:

л. 6]. Таким образом, исполняющим обязанности Бандидо Хамбо-ламы в 1860 г. становится ширетуй Гусиноозерского дацана Чойроп Ванчиков.

Несмотря на жесткий стиль управления Муравьева, который ощутили на себе и буддийские иерархи, несмотря также на ограничительный стиль Положения о ламайском духовенстве 1853 года, введенного Муравьевым, его генерал-губернаторство было спокойным и стабильным временем для буддистов Восточной Сибири. Однако после неожиданной отставки Н.Н. Муравьева-Амурского, произошедшей в 1861 году и назначения на должность Генерал-губернатора Восточной Сибири его преемника М. С. Корсакова (1826-1871) губернские власти начинают новое наступление на позиции буддистов.

Михаил Семенович Корсаков (1826-1871) служивший Генерал-губернатором Восточной Сибири с 1861 по 1870 гг. был человеком, которому Б. Г. Кубалов дал следующую характеристику: «Не блиставший образованием, начитанностью, далекий от передовых идей века» [Матханова, 1998: 245]. Действительно, М. С. Корсаков не получил серьезного образования, и даже французский язык знал, по собственному признанию, дурно [Там же: 247]. Корсаков имел особо доверительные и дружеские отношения с архиепископом Иннокентием [Там же: 317]. Он поддерживал миссионерские усилия по христианизации якутов и бурят, однако излишне жесткие методы Вениамина даже у него не встречали одобрения. В своих отчетах за 1863 год он писал, что действия Вениамина могут «помешать делу христианской проповеди в будущем и усилить и без того враждебное христианству расположение последователей местного буддизма и шаманства» [РГИА. Ф. 1281, оп. 6, д. 99, л. 7].

Корсаков, служивший при Муравьеве Забайкальским военным Генерал-губернатором, не без влияния Архиепископа Вениамина принимает решение подвергнуть пересмотру Положение 1853 года в связи с тем, что оно «не принесло ожидавшихся от него результатов, вследствие неисполнения ламами относящихся к ним постановлений» [Вашкевич,

1885: 84]. Для этого им в 1865 году создается Комитет, основной задачей которого становится расследование «злоупотреблений» буддийского духовенства и нарушений ими статей Положения, а также «изыскать средства для подчинения вообще ламайского духовенства более строгому контролю и ответственности за нарушение обязательных для него правил» [Там же].

«Постепенно ему (Вениамину – прим. мое Н. Ц.) удавалось переубедить Корсакова, и тот начинал «смотреть на язычников уже не глазами Муравьева» [Цит. по: Матханова: 318].

К счастью, не получила поддержки в Петербурге нелепая затея Корсакова не проводить избрания забайкальскими ламами высшего ламы, управляющего остальными, «а поручить управление ими человеку, знающему их язык и религию, дабы ввести некоторые необходимые порядки». Такого человека генерал-губернатор нашел было в православном священнике о. Аввакуме (Д. С. Честном), и только его кончина не позволила осуществить замысел [Матханова, 1998: 318].

Назначение пожилого сенатора Н.П. Синельникова Генерал-губернаторов Восточной Сибири означало завершение муравьевской эры молодых и амбициозных губернаторов. Синельников стал символом времени консерватизма и реакции в управлении губернией. Известно, что Синельников негативно оценивал «все управление краем за время Генерал-губернаторства Муравьева и Корсакова» [Матханова, 2002: 70]. Очевидно, что, как и Вениамин, Синельников считал позицию генерал-губернаторства по «ламскому вопросу» мягкотелой и нерешительной. Во всяком случае, почти сразу же после принятия должности Н.П. Синельников предпринял обзорную поездку по Забайкальской области. Во время поездки генерал-губернатор обратил внимание на часовни и ритуальные нагромождения камней (обо), которые бурят-монголы традиционно воздвигали в почитаемых ими местах. Генерал-губернатор посчитал, что все эти культовые объекты, как не входящие в число 34

разрешенных правительством дацанов и 146 молитвенных зданий при них, возведены незаконно [Дело о смещении: л. 2]. На вопрос Синельникова, обращенный сопровождавшему его Чойропу Ванчикову, исполнявшему тогда обязанности Хамбо-ламы, о причинах возведения незаконных религиозных объектов, последний ответил, что «это желание народа» [Там же: л. 2об]. Синельников данный ответ не удовлетворил. Он также остался крайне недоволен тем, что по ведомости, предоставленной ему Хамбо-ламой, существенно превышенным оказался штат буддийского духовенства – 320 вместо 285 человек, разрешенных «Положением о ламайском духовенстве» 1853 года [Там же: л. 2]. Генерал-губернатор полагал, что еще большее число незаконно посвященных в монахи внештатных лам свободно отправляют религиозные обряды, постоянно проживая в бурятских кочевьях. Для того чтобы подорвать позиции этой категории буддийских священнослужителей, Синельников потребовал полного запрета на ношение одежды красного цвета, поскольку именно из ткани такого цвета изготавливалось ламское облачение. Синельников надеялся, что если удастся заставить внештатных лам снять монашеские робы, это снизит их престиж среди верующих. Ответственным за многочисленные «отступления от установленных правил» Синельников считал Чойропа Ванчикова и ходатайствовал перед министром внутренних дел о «возвращении Ванчикова к прежней его обязанности ламы Гусиноозерского дацана» [Там же: л. 3] и проведении новых выборов на должность Бандидо Хамбо-ламы. Из Министерства, однако, Синельникову пришел ответ, в котором до его сведения доводилось, что сместить Ванчикова, утвержденного исполняющим обязанности Хамбо-ламы Высочайшим указом, может только сам император [Там же: 11об-12].

Между тем, Синельников издает особый циркуляр, опубликованный в официальном информационном органе губернии газете «Иркутские губернские ведомости, в котором давал распоряжение местным властям и добровольцам из числа православных миссионеров начать снос «лишних»

обо и бумханов [Герасимова, 1957: 69]. Объем работ был столь велик, что в Хоринском ведомстве к работе под страхом лишения званий были привлечены даже чиновники степной думы [Бурятские летописи, 1995: 52; Дело о смещении: л. 36]. За весенние и летние месяцы 1872 года было снесено 242 обо и 129 бумханов [Герасимова, 1957: 69]. Во время работ по сносу религиозных святынь произошли столкновения между православными добровольцами и буддийским населением в ходе которых «были избиты выборные из крещеных» [Дело о смещении: лл. 26-27]. Синельников в своей жалобе на имя министра внутренних дел обвинял Хамбо-ламу Ванчикова в создавшейся ситуации [Там же: л. 4].

В этой ситуации буряты были вынуждены предпринять меры по защите своих религиозных интересов. На ночных сугланах буряты хоринского ведомства принимают решение командировать в Санкт-Петербург трех своих делегатов во главе с зайсаном Хоринской степной думы Ширап-Нимбу Хубитуевым для представления императору жалобы и просьбы встать на защиту буддистов [Бурятские летописи, 1995: 52]. В своей петиции буряты просили отменить 1) запрет на участие мирян в чтении священных книг в дацанах, 2) запрет на ношение одежды красного цвета, 3) распоряжение о сносе обо и бумханов, 4) запрет на преподавание детям монгольской и тибетской грамоты [Вашкевич, 1885: 91-92]. Через Троицкосавский телеграф селенгинские буряты отправляют несколько телеграмм сначала на имя генерал-губернатора Восточной Сибири, а потом и на имя министра внутренних дел, сообщая, что «[обо и бумханы] составляют существенную обрядную часть Ламайской религии, исповедание которой разрешено законами» [Там же: л. 37].

Однако телеграммы и петиции оставались без ответа, а делегация, посланная хоринскими бурятами в Петербург в течение полугода безуспешно добивалась аудиенции у императора. По сведениям миссионера Мартемьяна, буряты, якобы, даже обсуждали между собой возможность передачи петиции на имя российского императора через

цинского императора [Дело о смещении: л. 27]. Между тем, почти полтора года, с марта 1872 по август 1873 года между различными правительственными ведомствами и генерал-губернаторством шла напряженная переписка, в ходе которой Н.П. Синельников пытался убедить вышестоящие органы в необходимости принципиально жесткого подхода к «ламскому вопросу», а те, в свою очередь, просчитывали все риски создавшейся ситуации. К дискуссии в качестве эксперта был привлечен известный российский ориенталист академик В.П. Васильев, который фактически поддержал позицию губернских властей [Там же: лл. 19-21].

Однако в результате верх взяли соображения рационального компромисса. Столичные власти посчитали, что «уничтожение издавна существующих, с ведом местного начальства, сумэ едва ли может быть признано удобным и полезным, так как подобная мера имела бы вид религиозного преследования бурят и могла бы возбудить в них религиозный фанатизм, которое без сомнения затруднит сближение бурят с русским населением и распространение между ними православия» [Вашкевич, 1885: 94]. Конфликт разрешился смещением Чойропа Ваничкова с занимаемой им должности исполняющего обязанности Хамбо-ламы на основании того, что «при том положении, которое он принял в сем деле, едва ли также было бы удобным оставлять его при этой должности» [Там же: лл. 40-40об].

Этот самый острый конфликт государства с бурятской буддийской общиной за всю историю взаимоотношений стоил должности и самому Н.П. Синельникову, который в результате был смещен с должности и переведен в Петербург.

В бурятских летописях конфликт 1872 года расценивается хронистами именно как «религиозное преследование» [Бурятские летописи, 1995: 52], а его решение связывается с вмешательством «милосредного всеведущего императора» [Там же: 53].

Таким образом, в ситуации прямого конфликта с властью, как это произошло в период генерал-губернаторства Н.П. Синельникова, бурятские буддисты апеллировали к императору, которого считали гарантом своих религиозных свобод. Если это по тем или иным причинам было невозможно, то буддисты могли даже рассматривать возможность привлечения авторитетного посредника в лице Цинского императора. По мысли буддистов, государство имело право и даже было обязано вмешиваться в дела сангхи до того момента, пока буддисты были уверены, что это вмешательство не угрожает самому ее существованию.

Что касается действий российских властей в ситуации конфликта, то бюрократические механизмы, когда решение принималось только в результате длительных консультаций между различными правительственными ведомствами, служили своего рода фильтром для политики таких жестких администраторов, каким был Н.П. Синельников.

4.4. Проблема религиозных миграций и варианты ее решения. Выше мы неоднократно касались проблемы связей бурятской буддийской общины с зарубежными центрами тибето-монгольского буддизма и усилий властей по предотвращению или минимизации таких связей. Мы говорили о том, что с самого начала взаимодействия между бурятскими буддистами и российской администрацией изоляция бурятской буддийской сангхи находилась в числе приоритетных задач империи. Однако эти попытки никогда не были плодотворными.

Нужно сказать, что, разумеется, проблема неконтролируемых религиозных контактов и миграций была для России масштабной. Властям приходилось мириться с религиозной миграцией, учиться использовать ее в своих интересах. Вообще проблема противостояния религий и границ оставалась проблемой, особенно для России с ее протяженными сухопутными границами и соседством с мощными государственными

образованиями. Невозможность обеспечить полную изоляцию подданных от влияния соседних империй вела Россию по пути установления контроля над каналами религиозного общения.

«Государство было вынуждено просчитывать политические последствия тесных контактов между верующими в России и их единоверцами зарубежом, а также целесообразность и процедуру установления контроля над этими контактами» [Werth, 2007: 59].

Империи, и Россия тут не исключение, выстраивали свою инфраструктуру, помогавшую им в какой-то степени сдерживать религиозный натиск извне. Ключевым элементом такой системы в случае с буддизмом в России была централизованная религиозная бюрократия во главе с Хамбо-ламой, которая служила проводником имперской политики, в том числе и в вопросе контроля над каналами религиозного общения.

Однако, несмотря на все ограничения, введенные властями, живая связь бурятских буддистов с единоверцами в Тибете и Монголии оставалась нерасторжимой. До того, как на территории Забайкалья устоялась приходская сеть монастырей, и даже после этого, бурятские буддисты принимали активное участие в религиозной жизни соседней Монголии. Более того, различные роды хоринских и селенгинских бурят поддерживали столь активные регулярные связи с определенными монастырями, что рассматривались руководством этих учреждений их прихожанами. Российский монголовед А.М. Позднеев в своем кратком очерке, посвященном истории буддизма в Российской империи, отмечает, что буряты считались «своими» в монгольских монастырях, находившихся в прямом соседстве с российским Забайкальем. Бурятские верующие посещали определенные монастыри, почитали монгольских перерожденцев и считали обязанностью оказывать им материальную поддержку.

«Можно сказать, что ни одно событие и предприятие из жизни религиозной не проходит в этом аймаке [Сэцэн-хановском – прим. мое –

Ц.Н.] без участия Бурят. Во время моего пребывания на Керулене в ставке бэйсэ, там строился новый храм; Буряты, как истинные ревнители благочестия, пожертвовали в этот храм железо и стекла, — предметы первой дороговизны в Монголии». [Позднеев, 1886: 172]

Буддийское Забайкалье было связано сложной сетью религиозных и экономических связей с буддийским миром, находившимся под прямым административным управлением или политическим протекторатом Цинской империи. То, что самые значительные буддийские святыни, харизматичные религиозные лидеры, центры книгопечатания и ремесла располагались за пределами Российской империи, способствовало стабильности этих связей и делало бурятскую общину зависимой от зарубежных религиозных институтов. Вовлеченность бурят в религиозную жизнь Тибета и Монголии автоматически превращала и все Забайкалье (а позднее и часть Прибайкалья) в непрерывное продолжение тибето-монгольской буддийской ойкумены. Ни границы государств, ни законодательство империй не могли помешать этой интеграции.

Интеграция бурят в общеподддийский мир усиливалась пропорционально количественному и качественному развитию религиозных институтов, уровню монастырского образования. Вместе с тем неизбежно росло и число зарубежных проповедников, действовавших по эту сторону российской границы. К середине XIX века они стали привлекать пристальное внимание со стороны российских властей.

В Государственном архиве Республике Бурятия хранится переписка между Хамбо-ламой Гаваном Ишижамсуевым и различными провинциальными чиновниками и ведомствами Российской империи: Верхнеудинским Общим Окружным Управлением по Секретной Части Департамента полиции Министерства внутренних дел¹, Военным губернатором Забайкальской области и Иркутским Генерал-губернатором.

¹ Особая служба в составе МВД, занимавшаяся наблюдением за находящимися на территории России иностранцами, включая наружное наблюдение и агентурную разработку (далее УСЧ).

Найденные нами документы страдают некоторой фрагментарностью и не в достаточной степени отражают динамический аспект проблематики. Широких документальных свидетельств процесса решения проблемы «чужих лам» нами пока не обнаружено, это дело будущих архивных поисков. Тем не менее, даже на основе имеющихся материалов можно сделать ряд важных выводов и наблюдений.

Итак, письма датируются 1843 годом и посвящены одному вопросу: деятельности заграничных буддийских религиозных специалистов в массе бурят-буддистов главным образом Забайкалья и отчасти Прибайкалья. В частности, в них обсуждается вопрос о монгольском ламе Галсан Содбо, собравшем по имевшейся у властей информации «огромный капитал, состоящий в золотой и серебрянной монете, слитках того и другого» [Запрос, 1843: л. 30]. Начальник Верхнеудинского УСЧ требует от Хамболамы объяснений по этому поводу. В ответ из Администрации Хамболамы следует следующий ответ:

«Секретно. Забайкальских Дацанов Главного Ламы БандидоХамбы Донесение на № 61. О монгольском Ламе. Апреля 9 дня. 1843 года № 24. Гусиноозерский Дацан.

Его Высокоблагородию Господину Окружному Начальнику Верхнеудинского Округа и Кавалеру.

В последствие предписание Вашего Высокоблагородия 13 минувшаго Марта № 61 имею честь ответствовать, что бродяжничающий между инородцами Монгольский Лама в какое время здесь появился с какою целию намерением посещал он здешних инородцев и дацаны и был ли действительно по последним; до сведения моего не доходило и обстоятельство это мне по сие время неизвестно. Лама тот у меня не был, по таковой неизвестности не уведомил я местное Начальство и не сделал о задержании его распоряжения. Посещение Монгольского Ламы и кто его сопровождал здесь совершенно неизвестно, сделано ли какое-либо влияние на умы инородцев неприметно. [...]

Ишижамцуев». [Там же: л. 25]

Такое предписание действительно было разослано по монастырям, о чем мы можем судить из донесения на имя Хамбо-ламы от настоятеля Анинского монастыря от 26 апреля 1843 года, который цитирует письмо Хамбо-ламы и дает на него ответ [Там же: л. 6]. Нам не известно, удалось ли Хамбо-ламе выяснить, кто сопровождал монгольского ламу в его путешествии по Забайкалью и Прибайкалью, однако это удалось выяснить властям, и 18 декабря того же года Хамбо-лама получает от начальника Верхнеудинского УСЧ строгий выговор:

«Секретно. Верхнеудинское общее окружное управление по секретной части.

18 декабря 1843 года. № 240. Верхнеудинск.

Господину Главному Ламе Хамбо Забайкальских Кумирен.

[...] объявить выговор строжайший Вам как давшему главный повод нашим бурятам честить и приглашать Ламу Содбо из улуса в улус для выполнения будто бы религиозных треб своих, как Вы личным примером уважения к сему бродяге поддержали и укрепили заблуждение в оных Лам и бурят касательно Ламы Содбо.

При чем Его Превосходительство поручает внушить Вам, что Вы более других виновны и по званию Вами носимому, и если не удалены еще за это от должности, то снисхождение это сделано в последний раз, и потому на будущее время Вы должны быть в поступках своих сколько можно осторожным; извинительно заблуждение простых бурят, менее извинительно заблуждение Лам, еще менее Вам.

Таковое замечание Его Превосходительства я передаю Вам, Милостивый Государь.

О получении этой бумаги прошу меня уведомить.

Начальник Округа В. Ш... (неразборчиво)». [Там же: л. 11]

Процитированные нами материалы отражают активные усилия российских властей наладить контроль над каналом общения российских

буддистов со своими зарубежными единовѣрцами. Власти вменяют функции противодействия деятельности заграничного духовенства официальной буддийской администрации, деятельность которой ими же санкционирована. Эта санкция, по мысли властей, налагает на религиозную бюрократию прямую ответственность за соблюдение интересов империи в этом вопросе. При этом статус Хамбо-ламы в сформировавшейся к середине XIX века системе администрирования буддийской общины предполагает отношение к нему как к подчиненному чиновнику, с которого можно требовать исполнения функций, которого можно «удалить с должности» за недостаточно ревнивое отношение к своим обязанностям.

Эта ситуация хорошо иллюстрирует амбивалентный статус буддийской бюрократии в России: власти вынуждены были признать легитимный статус буддизма на своей территории, но при этом религиозная бюрократия и штатное духовенство должны были оправдывать эту «привилегию» ценой изоляции своей общины от остального буддийского мира. Официальная иерархия и штатное духовенство были связаны своего рода круговой порукой перед лицом государственного чиновничества.

Еще одно важное наблюдение, которое можно вывести из приведенных выше фрагментов, это то, что власти видели опасность со стороны бесконтрольной деятельности заграничного духовенства среди бурят-буддистов в их возможном «влиянии на умы» последних. Если в приведенных в качестве эпиграфа к нашей статье слова Рагузинского, сказанных в начале XVIII века, главным уроном государству от такой деятельности считалось мошенничество, способное подорвать благосостояние ясачного (податного) населения, то в середине XIX века на первый план этой проблемы выходит политическая составляющая.

На этом моменте следует заострить внимание. Власти опасались воздействия зарубежных проповедников на степень лояльности

приграничного буддийского населения. К рассматриваемому периоду истории Российская империя уже не раз сталкивалась с проблемой деструктивной деятельности зарубежных религиозных проповедников на территории империи. Наиболее показателен в данном случае пример ислама, который мог эффективно использоваться как один из инструментов в Большой игре, так и в панисламистской и пантюркистской пропаганде. В начале XX века власти обнаружили часть такой пропагандистской сети даже в Иркутске [Синиченко, 2003: 155]. Определенную роль играла и проблема шпионажа иностранных государств на восточных окраинах Российской империи, в котором подозревались незаконные мигранты в том числе из Цинской империи. Примечательно, что в агентурной сети, налаженной японцами на Дальнем Востоке, активное участие принимали представители одного японского буддийского ордена [Там же: 155].

Итак, мотивы властей в преследовании зарубежного буддийского духовенства, при всей, может быть, своей безосновательности в случае с тибето-монгольскими ламами, достаточно очевидны. Религиозные пути влияния на подданных контролировались хуже, чем прочие возможные каналы, и могли легко использоваться в целях пропаганды и шпионажа. Как уже отмечалось выше, главным ответственным за контроль над деятельностью «чужих лам» на «подведомственной ему территории» был Хамбо-лама. Но являлся ли главный буддийский чиновник заинтересованной стороной в этой проблеме, и если да, то в чем состоял его интерес, помимо, разумеется, опасности «быть удаленным с должности» за недостаточное рвение?

Выше мы уже говорили о том, что в своей религиозной политике (безотносительно, идет ли речь о господствующей церкви или о конфессиях меньшинств) имперские власти в России шли путем создания типологически сходных административных структур, характеризовавшихся жесткой централизацией и подчинением

государственной бюрократии. Отношения с религиозными общинами строились по одному шаблону повсеместно, что вызывало сходные проблемы в разных частях империи. Особенно очевидными нам представляются параллели с исламом. Это хорошо показано Фирузэ Мосташари в его исследовании, касающемся российской религиозной политики на Кавказе:

«Бюрократизация улема внесла отчуждение между низшим духовенством и их религиозными лидерами, которые, как считалось, находились на платной службе у российских властей. Разочарованное этим низшее духовенство обращалось к религиозным авторитетам Персии и Османской империи за моральным лидерством. Иностранное духовенство, как оказывалось, циркулировало по кавказскому региону и читало проповеди в мечетях, явно нарушая тем самым российское законодательство. [...] Вместе с усилением присутствия зарубежного духовенства в регионе, официальное духовенство находило себя изолированным и дискредитированным. Немногие шли на сотрудничество с местными чиновниками, а те, кто шел на это ожидали материальных выгод в качестве компенсации за неизбежные потери». [Mostashari, 2001: 245]

Сходство ситуации с штатным духовенством на Кавказе и в Забайкалье объясняется внутренней логикой организационной модели. Бюрократизация религиозной номенклатуры неизбежно таила в себе опасность религиозной десакрализации института в массовом сознании, которое всегда очаровывается неофициальной альтернативой. Фактически запрещенный в России институт перерожденцев, так называемых «живых Будд», или феномен «шаманствующих» лам-чойчжонов являл собой такую альтернативу для верующих буддистов. Штатное буддийское духовенство вынуждено было отстраняться от таких феноменов из опасения лишиться своего статуса, что одновременно оставляло свободной нишу для так называемых «степных» лам, не вошедших в штат, или для «бродячих» лам

из Монголии. В то же время бороться с конкурентами означало еще больше маргинализировать себя в глазах верующих.

«В Аларском ведомстве несколько лет тому назад ламы ходили из улуса в улус, ловили блуждающие души и, закупорив их в бутылки, закапывали. Это, конечно, давало им весьма значительный доход. Не знать об этом в дацане не могли – следить за ними, воспретить это имели, без сомнения, полную возможность, и что же? Им преспокойно предоставили продолжать свое дело. Когда в нынешнем году я говорил об этом ламам, я получал один ответ: «это были не наши ламы, мы им не могли воспретить, эти ламы пришли из Монголии, это были просто проходимцы какие-то, наши ламы этого не сделают». [Термен, 2007: 122]

Приведенные выше фрагменты переписки Хамбо-ламы с российскими чиновниками выдают не столько нежелание, сколько неуверенность высшего буддийского иерарха в вопросе борьбы с «чужими» ламами. В XIX веке у официальных буддийских властей еще не было четкой стратегии, ясного понимания, внятной позиции в этом вопросе. Отчасти это объяснялось тем, что для Хамбо-ламы «бродячие ламы» были еще не вполне «чужими». Открыто вытеснять их из своей «епархии» было, по словам одного из этих иерархов, «неудобным» [Запрос, 1843: л. 3]. Поэтому в ответ на запросы властей следуют исключительно оправдания и ссылки на неосведомленность. Сочувствующие формулировали позицию Хамбо-ламы в этом вопросе таким образом:

«Все это, однако, не избавляет хамбо-ламу от состояния под постоянным подозрением в глазах местной администрации; она всех хамбо-лам, по искони сложившемуся обычаю, подозревает в противозаконных сношениях с Тибетом. Насколько справедливо было такое подозрение относительно прежних хамбо-лам, с достоверностью я не могу сказать, но относительно хамбо-ламы Гомбоева оно в высшей степени странно уже потому, что тибетские ламы, которые действительно

и теперь иногда пробираются чрез никем не оберегаемую нашу монгольскую границу, странствуют по улусам и даже заходят в дальние дацаны, - первые и самые важные враги нынешнего хамбо-ламы. Укоряя г. Гомбоева, что он сделался русским чиновником и отпал от Тибета, эти эмиссары далай-ламы исподволь возбуждают против него и бурят и даже дацанских лам, и действуют не без успеха, особенно в отдаленных от резиденции хамбо-ламы дацанах, ловко пользуясь установленным положением о ламайском духовенстве запрещением хамбо-ламе выезжать за пределы своего прихода без особого на каждый отъезд разрешения забайкальского губернатора». [Птицын, 1892: 181]

Тем не менее, у вершины религиозной бюрократической иерархии не оставалось иного выбора, как ограничивать стихийно расширяющийся ареал деятельности «чужих», ибо это не могло не подрывать позиции «официального» духовенства. Борьба за «души верующих», за «рынок религиозных услуг», по всей видимости, достигла своего пика к началу XX века. Осознание общности своих интересов с интересами государства к этому времени утверждается окончательно.

Об этом свидетельствуют документы, датированные 1912 годом, то есть почти семьюдесятью годами позднее тех, что мы цитировали ранее. Как и в первом случае, документы представляют собой секретную переписку между Хамбо-ламой и представителями государственной власти – Военным губернатором Забайкальской области и Иркутским Генерал-губернатором. Однако в отличие от переписки 1843 года, инициатива и конкретные предложения по контролю над каналами религиозной миграции исходят уже от религиозной администрации.

«Секретно. 5 мая 1912 г. № 266.

Господину Военному Губернатору Забайкальской области.

[...] считаю необходимым присовокупить, что посещение бурят разными тибетскими и монгольскими ламами [...] весьма не желательно. Поэтому казалось-бы, если возможно, целесообразным снабжать

подобного рода документами только тех лам, которые будут приглашены самими бурятами при моем посредстве. Многие из тех лам [...] не заслуживают по своим образованию и нравственным качествам особого уважения и почитания. Преследовать же таких лиц я с своей стороны считаю для себя неудобным в виду того во первых, что местное население охотно обращается к ним за духовными нуждами и во вторых они, как подданные дружественного государства, снабжены надлежащими документами.

Бандида Хамбо». [Переписка, 1912: л. 3]

В вышеприведенном фрагменте отражено усложнение политики имперских властей. Устойчивая тенденция к ограничению религиозной миграции сталкивается с необходимостью учета внешнеполитических интересов империи. Россия уже не стремится изолировать себя от соседних регионов Азии, но утверждает там свое влияние. Соображения безопасности должны были увязываться с геополитическими интересами. Но и у администрации Хамбо-ламы имелись свои к тому времени уже сформировавшиеся интересы: буддийский иерарх стремится установить свой контроль над каналами миграции. Если контакты неизбежны, то они должны санкционироваться официальной буддийской администрацией. Отличие от ситуации 1843 года разительное. Хамбо-лама, а в его лице и вся официальная буддийская администрация, уже имеет четкую позицию по проблеме «чужого» ламства, которую он в исчерпывающем виде излагает в другом секретном донесении:

«Бандида Хамбо. 6 февраля 1913 г. № 8.

Господину Иркутскому Генерал-губернатору.

Ежегодно посещают Забайкальскую область подданные Китая, Тибета и Монголии, именующие себя Хубилганами, т.е. божественными перерожденцами, снабженные установленными билетами от наших дипломатических представителей в пределах названных стран и нередко отдельными удостоверениями пограничных комиссаров с указанием, что

предъявители высокого духовного сана и что титулы их имеют историческое происхождение и т.под.; [...] По моему мнению, иностранные ламы, уличенные в совершении среди населения религиозных треб без письменного разрешения БандидаХамбы, должны быть немедленно выдворяемы обратно за границу распоряжениями местной полицейской власти. О последующем по сему распоряжению ходатайствую почтить меня уведомлением.

БандидаХамбо подписал Итигэлов». [Переписка, 1912: л. 1-3]

Хамбо-лама предлагает конкретные подходы к проблеме, в его предложениях отчетливо видится государственный подход. К началу XX века институт Хамбо-лам трансформируется из пассивного объекта государственной политики в почти равноправного партнера государственной власти. Государство уже представляется не репрессивной машиной, к которой необходимо приспособливаться, дабы сохранить живую религиозную традицию, а механизмом защиты самой религиозной административной системы от деструктивного и бесконтрольного влияния извне.

По прямой инициативе Хамбо-ламы начинает функционировать механизм взаимного согласования потоков религиозной миграции, в которой буддийская администрация играет ключевую роль. Однако совершенно напрасно было бы надеяться, что это взаимопонимание в духе партнерства, к которому государство и буддийская религиозная бюрократия шли очень долго, окончательно решило бы проблему «чужих лам». Как и в случае с ситуацией на Кавказе, официальное ламство, пытаясь маргинализироватьзарубженое буддийское духовенство, само в какой-то мере маргинализировалось в религиозном сознании верующей массы.

Религии существуют вне административных границ, и религиозные миграции, словно кровь в сосудах, дают жизненную энергию телу религии. Попытки пережать эти сосуды приводят только к тому, что при ослаблении

этого зажима, который рано или поздно происходит, потоки с большей силой захлестывают обескровленный социальный организм. Мы попытались проследить на основе фрагментарных и далеко не полных материалов то, как государство использовало официальную религиозную администрацию бурят-буддистов, возглавляемую Хамбо-ламой, если не для полной изоляции бурятской буддийской общины от остального буддийского мира, то для тотального контроля над «чужими ламами». Эта политика использования «своих» против «чужих» не ограничивалась буддистами. Напротив, религиозная политика России в XIX веке в целом не отличалась большой диверсификацией. Именно поэтому она закономерно приводила к одним и тем же последствиям в самых разных частях империи. В случае с буддистами, религиозная администрация приходила к осознанию общности своих интересов с империей и сращивалась с государственным аппаратом. Имперская политика возвращая лояльной церкви со временем достигала своей цели. Осознание общности интересов способствовало созданию отлаженной системы взаимодействия между государственной и религиозной бюрократиями. Так, еще вчерашние «свои» становятся «чужими», а зарубежное духовенство, из которого когда-то сформировалась официальная церковь, становится соперником в борьбе за «души верующих». Однако слияние с государственным аппаратом сопровождалось обезличиванием официальной церкви, неизбежной утерей ею религиозной харизмы. И борьба с «чужими» в определенном смысле приводила к отчуждению от «своих».

4.5. Вопросы издательской деятельности дацанов и цензура. Духовная цензура в России восходит ко времени Петра I, когда созданный первым российским императором Святейший Синод взял на себя функции надзора за содержанием печатной литературы, главным образом приходящей из-за рубежа. В связи с усилением в 80-х годах XIX годов надзора за

литературой, поступавшей из-за рубежа, Комитет цензуры иностранной литературы Главного управления усилил свою работу по проверке содержания поступавших книг и журналов, в том числе религиозного содержания. Как сообщает в своей статье исследователь российской цензуры И. Фут, литература, которая подвергалась государственной цензуре, «печаталась на десятке разных языков: иврите и идише (около 30% от общего числа), армянском, немецком и французском». По сведениям того же автора, под контролем цензурных органов находилась также литература на польском, литовском, английском, чешском, турецком, финском и эсперанто [Фут, 2006: 112].

Цензура в Российской империи касалась даже господствующей церкви, которая сама пристально следила за содержанием проповедей, публицистических выступлений и книг, создаваемых православным духовенством. Цензурные функции были поручены особым комитетам при правительственных ведомствах и крупнейшим духовным академиям, при которых с начала XIX века создавались цензурные академические комитеты [Котович, 1909: 83-84]. Особое внимание цензурных органов привлекала духовная литература, поступавшая из-за рубежа. Особые регулирующие постановления и институты создавались для контроля за католической, протестантской, еврейской, армянской, исламской духовной литературы.

К сожалению ни один из доступных к настоящему времени письменных источников или архивных документов не позволяет с определенностью выявить дату возникновения первой дацанской книгопечатни в Забайкалье. Сведения О.М. Ковалевского о собственной печатной продукции Цонгольского и Гусиноозерского дацанов в 1820 г. фиксируют уже состоявшийся факт [Ковалевский, 1829: 209]. Некоторые основания для предположения того, что бурятские книгопечатни стали производить книги еще до начала XIX в. дают ряд изданий, хранящихся, например, в фондах ЦВРК ИМБТ СО РАН. Они напечатаны на плотной

пористой бумаге старого образца, имевшей хождение в России до середины XIX века. Однако в этот период времени бурятские дацаны могли лишь воспроизводить издания Ургинских и Пекинских печатных домов.

Как известно, стоимость религиозной литературы в Китае, Тибете и Монголии была чрезвычайно высока. Судить о ней можно по свидетельствам современников. Так, в диссертации Д.Б. Дашиева приводятся слова английского путешественника начала XIX в. Кохрэна, о том, что «буряты закупили 30 телег ламаистских книг за 1200 голов скота» [Дашиев, 1997: 23]. Не только высокая стоимость буддийской литературы за пределами Российских границ, но и неудовлетворенность в содержательном составе поступающей литературы заставила дацанские круги озаботиться мыслью о создании как собственных книгопечатен, а также и организацией деятельности по созданию переводов и оригинальных трудов. Вплоть до последней четверти XIX в. мы не имеем в распоряжении документов, отражающих темпы и динамику развития книгопечатания в Забайкальских дацанах, однако факты, зафиксированные в докладной записке Хамбо-ламы Гомбоева, адресованной графу Эсперу Ухтомскому говорят о том, что к 1887 г. около двух третей всех дацанов имели свои книгопечатни, использовавшие ксилографический метод тиражирования книг. Список Гомбоева демонстрирует следующие объемы печати в крупнейших монастырях Забайкалья в 1887 г.:

Название монастыря	Количество наименований печатных изданий на тибетском и монгольском языках
Цугольский дацан	169
Гусиноозерский дацан	97
Джидинский (Сартульский) дацан	52
Эгитуевский	44

[Галданова и др., 1983: 75]

При этом нужно учитывать возможность занижения реальных объемов издания в официальных сводках глав церкви. Остается невыясненным вопрос, какой процент издававшихся в бурятских дацанах книг производился по заводным формам (барам), а какое количество баров изготавливалось в бурятских дацанах. В ряде случаев доски копировались с пекинских баров, полностью сохраняя все признаки оригинального пекинского, ургинского или тибетских изданий, лишь заменяя китайскую пагинацию монгольской. Одним из последних свидетельств размаха дацанской книжности в Забайкалье является докладная записка Щербатского, поданная в 1929 г. в ЦИК:

«Такого рода досок... в одном только Агинском дацане, который располагает самой большой печатней в Бурято-Монгольской АССР, до ста тысяч штук. Десятки тысяч досок имеются также в дацанах Цугольском, Гусиноозерском и в других. При этом необходимо заметить, что значительная, если не большая, часть этих досок не имеет собственно религиозно-культурного содержания, представляя собою клише для печатания самых разнообразных тибетских и отчасти монгольских сочинений. В число их входят тибето-монгольские словари, грамматики, повествовательные и поэтические произведения и руководства по поэтике, многочисленные и интересные сочинения по истории, медицине, астрономии и философии... редчайшие экземпляры важнейших памятников тибетской науки, философии, литературы и искусства... Встречаются также и рукописи, которые вообще имеются в одном экземпляре и отсутствуют даже в самом Тибете... Между тем они в настоящее время подвергаются риску полного уничтожения. Местные организации не имеют ни сил, ни средств, ни достаточной компетенции, чтобы осуществить охрану и использование этих рукописей». [Цит. по: Терентьев, 2002]

Если сравнить объемы выпуска печатной буддийской литературы на монгольском языке с ситуацией в других центрах монгольского книгоиздания в Пекине, Чахаре и Урге, можно сделать уверенный вывод о том, что к концу XIX в. Забайкалье становится одним из центров буддийского книгопечатания в тибето-монгольском буддийском культурном пространстве. Ряд библиографических справочников, издававшихся крупнейшими дацанами Бурятии (Агинским, Цугольским, Анинским), не дают исчерпывающей информации об объемах печатной продукции, не включая в себя информацию о тиражах. В научной литературе существуют лишь предположения о реальном количестве издававшихся книг колеблющемся от 600 до 1700 наименований. Этот список включает тибетские и монгольские книги, а также книги с досок, доставлявшихся из Пекина и Урги, или копировавшихся с них. Можно уверенно говорить лишь о том, что к концу XIX в. объемы дацанского книгопечатания достигли в Забайкалье определенного максимума.

В XX в. буддисты Забайкалья предпринимают попытки вывести дацанское книгоиздание на более развитый уровень, используя прогрессивные технологии печати. Так, в 20-х годах прошлого века виднейшим бурятским религиозным просветителем Агваном Доржиевым основана первая в Забайкалье типография европейского образца, в которой использовалась технология подвижного шрифта. «Наборы тибетского и монгольского шрифтов были приобретены в Петербурге. Ацагатских молодых лам обучили профессии наборщиков и коррективовщиков для издания книг и газет на монгольском языке...» [Жамсуева, 2001: 125]. Позднее такая же типография была открыта при издательстве «Наран», основанном Агваном Доржиевым с целью выпуска просветительской буддийской литературы и продвижения новой системы монгольского письма.

Сам факт издательской деятельности бурятских дацанов, а также объемы закупки религиозной литературы из-за рубежа рассматривался

властями как тревожный синдром, требующий контроля и ограничения. Буддийская литература попала под пристальное внимание цензурных органов сравнительно поздно: в конце XIX века. Причины этого внимания были как внутренние, так и внешние. Возможно, определенное влияние на правительственные меры по ограничению издательской деятельности буддийских дацанов и введение цензуры на буддийскую литературу оказали миссионеры и консервативные публицисты, которые старательно и методично формировали в российском обществе образ буддизма как враждебной антиправославной силы, «подобной движению панисламизма» [Гурий, 1911а: 345]. Православные миссионеры искусно играли на этих настроениях, настойчиво продвигая в консервативной прессе мысль о необходимости если не полного запрета буддийского книгопечатания и импорта буддийской литературы, то, по крайней мере, установления жесткого контроля над ее распространением.

Впервые официальный контроль над импортируемой религиозной литературой буддистов был установлен правительством в рамках Положения о ламайском духовенстве 1853 года. Параграф 59 этого положения предписывал

«Бурханы, разные письменные изображения, молитвы, духовные книги, поясы и проч., выписываются из-за границы собственными лишь средствами дацанов чрез Кяхтинскую таможню, по особым, каждый раз, представлениям о том Хамбы Ламы к Забайкальскому Военному Губернатору и по ближайшему усмотрению сего последнего». [Цит. по: Ермакова, 1998: 56]

На деле механизмы контроля оказались непрописанными и, как следствие, эта норма Положения лишалась смысла. Лишь незначительная часть книг проходила по официальным представлениям, тогда как основной поток литературы поступал из-за рубежа в обход таможенного контроля на огромном протяжении плохо охранявшейся границы.

Чиновник Азиатского департамента Министерства иностранных дел князь Эспер Ухтомский писал по этому поводу следующее:

«Теперь таможня в Иркутске. Если уж Правительство хочет наблюдать за получаемыми из-за границы предметами культа, то поручить это следует Кяхтинскому комиссару, хотя во-первых, надо заметить, что, пожелай только инородцы, они и так свободно провезут все, необходимое с религиозной точки зрения, а во-вторых, еще в 1874 году Хамбо Мархаев доносил Губернатору, что продавать заграничные изделия местные ламы находят совершенно излишним, ибо прихожане сами приобретают, что нужно, и множество вещей делается дома, в Забайкалье». [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: 277]

До 1880 г. Сибирское Генерал-губернаторство официально запрещало дацанам производить собственную печатную продукцию. Практиковались штрафы, выговоры и конфискация баров и книг. Так, в этой связи в своей монографии К.М. Герасимова приводит следующий факт:

«В официальных источниках сведения о книгопечатании в бурятских дацанах появились только с 1877 г., когда селенгинский епископ Мартиниан сообщил о типографии в Цугольском дацане. При следствии было обнаружено 1012 березовых дощечек-баров и матриц с монгольским и тибетским текстом. Типография была опечатана, бары «арестованы», ширетуй получил выговор, но тогда же Забайкальский военный губернатор высказал предположение, что разрешения книгопечатания в бурятских дацанах прекратило бы надобность покупать книги за границей». [Герасимова, 1957: 61]

В стремлении снизить зависимость бурятских буддистов от иностранной религиозной литературы в 1880 году «министр внутренних дел дал разрешение на печать книг в Агинском и Цугольском дацане с условием предварительного просмотра оттисков и заблаговременной регистрации вновь заводимых баров» [Гармаева, 2000: 82]. Однако эта

мера контроля за содержанием религиозной литературы неизбежно упиралась в проблему недостатка квалифицированных специалистов в области религиозной литературы на монгольском и тибетском языках и невозможности установления эффективного контроля.

В 1880-х годах в МВД по представлению Хамбо-ламы составлялся особый перечень книг, разрешенных к изданию. Но как отмечает Ухтомский, проводивший ревизию дацанов в Забайкалье в 1880 г., эта норма была крайне противоречивой:

«...по странной случайности, некоторые кумирни имеют право распространять буддийские писания, другие – почему-то нет, хотя дощечки с вырезанными буквами везде того же содержания. Мало того местами они опечатаны, и к ним не дозволено прикасаться. Стесненные таким образом дацаны безуспешно хлопчут о дозволении пользоваться своими дощечками». [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: л. 184]

В Российском государственном историческом архиве нам удалось найти только два документа, свидетельствующих о начале цензурирования буддийских книг. Бурятские буддисты с 20-х гг. XIX века находились в ведении Министерства внутренних дел, потому цензура буддийской литературы была поручена Центральному цензурному комитету Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Инициатором введения цензуры буддийских книг выступило Главное управление по делам печати Министерства [Извещение Муравьева: л. 1]. 21 мая 1898 года в цензурный комитет из Иркутской таможни поступили две первые посылки с буддийскими книгами, однако вскоре комитет возвратил книги в Департамент, сославшись на невозможность проведения цензуры в связи с отсутствием специалистов, владеющих монгольским и тибетским языками [Там же: л. 1б]. Между тем, книги из иркутской таможни, по всей видимости, продолжали поступать, достигнув к 1911 году количества 1700 экземпляров [РГИА. Ф. 821, оп. 133, д. 429. Л. 29]. Только в 1906 году

директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий находит выход из создавшегося положения, рекомендовав заведующему Главным управлением обратиться за консультациями к профессору Восточного факультета Санкт-Петербургского университета А.М. Позднееву и приват-доценту Рудневу [Извещение Муравьева: л. 16]. Фактически цензура буддийской литературы началась только в 1907 году, когда А.М. Позднеев приступает к проверке литературы.

Однако в ноябре 1907 года по распоряжению Министра внутренних дел арестованные ранее печатные формы подлежало вернуть в дацаны. В 1909 году на особом совещании в Иркутском Генерал-губернаторстве, посвященном вопросам изменения законодательства по управлению вероисповедными делами бурят-буддистов, был поднят вопрос о цензуре буддийских книг. На заседании было предложено законодательно закрепить за буддийским духовенством право печати религиозной литературы после прохождения светской цензуры [РГИА, ф. 821, «Протокол заседания по вопросу об изменении Положения», оп. 150, д. 426а: л. 44]. Но по предложению участвовавшего в работе заседания начальника Отделения Департамента Духовных Дел Иностранных Исповеданий И.М. Платонникова было решено избавить буддистов от обязанности предоставлять книги для прохождения цензуры, но при этом возложить на Бандидо Хамбо-лам и настоятелей дацанов прямую ответственность за содержание публикуемой литературы. От цензуры были избавлены не только те буддийские книги, которые печатались непосредственно на территории Российской империи, но и те, что ввозились из сопредельной Цинской империи. По утверждению того же Платонникова,

«...на Совещании по вероисповедным делам буддистов-ламаитов бывшем под председательством графа Игнатьева, было установлено, что печатные произведения проникавшие в Сибирь из Китая, никогда не были

агитационного характера, поэтому нет надобности в установлении особой цензуры для таких произведений». [Там же: л. 45]

Это утверждение нашло поддержку в лице участвовавшего в обсуждении профессора А.М. Позднеева, ученого, непосредственно осуществлявшего цензурную экспертизу буддийских книг. Только один из заседателей высказал возражения по вопросу отмены цензуры. Чиновник особых поручений при Иркутском Генерал-губернаторе А.П. Церерин высказал следующие аргументы в пользу сохранения цензуры:

«Если до сего времени из Китая не проникали к нам печатные произведения агитационного характера, то нельзя ручаться, что и в будущем таких произведений не будет. Между тем в настоящее время, насколько мне известно, Япония распространяет среди монголов тенденциозные произведения печати, цель которых привлечение к ней симпатий азиатских народностей и призыв к борьбе с представителями белой расы. Проникновение такой литературы в среду наших бурят крайне нежелательно по понятным причинам. Поэтому необходимо установить контроль над всеми печатными произведениями, проникающими к нам из Монголии и Китая...» [Там же]

Однако данная точка зрения поддержки со стороны других заседателей не нашла, и в итоге собрание обратилось в Министерство внутренних дел с рекомендацией об отмене цензуры буддийской литературы и возложении ответственности за содержание книг на Хамбо-ламу [Там же].

Так, не успев начаться, закончилась история цензуры буддийской литературы в Российской империи. Причиной тому стала не только неспособность властей отладить механизм цензурирования на фоне недостатка специалистов, но и общий кризис института цензуры в России. По словам И. Фута, «российская цензура была последним в Европе примером классической бюрократической цензурной машины. Решение об упразднении в 1905 г. предварительной цензуры и предоставлении

ограниченной свободы печати, как, без сомнения, и в ряде других стран, было скорее прагматичным, чем принципиальным: признавалось, что новая технология и массовое производство уже не позволяли контролировать печать традиционными цензурными способами». [Фут, 2006: 129] Система идеологической цензуры Российской империи к концу XIX века стала захлебываться от вала печатной литературы поступавшей из-за рубежа и производившей внутри России. Государство уже к 80-м годам XIX века обнаруживало неспособность контролировать печатное слово, однако при этом цензурные комитеты не находили ни достаточной материальной, ни организационной поддержки со стороны правительства.

4.6. *«Временная инструкция об управлении делами Ламайского духовенства в Иркутской губернии» 1890 г.* После смещения с должности Чойропа Ванчикова в Гусиноозерском дацане 17 декабря 1873 года были проведены новые выборы на должность Бандидо Хамбо-ламы. Из трех представленных участниками выборов на рассмотрение генерал-губернатора кандидатур выбор был остановлен на молодом штатном ламе Ацагатского дацана Чойдоре Мархаеве. Это был первый случай, когда на высшую должность буддийской религиозной администрации бурят был избран человек не из числа лам гусиноозерского дацана¹. Назначение Мархаева губернские власти объясняли тем, что он единственный из кандидатов владел русским языком [РГИА, ф. 821, “Дело об утверждении Ламы Мархаева в должности Бандидо-Хамбы”, оп. 8, д. 239: л. 1], что, согласно параграфу 9 Положения 1853 года, было непременным условием для утверждения в должности Хамбо-ламы. Было прервана почти вековая монополизация гусиноозерскими ламами престола буддийского первосвященника. Последние, однако, болезненно отнеслись к своему поражению и фактически саботировали распоряжения Мархаева, который

¹ Разумеется, мы не вводим в это число первого Бандидо Хамбо-ламу и его преемника, поскольку в XVIII веке выборы на должность Бандидо Хамбо-ламы не проводились.

вынужден был уйти с должности добровольно через два года после назначения. Как отмечал Ухтомский, с Мархаевым «не ладили селенгинские ламы, что, наконец, он, совершенно больной и измученный, отказался от почетной должности и вернулся домой» [РГИА, ф. 821, «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине», оп. 133, д. 420: 258]. Следует отметить, что этот факт Эспер Ухтомский считал лишним подтверждением того, что центр буддийской религиозной администрации должен переходить из одного дацана в другой: «Сделайся Ацагатский храм или в память прошлых дней, Ходонский (хоринский) храм временным центром ламства, подобное явление не случилось бы. Возвеличивая на несколько лет то ту, то другую кумирню, власти тем самым умалят значение инородческих святынь и усилят раздор между жрецами, заставят честолюбивцев добиваться хамбинского сана, а для этой цели отлично знать по-русски и действовать согласно с благими намерениями Правительства» [Там же: лл. 258-258об].

Однако случай с Чойдором Мархаевым был, как нам кажется, последним эпизодом межродовой борьбы на столь высоком уровне. Брешь селенгинской монополии на власть в буддийской общине была пробита, и до конца XIX века два блестящих Хамбо-ламы Дампил Гомбоев и Чойнзин Иролтуев вывели должность Хамбо-ламы на надродовой уровень. Именно в последние десятилетия XIX века Хамбо-ламы и их гусинозерская резиденция становятся центром притяжения этно-конфессионального бурятского единства. В отличие от родовых старейшин, осуществлявших самоуправление в родовых администрациях, властная география Хамбо-лам был несопоставимо большей. Сеть монастырей, покрывавших большую часть этнической Бурятии с административным центром в Гусинозерском дацане, и в реально-практическом, и символическом аспектах могла претендовать на гегемонию в бурятской этносфере. Вне этой системы у бурят не существовало ни общей территории, ни поселения, имевшего хотя бы призрачный статус центра притяжения этой

этносферы. В сущности, этническая идентичность бурят актуализировалась внутри системы буддийских монастырских приходов, в то время как родовые органы самоуправления, напротив, дробили бурят по родовому принципу. Находясь в составе империи, в которой царило абсолютное господство православного христианства, буряты видели в буддизме самый мощный стержень, вокруг которого они могли мобилизовывать свою этническую идентичность. Именно на этом основании приамурский губернатор А.Н. Корф, как и другие наблюдатели того времени, отмечал, что «окрепшая сплоченность ламаитов» ставит в невыгодные условия православное миссионерство [РГИА, ф. 821, «Записка Приамурского Генерал-Губернатора Министру внутренних Дел», оп. 133, д. 408: л. 11б-12а]. Буддизм фактически не только бросал вызов православию в регионе своего распространения, но и начинал претендовать на все бурятские родо-племенные группы.

Эпоха Александра III и Николая II стала временем дальнейшего обострения отношений между государством, православной миссией и буддийской сангхой. В 1880 году обер-прокурором Синода назначается К. П. Победоносцев (1827-1907), приверженец политики государственного протекционизма в отношении православного христианства. В 1861 году Победоносцев был наставником будущего императора Александра III. Он добивался поднятия престижа должности обер-прокурора до ранга министерского и был включен в кабинет министров. Период до 1905 года знаменуется широким наступлением государства на права религиозных меньшинств: закрываются еврейские школы и запрещаются книги на еврейской письменности, с 1881 года начинаются еврейские погромы, наложены ограничения на деятельность лютеранских священников в Эстонии и Латвии, что вызвало волну недовольств лютеран как за рубежом, так и внутри империи. В 1892 году Александр III увеличил содержание православным миссионерам и существенно увеличил их численность. К 1904 году число православных верующих в империи

составляло 88000000, распределенных по 40000 приходов, количество священнослужителей превышало 102000 человек, число приходских церквей составляло 27000. Государство субсидировало церкви в размере 11500000 рублей в год [См.: Praхton, 2001: 71].

Выше мы касались инициатив Архиепископа Вениамина, который, как и Корф, считал, что консолидация буддистов теперь делает почти невозможным дело христианизации бурят без помощи государства [Ермакова, 1998: 74-75]. Однако если Корф считал, что на этом основании правительству «следует предоставить ламаитов в религиозном отношении самим себе» [РГИА, ф. 821, «Записка Приамурского Генерал-Губернатора Министру внутренних Дел», оп. 133, д. 408: лл. 11б-12а], то Вениамин требовал от правительства экстренного принятия мер по ослаблению этой сплоченности. Его позиция всецело разделялась Константином Победоносцевым, который в 1880-е годы проявлял чрезвычайную активность в решении «ламского вопроса». В 1886 году ему удалось организовать аудиенцию Вениамина у Александра III, в результате которой Департаменту духовных дел иностранных исповеданий было дано распоряжение проработать вопрос об изъятии дел иркутских буддистов из ведения Хамбо-ламы и передаче их в непосредственное ведение Иркутского генерал-губернаторства [Герасимова, 1957: 85-86].

В июле 1890 года Министерством внутренних дел во исполнение решения Комитета министров от 20 июля 1889 года была составлена и утверждена Временная инструкция об управлении делами Ламайского духовенства в Иркутской губернии. Формально данная инструкция была частью и следствием процесса выделения Забайкальской области из Восточной Сибири с последующим подчинением ее Приамурскому генерал-губернаторству. Однако в то же время Инструкция была частью и следствием программы наступления консервативных сил империи на укрепившиеся позиции буддистов. Как обосновывалось в протоколе Комитета министров от 27 июля 1889 года, «на сем основании и находя

кроме того, что сосредоточение власти в руках одного главного ламы придает силу и значение ламской пропаганды среди местных язычников и препятствует распространению между ними христианства» [РГИА, ф. 25, «Дело об изъятии ламаитов Иркутской губернии из ведения Забайкальского главного ламы и тамошней администрации», оп. 10, д. 42: л. 1-1об].

Смысл этих решений состоял в отторжении двух дацанов – Кыренского и Аларского, находившихся на территории Иркутской губернии, от всей остальной буддийской общины, административно входившей в состав Забайкальской области в составе Приамурского губернаторства, чтобы со временем отодвинуть границы распространения буддизма на юго-восток и обеспечить условия для полной христианизации добайкальских бурят. Инструкция 1890 года являлась приложением к Положению о ламайском духовенстве 1853 года и почти во всех пунктах копировала его [См.: Временная инструкция]. Были переформулированы лишь пункты, касающиеся подведомственной принадлежности дацанов: фактически в ряде пунктов слово Бандидо Хамбо-лама было механически заменено в Инструкции на слово Иркутский генерал-губернатор.

Выход в свет Инструкции 1890 г., как сообщал один из иркутских миссионеров Архиепископу Вениамину, «произвел переполох как между ламами Кыренского дацана, так и влиятельными ламаитами» [Дело о ходатайствах: л. 78]. Миссионер сообщал, что бурятские родоначальники Иркутской губернии взяли на себя обязанность «ходатайствовать об изменении некоторых пунктов упомянутого положения» [Там же]. По убеждению автора распорта, однако, вся эта активность дирижировалась из Гусиноозерского дацана, а само ходатайство, якобы, «писано рукою секретаря Хамбо-Ламы» [Там же].

В марте 1891 года ширетуи Аларского и Кыренского дацанов обратились к Иркутскому генерал-губернатору с прошением «о полном восстановлении прав Хамбо-ламы по отношению к дацанам Иркутской

губернии, как они определяются Положением о ламайском духовенстве 15 Мая 1853 года» [Там же: л. 76]. Ширетуи обосновывали свою просьбу тем, что «по правилам и законам буддийской веры» только Хамбо-лама может принимать у монахов обеты, а потому вся монашеская жизнь в отторгнутых от остальной бурятской общины дацанах остановлена [Там же: лл. 76об-77]. Изъятие дацанов из ведения администрации Хамбо-ламы, по мнению ширетуев, негативно сказалось и на обучении хуваракон [Там же: лл. 77-77об].

Наступление консервативно-охранительно настроенных чиновников на позиции бурятских буддистов было остановлено лишь в 1905 году, после того, как в результате Революции 1905 г. Николай II был вынужден объявить Указ об укреплении начал веротерпимости. На состоявшемся в мае 1905 года Особом совещании Кабинета министров было специально рассмотрено ходатайство иркутских бурят о подчинении их ведению Забайкальского первенствующего Ламы и принято решение о восстановлении юрисдикции Бандидо Хамбо-ламы на дацаны Иркутской губернии [РГИА, ф. 25, 30. «Дело об изъятии ламаитов Иркутской губернии из ведения Забайкальского главного ламы и тамошней администрации», оп. 10, д. 42: лл. 4-5]. Целостность сангхи была восстановлена.

Выводы. Таким образом, бурятская буддийская община лишь в конце XIX века сумела достичь высокой степени консолидации, переборов межродовую конкуренцию, которая преследовала общину с самого начала ее возникновения. Во многом этой консолидации способствовали конфликты с властью и миссией, обострившиеся во второй половине XIX века. Кампания по уничтожению культовых объектов и смещение с должности Чойропа Ванчикова создали условия для деятельного сотрудничества между селенгинскими и хоринскими буддистами, а кампания по отделению иркутских дацанов от забайкальских показала

усиление центростремительных тенденций в буддийской общине Байкальского региона. Если в начале XIX века, как было показано выше, Аларский дацан был в числе других, стремившихся к независимости от Хамбо-ламы, то спустя несколько десятилетий бурятская буддийская сангха добилась восстановления своей целостности.

Однако все эти тенденции не следует, по нашему мнению, рассматривать через призму противостояния между бурятской буддийской общиной и империей. Защищая свои права, буддисты не только использовали противоречия, заложенные в системе администрирования громадной по своим размерам империи, но и искали союзников в среде либерально настроенных чиновников, общественных деятелей и академических исследователей. Они смотрели на империю не как на враждебную силу, но как на поле возможностей и сферу симбиотического взаимодействия. Взгляды русского общества на буддизм также не были едиными и неизменными. Вторая половина XIX века стала временем сближения двух миров на интеллектуальном и культурном уровне, что рассмотрено нами подробнее в следующей главе диссертации.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Бурятская буддийская община и российское общество: проблемы взаимного восприятия

5.1. *Российская империя глазами буддистов.* В научной литературе существует мнение, что буддизм¹ внутри себя самого «никогда не осознавался как единое символическое пространство» [Агаджанян, 2005: 149] по примеру концепций христианского мира или *дар аль-ислам*. Это весьма справедливое утверждение должно, впрочем, сопровождаться оговоркой о том, что в каждой из локальных традиций буддизма культивировались представления о географии распространения буддийского учения и восприятие этих территорий как своего рода *рах буддхика*. Так, в тибето-монгольской буддийской историографии существует устоявшееся представление об «укрошенных землях» (тиб. ‘dul zhing; монг. *nomuqadqaydaysan ogun*), то есть пространствах и заселяющих их народов, воспринявших дхарму² со всем комплексом этических норм и религиозных представлений. Рассуждая о роли буддизма в изменении идентификационных практик монгольских племен, интегрировавшихся в состав Цинской империи, Йохан Эльверског пишет:

«...в источниках цинского периода история буддизма и его отношение к монголам помещается в мировой исторический континуум, который, в свою очередь, находит свою кульминацию в общности монголов, воспринимаемой лишь как часть буддийской Цин». [Elverskog, 2006: 11]

¹ В современной научной литературе уже не раз отмечалось, что, говоря о буддизме, проблематично определить конкретный смысл этого слова, четко очертить круг характеристик, который объединяет в некое концептуальное целое различные религиозные традиции, которые принято называть его региональными формами. Вероятно, одной из базовых характеристик такого рода (также, впрочем, не абсолютно универсальной) является историографическая традиция этих самых региональных форм, возводящая каждую отдельную традицию к Будде Шакьямуни.

² Дхарма – многозначный религиозный и философский термин индийского происхождения. Одним из основных значений этого термина является учение, или религиозная доктрина. В буддизме, соответственно, дхарма относится исключительно к учению Будды Шакьямуни.

Как и в случае с другими мировыми религиями, «буддийский глобализм» в определенной мере содействовал возникновению и экспансиям империй, создающих благоприятную среду для дальнейшего расширения проповеди.

Концепт буддийского мира естественным образом предполагал существование небуддийских земель, в отношении которых в тибето-монгольской буддийской историографии используются термины «окраинные земли» (тиб. *mtha' 'khob*; монг. *kijayar yajar-tu ulus*), «сумрачные края» (тиб. *mtha' 'khob mun pa'i yul*; монг. *qarangqui kijayar-tu ogun*), а в отношении населяющих их людей - «придерживающиеся неверных взглядов» (тиб. *log pa'i lta ba can*; монг. *buruyu üjelten*), «придерживающиеся взглядов о перманентности бытия» (тиб. *rtag 'dzinpa*; монг. *möngke busu üjelte bčigčid*)¹.

Цивилизационная миссия буддизма, следовательно, заключается в донесении истинного учения и правильных представлений о бытии и спасении до заблуждающихся, недобродетельных и невежественных. В бурятских исторических летописях эта мысль находит особенно яркое подтверждение. О своем добуддийском прошлом бурятские летописцы высказываются в крайне негативном духе: «В прошлые времена буряты поклонялись мирским демонам, которых называли онгоны. Они приносили им кровавые жертвы, лишая жизни лошадей и овец» [Краткое жизнеописание: л. 63], «нравы отличались жестокостью и грубостью, срок жизни был длинен, а тело крупно, люди обращались друг с другом как вздумается, с большим пренебрежением» [ЦВРК ИМБТ, М I-13. «Юмсунов. История о происхождении одиннадцати хоринских родов», л. 11r].

Отмечается склонность людей к насилию, осуждается воинственность и диктат закона силы:

¹ Бренность, непостоянство феноменов бытия является центральным убеждением буддистов.

«Объединяясь род с родом, семья с семьей, силой отбирали у слабых соседей скот и имущество. По мере сил старались иметь луки, стрелы, колчаны, панцири, шлемы и прочее, готовили боевые отряды и вооружение. Оружие они носили с собой и творили между собой грабежи и убийства». [Там же]

Заслуга буддийского учения заключается, по мнению бурятских летописцев в формировании четких этических представлений и нравственных ориентиров. Делается акцент на незнание бурят в их добуддийском прошлом четких отличий между тем, как следует поступать и тем, как не следует. Кроме того, особое значение придается количеству монашествующих, как главному признаку укорененности буддизма:

«В дальнейшем все больше распространялась религия Будды. Больше становилось лам и хувараков, на монгольский язык переводились великие буддийские трактаты. Знакомясь с ними, люди начинали понемногу понимать разницу между добродетелями и грехами». [Там же]

При этом буддизм, как известно, никогда не предполагал сколько-нибудь детальной регламентации жизни мирян, целиком сосредоточившись на соблюдении правил монастырской жизни. Как отмечает российский буддолог А. Агаджанян, рассуждая о мирской этике буддизма, «чрезвычайная регламентация монастырского общежития и культа всегда резко контрастировала с рыхлостью и мягкостью правил мирского обустройства» [Агаджанян, 2005: 151]. В этом состоит особенность этой религии, резко контрастирующая с легализмом ислама или иудаизма. Именно эта общая и абстрактная этическая программа, опирающаяся на философские положения о кармическом воздаянии и непостоянстве феноменов бытия, полагается буддистами тем, что фактически вводит обращенных в лоно «буддийской цивилизации». Следствием этого, по утверждению самих буддистов, является нравственное оздоровление людей. Законопослушность полагается если не эксклюзивной, то, по крайней мере, характерной чертой буддистского

населения, результатом усвоения верующими идей универсальной кармической причинно-следственной взаимозависимости:

«...очевидно, что среди инородцев появилось множество преступников, нарушающих государственные законы, сидящих в тюрьмах и высланных на поселения. Среди нас же, бурят, заключенных в тюрьмы и ссыльных очень мало. Отсутствие таких людей [среди бурят] и, как следствие, незначительное число преступников – очевидно. То, что [среди нас] очень мало распущенных людей, вредящих себе и окружающим, - исключительно результат заветов родителей и старейшин о необходимости воздерживаться от дурного и творить добродетель, освященных завещанной нам предками драгоценной религией, и традиция следования этим заветам». [Краткое историческое сочинение: л. 5] «Если усердствовать во внимании этим поучениям, в донесении их до молодых сердец и в следовании им, то в этой жизни не останется места для дурного, не обретется позорного имени, но зазвучит по всему свету благозвучное имя спокойного и честного народа, утвердятся высокий фундамент веры в высоких святых и даже в будущем, безусловно, будут найдены благоприятные рождения, исполненные счастья и блаженства». [Там же]

В отличие от буддистов Цинской империи, которая сформировалась посредством политического альянса с буддийской идеологией и поставила в свое основание идею о патронаже этой религии, буддийские проповедники, проникшие в Забайкалье, попали на территории, в которых буддизм еще не был в достаточной мере укоренен, население следовало шаманистским культам, а власть, контролировавшая эти территории, была иноконфессиональной. Если проблема противостояния буддизма с добуддийскими культами и представлениями в бурятской традиционной историографии сформулирована достаточно четко и однозначно, то вопрос о православии принято было обходить корректным молчанием. Христианство, воспринимавшееся как «государево дело», стало своего рода табуированной темой во всех бурятских летописях, но в описаниях

распространения буддизма на территории империи иногда можно встретить подобные пассажи: «...многие столичные чиновники, исповедовавшие религию, противоречащую Учению Царя Шакъев (буддизму – Н.Ц.), не желали распространения нашей веры» [Там же].

Государственная религия империи, в границах которой оказались буряты, воспринимается ими как «противная религии Будды», а высшие власти (император в этой связи, однако, не упоминается) не желают ее распространения, а точнее закрепления на уже завоеванных территориях.

Теория распространения религии на новых пространствах предполагала задействование стратегии, обозначаемой концептуальным буддийским термином *upāya* (тиб. *thabs mkhas*; монг. *bilig-tü arγ-a*) – «искусные методы»¹. Стратегия предполагала владение наряду с религиозными знаниями и политической теорией. Так, в жизнеописании первого Бандидо Хамбо-ламы Заяева цитируется некое стихотворное послание одного из высших буддийских иерархов Тибета Панчен-ламы Лобсан-Ешей (1663-1737), написанное им в ответ на вопросы Заяева о методе распространения дхармы в «окраинных землях»:

«Для содействия зарождению уважения со стороны российского императора и его министров к драгоценному Учению Победоносного (буддизму – Н.Ц.), следует быть искусным в двух традициях [религии и политики], кроме знания религии, необходимо понимать и законы страны. Для того, чтобы сделать царя и [его] министров союзниками в распространении Учения Победоносного, следует усердствовать в этом, используя множество методов». [Там же: л. 61об-62]

Сохранение и продвижение дхармы, по мысли буддийских элит, возможны только при условии создания достаточных для этого условий со стороны властей. Из вышеприведенного фрагмента мы видим, что меры по

¹ Санскритский термин *upāya* в первую очередь относится к сфере буддийской религиозной практике, где обозначает совокупность техник, позволяющих практикующим достичь особого состояния религиозного прозрения – *prajña*.

преодолению неблагоприятной конъюнктуры начинаются с попыток обращения императора, как это не раз уже происходило в истории экспансии буддизма в Азии. Так, в истории империи Цин принято говорить о том, каким образом использовался буддизм маньчжурскими императорами для легитимации своего верховного положения в глазах монголов и тибетцев, однако столь же справедливым, хотя и не так часто проговариваемым, является утверждение об успешном использовании имперской силы буддистскими элитами для экспансии буддизма во Внутренней Азии. Установка на обращение в буддизм российского императора или объявление буддизма государственной религией России, несмотря на всю ее невероятность, всегда присутствовала задним фоном в истории взаимоотношений буддийских иерархов с российскими монархами и даже проявлялась в историографической традиции:

«Когда наши предки из Халха Монголии признали власть православного русского Белого царя-богатыря и вступили под его покровительство, царь был тому рад и, признав нашу религию, утвердил ее второй религией государства». [История бурятского буддизма, 2006: 78]

Реальность, тем не менее, была несколько иной, и действительной задачей буддийских элит заключалась в том, чтобы «сделать царя и его министров союзниками». Особенное символическое значение имели личные аудиенции буддийских иерархов у российских императоров. Впервые это произошло в 1767 году, когда делегированный бурятами в качестве депутата для участия в Уложенной комиссии Дамба-Даржа Заяев дважды удостоивался встречи с императрицей Екатериной. Огромное значение, которое придавали этому событию бурятские историографы, иллюстрируется тем фактом, что его описание имеется в большинстве бурятских летописей. При этом особые акценты делаются на то, что Заяев имел личные беседы с императрицей о «благополучии религии и подданных» [Краткое жизнеописание: л. 65], что по ее просьбе им было составлено описание мест его знаменитого паломничества, что в

«благодарность за усердие в распространении веры» ему была преподнесена медаль, «изготовленная из всевозможных драгоценностей» [Там же].

То значение, которое придавали буддисты связям с императорским двором, подтверждается также многочисленными упоминаниями милостей, которые удостоивались буддисты, даже когда речь идет о формальных разрешениях на строительство храмов и монастырей или подтверждением титулов буддийским иерархам. Историографы неизменно отмечают то, что «сам царь утверждает назначение Бандидо Хамбо-лам», что от самой «великой императрицы пришло милостивое соизволение на постройку храма» [Там же]. В биографии Хамбо-ламы Даши-Доржо Итигэлова (1852-1927) императору Николаю II приписываются слова: «Я всегда отношусь к бурятам с особым милосердием» [Будаев: л. 3]. Сторонние наблюдатели также отмечали стремление буддийской пропаганды провести ассоциативную связь между своей религией и фигурой высшего правителя империи. Так в связи с активностью видного буддийского деятеля Агвана Доржиева, А.И. Термен писал:

«Постоянным своим пребыванием в Петербурге и ежегодными наездами на окраины с проповедью буддизма он (Агван Доржиев – Н.Ц.) постепенно переносит центр тяжести буддизма в Петербург, чем в глазах населения придает буддизму новую окраску, и теперь ходят слухи о том, что «царь для Доржиева приказал построить великолепный дацан рядом со своим дворцом», что «у самого царя во дворце живут ламы», что «царь очень сочувствует ламаизму и хочет, чтобы все буряты были ламаитами», упорно циркулируют в народе». [Термен, 2007: 133]

Эффективное использование имени императора отмечалось и православными миссионерами, которые даже призывали власти отменить правило о высочайшем утверждении представленной кандидатуры на должность Бандидо Хамбо-ламы, вкладывая в уста своих соперников слова

о том, что «их вера утверждена Государем Императором» и что «царь велит им быть в своей бурятской вере» [Цит. по: Ермакова, 1998: 76]. Очевидцы свидетельствовали также, что распоряжение императора Николая I о том, что утвержденное им Положение о ламайском духовенстве 1853 года не должно быть внесено в Свод законов Российской империи, самими ламами толковалось следующим образом:

«Будучи справедливым, государь чувствовал некоторую суровость Положения, проникнутого отчасти духом подозрительности к буддизму, а потому с неохотой утвердил Положение и запретил вносить его в свод законов, в надежде, что оно будет временным». [Птицын, 1892: 174-175]

Православные миссионерские очерки изобилуют обвинениями в адрес буддийского духовенства, относящимися к сфере интерпретаций событий в выгодном для себя свете, как в следующем фрагменте:

«Даже посещение края Его Императорским высочеством Великим Князем Алексеем Александровичем ламы сумели истолковать в свою пользу. Августейший Путешественник удостоил посещением Онинскую кумирню¹ и принял от тамошнего ламства подарки. Из этого милостивого внимания к бурятскому обществу, читаем в отчете, «ламы вывели заключение, что Великий Князь через принятие от ламаитов подарка одобрил их веру, а пребывание Его Высочества в дацане с открытой головой объяснили благоговением к их храму». [Катков, 1897]

Несомненной частью этого процесса являлось и введение фигуры российского монарха в сферу сакральных буддийских символов, наделение его атрибутами дхармического властителя в индо-буддийской культурной парадигме. В гимнах и славословиях, адресованных монарху, его нередко именуют традиционными индо-буддийскими эпитетами чакравартина, дхармараджи, воплощением Индры и Вишну, ему приписываются функции защитника и распространителя буддийского учения:

¹ Устаревшее название Анинского дацана – одного из крупнейших буддийских монастырей Забайкалья.

«Да укрепится здоровье великого монарха, владыки людей, распространяющего силой истины учение Победоносного, распространится, словно молодой месяц, благой закон древних монархов и наслаются его совершенным великолепием все живые существа!»
[Молитва за здоровье: 2об]¹

Апофеозом этого процесса сублимации российского императора в буддийской традиции стало якобы имевшее место в 1767 году объявление Императрицы Екатерины II воплощением бодхисаттвы Тары в белой ее ипостаси. Это событие не находит подтверждения ни в бурятской летописной традиции, ни в сочинениях по истории буддизма, но отражено в песенном фольклоре бурят [Тулохонов, 1973: 100]. В буддийской сакральной географии различные части рах buddhica находятся под покровительством высших бодхисаттв Махаяны, а потому реверанс бурятских буддистов в сторону Екатерины Великой (если он действительно является исторически достоверным событием) может рассматриваться и как попытка ввести Россию в «содружество» буддийских стран, и как стремление сблизить фигуру императора со своей религией.

Все это, несомненно, отражает попытки представителей буддийской сангхи, по выражению В.В. Трепавлова, «встроить систему новой власти в привычную систему представлений о верховном правлении и государственности» [Трепавлов, 2007: 199]. Но с точки зрения буддийских историографов, эти идеи, репрезентации и пропаганда являлись частью ур̄ауа, или метода распространения дхармы, использованием властной структуры для продвижения интересов дхармы, как того требовала цивилизационная миссия буддизма.

Концепт империи имел особое значение для буддистских проповедников, пришедших в пределы России из Цинского государства,

¹ Несколько сочинений такого рода были составлены по заказу имперских властей. В буддийских монастырях проводились регулярные службы за долголетие российских монархов и членов их семей.

поставившего в основу стратегии своей экспансии патронирование буддийской дхармы в тибето-монгольской традиции гелукпа. Ведь во многом именно альянсу маньчжуров с буддистами Цинская империя обязана своим стремительным восхождением и расширением далеко за пределы ханьской Поднебесной. Для буддизма, долгое время существовавшего на скромных мощностях кланово-родовой структуры Тибета и Монголии, империя маньчжуров представила возможности экспансии и вкладывала средства в развитие монастырской системы.

Российская империя, как и Цинская, безусловно, представляла собой поле возможностей для буддийской сангхи. Ламы нуждались в империи, так же, как и, как было показано выше, империя нуждалась в них. С момента первых попыток строительства устойчивых религиозных институтов буддисты стали проявлять живую заинтересованность в санкционировании этих институтов со стороны империи не только на региональном уровне, но и в лице верховной власти. Как описывалось в первой главе, при учреждении первого стационарного монастыря бурят-монгольские племена цонголов обратились в Чикойское управление Селенгинского воеводства за официальным разрешением на постройку первого стационарного храма. Однако данное ведомство посоветовало просителям адресовать свою просьбу для «высочайшей конфирмации», что и было сделано. Несмотря на то, что постройка храма, тем не менее, была закончена до прихода официальных разрешений, показателен факт, что в вопросе, относящемся к юрисдикции государства, инициативу проявили сами буддисты. При этом буддисты придавали большое значение тому, что постройка первого монастыря была санкционирована верховной имперской инстанцией. Такого рода разрешения имели для буддистов огромное символическое значение:

«Из столицы России – города Москвы, из самого Кремля, от великой императрицы пришел письменный ответ с разрешением. Вы вышли

встречать это поистине золотое письмо, и таким образом получили соизволение от самой царицы...» [Очиров и др., 2000: 116]

В условиях, когда сама империя еще не выработала внятной политики или технологии этой политики в отношении своих буддийских подданных, сами буддисты подтолкнули ее к выполнению роли регулятора отношений внутри своей организационной структуры. Это подчиненное положение по отношению к государственной власти было характерно для буддизма в целом. Для буддистов является нормативным положение, когда император (даже не являющийся буддистом) становится «высшим источником религиозного авторитета (помимо светских властных функций)» [Агаджанян, 2005: 167]. Высшим же представителям сангхи представляется справедливым, когда «”духовный институт” остается пассивным объектом царского регулирования», ведь для них это «является зримым подтверждением (и в этом смысле дополнительной легитимацией) причастности правителя к высшим буддийским ценностям» [Там же].

Из вышеприведенных источников у нас уже был шанс узнать, сколь важным для продвижения интересов дхармы для буддистов представлялось «понимание законов страны», сколь существенным было создание образа «славного народа, не идущего вразрез с законами империи». В глазах буддистов это виделось одной из частей стратегии по продвижению своей религии (урāу) и свидетельством его благотворного влияния. Каковы же в таком случае были формы протеста в случае неправомерных с их точки зрения мер, предпринимаемых правительством в отношении свободы вероисповедания, в коих не было недостатка? В обычной практике буддисты полагались на незаинтересованность властей в искусственном нагнетании напряжения в отношениях с буддистским населением приграничных территорий. Между губернскими и областными представителями власти с одной стороны и буддийскими чинами с другой с самого начала возник своего рода негласный паритет, опиравшийся на личные отношения, коррупцию и взаимные обязательства.

Многочисленные свидетельства очевидцев подтверждают тот факт, что в сложившейся системе отношений в принципе были заинтересованы все, не исключая и определенную часть православного духовенства. Следующий фрагмент наиболее точно характеризует отношение буддийского духовенства к государственным распоряжениям:

«Делается какое-либо распоряжение, даже явно нарушающее интересы ламаизма, - никакого явного противодействия никогда не будет оказано; но напряжением всех сил ламаизм всеми зависящими от него мерами станет противодействовать этому распоряжению, пока не устранил его». [Термен, 2007: 121]

Тем не менее, как мы видели выше, когда местные власти переходили в наступление на религиозные свободы буддистов, последние предпринимали более энергичные меры для защиты своих позиций, апеллируя к верховной власти.

В условиях российской империи буддизм занимал периферийное положение и мог рассчитывать только на статус терпимой государством конфессии, а потому здесь в условиях систематических ограничений буддисты, помимо официальных каналов, были вынуждены задействовать и другие способы для сохранения и даже распространения своей веры. И калмыки, и буряты для защиты своих религиозных интересов активно использовали противоречия, заложенные в системе администрирования громадной по своим размерам империи. Выше мы уже упоминали о частом несовпадении стратегий министерств внутренних и иностранных дел, губернских администраций, православной епархии. Личные отношения буддийских иерархов с имперскими чиновниками разных уровней имели большое значение. Так, упоминавшийся уже архиепископ Вениамин подозревал Генерал-губернаторов Восточной Сибири Д.Г. Анучина и барона Ф.К. Корфа в «скрытом пособничестве ламаизму» на том основании, что эти администраторы проявляли дружественную либеральность в отношениях с Бандидо Хамбо-ламами и закрывали глаза

на многие нарушения законодательства со стороны буддистов [Schorkowitz, 2001a: 213]. Чиновник особых поручений МВД В. Вашкевич по этой же причине подозревал ряд Генерал-губернаторов в недостаточной лояльности православию, связывая это с их нерусским происхождением [Цит. по: Ермакова, 1998: 37]. В покровительственном отношении к буддизму православные чины подозревали и чиновников, собиравших сведения о буддизме по заданию своих ведомств, как, например, Левашева и барона Шиллинга фон Канштадт. Другой высокопоставленный чиновник Министерства внутренних дел Эспер Ухтомский, живо интересовавшийся буддийским Востоком, выступал в качестве защитника интересов буддистов России. Благодаря его влиянию при дворе, цесаревич Николай на обратном пути после своего знаменитого путешествия посетил Ацагатский монастырь. Кроме того, Ухтомский был тем человеком, который обеспечивал аудиенции Агвана Доржиева у российского императора Николая II, а также лоббировал вопрос о постройке буддийского храма в Санкт-Петербурге. Определенную поддержку и даже покровительство российским буддистам оказывали и представители академических кругов знаменитые российские востоковеды Ипполит Щербатской, Борис Владимирцов, Сергей Ольденбург, бывший членом Временного правительства в период с июля по август 1917 года. И хотя все эти чиновники руководствовались и своими прагматичными интересами в отношениях с буддийским духовенством, представители последнего, несомненно, рассматривали их в качестве союзников в деле защиты и продвижения интересов своей религии.

5.2. Буддизм в глазах православного духовенства, чиновников и общественности. Как это широко известно, формально находясь в подчиненном положении по отношению к государственным институтам, Церковь в имперской России, тем не менее, пользовалась исключительным статусом. Государство полагало своим долгом обеспечивать ее господство

в империи и содействовать ее распространению на всей территории, куда простиралась его власть. Это право абсолютного господства распространялось и на покоренные народы, а отсрочка его реализации представлялась делом временным, обусловленным лишь геополитической необходимостью. В свою очередь, духовенство рассматривало русскую культуру и государственность «носителем всех тех качеств, которые делали христианство «высшей» религией (нравственное превосходство, стремление к знанию, прогрессу и т.п., а главное – ее «истинность») [Кэмпбелл, 2002: 316]. Как отмечают специалисты, осознание единства интересов русской государственной идеи, русской культуры, языка и православной веры лишь укреплялось по мере «национализации» империи [Долбилов, 2006: 225].

Право на господство было неоспоримым в случае, если дело касалось духовно вакантных территорий, или, по Эткинду, *terra nullius*¹. «Бездуховные язычники» представляли собой идеальный объект оправославливания и русификации, и в вопросе их крещения власти предоставляли миссионерам достаточно большую свободу действий. Государство полагало христианизацию, если не необходимым, то, по крайней мере, желательным условием полной и окончательной интеграции народов в состав империи:

«...поддержка православного миссионерства имперскими властями не диктовалась их сочувствием к прозелитизму как к таковому. Участвуя в распространении православной веры, светская администрация стремилась укрепить политическую лояльность нерусских подданных, прочнее встроить их в социоэкономические структуры или глубже втянуть в цивилизационное пространство России». [Долбилов, 2006: 225]

¹ Александр Эткинд использует этот термин из британского права для характеристики отношения империи к локальным культурам: «Империализм рассматривает эндемические культуры как *terra nullius*, оправдывая государство рациональными, внекультурными, универсалистскими идеями и тем самым преувеличивая культурные дистанции между империей и любыми из ее народов» [Эткинд, 2002: 290].

В свою очередь Церковь видела своей задачей не только насаждение христианских ценностей, но и укрепление принципов и устоев русской государственности как залога защиты своих завоеваний.

Вместе с тем, нельзя сказать, что альянс между Церковью и государством всегда был безусловным. Известно, что зачастую государству приходилось сдерживать излишнюю ретивость миссионеров в распространении христианства из справедливых опасений подорвать доверие новых подданных или войти в противостояние с другими державами. Возможно, история Российской империи знает больше случаев, когда государство предпочитало дистанцироваться от деятельности миссии, нежели когда миссионеры отделяли свое религиозное служение от государственной политики. Православие сильнее связывало дело миссии с необходимостью продвижения государственных интересов, когда дело касалось вопросов христианизации мусульман и буддистов. В этом случае миссионеры острее ощущали свою обремененность благородной задачей продвижения общехристианских идей.

История отношений между православными христианами и мусульманами была долгой, и во многом принципы этих взаимоотношений достались русским православным полемистам в наследство от византийских. Типологическое сходство и даже родство ислама с христианством, общее смысловое и образное поле этих религий, суггестивность символов ислама делали его равным соперником в глазах христиан. Ислам для христиан в целом и православных в частности представлял собой Второй мир, вечно маячившую на горизонте, а потому привычную угрозу, страх перед которой был притуплен длительным знакомством с бусурманским лжеверием. В отличие от языческого Третьего мира, ислам считался достойным противником, и право на господство православной миссии на исламской территории не было очевидным. Второй мир был полноценным и самодостаточным, и

перспектива его завоевания казалась далекой, еще более отдалившись после неудачных попыток насильственного его подчинения. Более реальной была задача успешной конкуренции с исламом за души terra nullius. Как констатировал в 1894 году обер-прокурор Синода Константин Победоносцев:

«...православная миссия направляет свою деятельность не столько на приобретение последователей из среды коренных магометан, сколько на удержание от вероотступничества тех из них, которые однажды примкнули к христианству». [Цит. по: Бессмертная и др., 2010: 137]

Кроме того, у властей имелось четкое представление об исламе как о политической идеологии и едином мире со своими религиозными центрами. Потому и правительственные, и православные круги рано (еще при Петре Великом предпринимается перевод Корана на русский язык) осознали необходимость знания как одного из способов контроля над мусульманским миром. Деятельность Миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии демонстрирует пример того, как духовные круги были способны консолидировать в себе исследовательский потенциал. На страницах журналов «Миссионерский противомусульманский сборник» и «Православный собеседник» свои работы публиковало множество известных этнографов, историков, правоведов и востоковедов. Даже наименее политически ангажированные статьи, публиковавшиеся на страницах этих изданий, в стилистическом отношении имеют несомненные черты научного ориенталистского текста. Ислам в них превращается в фантазийный образ, он описывается как некое вневременное явление, а христианство полагается как его безусловный антипод. Исламская проблема часто рассматривалась православными полемистами в контексте оппозиции разумного и цивилизованного Запада и порочного и отсталого Востока:

«По духу и характеру своего учения исламизм есть диаметрально противоположная сила с христианством, как противоположны между собой чувственность и духовность, фанатизм и убеждение, самонадеянность и смирение, впечатление и самосознание». [Цит. по Журавский, 2005: 388]

Несмотря на сложную историю взаимоотношений России и Запада, в контексте отношений с Востоком российские публицисты неизменно представляли русскую культуру и православие как некий европейский фронт, силу разума и прогресса. В собирательном смысле «азиатцы» полагаются существами без собственной воли и истории, «питающими глубочайшее презрение к образованию, к науке» [Бессмертная и др., 2010: 61]. А потому ислам воспринимается как зло, которое необходимо перебороть, иначе европейские и христианские ценности падут под натиском фанатичного Востока. По убеждению православных авторов, мусульманство не просто противостоит православию, но угрожает самому существованию России. Богословски несостоятельная «религия насилия и меча» должна находиться в физическом и интеллектуальном подчинении русско-христианской цивилизации. Но в цивилизующем потенциале исламу все же не отказывалось, однако он мог распространяться только на народы низшей культуры.

Несмотря на то, что первые исследователи-путешественники усматривали, что «суеверие брацких мунгальцев», «сопряжено с некоторым нравоучением» [Паллас, 1778: 241], за буддизмом прочно и надолго закрепился статус языческого идолопоклонства. В лексиконе православных миссионеров имелись и активно использовались в печати следующие обозначения буддийской веры: ламское суеверие, шигемонианская секта, ламское идолослужение, лжеучение, лжеверие, лжемудрие, идолаторы, не ведущие Бога, ламайское жречество, знахари-

гадатели, начитывающие всякое зло, зловредная корпорация¹. Буддийские храмы и монастыри также приравниваются к языческим и шаманским культовым сооружениям. В миссионерской литературе трудно найти какие-либо иные их определения, помимо «капищ», «кумирен» и «святилищ». Буддийские службы неизменно характеризуются православными публицистами как «шаманские оргии», «пифийские экстазы», колдовство, знахарство, фанатизм. Последний термин, активно использовавшийся по отношению к исламу, вообще слыл общей характеристикой восточных верований. Отказывая буддизму в статусе религии, миссионеры возмущались тем, что власти не спешили низводить его до уровня языческого культа: «В уставах духовных дел иностранных исповеданий ламаиты не только не называются идолопоклонниками, но и отличаются вообще от язычников» [Цит. по: Ермакова, 1998: 71].

Православное миссионерство упорно держалось мнения о буддизме как о вере, принципиально не отличающейся от язычества, тем самым подчеркивая бездуховность бурят и отсутствие каких-либо препятствий для миссионерской деятельности среди бурят-буддистов. Как и в случае с исламом, буддизму противопоставляется христианство как религия разума, прогресса и высокой культуры, несущая «благотворное влияние», «свет высшей жизни», и «первые лучи гражданственности». Таким образом православные миссионеры и сочувствовавшие им публицисты старательно внедряли в массовое сознание о примитивности «буддийского суеверия» и отсутствии объективных оснований считать его религией. Более того, буддизм, в их глазах, был опасным суеверием, антонимичным самой идее цивилизации и гражданственности, и в этом миссионеры пытались убедить общество и власти.

В миссионерской прессе четко прослеживается несколько ключевых идей, определявших общую направленность критики в отношении

¹ Только в 1917 году по просьбе самих буддистов Временное правительство запретило называть последователей Будды иначе как буддистами.

буддийского духовенства. Одной из таких идей была незаконность и даже преступность их деятельности в «христианском государстве». Как выразался активный православный публицист-консерватор Евстафий Воронец:

«Церковь Христова и народ русский надеются, что настоящий великий процесс созидательного православного христианства и народности русской с идолопоклонническим разрушительным, иностранным ламством будет теперь вскоре решен высшим русским правительством не иначе, как в духе основ государства православно-русского и в интересах истинного, созидательного и благодетельного православно-русского просвещения». [Воронец, 1888: 10]

Главным преступлением буддийского духовенства перед властью, по мнению православных полемистов, было их противодействие делу христианизации бурят и эвенков. Согласно российскому законодательству, пропаганда против православия была уголовным преступлением, а потому православные публицисты пытались вменить ламам целенаправленный подрыв прозелитским усилиям миссии с целью повлиять таким образом на политику власти в отношении буддийского духовенства. В обвинительной риторике миссионеров в адрес буддийских лам прослеживается стремление провести прямую параллель с мусульманским сопротивлением христианизации. Известный публицист иеромонах Гурий в этой связи говорил о ламстве как о враждебной антиправославной силе, «подобной движению панисламизма» [Гурий, 1911a: 345]. Другие авторы говорили об «антирусской» настроенности лам, их нелюбви «ко всему русскому», «тайных распоряжениях» [Институт, 1911: 626] против православной веры, якобы, распространявшихся среди бурят. Ламство считалось «главной противодействующей силой» [Гурий, 1911b: 599] делу христианизации в Сибири, «сильным оплотом против деятельности миссии» [Институт, 1911: 626], характеризовалось как «фанатичное и упорное во вражде к христианству» [Гурий, 1911c: 734]. Конспирологические теории нашли

свои законченные формы в аргументах Евстафия Воронца, который связывал успехи буддийской проповеди с деятельностью «бионовской, остермановской и люненбургской лютеранско-немецкой партии», которая, якобы, намеренно содействовала укреплению позиций буддистов в Забайкалье в своей борьбе с православием [Воронец, 1891: 2]. Чиновники немецкого происхождения, по его мнению, активно действовали и на местах, руководствуясь, впрочем, разными мотивами:

«Шиллинг по собственному ламофильству, а Левашев, вполне подчиняясь в Сибири влиянию немца Струве – “Le père des Bourriats” – 20-ти летнего юноши, полновластно и тенденциозно заведывавшего всеми инородцами Сибири...» [Там же: 5]

Чиновник особых поручений МВД В. Вашкевич по этой же причине подозревал ряд Генерал-губернаторов в недостаточной лояльности православию, связывая это с их нерусским происхождением [Ермакова, 1998: 37]. В тайном покровительстве ламам миссионеры подозревали и тех чиновников, чья конфессиональная и этническая принадлежность не вызывали сомнений. В этом случае публицисты обычно находили объяснения в подкупности местного чиновничества. Эта риторика ярко проявилась в романе Николая Лескова «На краю света», посвященном трудностям деятельности православной миссии в Восточной Сибири. Скромные успехи усилий миссионеров объясняются в романе развращенностью местных чиновников, включая высшие чины:

«Чиновники и зауряд все управление без зазрения совести покровительствовали ламам. Мне приходилось сражаться с губернатором, чтобы сей христианский боярин хотя малость остепенял своих пособников, дабы они по крайней мере не совсем открыто радели буддизму». [Лесков, 1985: 146]

Примечательно, что в сотрудничестве с ламами наряду с чиновниками обвинялись и ученые, которых публицисты называли «ламофильствующими». Востоковедам, занимавшимся научным

изучением буддизма, приходилось оглядываться на мнение православных полемистов, чтобы избежать обвинений в недостаточной лояльности Церкви¹.

И все же чиновники и ученые, как правило, выглядели скорее жертвами «злонамеренного ламства», которое, как считалось, направлялось из-за рубежа. Православные авторы один за другим высказывали убежденность в том, что «ламы вербуются», наращивают свое лобби в высших эшелонах власти, что «уже выработан план подготовки в десятилетний срок миссионеров для обращения Европы» [Цит. по: Ермакова, 1998: 32] в буддизм. Эти тревоги находили все больше сочувствия в русском обществе в канун русско-японской войны в связи с опасностью воздействия зарубежных проповедников на степень лояльности приграничного буддийского населения. Важную роль в культивировании таких тревог играла и проблема шпионажа иностранных государств на восточных окраинах Российской империи, в котором подозревались незаконные мигранты, в том числе из Цинской империи [Синиченко, 2003: 155]. Православные миссионеры искусно играли на этих настроениях, настойчиво продвигая в консервативной прессе мысль об априорной своекорыстности бурятского ламства, его маниакальной тяге к стяжательству.

Троп о лживости и мошенничестве лам также близок к рассуждениям православных публицистов об исламе и личности Мохаммеда. Если мусульманство представлялось как «плод религиозного болезненного мечтания хитрого обманщика и лицемера» [Цит. по: Бессмертная и др., 2010: 144], то буддийские ламы также характеризовались как «мошенники», «хитрецы», «фокусники» и «тонкие

¹ Активный православный публицист-охранитель, действительный член Общества любителей духовного просвещения Евстафий Воронец в одной из своих брошюр подверг жесткой критике монголиста А.М. Позднеева за публикацию непроверенных данных о дате и обстоятельствах признания буддизма российской императрицей Елизаветой Петровной, заставив того писать ему в ответ оправдательное письмо. См.: Воронец, 1889. Ответ А.М. Позднеева цитируется в этой же брошюре.

политиканы». Хитрость и изобретательность лам объяснялась их патологической тягой к роскоши и богатству. В обвинительной риторике миссионеров, писавших об этой стороне жизни буддийских монахов, чаще всего используется гротеск и натуралистичность. В миссионерской литературе можно найти описания невероятной тучности Хамбо-ламы Гавана Ишижамсуева как доказательство его обжорства [Цит. по Ермакова, 1998: 73]. По словам Архиепископа Нила, «жречество в отношении нравственности своей никогда не шло в уровень даже с народными массами. Да ямы и прием, утро бо умрем – вот сущность его морали, не говоря о частностях» [Там же]. Распространенной темой была также сексуальная развращенность лам, и в описании этого порока, приписывавшегося ламам, публицисты были особенно эмоциональны:

«Когда едет хамбо-лама и еще более хутухта или хубилган, для него наперед готовят жертвы разврата, и эти считают себя счастливыми, если получают от него детей, которые также считаются хутухтами...» [Там же: 72-73]

«...они (ламы – прим. мое Н.Ц.) отнимают жен у мирян инородцев, а монахи-ламы имеют по несколько жен и только приписывают их и детей своих в ревизских сказках к своим братьям и родственникам». [Воронец, 1888: 5]

Чрезмерное сгущение красок в миссионерских очерках и отчетах в вопросах «ламских злоупотреблений» вызывало в обществе недоверие. Известный российский дипломат и публицист, сторонник активизации восточного направления российской экспансии Эспер Ухтомский писал в 1904 году в этой связи следующее:

«Спрашивается, однако: были ли у правительства и существуют ли даже теперь какие-нибудь несомненные данные о том, что лама есть только и только тунядец, пиявка и ничего более? Если да, то всякие строгости против буддийского жречества основательны и надо поскорее приискать подходящие и верные средства для борьбы с давнишним злом.

Но я положительно убежден в умышленной почти преувеличенности слухов и толков о пагубном влиянии ламства и проистекающем отсюда разорении инородческого населения. Картина, рисовавшаяся восточно-сибирскою миссией (в изданных ею «Трудах» за последнюю четверть века), слишком тенденциозна ужасна, чтобы соответствовать действительности». [Ухтомский, 1904: 25]

И все же в сфере печатного слова сторонники охранительной точки зрения были в явном большинстве. Проявления лояльности власти со стороны буддистов объяснялось как иезуитская хитрость и коварство ламства, которое в глубине души своей было, якобы, настроено антирусски. Евстафий Воронежц полагал, что преданность буддистов русскому престолу обусловлена лишь желанием сохранить свое привилегированное положение, тогда как истинный центр притяжения буддистов находится в Цинской империи [Воронец, 1891: 7]. Другой автор полагал, что действительное намерение лам, скрывающееся за показной лояльностью властям, – «теократия в самых мягких формах, когда-либо виденных в истории» [Кирилов, 1896: 118]. Успех ламства достигался, как полагали миссионеры, за счет свойственной буддизму необычайной «гибкости» и «эластичности», податливости его «к необходимым компромиссам» [Там же]. Это, как подтверждали сами чиновники, помогало буддистам преодолевать любые ограничения и стеснения, налагаемые на него властями:

«Делается ли какое-либо распоряжение, даже явно нарушающее интересы ламаизма, - никакого явного противодействия никогда не будет оказано; но напряжением всех сил ламаизм всеми зависящими от него мерами станет противодействовать этому распоряжению, пока не устранил его». [Термен, 2007: 121]

«Нет для ламства препятствий. Гибкость ламаизма необычайна, и он растягивается, как резина, никогда не прерывая своей деятельности». [Там же]

Жертвами коварства и хитрости лам выставлялось не только государство или христианские миссии, но в первую очередь сами буряты, которые описываются в миссионерской литературе в классической ориенталистской стилистике: «детски доверчивые», «дикари», «легковерные язычники», «полудикие племена», «простаки», «грубый бурят», «доверчиво поддающиеся лжи и обману», «привыкшие к разнузданности нравов». Соответственно, приверженность бурят буддизму истолковывается как результат умелой стратегии буддийских монахов: «Ламы и ламайство в Восточной Сибири, как пауки и паутина в жаркое летнее затишье, кругом опутали этих степных несчастных граждан государства православнорусского...» [Воронец, 1891: 4]. Ламы обвиняются не только в постоянных поборах, вымогательствах и «ограблении» простых верующих, но и в том, что с детства распространяют среди «инородцев» «разврат и любострастную заразу» [Цит. по: Ермакова, 1998: 68], а также держат народ «в неподвижности кочевой жизни» [Вашкевич, 1885: 83], агитируя против земледелия.

Успех буддизма среди бурят и эвенков представляется православным авторам закономерным, ибо к тому располагает их «испорченность», «грубость» и «бездуховность». Николай Лесков устами героя своей повести говорит о примитивности сознания бурятских «инородцев», что и обуславливает быстрое распространение среди них буддийского «суеверия»:

«...у них для оттенка таких излишних тонкостей, чтобы отличать звериную морду от человеческого лица, и отдельных слов еще не заведено. Все морда: у него самого морда, у жены его морда, у его оленя морда, и у его бога Шигемони морда...» [Лесков, 1985: 161]

Мнение о простодушии «инородцев» разделялось не всеми публицистами. Владимир Вашкевич полагал, что буряты «добровольно приносят жертвы суеверию» [Вашкевич, 1885: 83]. Евстафий Воронец, разделяя мнение известного ориенталиста В.В. Григорьева, писал, что вне

зависимости от влияния религии, кочевники (в число которых входили и забайкальские буряты) являются ненадежными гражданами: «Поэтому все излияния подданности и (преданности) со стороны кочевников, в сущности, были (и всегда остаются) обманом, которым надеялись они извлекать от нас выгоды» [Воронец, 1891: 7]. И все же троп о бурятах и эвенках как о «невинных» и «простодушных» жертвах коварного ламства проходит красной нитью через публицистику того же Евстафия Воронца и других авторов. Редко находились голоса, диссонирующие с общим хором, и принадлежали они, как правило, чиновникам и ученым, но не миссионерам¹.

В своем неприятии буддизма, публицисты вынуждены были признавать его влияние на умы «инородцев», и это признание иногда даже граничило с восхищением. Один из авторов приводит пример о том, как безотказно на бурят действовала проповедь Хамбо-ламы о вреде пьянства, другой пишет о том, что мнение лам имело решающее значение в жизни рядового буддиста, даже если это касалось обычных для кочевников действий, как выбор места и времени кочевки. Термен, не скрывая озабоченности, писал об исключительном авторитете, которым пользовались ламы в среде бурят. Рассказывая о своей встрече с бурятом-казакком, он описывает сцену, произошедшую на его глазах, когда в комнату, в которой происходила эта встреча, неожиданно вошел лама:

«Казак моментально вскочил со стула, отошел к печке и стал, вытянув руки по швам. Через плечо лама смерил его взглядом с головы до ног. Тогда казак, быстро подойдя ко мне, попрощался, сказав, что спешит, и быстро исчез, не допив своего чая. Тогда только лама сел. Вот типичный

¹ Так, чиновник особых поручений Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД камерюнкер Левашев, командированный в Забайкалье в 1848 году для ознакомления на месте с особенностями внутренней жизни буддийских монахов и достоверности сведений о «ламских злоупотреблениях», по результатам инспекции заключал, что утверждения о бесконечных поборах ламства с верующих, об экономическом бремени, которое они налагают на мирян, не находят никаких подтверждений [РГИА, ф. 821, «Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камерюнкером Левашевым», оп. 1, д. 409: л. 42об]. Это мнение разделял и Позднеев [Позднеев, 1887: xi-xii]. И оба подвергались резкой критике в консервативной прессе.

образчик дисциплины, в которой ламы держат народ». [Термен, 2007: 124-125]

Отчаянное стремление православных авторов не допустить выхода буддизма из разряда «идолопоклоннического суеверия» в разряд религии, из третьего мира во второй постепенно сменялось горьким признанием фатальной недооценки этой веры. К концу XIX века в русской прессе все чаще буддизм упоминают как «...силу, с которой серьезно надо считаться христианским нациям, приводящим понемногу в брожение языческую Азию» [Ухтомский, 1904: 17]. Признание в буддизме достойного противника, заставляло миссионеров сожалеть о том, что власти «позволили» буддизму вытеснить у бурят шаманизм, с которым гораздо легче было бы иметь дело. Это сожаление сопровождалось ожесточенной критикой в адрес «беспощадного ламства», которое на глазах у миссионеров с позволения и даже покровительства властей преследуют шаманство [Гурий, 1911с: 735]. Переход из шаманизма в православие представлялся им легким и естественным шагом: «при шаманском же суеверии буряты скоро бы поняли свою плачевную жизнь, при столкновении с русскими» [Агинские буряты, 1885: 405]. Буддизм видится уже как организованное «суеверие», опирающееся на дацаны как на прочные аванпосты экспансии.

Весьма популярный в работах миссионеров и сочувствовавших им авторов дискурс о «ламах-мошенниках» соседствует с не менее распространенным мнением о крайнем невежестве лам и отсталости их религии как таковой. Оценки миссионеров ранжировались от крайнего культурного неприятия и отвращения: «идолы один другого страшнее, музыка раздирает уши цивилизованного человека» [Гурий, 1911с: 740] до «экспертного» мнения о доктринальном несоответствии «ламайского суеверия» «истинному» буддизму. На страницах своих очерков, православные авторы старательно формируют образ «ламайства» как

доктринальной нелепости и «крайнего извращения» учения Будды [Воронец, 1891: 3]. В этой связи характерны такие высказывания:

«...ламаизм далек от своего первоисточника, буддизма; впитал в себя массу давно брошенных другими, более культурными народами, нелепостей младенческих племен»¹. [Кирилов, 1894: 139]

«...между философским учением Будды и ламским идолослужением едва ли не больше разницы, чем между св. писанием и Ветхого Завета и бреднями Талмуда». [Цит. по Ермакова, 1998: 72]

Как и в случае с критикой ислама, в своих оценках буддизма консервативные публицисты подчеркнуто апеллировали к научности, рационализму и соображениям здравой логики. Не столько христианство, сколько европейская цивилизация, флагманом которой, по их мнению, выступала русская культура, несла на себе миссию «смягчить все дикое и отменить несообразное» [Очерк о ламаизме, 1905: 22]. В полном соответствии с ориенталистским мировидением, некоторые публицисты считали, что знают о буддизме гораздо больше, чем сами буддисты. Сами же последователи учения Будды могли лишь быть предметом изучения представителей «более развитой цивилизации», ибо не могли располагать достоверным знанием о своем прошлом. Свидетельством тому, по мнению Владимира Вашкевича, является невежество лам даже относительно подробностей жизни основателя своей религии, ибо они располагали «историей Будды не действительной, а вымышленной» [Вашкевич, 1885: 81]. Для миссионерских исследовательских текстов характерна архаизация буддизма, отнесение его истории к отдаленному прошлому. Древность этой религии одновременно была и предметом восхищения и уважения, и доказательством ее отсталости и косности:

«Странен и груб буддийский эмпиризм, говорит Архиепископ Нил, но он запечатлен печатью веков, - он выдерживал суд бесконечного ряда

¹ Кирилов. Указ. соч. С. 139.

поколений. Ему в тысяче случаев воздавалась дань уважения, особенно же воздается дань благодарности от тех племен, кои, быв рассеяны на пространствах от Тибета до Сибири, от берегов Ганга до Лены, видят только в лице браминов и лам своих целителей». [Очерк о ламаизме, 1905: 47]

Сведения об основных положениях буддийской доктрины православные проповедники черпали из оригинальных буддийских текстов. Такие миссионеры-исследователи, как архиепископ Нил (Исакович), Иннокентий Подгорбунский, Иоанн Попов или иеромонах Мефодий, проводили самостоятельные исследования начал буддизма на основе собственных переводов буддийских текстов [Нил, 1858; Подгорбунский, 1901; Попов, 1898; Мефодий, 1902]. Эти разновременные работы, созданные в период с 1858 по 1902 гг., разумеется, нельзя назвать научными. Ущербность буддийского мировоззрения в этих трудах является исходной посылкой, а эмпирический материал и содержания бесед с буддистами служат лишь иллюстрацией начального утверждения.

Попытки европейских буддологов найти идеальный, чистый буддизм в среде последователей тхеравады происходили на фоне суровой критики в адрес «извращенного буддоламаизма» со стороны авторитетных представителей русской буддологии. В своем анализе дальневосточных религий известный русский востоковед В.П. Васильев с пьедестала ученого с мировым именем давал крайне негативные оценки роли буддизма в судьбе народов Азии, в том числе бурят. Васильев полагал, что буддизм с его возвышенной философией – это религия прошлого, и его остаточное влияние тормозит всякое прогрессивное развитие человека в этой части мира:

«Именно характеристическое отличие востока от запада, на которое мы указали, ни в чем не высказывается столь рельефно, как в его религиях. В них-то и нет той живости и силы того бодрого духа, который на западе

борется за принципы и не щадит даже крови и жизни». [Васильев, 1873: 11]

Типично ориенталистские взгляды Васильева на буддизм проявлялись и в том, что он считал его следствием «толчка, данного западом», отказывая этой религии даже в праве на самобытность.

Буддологическая школа Ф.И. Щербатского, обратившая пристальное внимание на санскритские тексты, увидевшая в тибетских комментариях высокий этап развития буддийской мысли и отнесшаяся к бурятским ламам как к хранителям буддийского знания возникнет и войдет в силу позднее – в 20-х годах XX века, однако до этого времени буддийское Забайкалье в русском сознании считалось отсталой периферией буддийского мира.

Внимательный анализ православной публицистики показывает, как европейская научная буддология повлияла на изменение критического дискурса в адрес буддизма в конце XIX века. Европейские поиски классического буддизма на юге Азии как бы подтверждали мысль о неправильности, испорченности тибето-монгольской его версии. Словно британские колониальные этнографы, православные миссионеры и сочувствовавшие им публицисты старались придавать своим текстам практическую целесообразность, оказывая давление на чиновников напрямую и через формирование общественных настроений, настойчиво подталкивая власти к конкретным способам решения «ламского вопроса». В «испорченности» и ненормативности буддизма у бурят публицисты быстро увидели возможность для пропагандистского маневра. Усматриваемые ими несоответствия в организации религиозной жизни бурятских буддистов «эталонному» образцу буддизма тхеравады предполагали, что власти должны предпринимать действия по нормализации бурятского буддизма, что означало бы, по мысли миссионеров, консервацию буддийской сангхи. Известный православный публицист Воронеж по этому поводу высказывался так:

«Ламы, по основным положениям своего вероучения – буддоламаизма – суть только монахи, непременно аскеты, отрeksiшиеся от мирской жизни и давшие обет безбрачия, целомудрия, нищеты, умерщвления в себе всего чувственного, ищущие в самосозерцании, самоуглублении, в трансцендентальном размышлении, собственного, только личного успокоения. Поэтому в отношении к мирским, немонашеским почитателям их учения, на лам не налагается никаких духовных обязанностей». [Воронец, 1888: 4]

Чуть позже эту мысль с энтузиазмом подхватывает архиепископ Иркутский и Нерчинский Вениамин Благодравов, который, ссылаясь на все те же традиции «истинного» буддизма, прямо требовал от властей не просто ограничивать количество лам, но изолировать их в отдаленных скитах. По его мнению, это должно восприниматься властями не как ущемление прав буддийских монахов, но приведение правил жизни монашеской общины в соответствие с заветами Будды:

«Само собой понятно, что такая строгость против общения лам с мирянами в покровительствующей им языческой империи происходит не от нетерпимости, а для охранения правила Будды Шакьямуни». [Цит. по: Ермакова, 1898: 81]

Несмотря на активные усилия православных публицистов, власти редко шли на прямое противостояние с буддийской общиной, руководствуясь соображениями безопасности на далекой приграничной периферии в опасном соседстве с империей Цин, официально покровительствовавшей тибето-монгольскому буддизму. Но нельзя сказать, что эти усилия пропадали втуне. Во второй половине XIX века не без влияния миссионеров власти решались на некоторые репрессивные действия в отношении буддийской сангхи и активизацию политики христианизации бурят, которые, впрочем, не привели к существенной утере позиций буддистов в Забайкалье.

Влияние на отношение православных кругов к буддизму оказывали и русские философы, которые с конца XIX века проявляют заметный интерес к буддизму не без влияния европейского увлечения буддийским Востоком. В Европе с начала XIX века индийские религии стали новой надеждой на спасение от надвигающейся эпохи бездуховности и материализма. Увлечение Шопенгауэра религиозно-философскими системами Индии стало началом постепенного отхода от европоцентризма, продолженное Ницше и Гартманом. В своих крайних формах западное увлечение буддизмом выразилось в теософском движении. Как заметил Саид, Индия стала тем «хорошим Востоком», который служил альтернативой «плохому» исламскому Востоку [Саид, 2006: 113]. Однако русская философская мысль отнеслась к романтизации буддизма с настороженностью и скепсисом. Владимир Соловьев считал буддизм «не только религией отрицания, но и самоотрицания», противопоставляя «негативный универсализм» этой религии «положительному универсализму» христианства [Бернюкевич, 2009: 15]. В унисон с алармистской риторикой миссионеров, Соловьев в определенном смысле видел в буддизме, как и в исламе, угрозу христианству и западным ценностям. Еще драматичнее угроза буддийской идеологической агрессии выражена в работе философа Владимира Кожевникова, который считал, что «уже выработан план подготовки в десятилетний срок миссионеров для обращения Европы к этому “Свету Азии”» [Цит. по Бернюкевич, 2009: 32]. И даже хотя такие философы, как Сергей Булгаков или Владимир Лесевич, признавали ценность буддийских религиозных идей и огромное значение этой религии для человечества, даже они, говоря о буддизме, обращали свой взор в далекий туманный Восток южной и юго-восточной Азии [Там же].

Изменение отношения к буддизму в России, интерес к российским буддистам на стыке веков прослеживается в отчетах чиновников, наблюдениях журналистов и светских публицистов. В последние годы XIX

столетия в русской либеральной прессе встречаются статьи, в которых буддизм описывается как жертва чиновничьего и миссионерского произвола. Так, журналист и этнограф Влад Птицын в своей статье, посвященной «ламскому вопросу», опубликованной в 1892 году в Вестнике Европы, высказывал мнение о том, что местные злоупотребления и взяточничество сибирских чиновников делают жизнь буддистов в Забайкалье невыносимой [Птицын, 1892]. При этом сами буддисты, по словам Птицына, терпеливо и кротко перенося домогательства местных властей, демонстрируют примеры настоящей гражданственности. Автор приводит в качестве подтверждений своего мнения факты благотворительности со стороны буддийской общины Санкт-Петербургскому университету, Восточно-Сибирскому Отделу Русского географического общества, местным учебным заведениям. Влад Птицын опровергает критику буддийского ламства со стороны консервативных публицистов, в частности Евстафия Воронца как претенциозную и несоответствующую реальности.

«Неизвестно откуда вывел автор такие заключения, но они во многом противоречат непосредственным наблюдениям над жизнью лам и отношениями между ними и бурятами, их прихожанами. Мне не приходилось слышать, чтобы бурят-мирянин заочно называл в разговоре лам иначе, как «благодетель лама», «наши благодетельные ламы» и пр.» [Там же: 183]

Столь же скептически автор оценивает и деятельность православной миссии среди бурят, возлагая ответственность за ее неуспехи исключительно на самих проповедников. Атаки на буддистов со стороны миссионеров и охранителей, полицейский произвол и бесцеремонное вмешательство властей во внутреннюю жизнь буддистов, по мнению Птицына, способны оттолкнуть буддистов от России и прервать наметившийся процесс интеграции ламства в российское общество.

Кажется, либеральный и «геополитический» взгляды на буддизм почти не влияли на отношение к нему со стороны православных миссионеров. В их дискурсе негативное отношение к буддистам почти не меняется. В качестве некоторого исключения можно привести мнение архиепископа Николая Японского, считавшего буддизм лучшей из языческих религий, которая, как «геркулесовы столбы человеческих усилий составить себе религию, руководствуется теми темными остатками богооткровенных истин, которые сохранились у народов после рассеяния вавилонского» [Барицкий]. Даже это весьма уничижительное высказывание выделяется на общем фоне православного акцентуирования непреодолимой культурной дистанции между христианством и буддизмом. Буддизм оставался в глазах православных мыслителей язычеством – пусть и организованным, философски развитым, одухотворенным, но все же язычеством.

В отличие от западноевропейских обществ, ориенталистская парадигма мышления в Российской империи была в гораздо большей степени свойственна православным миссионерам, нежели гильдии академических ученых, что связано с особым положением православного духовенства в империи Романовых. В отличие от западных миссионеров, русское православное духовенство в большей степени ассоциировало себя с властью метрополии, считало себя проводником не только христианских ценностей, но и русской государственности и европейской цивилизации.

Разумеется, и западные христианские миссии сознательно или невольно продвигали имперские идеи. Несомненно, что и они рассматривали власть империи как преимущество в деле распространения своей религии в колониях. Справедливо также и то, что история православного миссионерства знает таких представителей духовенства, которые не считали благоприятным для успеха дела христианизации прямую связь миссии с имперскими институтами. И все же в католических и протестантских миссиях в Африке или Индии сильнее доминировало

убеждение в приоритете религиозного служения над интересами государства, и это убеждение «заставляло многих миссионеров отказываться от каких-либо ассоциаций с институтами власти и вообще с западной цивилизацией и принимать культуру аборигенов как свою собственную в стремлении заслужить доверие местных конвертитов» [Сох, 2002: 225].

Именно эта сращенность православного христианского духа с идеей русской государственности, и шире, с идеей власти как таковой, делала православных миссионеров в их отношениях с представителями других культур и религий в гораздо большей степени носителями ориенталистской идеологии, нежели в случае с профессиональными востоковедами и этнографами. Ориенталистский взгляд еще сильнее проявлялся в православном дискурсе, когда миссионеры становились на позиции исследователей, и в этом случае они естественным образом были подвержены стереотипам, свойственным в то время западной и российской академической буддологии. Вооруженные идеями знания и власти через знание, миссионеры смотрели на это знание как на инструмент практической политики. Они энергично пытались навязывать свое «экспертное» мнение властям для участия в формировании официальной политики в отношении буддизма. Нельзя сказать, что эти попытки всегда были успешными, но с мнением миссионеров считались многие столичные и местные администраторы и востоковеды.

Выводы. В попытках защитить себя от имперской религиозной дискриминации бурятские буддисты, напротив, охотно шли на диалог с европейской цивилизацией. При этом, парадоксальным образом, они не мыслили себя вне империи. Империя виделась буддистам пространством возможностей и, в то же время, враждебной средой, существование в которой возможно было только при условии подчинения законам, какими бы жесткими они ни были. Законопослушность, как часть их

цивилизационного завоевания, видится буддистам главным достоинством подданных. Но поскольку границы законов определялись не столько их содержанием, сколько интересами чиновничества, то послушание законам трансформировалось в своего рода ответственность перед обязательствами и соблюдение паритета с местной властью.

Подчиненное положение, однако, отнюдь не означало смирение буддистов со своим положением периферийной религии. В буддийской историографии, созданной бурятами, мы видим ярко выраженное стремление к экспансии за пределы очерченной буддизму государством и православной церковью «зоны оседлости», которое в начале XX века материализовалось в виде Петербургского буддийского храма, первого на территории Европы.

Самосохранение и определенная экспансия буддизма в России в сознании самих буддистов была обусловлена особой стратегией, обозначаемой философским термином *ирѣуа*, искусный метод. Этот метод предполагал постоянный поиск «союзников Дхармы», как в лице верховной власти, так и в среде региональных чиновников, использование межведомственных противоречий и интересов и даже исследовательского поиска ученых. В случае нарушения баланса интересов и наступления чиновников на права религии, буддисты не колебались в вопросе обращения за покровительством к верховной власти. Если же инициатива гонений происходила от верховной власти, у буддистов оставался единственный выход – уход в подполье в ожидании лучших времен. И как только эти времена наступали, буддисты снова заряжали свое оружие «искусных методов».

В стремлении к строительству диалога с русским обществом буддисты неизменно сталкивались с непримиримой оппозицией в лице господствующей в России конфессией. К концу XIX века эта оппозиция обострилась до предела. Миссионеры задействовали описанные Мишелем Фуко технологии власти через знание, пытаясь бороться с «зловредным

суеверием» не только путем лоббирования в столичных и губернских органах власти, но и через изучение буддизма. Однако попытки рационального осмысления буддизма, предпринимавшиеся православными интеллектуалами, всегда были сугубо формальными. Исследовательский поиск не был для них самоцелью, но лишь удобной формой, с помощью которой они могли эффективнее добиваться целей идеологического доминирования и утверждения своего авторитета. Их осмыслению буддизма мешала «интеллектуальная и психологическая неспособность допустить возможность другой веры не как ложной, а как иной» [Бессмертная и др., 2010: 157].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертационном исследовании на многочисленных примерах нами было показано, что еще на заре своего существования буддийская община предпочла деятельное взаимодействие со светскими правителями аполитизации сангхи и изоляции ее от мира. И хотя основатель буддийской общины предостерегал своих последователей от взаимопроникновения религиозного и светского миров, уже три столетия спустя харизматичный правитель маурийской Индии Ашока Приядарши взял на себя регулирующую, гармонизирующую и канонизирующую функции в буддийской общине (миссия *чакравартина*), оставаясь при этом светским лицом. Узурпация Ашокой положения *чакравартина* и нарушение паритета между общиной и светской властью в пользу последней привели к тому, что такие отношения стали стандартом, на который впоследствии ориентировались монашеские общины в других регионах Азии.

Анализ исторически возникших форм взаимоотношений между традиционными буддийскими общинами и правителями от Сиам до Монголии, позволил нам выявить некоторые инвариантные принципы, по которым строились отношения сангхи с правителями. Речь идет о регулировании правителями численности монашествующих путем контроля над процедурой посвящения в монахи и введения ограничений на их число. Как правило, для этой цели сангха подвергалась централизации, а право посвящения передавалось в руки подконтрольного главы общины. И в Сиаме, и на Цейлоне, и в тангутском королевстве Си ся, и в танском Китае государство устанавливало и надзор за строительством монастырей, изданием религиозной литературы, связями монахов с мирянами. В различных буддийских регионах мы видим одну и ту же картину, когда светские правители брали на себя функции по установлению каноничности

текстов и высшей инстанции при разборе нарушений монашеской нравственности. Несмотря на то яркое исключение из этих правил, которое демонстрирует нам тибетское государство с его исторически сложившимся доминированием монашеского сегмента над светским, оно в действительности подтверждает идею универсальности этих принципов, поскольку буддийская иерократия в Тибете не отрицала государства, а сливалась с ним. Кроме того, маньчжурские императоры фактически в течение одного столетия сумели взять под свой контроль религиозные институты тибето-монгольского буддизма и попытались внедрить те принципы, которые мы определили как инвариантные: регулирование численности монахов, централизация монашеской общины и т.п. Таким образом, ко времени экспансии буддизма в район среднего течения Селенги (южного Забайкалья) буддийские монахи были носителями определенных взглядов на то, какой должна быть роль государства в жизни монашеской сангхи.

В работе показано, что Россия к моменту столкновения с буддийской цивилизацией Внутренней Азии также имела устоявшуюся к тому времени традицию государственно-конфессиональных отношений. Эта традиция предполагала подчиненное положение даже господствующей церкви государственным институтам, выделение духовенства в особую категорию, освобожденную от податей и повинностей, а также телесного наказания, диверсификацию населения по конфессиональному признаку, стремление к унификации принципов формирования религиозных администраций, признание статусных, конфессиональных и этнических различий как нормы для общественной и политической жизни.

Рассмотренный нами комплекс инициатив органов государственной власти и самой буддийской общины в XVIII веке показывает, что в ранний период взаимодействия с буддийской общиной российское государство, как и правители в других регионах Азии, в первую очередь пыталось установить надзор за процедурой монашеского посвящения. Как и в

традиционно буддийских регионах эта задача решалась путем централизации власти, закрепления монополии на монашеские посвящения за назначаемым лидером общины (сначала селенгинский тайша, затем Главный лама, а с 1764 г. Бандидо Хамбо-лама) и введения понятия штата (ограниченного количества разрешенных вакансий для монахов). Еще одной важной задачей, которую поставила перед собой российская администрация в своих отношениях с бурятской буддийской общиной, было обеспечение надежной изоляции бурятских буддистов от зарубежных единоверцев. Рассматриваемый нами Байкальский регион находился в зоне фронта, и буддийская община естественным образом имела свое продолжение далеко за пределами государства. Паломнические маршруты, вовлеченность монахов в торговые операции с цинскими предпринимателями, зависимость бурятских буддистов от предметов религиозного культа и литературы, производившихся в Урге, Пекине, Долонноре и Лхасе, делало эту задачу практически невыполнимой. Почти два столетия борьбы российских властей за реальную автокефалию бурятской организованной общины буддистов привели в итоге к двум парадоксальным результатам: во-первых, к концу XIX века сама империя стала рассматривать трансграничные религиозные связи буддистов не как угрозу, а как возможность для экспансии российских интересов в Азии; во-вторых, к этому же времени бурятские буддийские администраторы стали осознавать свою заинтересованность в автокефалии и защите рынка религиозных услуг от претензий на них со стороны зарубежных лам.

Одним из заключений данного исследования является тезис о том, что к началу XIX века и буддийская община, и власти местного и столичного уровней пришли к убеждению о необходимости установления твердых правил, по которым могло бы строиться их взаимодействие. Показано, что того требовали и губернские власти, которые сталкивались со сложностями в реальной административной практике, и столичные власти, стремившиеся к унификации религиозных законодательств, и,

наконец, сами буддисты, искавшие твердую почву в своих отношениях с властями. В 1830-1850-е гг. на высшем правительственном уровне прошло обсуждение нескольких законодательных проектов для управления духовными делами бурятских буддистов. Отмечено, что все они исходили из либеральной и консервативной точек зрения. Министерство иностранных дел в альянсе с Министерством финансов, рассматривавшее «ламский вопрос» в контексте широких географических границ и сложных интересов, среди которых была трансграничная торговля с Цинской империей, приносившая немалый доход казне, в 1832 году предложило разработанный известным российским востоковедом П.Л. Шиллингом проект, основывавшийся на комплексных предложениях самих буддистов. По нашим данным, этот проект предполагал частичную децентрализацию общины, активное участие в ее жизни органов светского бурятского самоуправления и вообще мирян (через институт убаши и засак-ламы). Детальная регламентация должностных инструкций монастырских чинов, зафиксированная в уставе, отражает процесс бюрократизации и интеграции буддийской администрации в общегосударственный чиновничий аппарат. Устав Шиллинга сохранял вертикаль религиозной власти, но при этом давал широкие возможности мирянам и рядовым монахам участвовать в управлении монастырем, пусть даже круг этих мирян в основном ограничивался родовыми начальниками и старшинами.

Анализ архивных материалов показывает, что губернские власти без энтузиазма отнеслись к первому комплексу законов, по которым им предлагалось управлять делами бурятских буддистов. В диссертации это объясняется склонностью губернских властей весьма низко оценивать риски зоны фронта. Недаром именно генерал-губернаторство стало инициатором масштабного проекта российской экспансии на Дальнем Востоке в середине XIX века. Строго ограничительный подход к «ламской проблеме», который предлагали власти на местах, мог также объясняться более тесным взаимодействием губернских чиновников с православной

миссией, которая неизменно увязывала неуспехи христианизации бурят с укреплением позиций буддизма в регионе. Так или иначе, но проект, разрабатывавшийся генерал-губернатором Восточной Сибири А.С. Лавинским в 30-х годах XIX века, можно назвать самым жестким по количеству и степени ограничений, им предлагавшихся. Однако проект А.С. Лавинского декларировал программу действий, но не прописывал механизмы реализации, вводил комплекс ограничений, но не углублялся в процедуру контроля над их исполнением, передавал властям широкие полномочия, но не разграничивал их между ведомствами. При всем сочувствии к проекту в столичных ведомствах, он не имел шансов быть принятым на вооружение.

Как показывает анализ, Министерство внутренних дел занимало промежуточную позицию между МИДовским либерализмом и запретительной стратегией восточносибирских властей. Так же, как генерал-губернаторство скептически относилось к опасениям Азиатского Департамента МИДа, что жесткое решение «ламского вопроса» способно нанести серьезный урон российской политике в Азии, так и МВД не испытывало доверия к однозначно негативным оценкам губернских чиновников и миссионеров роли лам в бурятском обществе. Исследование, проведенное камер-юнкером Левашевым, в Забайкалье, показало, что губернские власти явно искажали реальное состояние дел в буддийской общине. В 1841 году Левашев предложил свой проект устава, который при детальном рассмотрении оказывается несколько измененным уставом П.Л. Шиллинга фон Канштадт. Тем не менее, устав Левашева был компромиссным вариантом между точками зрения внешнеполитического ведомства и губернской администрации. Несмотря на это, он также, в конечном итоге, был отвергнут властями.

При рассмотрении процесса формирования государственной политики в отношении бурятской буддийской общины мы исходили из той точки зрения, что сам объект этой политики – организованную

буддийскую сангху бурят – следует рассматривать как агента взаимодействия с властями. И действительно, привлеченные нами тибето- и монголоязычные источники убедительно показывают, как ламы и миряне стремились к конструктивному диалогу с властью. С 1830 года селенгинские и хоринские ламы и родовые старшины неоднократно выступали с собственными предложениями по формированию принципов управления буддийской общиной. Примечательно, что эти предложения отнюдь не отвергали идей о жестко ограниченном штате монахов, об активном участии во внутренних делах сангхи светских органов власти – от органов родового самоуправления до Министерства внутренних дел, о бюрократизации общины и формализации ее отношений с властями, о значительном сокращении штатных единиц в монастырях. Однако кроме П.Л. Шиллинга, ни один другой чиновник, принимавший участие в решении «ламского вопроса», не выражал заинтересованности в сотрудничестве с самими буддистами. Правительство привыкло смотреть на религиозные меньшинства как на объект, а не субъект государственной политики.

В 1853 году императором Николаем I был одобрен проект генерал-губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьева о комплексе правил, по которым бурятская буддийская община управлялась до конца XIX столетия. Принятие «Положения о ламайском духовенстве» 1853 года стало важным этапом в истории буддизма в Российской империи. Анализ этого документа показывает, что он основывался на проекте Левашева, который, в свою очередь, восходил к шиллинговскому уставу, а, значит, был связан с правилами, которые предложили в 1830 году сами буддисты. Тем не менее, «Положение 1853 года» было выдержано в запретительном духе. И это несмотря на то, что Министерство внутренних дел настояло на удалении из первоначальной редакции наиболее жестких статей, как, например, введение телесных наказаний для монахов. При составлении «Положения о ламайском духовенстве» Муравьев также пользовался

опытом, который имела Цинская империя в отношениях с буддийскими общинами Монголии. На основе имеющихся у нас данных мы приходим к выводу, что этот статут был принят правительством как вынужденная мера. Подготовка к экспансии на Дальнем Востоке требовала от властей усиления контроля в зоне фронта. Тем не менее, введение «Положения 1853 года» радикально не изменило положения буддистов в регионе. Чиновникам так и не удалось решить проблемы трансграничных миграций и внештатного буддийского духовенства. Под давлением православной миссии и Синода почти сразу же после отставки Н.Н. Муравьева инициируется пересмотр «Положения», однако МВД сделало все, чтобы с таким трудом принятые правила остались неизменными.

В диссертации делается вывод о том, что во второй половине XIX века роль православной миссии в «ламском вопросе» существенно усиливается. На основе целого ряда публицистических трудов, докладов, очерков и писем православных миссионеров мы проанализировали, как миссионеры связывали вопросы христианизации с необходимостью продвижения государственных интересов, когда дело касалось буддистов. Иными словами миссия видела своей задачей не только насаждение христианских ценностей, но и укрепление принципов и устоев русской государственности как залога защиты своих завоеваний. В те годы, когда миссионерам удавалось найти взаимопонимание с губернскими властями и поддержку Синода буддисты сильнее ощущали на себе все тяготы статуса «терпимого суеверия». Так, в диссертации нами подробно разобраны случаи конфликтов с властями, имевших место в 60-70-е и 90-е годы XIX века. При этом нас, прежде всего, интересовали модели реагирования буддийских кругов на те или иные вызовы, которые бросало им государство, как правило, в лице губернских администраторов. В диссертации разобран примечательный эпизод, когда неудачные выборы Бандидо Хамбо-ламы в 1859 году привели общину к кризису в отношениях с губернской администрацией. В этой ситуации буддийские ламы с

готовностью согласились на неожиданный даже для властей вариант назначения во главе сангхи православного миссионера. В поисках компромисса с властями буддисты неизменно задействовали традиционную для этой религии стратегию «искусных методов» (*urāyakausalya*), предполагавшую чрезвычайную гибкость и уступчивость в отношениях с властями. Однако и для применения этой стратегии были определенные пределы. В ситуации лобового столкновения с властями буддисты умели давать консолидированный и организованный ответ. Так, в разгар кампании по уничтожению святых для хоринских и селенгинских бурят культовых объектов, развернувшейся в 1872 году, различные прежде конкурировавшие между собой родоплеменные группы бурят-буддистов сумели объединиться и дать ответ властям, фактически добившись отставки генерал-губернатора. Для этого, как показано на архивных материалах и источниках, были задействованы стратегии гражданского неповиновения и апелляция к властям различных уровней. Возможно, имела место попытка лоббирования через дипломатические каналы, и это был не первый случай привлечения авторитета Цинского императора. Разумеется, религиозной общине буддистов благоприятствовали и объективные обстоятельства, среди которых страх чиновников перед эскалацией конфликта, перед возможным уроном международному имиджу империи и т.д. Однако очевидно, что к концу XIX века в бурятской буддийской общине начинают превалировать центростремительные тенденции, что особенно ярко проявилось в 1890 году, когда российские власти попытались расколоть сангху путем отторжения у администрации Бандидо Хамбо-ламы дацанов Иркутской губернии.

Подводя окончательный итог, мы можем следующим образом сформулировать основные выводы и заключения данного диссертационного исследования. Процесс взаимодействия буддийской общины с органами власти различных уровней в Российской империи

подчинялся той же логике, что присутствовала при формировании буддийских общин во многих других регионах традиционного распространения буддизма:

а) бурятская буддийская община воспринимала Российское государство как важнейшего и жизненно необходимого агента, призванного участвовать в формировании основ ее внутренней организации;

б) с точки зрения самих буддистов, Российское государство было призвано осуществлять регулирующие функции, предполагавшие, в том числе, и введение ограничений на штат монашествующих и количество монастырей, разработку правил, по которым в дальнейшем должны были выстраиваться взаимоотношения;

в) легитимирующая функция государства заключалась в узаконении положения буддийской общины в империи и утверждении ее руководящего центра;

г) община была готова к высокой степени доминирования государства, однако в случае угрозы основам ее существования задействовала механизмы самозащиты, включавшие гражданское неповиновение, апелляцию к высшим государственным инстанциям, привлечение стороннего авторитета (в лице Цинского императора);

д) формирование основ организации бурятской буддийской сангхи происходило в форме *взаимодействия* между членами религиозной общины и государственными служащими, а потому бурятскую буддийскую общину нельзя рассматривать как объект государственно-конфессиональной политики, но как ее активного агента.

С другой стороны, эволюция этих взаимоотношений укладывается в общую политику Российской империи в отношении других религиозных меньшинств. Так, сложившиеся к началу XVIII века принципы религиозной политики Российской империи в целом соответствовали

представлениям бурятских буддистов о доминирующей роли государства в жизни религиозной общины.

а) государство стремилось к роли высшего источника власти и арбитра для бурятской буддийской общины на своей территории;

б) поскольку центры тибето-монгольского буддизма находились за пределами империи, государство прикладывало усилия по эффективной изоляции сангхи от этих центров;

в) осознавая свою неспособность достичь конфессиональной и культурной гомогенности в Байкальском регионе, государство стремилось остановить рост буддийской общины, очертить четкие границы ее географического распространения, создать условия благоприятствования для работы православной миссии;

г) для законотворческой практики в сфере религиозной политики Российской империи было характерно поддержание принципа множественности юридических режимов при утверждении собственного права быть абсолютным источником власти.

д) стремление к культурной и конфессиональной гомогенизации неизменно наталкивалось на необходимость поддержания безопасности во фронтальной зоне и продвижения внешнеполитических и внешнеторговых интересов. Как правило, это столкновение происходило в форме межведомственной борьбы.

Таким образом, взаимодействие между Российской империей и организованной буддийской общиной бурят, входивших в состав империи, было сложным процессом, исследовать который стало возможным только через привлечение российских и монголо-тибетских источников в рамках ситуационного и макрорегионального подходов.

Архивные материалы:

Неопубликованные

Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ЦВРК ИМБТ)

18. Архивный фонд. «Архивные материалы Засак-ламы Галсана Гомбоева. Инв. № 399. Лл. 1-408. Указ Ее Императорского Величества Самодержицы Всероссийской из Иркутского наместнического правления Главному Ламе Бандиде и ханбе Агалдаеву. 17 января 1792 г.», Указ его Императорского Величества Самодержца Всероссийского, из Иркутского Губернского Правительсва, управляющему Зайсанскою должностью в Подгородном роде. 7 декабря 1807 г.», Указы разных лет», Указ из Канцелярии Правления пограничных дел нойон цоржи хамбе Агалдаеву об утверждении его в должности главного ламы в Селенгинском ведомстве. 12 февраля 1764 г.», Указ из Канцелярии Правления пограничных дел вновь определенному главному ламе нойон цоржию хамбе Агалдаеву об утверждении его в должности. 12 февраля 1764 г.», Указ из Канцелярии Правления пограничных дел определенному в Подгородный род ламе нойон шанзабе Лопсан Цыдупу Шададаеву об утверждении его в должности при кумирне. 12 мая 1766 г.», Указ из Канцелярии Правления пограничных дел нойон цоржи хамбе Агалдаеву о правилах управления ламами. 1776 г.», Указ Иркутского наместнического правления об утверждении в должности цоржи ламы Данзын Дымчик Иши Замсуева. 7 декабря 1784 г.», Указ Верхнеудинского нижнего земского суда Гусиного озера пяти кумирен главному ламе бандиде хамбо Дымчику Иши Жамсуеву о назначении на его место Данзана Иши Жамсуева. 11 февраля 1797 г.», Указ Иркутского губернского правления об утверждении в должности вновь выбранного

Верхнеудинской округи 1-й Требулин кумирни шанзабы Чой Замсу Дабаева. 4 сентября 1802 г.», Указ Иркутского губернского правительства управляющему Селенгинскими пятью кумирнями бандидо хамбо Данзан Гаван Иши Замсуеву о позволении построить новую кумирню и о желательности приема в ламы сыновей нойонов, но не из податных сословий. 6 марта 1809 г.».

Российский государственный архив древних актов (РГАДА)

Ф. 1092.

19. «Владельческие указы» Селенгинской воеводской канцелярии», оп. 1, д. 68.

20. «Реестр брацким иноземцам. Реестр брацким иноземцам, которые стояли близ границы и на границе», оп. 1, д. 1.

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 25.

21. «Дело об изъятии ламаитов Иркутской губернии из ведения Забайкальского главного ламы и тамошней администрации», оп. 10, д. 42.

Ф. 821.

22. «Временная инструкция об управлении делами Ламайского духовенства в Иркутской губернии, июль 1890 г.», оп. 150, д. 423.

23. «Дела о награждении буддийских лам. 1857-1910», оп. 10, д. 416.

24. «Дело о выборах Хамбо-лам», оп. 133, дело 417. Российский государственный исторический архив.

25. «Дело о кончине Бандидо-Хамбы Гавана Ишижамсуева и выборах кандидатов на должность Бандидо-Хамбы», оп. 8, д. 1226.
26. «Дело о смещении исполняющего обязанности Бандидо Хамболамы Чойропа Ванчикова от 1872 года», оп. 8, д. 1236.
27. «Дело об отстранении Бандидо-Хамбы Ванчикова от должности», оп. 8, д. 1236.
28. «Дело об утверждении Ламы Мархаева в должности Бандидо-Хамбы Ламайского духовенства. Февраль 1873 года – 4 августа 1873 года», оп. 8, дело 1239.
29. «Записка Приамурского Генерал-Губернатора Министру внутренних Дел от 18 Января 1892 г. за № 29 «О мерах по облегчению Христианской проповеди в Забайкалье», оп. 133, д. 424.
30. «Записка, составленная во II Отделении Собственной ЕИВ Канцелярии, по предположениям о Ламайском Восточной Сибири духовенстве от 11 марта 1841 г.», оп. 133, д. 408.
31. «Извещение Главного Управления Восточной Сибири Министру Внутренних Дел о кончине Бандидо-Хамбы Гавана Ишижамсуева», оп. 8, д. 1226.
32. «Извещение Муравьева. Извещение Генерал-Губернатора Восточной Сибири Графа А. Муравьева-Амурского о представлении буддийских книг для прохождения цензуры в Департамент Духовных Дел Иностранских Исповеданий от 21 мая 1898 года», оп. 133, д. 1857.
33. «Относительно преобразования Ламайского духовенства в Восточной Сибири. Записка Главного управления Восточной Сибири Министру внутренних дел от 15 мая 1852 г.», оп. 133, д. 409.
34. «Письмо Мелетия Епископа Селенгинского Князю Эсперу Ухтомскому с предложениями по изменению правил управления буддийской общиной. 22 декабря 1886 года», оп. 133, д. 422.

35. «Предложения Иркутского Генерал-Губернатора А.С. Лавинского по некоторым вопросам управления делами буддистов Восточной Сибири», оп. 133, д. 408.

36. «Представление Генерал-Губернатора Восточной Сибири Графа А. Муравьева-Амурского в Главной Управление Восточной Сибири на представление к награде ламы», оп. 133, д. 416.

37. «Протокол заседания по вопросу об изменении Положения по управлению вероисповедными делами бурят-ламаитов, состоявшегося в Иркутске 25 сентября 1909 г.», оп. 150, д. 426.

38. «Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камер-юнкером Левашевым по заданию Министерства внутренних дел в 1839 г.», оп. № 1, д. 409.

39. «Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним», оп. 133, д. 420.

40. Замечания МВД. Замечания МВД на Положение о Ламайском духовенстве. Ф. 821, Оп. 133, Д. 410а. Российский государственный исторический архив.

Ф. 1264.

41. «Рассмотрение проектов свода степных законов для кочевых инородцев и Устава о Монголо-бурятском Духовенстве. Присутствие Июля 9-го дня 1838 г.», оп. 1, д. 173.

42. «Устав монголобурятского духовенства 1832 г., составленный бароном П.Л. Шиллинг фон Канштадт», оп I/54, д. 212а.

Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ)

Ф. 84.

43. «Забайкальских Дацанов Главного Ламы Бандидо Хамбы Донесение на № 61.О монгольском Ламе. Апреля 9 дня. 1843 года № 24», оп. 1, д. 40.

44. «Донесение Военному Губернатору Забайкальской области от 5 мая 1912 г. № 266», оп. 1, д. 416.

45. «Донесение Иркутскому Генерал-Губернатору от 6 февраля 1913 г. № 8», оп. 1, д. 439.

Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК)

Ф. 1.

46. «Метрические книги Ламаитов», оп. 1, д. 1438.

47. «Ведомость по дацанам с указанием сумэ и их постройки, лам, количества прихожан за 1891 г.», оп. 1, д. 2876.

48. «Расписание приходов 34-х дацанов Восточной Сибири. Июль, 1875 г.», оп. 1, д. 822.

49. «Рапорт Военного Губернатора Забайкальской области Приамурскому Генерал-Губернатору от 6 апреля 1895 г. о производстве выборов в Бандидо Хамбо-ламы с рекомендацией Чойнзина Иролтуева на должность», оп. 1, д. 6950.

50. «Распоряжение Военного Губернатора от 12 октября 1895 г. об утверждении кандидатов на штатные места буддийского духовенства исходя из их знания русского языка и грамоты», оп. 1, д. 3339.

Государственный архив Иркутской области (ГАИО)

Ф. 25.

51. «Протокол съезда бурят по религиозным вопросам от 3 августа 1905 года за № 23», оп. 30, ед. хр. 41.

52. «Положение о Буддистах Восточной Сибири», оп. 30, ед. хр. 41, лл. 4-79.

53. «Прошение об отмене Инструкции об управлении делами ламайского духовенства в Иркутской губернии от 17 января 1892 г.». оп. 30, ед. хр. 364, лл. 11-61.

54. «Дело о ходатайствах. Дело о ходатайствах буддистов Иркутской области 1891 г.» Фонд 25, Опись 10, Ед. хр. 42.

55. «Запрос Верхнеудинского Общего Окружного Управления по Секретной Части Департамента полиции Министерства внутренних дел о бродяжничестве между инородцами Монгольском Ламе от 1843 г.» Ф. 84. Оп. 1. Д. 40. Государственный архив Республики Бурятия.

56. «Предложения Бандидо Хамбо-ламы Чойнзина Иролтуева по изменению законодательства по управлению дел буддистов Восточной Сибири. 1905 г.», оп. 30, д. 41.

57. «Рапорт священника-миссионера Михаила Копылова Архиепископу Вениамину о реакции буддистов на введение Инструкции 1890 года об изъятии дацанов Иркутской губернии из подчинения Бандидо Хамбо-ламы». 1890-1894, оп. 10, д. 42. лл. 72-73.

58. «Письмо Архиепископа Вениамина Иркутскому Генерал-Губернатору от 7 марта 1891 года о прошении буддистов Иркутской губернии об отмене Инструкции 1890 года», оп. 10, д. 42, лл. 76-79.

Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук (АВ ИВ РАН)

59. Ф. 84. «О Ламах, кочующих в за-Байкальском краю, Бурят Шигемонианского исповедания и о догматах их веры», инв. № 1925, № 385.

60. Ф. 84. «Переписка Бандида Хамбы Итигэлова с Военным Губернатором Забайкальской области о заграничных ламах от 5 мая 1912 г.», оп. 1, д. 416.

61. Ф. 44. «Позднеев А.М. Буддизм в Забайкалье», оп.1, ед.хр. 128.

Рукописный фонд Института восточных рукописей Российской академии наук (РО ИВ РАН)

Монгольский фонд

62. Религиозный устав Монголо-бурятского духовенства Забайкалья (Кудунский устав). 20 августа 1831 г., М 5 D 217.

Опубликованные

63. Бурядадай түүхэ бэшэгүүд, 1992. Бурядадай түүхэ бэшэгүүд. Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. Улаан-Удэ: Буряад номой хэблэл, 1992.

64. Бурятские летописи, 1995. Бурятские летописи. Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова. Улан-Удэ, 1995.

65. Вопросы Милинды, 1989. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, предисловие, исследование и комментарий А.В. Парибка. Москва, 1989. 485 с.

66. Артхашастра, 1959. Артхашастра, или Наука политики / Пер. с санскр. С.Ф.Ольденбурга, Ф.И.Щербатского, Е.Е.Обермиллера, А.И.Вострикова, Б.В.Семичова. Издание подготовил В.И.Кальянов. Прим. В.И.Кальянова. Указ. В.Г.Эрмана. Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1959. 796 с.

67. Гончог-Чжигмэд-Ванбо, 2008. Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к

удивительно благому уделу». Введение, перевод, комментарии Николая Цыремпилова. Улан-Удэ, Издательство Бурятского научного центра СО РАН, 2008. 311 с.

68. Комиссия Куломзина, 1898. Комиссия для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области. Материалы. Вып. 5, Прилож. 77. Санкт-Петербург, 1898.

69. Лыксокова, 2005. Лыксокова В.Ц. Аларский дацан (из путевых дневников Ц. Жамцарано) // Буддизм Бурятии: истоки, история, современность. Улан-Удэ, 2005. С. 153-159.

70. Материалы по истории буддизма. Материалы по истории буддизма в Забайкалье XIX-нач. XX вв. Электронная база данных. www.imbtarchive.org

71. Махапариниббана-сутта. Махапариниббана-сутта (Сутра великого освобождения) / пер. с пали А.Я. Сыркина [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://esoserver.narod.ru/Budd/mahaparinirv.htm>.

72. Мельников, 2000. Мельников В.С. Русско-китайские договорно-правовые акты (1689-1916). Москва: «Памятники исторической мысли», 2004. 695 с.

73. Нацагдорж, 2011. Нацагдорж Б. Об одном источнике о Хамбо-ламе Д.-Д. Заяеве // Буддийская культура. История, источниковедение, языкознание и искусство. Четвертые Доржиевские чтения. Санкт-Петербург: «Нестор-История», 2011. С. 243-254.

74. Нацов, 1995. Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Ч. I. Введение, перевод и примечания Г.Р. Галдановой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. 156 с.

75. Очиров и др., 2000. Очиров Б., Очирова Ц.-Х. Некоторые материалы о жизни и деятельности Дамба-Даржа Заяева // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 4. Улан-Удэ, 2000. С. 110-117.

76. Очерк о ламаизме, 1905. Очерк о ламаизме, составленный под главною редакциею Статс-Секретаря Куломзина И.В. Сосновским. Санкт-Петербург, 1905.

77. ПСЗ, 1830. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое, 1770-1774, СПб, 1830.

78. Румянцев, 1959. Румянцев Г.Н. Архив Засак-ламы Галсана Гомбоева. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959.

79. Сазыкин, 1989. Сазыкин А.Г. Описание Тибета, составленное в 18 в. бурятским паломником Дамба-Доржи Заяевым // Страны и народы Востока. 1989. Т. XXVI. С. 117-124.

80. Сборник документов, 1960. Сборник документов по истории Бурятии XVII век. Выпуск I. Улан-Удэ: АН СССР Сибирское отделение, 1960.

81. Тойн-гуши, 2006. Toyin güsi. Buriayd toyin güši-yin aq-a degüü yurban-dur irege edüi çay-un bayidal-un duridqal orusibai. Monumenta Historica Mongolorum Mongolian State University of Education. Tomus I. Fasciculus I. Transcription by J. Gerelbadrakh. Ulaanbaatar, 2006.

82. Халха Джирум, 1965. Халха Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIIIв. Сводный текст и перевод Ц.Ж. Жамцарано. Подготовка текста к изданию, редакция перевода, введение и примечания С.Д. Дылыкова. Москва: «Наука», 1965.

83. Four Mongolian, 1959. Four Mongolian historical records. Ed. and translated by Dr. B. Rinchen. Mongol pitaka. Vol. 2. Indo-Asian literatures. New Delhi, 1959.

Литература на русском языке:

1. Абаева, 1992. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (Эволюция верований и культов селенгинских бурят). Москва: Изд-во «Наука», 1992. 142 с.

2. Агаджанян, 2005. Агаджанян А.С. Дхарма и империя. Основы и пределы сакрализации власти в буддийской политической традиции. // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Часть III. Москва, 2005. С. 149-180.
3. Агинские буряты, 1885. Агинские буряты и их ламы // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. Август 17. № 33. 1885 г. С. 404-417.
4. Алексеев и др., 2004. Алексеев В.В., Алексеева Е.В., Зубков К.И., Подбережников И.В. Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике. XVI-XX века. М: Наука, 2004. 600 с.
5. Алимов и др., 1998. Алимов И.А., Ермаков М.Е., Мартынов А.С. Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая. Москва: Издательский дом «Муравей», 1998. 287 с.
6. Алов и др., 1996. Алов А.А., Владимиров Н.Г. Ислам в России. Москва: Институт Наследия, 1996. 122 с.
7. Ананьев, 2005. Ананьев Д.А. Воеводское управление Сибири в XVIII веке. Новосибирск, 2005. 263 с.
8. Андреев, 1992. Андреев А.И. Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ, 1992. 128 с.
9. Андреев, 2006. Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. Санкт-Петербург: «Нартанг», 2006. 464 с.
10. Андросов, 2001. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное толкование древних текстов. Москва: «Восточная литература», 2001. 508 с.
11. Арапов, 2004. Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.). Москва, 2004. 287 с.
12. Аюшеев, 2008. Аюшеев К.Л. Времени ожившего поток. Окин-тайша – потомок чингисидов. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2008. 175 с.

13. Базаров, 1998. Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. Санкт-Петербург: Изд. «Наука», 1998. 183 с.
14. Базаров и др., 2006. Базаров А.А., Гармаева Х.Ж., Сыртыпова С-Х.Д. Буддийское книгопечатание Бурятии XIX - нач. XX вв. Улан-Батор, 2006. 222 с.
15. Базаров, 2005. Базаров Б.В. Место и роль регионов азиатской части России в межрегиональном взаимодействии России и Китая // Проблемные регионы ресурсного типа: Азиатская часть России. Интеграционные проекты. Новосибирск, 2005. Вып.4. С.84-100.
16. Базаров, 2006. Базаров Б.В. Внутренняя Азия в геополитическом взаимодействии регионов России и Китая // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: Сб. материалов Междунар. науч. конф. Благовещенск, 2006. С.44-62.
17. Барицкий. Барицкий Сергей, диакон. Православная мысль о буддийском богоотрицании. Часть 1. Богослов.ru. Научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/598496.html> (дата обращения: 27.05.2012).
18. Бахтин, 1975. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Сб. статей. Москва: Художественная литература, 1975. С. 234-407.
19. Белка, 2012. Белка Любош. Мандала Дандарона: визуальная репрезентация истории неофициальной бурятской буддийской сангхи советского периода // Tartaria Magna. 2012. № 1. С. 148-169.
20. Бернюкевич, 2009. Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». Москва: URSS, 2009. 159 с.
21. Берснев, 2011. Берснев П.В. Буддизм и вероисповедная политика правительства Российской империи (по материалам Российского государственного исторического архива) // http://www.absolutology.org.ru/budd_rus_hist.htm#_ftnref1. Последнее посещение 21.12.2011.

22. Бессмертная и др., 2010. Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. / Отв. ред. А.В. Смирнов. Москва: 2010. 528 с.
23. Бира, 1978. Бира Ш. Монгольская историография. XIII-XVII вв. Москва: «Наука», 1978. 320 с.
24. Бичурин, 1854. Бичурин Н.Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Санкт-Петербург, 1854. 264 с.
25. Богданов, 1926. Богданов М.Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. Под ред. проф. Н.Н. Козьмина. Верхнеудинск, 1926. 229 с.
26. Бонгард-Левин, 1993. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Москва: Наука, 1993. 318 с.
27. Боханов и др., 2001. Боханов А.Н., Горинов М.М. История России с древнейших времен до конца XX века. Москва: АСТ, 2001. 608 с.
28. Буддизм. Словарь, 1992. Буддизм. Словарь. Москва: «Республика», 1992. 286 с.
29. Буддисты в Российской империи, 2004. Буддисты в Российской империи в 1917 году (законодательство, описания). / Составление, предисловие и комментарии Д.Ю. Арапова и Е.В. Дорджиевой. Элиста, 2004.
30. Буряты, 2004. Буряты. / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. Москва: «Наука», 2004. 634 с.
31. Бюлер, 1859. Бюлер Ф.А. Очерки Восточной Сибири. Ламаизм и Шаманство // Отечественные записки. 1859. Июль. Том СХХV. Санкт-Петербург. С. 201-258.
32. Вагин В.А. Восточная Сибирь в начале XIX в. // Сибирский архив. 1916. № 3-4. С. 97-156.
33. Ванчикова, 1995. Ванчикова Ц.П. Монголоязычные биографии бурятских лам // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995. С. 33-42.

34. Ванчикова, 1999. Ванчикова Ц.П. О двух первых настоятелях Цугольского дацана // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. Улан-Удэ, 1999. С. 92-94.
35. Ванчикова, 2000а. Ванчикова Ц.П. О сочинении дорамба-ламы Буян-Далая по истории буддизма в Бурятии // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Мат-лы Международной научной конференции. Улан-Удэ, 2000. С. 188-199.
36. Ванчикова, 2000б. Ванчикова Ц.П. Тибетские и монгольские источники о деятельности первых настоятелей Цугольского дацана // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 4. Улан-Удэ, 2000. С. 85-100.
37. Васильев, 1873. Васильев В. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. Санкт-Петербург, 1873. 184 с.
38. Васубандху, 2001. Васубандху. Энциклопедия абхидхармы (Абхидхармакоша). Раздел III — Лока-Нирдеша. Раздел IV — Карма-Нирдеша / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. Москва: Ладомир, 2001. 755 с.
39. Вашкевич, 1885. Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. Санкт-Петербург, 1885. 145 с.
40. Введение в изучение, 1989. Введение в изучение Ганжура и Данжура. Историко-библиографический очерк. Отв. ред. Р.Е. Пубаев. Новосибирск: Изд-во «Наука», 1989.
41. Верт, 2006. Верт, Поль. Глава церкви, подданный императора: армянский католикос на перекрестке внутренней и внешней политики империи, 1818-1914. // *Ab Imperio*. Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 3/2006. С. 99-138.
42. Вишленкова Е. А. Религиозная политика: официальный курс и «общее мнение» России александровской эпохи. Казань, 1997. 188 с.
43. Воронец, 1891. Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства. Москва, 1891.

44. Воронеж, 1888. Воронеж Евстафий. Ламский вопрос. Москва, 1888.
45. Воронеж, 1889. Воронеж Евстафий. Русским ли правительством узаконено иноземное идолопоклонническое ламство в православной России? Харьков, 1889.
46. Галданова и др., 1983. Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б., Митупов Г.Ц. Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX в. Новосибирск: Издательство Наука, 1983. 233 с.
47. Галданова, 1987. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Изд-во «Наука», 1987. 115 с.
48. Галданова, 1997. Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма // Бурятский буддизм. История и идеология. Сб. ст. под ред. Л.Е. Янгутова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 1997. С. 92-102.
49. Гармаева, 2000. Гармаева Х.Ж. Книгопечатание в бурятских дацанах на монгольском языке. Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 2000.
50. Георги, 2005. Георги Иоганн-Готлиб. Описание всех обитающих в Российском государстве народов из житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Санкт-Петербург, 2005. Переиздание с изд. 1799 г. о путешествии 1774 г.
51. Герасимова, 1957. Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ, 1957. 160 с.
52. Герасимова, 1965. Герасимова К.М. Сущность изменения буддизма // Критика идеологии шаманизма. Улан-Удэ, 1965. С. 45-56.
53. Герасимова, 1981. Герасимова К.М. Некоторые особенности преодоления ламаизма в современных условиях // Строительство социализма и утверждение научно-материалистического, атеистического в регионах распространения ламаизма. Москва, 1981. С. 104-118.

54. Герасимова, 1999. Герасимова К.М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ: «Изд-во Бурят. науч. Центра», 1999. 138 с.
55. Гирченко, 1939. Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. Государственное бурят-монгольское книжное издательство. Улан-Удэ, 1939. 92 с.
56. Глотова, 2009. Глотова С.А. Указы как главные распорядительные документы коллегий (XVIII в.) // Делопроизводство. 2009 № 3. С. 83-88.
57. Гуревич, 2004. Гуревич А.Я. История историка. Москва: ЭКСМО, 2004. 832 с.
58. Гурий, 1911. Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. – 1911 – Апрель. С. 491-503.
59. Гурий, 1911а. Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам казанского и иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. 1911, Март. С. 322-345
60. Гурий, 1911б. Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. Казань, 1911. № 5. Ноябрь. С. 594-614.
61. Гурий, 1911с. Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. Казань, 1911. Июнь. С. 720-755.

62. Дамешек и др., 2007. Дамешек И.Л., Дамешек Л.М., Зиновьев В.П., Ремнев А.В., Суворова Н.Г., Шахеров В.П., Шиловский М.В. Сибирь в составе Российской империи. М: Новое литературное обозрение, 2007. 362 с.
63. Дамешек, 1983. Дамешек Л.М. Ясачная политика царизма в Сибири в XIX – начале XX в. - Иркутск: Изд-во Ирк. гос. ун-та, 1983. 137 с.
64. Дамешек, 1986. Дамешек Л.М. Внутренняя политика царизма и народы Сибири. XIX – начало XX века. Иркутск: Издательство Иркутского университета, 1986.
65. Дашиев, 1997 – Дашиев Д.Б. Бурятская дидактическая литература: проблемы жанрового состава. Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 1997.
66. Димбергер, 2012. Димбергер Хильдегард. Имперское наследие и «сокрытые земли» в жизни тибетской княгини Чойкьи Дронмы. *Tartaria Magna*. 1/2012. С. 106-127.
67. Долбилов, 2006. Долбилов Михаил. «Царская вера»: массовые обращения католиков в православие в Северо-Западном крае Российской империи (1860-е гг.) // *Ab Imperio*. 4/2006. С. 225-270.
68. Долгих, 2006. Долгих Е. В. К проблеме менталитета российской административной элиты первой половины XIX века: М. А. Корф, Д. Н. Блунов. Москва: Издательство «Индрик», 2006. 342 с.
69. Дорджиева, 1980. Дорджиева Е.В. Ламаистские хурулы (монастыри) и духовенство Калмыкии во второй половине XIX -начале XX века. // *Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма*. Элиста, 1980. С.48-54.
70. Ермакова, 1998. Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой половины XX века. Санкт-Петербург: «Наука», 1998. 340 с.
71. Ермолинский Л.Л. Михаил Сперанский. Иркутск: Издательство «Папирус», 1997. 400 с.

72. Ерошкин Н.П. История государственных учреждений дореволюционной России. Москва: Издательство «Высшая школа», 1968. 368 с.
73. Жамсуева, 2001. Жамсуева Д.С. Агинские дацаны как памятники истории культуры. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра, 2001. 170 с.
74. Жуковская, 1977. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. Москва: Изд-во «Наука», 1977. 200 с.
75. Жуковская, 1992. Жуковская Н.Л. 250 лет официального признания буддизма в России (размышления о прошедшем юбилее некоторое время спустя) // Этнографическое обозрение. 1992. № 3. С. 118-131.
76. Жуковская, 2001. Жуковская Н.Л. К вопросу о награде, полученной Дамба Даржа Заяевым от императрицы Екатерины II // Мир буддийской культуры. Чита, 2001. С. 84-90.
77. Журавский, 2005. Журавский Алексей. Православная антимусульманская полемика в России второй половины XIX – начала XX вв. // Страницы 10 (3). М.: 2005. С. 387-402.
78. Залкинд, 1970. Залкинд Е.М. Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. Москва: «Наука», 1970. 400 с.
79. Земля Ваджрапани, 2008. Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. Антология. Под ред. П. Вайшрамана. Сост. Ц.П. Ванчикова. Москва: Изд-во «Дизайн, Информация, Картография», 2008. 600 с.
80. Зорин, 2001. Зорин, Андрей. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX века. Москва: «Новое литературное обозрение», 2001. 416 с.
81. Иванов и др., 1975. Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975.

82. Игнатович, 1987. Игнатович А.Н. Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. Сб. ст. Москва: «Наука», 1987. С. 146-179.
83. Институт, 1911. Институт бандита Хамбо-ламы у бурят в его отношении к ламаизму и миссии. // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. – Казань, 1911. Ноябрь. С. 611-626.
84. Институт генерал-губернаторства, 2001. Институт генерал-губернаторства и наместничества в Российской империи. Том. 1. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2001. 456 с.
85. Исторические сведения, 1872. Исторические сведения о деятельности графа М.М. Сперанского в Сибири с 1819 по 1822 г. Собраны Вагиным. Том I. Санкт-Петербург, 1872. 801 с.
86. История буддизма в СССР, 2011. История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985-1999 гг. Отв. ред. Н.Г. Очирова. Элиста: Мин-во обр-я и науки Респ. Калмыкия, 2011. 390 с.
87. История Бурят-Монгольской АССР, 1954. История Бурят-Монгольской АССР. Т. I. Улан-Удэ: «Бурятское книжное изд-во», 1954. 496 с.
88. История бурятского буддизма, 2006. История бурятского буддизма: письменные источники. Транслитерация, перевод, комментарии и исследование Ц.П. Ванчиковой. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2006. 146 с.
89. История Востока, 2005. История Востока. Том IV. Восток в новое время (Конец XVIII – начало XX в.). Кн. 2. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. 576 с.
90. Карагодин, 1987. Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. С. 5-23.
91. Карташев, 1997. Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви. Москва, 1997. Т. 2.

92. Касьяненко, 1998. Касьяненко З.К. Некоторые исторические сведения в колофонах «Ганджура» // *Mongolica IV*. Сб. ст. к 90-летию со дня рождения Ц. Дамдинсурэна. Сост. И.В. Кульганек. Санкт-Петербург, 1998. С. 20-22.
93. Катков, 1897. Катков М.Н. Собрание передовых статей Московских Ведомостей. Санкт-Петербург, 1897.
94. Кенсур, 1996. Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары. Пер. с тиб. Б.В. Очирова. Улан-Удэ, 1996. 368 с.
95. Кирилов, 1894. Кирилов Николай. Дацаны в Забайкалье // Записки Приамурского отдела Императорского Русского Географического общества. СПб, 1896. Т. 1, вып. 4. С. 115-140.
96. Ковалевский, 1829. Ковалевский О.М. О забайкальских бурятах. – Казанский вестник, 1829, ч. 27, кн. 11-12.
97. Котович, 1909. Котович Ал. Духовная цензура в России (1799-1855 гг.). Санкт-Петербург: Типография «Родник», Невский пр-т, 88, 1909. 604 с.
98. Крапивина, 1994. Крапивина Р.Н. Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в учение. / Пер. с тиб. Р. Н. Крапивиной. Санкт-Петербург: Дацан Гунзэчойнэй, 1994. 207 с.
99. Кроль, 1897. Кроль М. По кочевьям забайкальских бурят. // Новое слово. 1897. Кн. 6. С. 120-130.
100. Курас, 2003. История Иркутской Судебной палаты (1897-февраль 1917 гг.) / Л. В. Курас, Т. Л. Курас, Н. Н. Щербаков; Иркут. гос. ун-т - Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2003. 254 с.
101. Кычанов, 1982. Кычанов, Е.И. Правовое положение буддийских общин в тангутском государстве. // Буддизм, государство и общество в странах центральной и восточной Азии в средние века. Сб. ст. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. С. 28-62.

102. Кэмпбелл, 2002. Кэмпбелл Е. К вопросу об ориентализме в России (во второй половине XIX века – начале XX века) // *Ab Imperio*. 1/2002. С. 311-322.
103. Лепехов, 1999. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999. 236 с.
104. Лесков, 1985. Лесков Николай. На краю света. Ленинград, 1985. 589 с.
105. Летопись города Иркутска за 1881-1901 гг. Том 1. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1993.
106. Мартынов, 1978. Мартынов А.С. Статус Тибета в XVII-XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. Москва: «Наука», 1978. 282 с.
107. Мартынов, 1982. Мартынов А.С. Предисловие / Буддизм, государство и общество, 1982. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. Сб. ст. Москва: Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 5-15.
108. Матханова, 1998. Матханова Н. П. Генерал-губернаторы Восточной Сибири середины XIX века. В. Я. Руперт, Н. Н. Муравьев-Амурский, М. С. Корсаков. Новосибирск, Издательство СО РАН, 1998. 428 с.
109. Матханова, 2002. Матханова Н. П. Высшая администрация Восточной Сибири в середине XIX века. Проблемы социальной стратификации. Новосибирск: «Сибирский хронограф», 2002. 259 с.
110. Мефодий, 1902. Мефодий, иеромонах. Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. СПб, 1902. 158 с.
111. Миллер, 2000. Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 1. Москва, 2000. 630 с.
112. Миллер, 2008. Миллер А. Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. Москва: «Новое литературное обозрение», 2008. 240 с.

113. Нацагдорж, 2006. Нацагдорж Б. К проблеме этногенеза цонголов // *Acta Mongolica Volume 6*. Улаанбаатар, 2006. С. 323-339.
114. Нацагдорж, 2010. Нацагдорж Б. Чахарские цонголы // “Нүүдлийн соёл иргэншил ба буриад-монголчууд” сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлын илтгэлийн эмхэтгэл. Улаанбаатар, 2010. С. 148-164.
115. Нацагдорж, 2012. Нацагдорж Б. Буддийский фактор в общемонгольской идентичности российских бурят в XVIII веке. Неопубликованная рукопись статьи.
116. Нил, 1858. Нил (Исаакович Н.Ф.), архиеп. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. Санкт-Петербург, 1858. 386 с.
117. Омельченко, 1988. Омельченко О. А. Церковь в правовой политике «просвещенного абсолютизма» в России // Историко-правовые вопросы взаимоотношений государства и церкви в истории России. Москва, 1988. С. 24-92.
118. Паллас, 1778. Петра Симона Палласа Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья. Половина первая. 1772-1773 годов. Санкт-Петербург, 1778.
119. Павленко и др., 2001. Павленко Н., Дроздова О., Колкина И. Соратники Петра. Сер. Жизнь замечательных людей. Вып. 1006 (806). Москва. Молодая Гвардия, 2001. С. 377-432.
120. Подгорбунский, 1901. Подгорбунский Иннокентий. Буддизм, его история и основные положения его учения. Иркутск, 1901. 248 с.
121. Подгорбунский, 2007. Подгорбунский Иннокентий. Буряты. Исторический очерк. // Байкал. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. № 2, март-апрель, 2007. С. 162-178.
122. Позднеев, 1886. Позднеев А.М. К истории развития буддизма в Забайкальском крае. // Записки восточного отделения императорского русского археологического общества. 1886. Вып 1. Т. 1. С. 169-188.

123. Позднеев, 1887. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Санкт-Петербург, 1887.
124. Попов, 1898. Попов И. Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898. 107 с.
125. Птицын, 1892. Птицын В. Буддизм в Забайкалье. Из личных наблюдений туриста // Вестник Европы. Журнал истории-политики-литературы. Сто пятьдесят третий том. Двадцать седьмой год. СПб, 1892. Т. I. С. 173–186.
126. Путин, 2012. Путин В.В. Россия: национальный вопрос. // Вестник российской нации. № 2-3, 2012. С. 13-25.
127. Рафиенко, 1977. Рафиенко Л. С. Лоренц Ланг и Восточная Сибирь. Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. общественных наук. Новосибирск, 1977. № 6. Вып. 2. С. 126-132.
128. Ремнев, 1995. Ремнев А.В. Самодержавие и Сибирь. Административная политика в первой половине XIX века. Омск, 1995. 356 с.
129. Ремнев и др., 2011. Ремнев А.В., Суворова Н.Г. На фронтах Империи. Казачество в колонизационных процессах конца XIX – начала XX века. // *Tartaria Magna*. 2011. № 1. С. 16-37.
130. Саид, 2006. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб, 2006. 640 с.
131. Сергеевич, 2006. Сергеевич В. Откуда неудачи Екатерининской законодательной комиссии? // Екатерина Вторая. Pro et contra. Антология. Издательство Русской Христианской гуманитарной академии. Санкт-Петербург, 2006. сс. 240-302.
132. Сибиряковы, 1996. Сибиряковы В.-А. Летопись г. Иркутска 1652 – 1763 гг. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1996.
133. Синиченко, 2003. Синиченко В. В. Правонарушения иностранцев на востоке Российской империи во второй половине XIX — начале XX веков. Иркутск, 2003. 191 с.

134. Скрынникова, 1988. Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство: Внешняя Монголия XVI-начало XX века. Новосибирск: «Наука», 1988. 101 с.
135. Скрынникова, 1997. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. Москва: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 216 с.
136. Спафарий, 1960. Спафарий Николай Милеску. Сибирь и Китай. Кишинев: Государственное издательство «Картя Молдовеняскэ», 1960.
137. Сперанский М. М. Юридические произведения. Москва: «Зерцало», 2008. 272 с.
138. Струве, 1998. Струве Б. В. Воспоминания о Сибири. 1848-1854. // Граф Н. Н. Муравьев-Амурский в воспоминаниях современников. Сибирский хронограф. Новосибирск, 1998. С. 45-75.
139. Сыртыпова, 2003. Сыртыпова С-Х.Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). Москва: «Восточная литература», 2003. 238 с.
140. Тарасов, 2006. Тарасов Б.Н. Николай Первый. Рыцарь самодержавия. Москва: Олма-пресс, 2006. 480 с.
141. Терентьев, 2002. Терентьев А.А. Краткий очерк истории буддизма в России // Буддизм России. Осень 2002. № 36. С. 28-37.
142. Терентьев, 2010. Терентьев А.А. Сандаловый Будда раджи Удаяны / The Sandalwood Buddha of the King Udayana. Санкт-Петербург: Издание А. Терентьева, 2010.
143. Термен, 2007. Термен А. И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области // Байкал. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. 2007. № 5, сентябрь–октябрь. С. 119–132.
144. Терюкова, 2010. Терюкова Е.А. Департамент духовных дел иностранных исповеданий и этноконфессиональная политика Российского

государства (XVIII – начало XIX в.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 204-208.

а. Титов, 1988. Титов Н. Ю. Процесс огосударствления церкви в XVIII-XIX вв. // Вопросы научного атеизма. М., 1988. Вып. 37: Православие в истории России. С. 173-186.

145. Торчинов, 1999. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.

146. Трепавлов, 2007. Трепавлов В.В. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV-XVIII вв. Москва, 2007. 255 с.

147. Тубчинов, 2003. Тубчинов С.Д. К вопросу о родословной Агвана Доржиева [Текст] // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: научное издание / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Улан-Удэ, 2003. С. 29-31.

148. Тулохонов, 1973. Тулохонов М.И. Бурятские исторические песни. Улан-Удэ, 1973. 246 с.

149. Уортман, 2004. Уортман Ричард. Символы империи: экзотические народы в церемонии коронации российских императоров. // Новая имперская история постсоветского пространства. Редакторы и составители: И. Герасимов, С. Глебов, А. Каплуновский, М. Могильнер, А. Семенов. Центр исследования национализма и империи. Казань, 2004. С. 409-426.

150. Ухтомский, 1904. Ухтомский Эспер, Кн. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб, 1904. 129 с.

151. Фут, 2006. Фут И. П. Циркуляры цензурного ведомства 1865-1905 гг. // Цензура в России: история и современность. Сб. науч. трудов. Вып. 3. Санкт-Петербург, 2006. С. 106-132.

152. Цыбенков, 2001. Цыбенков Б.Д. Распространение буддизма среди хори-бурят: XVIII - начало XX вв. Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 2001.
153. Цыремпилов, 2006. Цыремпилов Н.В. Бурятский фактор в геополитике монгольских народов // Монголчуудын аж ахуйн эдийн засгийн түүх (уламжлал, шинэглэл). Эрдэм шинжилгээний бага хурлын эмхтгэл. Улаанбаатар, 2006. С. 351-354.
154. Цыремпилов, 2007. Цыремпилов Н.В. Цыден Содоев. Тайны личности Цыдена Содоева. // Байкал. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. Март-апрель. № 2. 2007. С. 181-186.
155. Цыремпилов и др., 2008. Цыремпилов Н.В, Шоболова С.И. Буддийская старомонгольская печатная литература в Бурятии. / Энциклопедия «Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье». Под ред. П Вайшраман. Сост. Ц.П. Ванчикова. Москва: Изд-во ДИК, 2008. С. 218-221.
156. Цыремпилов, 2009. Цыремпилов Н.В. За святую Дхарму и Белого царя: российская империя глазами бурятских буддистов XVII-XVIII веков // Ab Imperio. 2/2009, P. 105-130.
157. Цыремпилова, 2008а. Цыремпилова И.С. Государственно-конфессиональная политика по отношению к православию в начале 1920-х гг. (на материалах Байкальской Сибири) // Власть. - 2008. - N 7. - С. 60-62.
158. Цыремпилова, 2008б. Цыремпилова И.С. Русская Православная Церковь и власть в контексте социокультурной модернизации (на материале Байкальской Сибири) // Власть. - 2008. - N 10. - С. 80-83.
159. Чимитдоржиев, 1991а. Чимитдоржиев Ш.Б. К вопросу о начале распространения буддийской религии в Бурятии // 250-летие официального признания буддизма в России. Тезисы докладов научной конференции 16-17 июля 1991 г. Улан-Удэ, 1991. С. 14-18.
160. Чимитдоржиев, 1991б. Чимитдоржиев Ш.Б. Кто мы - бурят-монголы? Улан-Удэ: «Бурят. кн. изд-во», 2004. 129 с.

161. Чимитдоржиев, 1997. Чимитдоржиев Ш.Б. Начало распространения буддизма в Бурятии // Бурятский буддизм. История и идеология. Сб. ст. под ред. Л.Е. Янгутова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 1997. С. 18-27.
162. Чимитдоржин, 2010. Чимитдоржин Д.Г. Пандито Хамбо Ламы (1764-2010). Улан-Удэ, 2010. 190 с.
163. Шишкин, 1998. Шишкин В.И. Государственное управление Сибирью в XVII – XIX веках: основные особенности организации и функционирования // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI - XX веков. Материалы третьей региональной научной конференции. Новосибирск, 1998. С. 3-10.
164. Шоболова, 2006. Шоболова И.С. Печатная пропаганда буддийских религиозных просветителей в контексте развития буддизма Забайкалья во второй половине XIX-начале XX вв. Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 2006.
165. Щапов А.П. Сибирское общество до Сперанского // «Известия Восточно-Сибирского Отделения Русского Географического Общества», 1873. Том. 4-5.
166. Элерт, 2000. Элерт, А.Х. Народы Сибири в трудах Г. Ф. Миллера. Автореферат на соискание степени доктора исторических наук. Новосибирск, 2000.
167. Эткинд, 2002. Эткинд А. Бремя бритого человека, или внутренняя колонизация России // *Ab Imperio*. 1/2002. С. 265-298
168. Ядринцев Н.М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. Санкт-Петербург, 1892. 750 с.
169. Яковлева, 1958. Яковлева П.Т. Первый русско-китайский договор. Москва: Издательство АН СССР, 1958. 212 с.
170. Яроцкий, 1963. Яроцкий А. В. О деятельности П.Л. Шиллинга как востоковеда // Очерки по истории русского востоковедения. Сборник VI. Издательство восточной литературы. Москва, 1963. С. 218-253.

Литература на иностранных языках:

171. Andreyev, 1996. Andreyev, Alexandre. Soviet Russia and Tibet: A Debacle of Secret Diplomacy // Tibet Journal. Russian-Tibetan Relations (ed. by A. Terentyev). Vol. XXI, # 3. 1996. Pp. 4-34.
172. Atwood, 2004. Atwood, Christopher P. Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire. Facts On File, Inc., 2004. 678 p.
173. Bawden, 1985. Bawden, Charles R. Shamans, Lamas and Evangelicals. The English Missionaries in Siberia. Routledge and Kegan Paul. London, Boston, Melbourne and Henley, 1985. pp. 382.
174. Beckwith, 1987. Beckwith, Christopher I. The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1987. 269 p.
175. Bělka, 2001. Bělka, Luboš. Tibetský buddhismus v Burjatsku, Brno: Masarykova univerzita, 2001. 349 s.
176. Bělka, 2006. Bělka, Luboš. Zandan Zhuu and the Buryat Sangha: History and Present State. In The Ecological Problems and Spiritual Traditions of the Peoples of the Baikal Region. Ulan-Ude: Izd-vo GUZ, 2006. pp. 143–152.
177. Bergholz, 1993. Bergholz, Fred W. The Partition of the Steppe. The Struggle of the Russian, Manchus, and the Zunghar Mongols for Empire in Central Asia, 1619-1758. A Study in Power Politics. Peter Lang. New York, 1993. 522 p.
178. Brook, 1993. Brook, Timothy. Praying for Power. Buddhism and the formation of Gentry Society in Late-Ming China. Harvard University Press: Cambridge (Massachusetts) and London, 1993. 403 p.
179. Burbank, 2006. Burbank, Jane. An Imperial Rights Regime // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History 7(3). Summer 2006. pp. 397-431.
180. Cassinelli и др., 1969. Cassinelli, C.W., Ekvall, Robert B. A Tibetan Principality. The Political System of Sa sKya. Cornell University Press: Ithaka, New York, 1969. 425 p.

181. Chakravarti, 1987. Chakravarti, Uma. *Social Dimensions of Early Buddhism*. Delhi: Oxford University Press. Bombay, Calcutta, Madras, 1987. 238 p.
182. Chayet, 2006. Chayet, Anne. *Les temples de Jehol et leurs modèles tibétains*, Editeur : Recherche sur les Civilisations (ERC), 2006.
183. Ch'en, 1964. Ch'en, Kenneth K. *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1964. 560 c.
184. Chia, 1993. Chia, Ning. *The Lifanyuan and the Inner Asian Rituals in the early Qing (1644-1795) // Late Imperial China*. Vol. 14, No. 1 (June 1993). Pp. 60-92
185. Co-ne-bzang, 1995. Co-ne-bzang-don-grub, et al. *Co-ne Monastery: the Ancient Monastery in Amdo Area*. Gansu Nationalities Publishing House, Lanzhou, 1995. 304 p.
186. Cosmo, 1998. Cosmo, Nicola Di. *Qing Colonial Administration in Inner Asia // The International History Review*. Vol. XX, No. 2 (June 1998). Pp. 287-309.
187. Cox, 2002. Cox, Jeffrey. *Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818-1940*. Stanford University Press. Stanford, California, 2002. 384 p.
188. Crews, 2006. Crews, Robert D. *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England, 2006. 463 p.
189. Crews, 2003. Crews, Robert. *Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // The American Historical Review*. Vol. 108. No. 1. February 2003. pp. 50-83.
190. Crossley, 1999. Crossley, Pamela Kyle. *History and Identity in Qing Imperial Ideology*. University of California Press: Berkley, Los Angeles, London, 1999. pp. 403
191. Cuzzort, 1969. Cuzzort, R.P. *Humanity and Modern Sociological Thought*. Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1969. 350 p.

192. Dargyay, 1991. Dargyay, Eva K. Sangha and State in Imperial Tibet. In: Tibetan History and Language: Studies Dedicated to Uray Geza on his Seventieth Birthday, Vienna: ATBC, 1991. Ed. by E. Steinkellner. pp. 111-127.
193. Dargyay, 2003. Dargyay, Eva K. Srong-btsan Sgampo of Tibet. Bodhisattva and King. In: The History of Tibet. Vol. I. The Early Period: to c. AD 850. The Yarlung Dynasty. Ed. By Alex Mc Kay. RoutledgeCurzon. London and New York, 2003. pp. 364-378.
194. Davids и др., 1881. Davids, T.W. Rhys and Oldenberg, H. The Vinaya Texts, S.B.E., Vol. XVIII. Oxford University Press, 1881.
195. Davidson, 2005. Davidson, Ronald M. Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture. Columbia University Press, 2005. 616 p.
196. Die Weisse Geschichte, 1976. Die Weisse Geschichte (Cayan teuke): E. mongol. Quelle zur Lehre von d. beiden Ordnungen : Religion u. Staat in Tibet u. d. Mongolei. Klaus Sagaster (ed. and tr.). (Asiatische Forschungen, Bd. 41.) ix, 489 pp. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976.
197. Ekvall, 1964. Ekvall, Robert B. Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964. 313 p.
198. Elverskog, 2006. Elverskog, Johan. Our great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China. University of Hawaii Press: Honolulu, 2006.
199. Engelstein, 2000. Engelstein, Laura. The Dream of Civil Society in Tsarist Russia: Law, State, and Religion. In: Civil Society Before Democracy. Lessons from Nineteenth-Century Europe. Ed. By Nancy Bermeo and Philip Nord. Rowman and Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Oxford, 2000. pp. 23-41.
200. Evans, 1999. Evans, John L. Russian Expansion on the Amur. 1848-1860. The Edwin Mellen Press: Lewiston-Queenston-Lampeter, 1999. 245 p.

201. Farquhar, 1978. Farquhar, David M. Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire. // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 38: No. 1. 1978. pp. 5-34.
202. Forsythe, 1994. Forsythe, James. A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581-1990. Cambridge University Press, 1994. 455 p.
203. Franke, 1978. Franke, Herbert. From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaft: München, 1978. 84 p.
204. Freeze, 1985. Freeze G.L. Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered. // Journal of Ecclesiastic History. Vol 36. No. 1. January 1985. pp. 82-102.
205. Geertz, 1973. Geertz, Clifford. Internal Conversion in Contemporary Bali. / The Interpretation of Cultures. NewYork, 1973. pp. 170-189.
206. Gokhale, 1966. Gokhale, Balkrishna G. Early Buddhist Kingship. // The Journal of Asian Studies. Volume 26. Issue 01. November 1966. pp. 15-22.
207. Goldstein, 1989a. Goldstein, Melvyn C. Religious Conflict in the Traditional Tibetan State. In: Reflection on Tibetan Culture. Essays in Memory of Turrell V. Wylie. Ed. By Lawrence Epstein and Richard F. Sheburne. The Edwin Mellen Press. Lewiston, Queenston, Lampeter, 1989. pp. 231-245.
208. Goldstein, 1989b. Goldstein, Melvyn C. A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State. University of California Press. Berkley, Los Angeles, London, 1989. 898 p.
209. Gombrich, 2006. Gombrich, Richard. Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo. 2nd Edition. Routledge: London and New York, 2006. 234 p.
210. Grupper, 1982. Grupper, Samuel. Review of Klaus Sagaster, Die Weisse Geschichte. // Mongolian Studies 7 (1981-1982). pp. 127-133.

211. Hanes и др., 2002. Hanes, W. Travis III and Sanello, Frank. The Opium Wars. The Addiction of One Empire and the Corruption of Another. Sourcebooks, Inc. Naperville, Illinois, 2002. 334 p.
212. Harris, 2006. Harris, Elizabeth J. Theravāda Buddhism and the British Encounter. Religious Missionary and Colonial Experience in Nineteenth Century Sri Lanka. Routledge: London and New York, 2006. 274 p.
213. Hessig, 1953-4. Heissig, Walther. Neyiči toyin. Das Leben eines lamaistischen Monches (1557-1653). – Sinologica, 1953, III, P. 1-44; 1954, IV, pp. 21-38.
214. Hessig, 2000. Hessig, Walther. Religions of Mongolia. Kegan Paul International: London and New York, 2000. 146 p.
215. Heuschert, 1998. Heuschert, Dorothea. Legal Pluralism in the Qing Empire: Manchu Legislation for the Mongols // The International History Review. Vol. XX, No. 2 (June 1998). pp. 310-324.
216. Hevia, 1995. Hevia, James L. Cherishing Men from Afar. Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793. Duke University Press: Durham and London, 1995. 292 p.
217. Hung-sik, 2002. Hung-sik, Ho. Buddhism and Koryo Society in Buddhism in Koryo. A Royal Religion. Ed. by L. Lancaster, K. Suh and C.S. Yu. Asian Humanities Press: Fremont, California, 2002. pp. 1-35.
218. Ingle, 1976. Ingle, Harold N. Nesselrode and the Russian Rapprochement with Britain, 1836-1844. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 1976. 196 p.
219. Ishihama, 1993. Ishihama, Yumiko. On the Dissemination of the Belief in the Dalai Lama as a Manifestation of the Bodhisattva Avalokiteśvara. // Acta Asiatica 64. Tokyo, 1993. pp. 38-56.
220. Ishihama, 1989. Ishihama Yumiko. A Study of the Seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas. In: Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies. Ed. By Shoren Ihara and Zuiho Yamaguchi. Narita L Naritasan Shinsoji , 1989. pp. 501-514

221. Jenkins, 2010. Jenkins, Stephen. Making Merit through Warfare and Torture According to the Ārya-bodhisattva-gocara-upāyaviṣaya-vikurvaṇa-nirdeśa // Buddhist Warfare. Ed. By Michael K. Jerryson, Mark Juergensmeyer. Oxford University Press: New York, 2010. pp. 59-90.
222. Kappeler, 2001. Kappeler, Andreas. The Russian Empire. A Multiethnic History. Pearson Education: Essex. 2001. 455 p.
223. Kapstein, 2000. Kapstein, Mathew T. The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory. Oxford University Press: New York, 2000. 316 p.
224. Kolmas, 1994. Kolmas, Josef. The Ambans and Assistant Ambans of Tibet (1727-1912) / In: Tibetan Studies: Proceedings of the 6th International Seminar of the IATS, Fagernes 1992. Ed. by Per Kvaerne. Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994. Vol. I. pp. 454-467
225. Krieger, 1975. Krieger, Leonard. An Essay on the Theory of Enlightened Despotism. Chicago, 1975. 115 p.
226. Krueger, 1972. Krueger, John R. New Materials on Oirat Law and History. Part One: The Jinjil Decrees. // Central Asiatic Journal Vol. XVI, No. 3. 1972. P. 194-205
227. Lange, 1986. Lange, Lorenz. Reise nach China. Mit einem Nach wort von Conrad Grau und 12 zeitgenoessischen Illustrationen. Akademie-Verlag. Berlin, 1986. pp. 120.
228. Matsuo, 2007. Matsuo, Kenji. A History of Japanese Buddhism. Global Oriental: Cornwall, 2007. 264 p.
229. Meyer et al., 1999. Meyer, Karl E. and Brysac, Shareen Blair. Tournament of Shadows. The Great Game and the Race for Empire in Central Asia. Counterpoint: Washington D.C., 1999. 646 p.
230. Michael, 1982. Michael, Franz. Rule by Incarnation. Tibetan Buddhism and its Role in Society and State. Westview Press. Boulder, Colorado, 1982. 227 p.

231. Mills, 2003. Mills, Martin. Identity, Ritual and State in Tibetan Buddhism. The Foundations of Authority in Gelukpa Monasticism. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003. 404 p.
232. Moses, 1977. Moses, Larry W. The Political Role of Mongol Buddhism. Indiana University: Bloomington, 1977. 299 p.
233. Mostashari, 2001. Mostashari F. Colonial Dilemmas: Russian Policies in the Muslim Caucasus // Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia. / Ed. by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. Cornell University Press. Ithaca and London, 2001. pp. 229–249.
234. Obeysekere, 1963. Obeysekere, G. The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism // Journal of Asian Studies 22(2). 1963. pp. 139-153.
235. Of Religion, 2001. Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia. / Ed. by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. Cornell University Press. Ithaca and London, 2001. pp. 356.
236. Perdue, 1998. Perdue, Peter C. Boundaries, Maps, and Movement: Chinese, Russian, and Mongolian Empires in Early Modern Central Eurasia. // The International History Review. XX. 2: June 1998. pp. 263-286.
237. Petech, 1972. Petech, Luciano. China and Tibet in the early 18th century: History of the establishment of Chinese protectorate in Tibet. 2nd edition. Brill: Leiden, 1972. 317 p.
238. Petech, 1994. Petech, Luciano. The Disintegration of the Tibetan Kingdom. In: Tibetan Studies: Proceedings of the 6th International Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992, Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994, Vol. 2. P. 649-659.
239. Pipes, 1974. Pipes, Richard. Russian under the Old Regime. London, 1974. 360 p.
240. Pozdneev, 1978. Pozdneev, Aleksey M. Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in Late 19th-century Mongolia. Bloomington: Indiana University, 1978. 694 p.

241. Praxton, 2001. Praxton, John. *Imperial Russia. A Reference Handbook*. Palgrave: New York, 2001. 257 p.
242. Raeff, 1994. Raeff, Marc. *Political Ideas and Institutions in Imperial Russia*. Westview Press. Boulder, San Francisco, Oxford, 1994. pp. 389.
243. Raeff, 1956. Raeff, Marc. *Siberia and the Reforms of 1822*. Seattle: University of Washington Press, 1956. pp. 210
244. Raeff, 1983. Raeff, Marc. *The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia, 1600-1800*. New Haven, Conn., 1983. 284 pp.
245. Rawski, 1998. Rawski, Evelyn S. *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 1998. 481 p.
246. Reynolds, 1972. Reynolds, Frank. *The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism. // The Two Wheels of Dhamma. Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*. Ed. by Bardwell L. Smith. American Academy of Religion, Number Three. Chambersburg, Pennsylvania 1972. 121 p.
247. Riasanovsky, 1965. Riasanovsky, Valentin A. *Fundamental Principles of Mongol Law*. Indiana University Publications: Bloomington, 1965. 343 p.
248. Richardson, 2003. Richardson, Hugh. *The Dalai Lamas*. In: *The History of Tibet. The Medieval Period*. Vol. II. Ed. By Alex Mc Kay. RoutledgeCurzon. London and New York, 2003. pp. 554-566
249. Rossabi, 1975. Rossabi, Morris. *Inner Asia. From 1368 to the present day*. Thames and Hudson. London, 1975. pp. 121.
250. Ruegg, 1991. Ruegg, Seyfort D. *Mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas. On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Political Concept*. In: *Tibetan History and Language: Studies dedicated to Uray Geza on his Seventieth Birthday*, Vienna: ATBSC, 1991. pp. 441-453.
251. Rupen, 1964. Rupen, Robert Arthur. *Mongols of the Twentieth Century*. Vol. I, II. Indiana University Press: Bloomington, 1964.

252. Samten и др., 2012. Samten, Jampa and Tsyrempilov Nikolay. From Tibet Confidentially. Secret correspondence of the Thirteenth Dalai Lama to Agvan Dorzhiev, 1911-1925. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2012. 183 p.

253. Samuel, 1993. Samuel, Geoffrey. Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies. Smithsonian Institution Press. Washington and London, 1993. 408 p.

254. Schorkowitz, 2001a. Schorkowitz, Dittmar. Staat und Nationalitaeten in Russland. Der Integrationsprozess der Burjaten und Kalmücken, 1822-1925. Franz Steiner Verlag Stuttgart. 2001. 616 p.

255. Schorkowitz, 2001b. Schorkowitz, Dittmar. The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825-1925. In: Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia. Ed. by R. Geraci and M. Khodarkovsky. Cornell University Press. Ithaca and London, 2001. pp. 201-225.

256. Schram, 1957. Schram L.M.J. The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier. Part II. Their religion life // Transactions of the American Philosophical Society, New series. – Philadelphia, 1957. – Vol. 47. – Part I. pp. 1-163.

257. Shakabpa, 1967. Shakabpa, W.D. Tibet, a Political History. New Haven-London, 1967. 369 p.

258. Snellgrove и др., 1986. Snellgrove, David L., Richardson, Hugh. Cultural History of Tibet. Shambhala: Boston, MA, 1986.

259. Snellgrove, 1987. Snellgrove, David L. Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors. London: Serindia Publications, 1987. 640 p.

260. Spiro, 1982. Spiro, Melford E. Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes. Second, expanded edition. University of California Press: Berkley and Los Angeles, California, 1982. 510 p.

261. Stanislawski, 1983. Stanislawski, Michael. Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825-1855. The Jewish Publications Society of America: Philadelphia, 1983. 246 p.

262. Subud erike, 1967. Subud erike. 'Ein Rosenkranz aus Perlen'. Die Biographie des 1. Pekinger lČang skya Khutukhtu Ngag dbang blo bzan č'os ldan, verfasst von Ngag dbang č'os ldan alias Šes rab dar rgyas. (Asiatische Forschungen Bd. 20). Klaus Sagaster (tr.). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967. 435 c. + 164 p. facsis.

263. Swearer, 2006. Swearer, Donald K. Theravada Buddhist Societies // The Oxford Handbook of Global Religions. Ed. by Mark Juergensmeyer. Oxford University Press. New York, 2006. 651 p.

264. Tambiah, 1976. Tambiah, Stanly J. World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. Cambridge University Press: Cambridge, London – New York – Melbourne, 1976.

265. The Oxford Handbook, 2006. The Oxford Handbook of Global Religions. Ed. by Mark Juergensmeyer. Oxford University Press. New York, 2006. 651 p.

266. The Jātaka, 1895. The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births. Tr. from the Pali. Ed. by E.B. Cowell. Vol. II. Cambridge University Press, 1895. 324 p.

267. The Jebtsundamba, 1961. The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga. Text, Translation and Notes by Charles Bawden. Asiatische Forschungen. Band 9. Otto Harasowitz: Wiesbaden, 1961. 91 p.

268. The Laws of Manu, 1886. The Laws of Manu. Sacred Books of the East. Volume 25. Translated by George Bühler. Oxford University, 1886.

269. Tsyrempilov, 2006. Tsyrempilov, Nikolay. Dge lugs pa Divided: Some Aspects of the Political Role of Tibetan Buddhism in the Expansion of the Qing Dynasty. In: Power, politics, and the reinvention of tradition: Tibet in the Seventeenth and Eighteenth Century. Proceedings of the 10th Seminar of the

International Association for Tibetan Studies. Oxford University, 2003. Brill Publishers, Leiden, 2006. pp. 57-76.

270. Tsyrempilov, 2008. Tsyrempilov, Nikolay. Samdan Tsydenov and his Buddhist theocratic project in Siberia. In: Biographies of eminent Mongol Buddhists. PIATS 2006: Tibetan studies: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan studies, Konigswinter 2006. Ed. by Johan Elverskog. Institute for Tibetan and Buddhist studies, 2008. pp. 117-138.

271. Tsyrempilov, 2012. Tsyrempilov, Nikolay. Open and secret diplomacy of Tsarist and Soviet Russia in Tibet and the role of Agvan Dorjiev (1912-1925). In: Asiatic Russia. Imperial power in regional and international contexts. Routledge: London and New York, 2012. pp. 216-234.

272. Tucci, 2003. Tucci, G. The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet. // The History of Tibet. Vol. I. The Early Period: to c. AD 850. The Yarlung Dynasty. Ed. by Alex Mc Kay. RoutledgeCurzon. London and New York, 2003. pp. 216-226.

273. Veer, 2001. Veer, Peter van der. Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain. Princeton, N.J., 2001. 205 p.

274. Waley-Cohen, 1998. Waley-Cohen, Joanna. Religion, War, and Empire-Building in Eighteenth-Century China // The International History Review. Vol. XX, No. 2 (June 1998). Pp. 336-352.

275. Walter, 2009. Walter, Michael L. Buddhism and Empire. The Political and Religious Culture of Early Tibet. Brill: Leiden-Boston, 2009. 311 p.

276. Wang, 2000. Wang, Xiangyun. The Qing court's Tibet connection: Lcang skya Rol pa'i rdo rje and the Qianlong Emperor. // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 60. No. 1. 2000. pp. 125-163.

277. Weber, 1958. Weber, Max. The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism. The Free Press: Glencoe, Illinois, 1958. 392 p.

278. Weeks, 2001. Weeks, Theodore R. Religion and Russification: Russian Language in the Catholic Churches of the "Northwest Provinces" after

1863 // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 2(1). Winter 2001. pp. 87-110.

279. Weinstein, 1987. Weinstein, Stanley. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge University Press: Cambridge, 1987. 236 p.

280. Wenk, 1968. Wenk, K. *The Restoration of Thailand under Rama I, 1782-1809* / *The Association for Asian Studies: Monographs and Papers*, No. XXIV. Tucson: The University of Arisona Press, 1968. 149 p.

281. Werth, 2001. Werth, Paul. *Big Candles and "Internal Conversion": The Mari Animists Reformation and its Russian Appropriations // Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia.* / Ed. by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. Cornell University Press. Ithaca and London, 2001. pp. 144-172.

282. Werth, 2000. Werth, Paul. *From Resistance to Subversion: Imperial Power, Indigenous Opposition, and Their Entanglement // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History.* Vol. 1, Number 1, Winter 2000. pp. 21-43.

283. Werth, 2007. Werth, Paul. *Imperiology and Religion: Some Thoughts on a Research Agenda.* // *Imperiology. From Empirical Knowledge to Discussing the Russian Empire.* Ed. By Kimitaka Masuzato. Sapporo: SRC, 2007. pp. 51-67.

284. Werth, 2007a. Werth, Paul. *Changing Conceptions of Difference, Assimilation, and Faith in the Volga-Kama Region, 1740-1870.* In: *Russian Empire. Space, People, Power, 1700-1930.* Ed. by Jane Burbank, Mark von Hagen, and Anatolyi Remnev. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 2007. pp. 169-195.

285. Williams, 1978. Williams, D. S. M. *The 'Mongolian Mission' of the London Missionary Society: An Episode in the History of Religion in the Russian Empire // Slavonic and East European Review.* Vol. 56. No. 3. July. 1978. pp. 329-345.

286. Wright, 1959. Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History.* Stanford University Press: Stanford, California, 1959. 144 p.

287. Wylie, 1978. Wylie, Turrel V. Reincarnation: A Political Innovation in Tibetan Buddhism. In: Proceedings of the Csoma De Körös Memorial Symposium. Ed. By Louis Ligeti. Academiai Kiado, Budapest, 1978. pp. 579-586.
288. Wylie, 1980. Wylie, Turrel V. Monastic Patronage in 15th-century Tibet // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung., XXXIV (1-3) (1980): pp. 319-328.
289. Wylie, 2003. Wylie, Turrell. Mar-pā's Tower. Notes on Local Hegemons in Tibet. In: The History of Tibet. Vol. II. The Medieval Period: c. 850-1895. The Development of Buddhist Paramountcy. RoutledgeCurzon. London and New York, 2003. pp. 155-164.
290. Yün-hua, 1982. Yün-hua, Jan. Chinese Buddhism in Ta-tu: The New Situation and New Problems. // Yüan Thought. Chinese Thought and Religion Under the Mongols. Ed. By Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary: Columbia University Press. New York, 1982. pp. 375-414.
291. Zimmermann, 2006. Zimmermann, Michael. Only a Fool Becomes a King. Buddhist Stances on Punishment // Buddhism and Violence. Ed. by Michael Zimmermann. Lumbini International Research Institute: Lumbini, 2006. pp. 213-242.
292. Zuercher, 1972. Zuercher, E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden: Brill, 1972. 320 p.