

Буддизм в истории и культуре бурят





УЛАН-УДЭ
БУРЯАД-
МОНГОЛ
НОМ 2014



© Д.О. ГАРМАЕВ

*Майдар-хурал, обход вокруг
Иволгинского дацана.
25 июля 2009 г.*



Буддизм в истории и культуре бурят

ОТВЕТСТВЕННЫЙ
РЕДАКТОР
И.Р. ГАРРИ

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ,
БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН

УДК 294.3 (571.5)

ББК 86.39 (2)

Р 54

Рецензенты:

доктор исторических наук

К. В. ОРЛОВА

кандидат исторических наук

Ю. Ж. ЖАБОН

кандидат исторических наук

И. Г. АЮШИЕВА

БУДДИЗМ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ БУРЯТ / кол. монография;

под ред. И.Р. Гарри. — Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014.

Книга посвящена роли буддизма в истории и культуре бурят. В работе изложена история буддизма в Бурятии с начала его распространения до наших дней, дан анализ письменного буддийского наследия бурят, культовой системы бурятского буддизма, индо-тибетской философской культуры, буддийской архитектуры и тибетской медицины Бурятии, рассматриваются вопросы буддийской мифологии, реинкарнаций, взаимовлияния культур и бурятской национальной идентичности. Предназначена для специалистов — историков, востоковедов, религиоведов, а также для всех, кто интересуется историей и духовной культурой Востока.

*В издании использованы фотографии из личных архивов авторов книги, а также Д.О. Гармаева, А.А. Терентьева, Ю.Ж. Жабон, А. Морозова, З.Б. Намсараева, И. Янчеглова, фондов Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН, Музея истории Бурятии, Российского этнографического музея, Музея искусств народов Востока, Музея антропологии и этнографии, Государственного Эрмитажа, архивов научного журнала *Tartaria Magna*, издательского проекта «Буряад-Монгол Ном».*

Исследование выполнено
по Программе фундаментальных
исследований Президиума РАН
«Традиции и инновации в истории
и культуре» (2012–2014), проект
«Роль традиции тибетского буддизма
в религиозной культуре бурят»

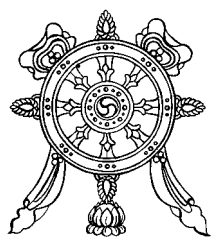
2014

© И.Р. Гарри и коллектив
соавторов

© ИМБТ СО РАН

© Буряад-Монгол Ном

ISBN 978-5-9905883-0-1



АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

ГАРРИ ИРИНА РЕГБИЕВНА

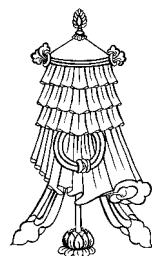
— доктор исторических наук,
ведущий научный сотрудник ИМБТ СО РАН

СЫРТЫПОВА СУРУН-ХАНДА ДАШИНИМАЕВНА

— доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Института проблем экологии и эволюции им. А.Н. Северцова РАН,
ученый секретарь Совместной Российско-Монгольской
комплексной биологической экспедиции РАН и АНМ

ЦЫРЕМПИЛОВ НИКОЛАЙ ВЛАДИМИРОВИЧ

— кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
ИМБТ СО РАН, заведующий кафедрой истории Бурятии
исторического факультета Бурятского государственного университета



АЮШЕЕВА ЛЫГЖИМА ВЛАДИМИРОВНА

— кандидат медицинских наук, эксперт Лаборатории
волновой диагностики живых систем Института физического
материаловедения СО РАН, доктор тибетской медицины

БАЗАРОВ АНДРЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

— доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
ИМБТ СО РАН, заведующий кафедрой религиоведения
и теологии Бурятского государственного университета

БЕЛКА ЛЮБОШ

— Ph.D., доцент кафедры религиоведения философского факультета
университета им. Мазарика, Брно, Чешская республика

БЕРНШТЕЙН АНЯ

— Ph.D., доцент кафедры социальной антропологии
Гарвардского университета, США

КОЛЛМАР-ПАУЛЕНЦ КАРЕНИНА

— Ph.D., профессор, директор Института изучения религий
и Центральноазиатских исследований, Берн, Швейцария

ЦЫБИКДОРЖИЕВ ДОРЖИ ВЛАДИМИРОВИЧ

— кандидат исторических наук, научный сотрудник ИМБТ СО РАН



© Д.О. ГАРМАЕВ

*Храм Итигэлова.
Иволгинский дацан,
10 сентября 2012 г.*



ОГЛАВЛЕНИЕ

xi	<i>Предисловие</i>
xiv	<i>Список сокращений</i>
2	ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ИЗ ТИБЕТА В РОССИЮ: ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В БУРЯТИИ
4	<i>Глава 1. Ранний этап распространения и утверждения буддизма в Российском Забайкалье / Н.В. Цыремпилов</i>
36	<i>Глава 2. Буддизм и Российское государство в XIX веке: от конфликтов к компромиссам / Н.В. Цыремпилов</i>
66	<i>Глава 3. Буддизм в Бурятии в XX веке: расцвет, упадок, возрождение / И.Р. Гарри</i>
94	ЧАСТЬ ВТОРАЯ БУДДИЙСКАЯ РЕЛИГИЯ В КУЛЬТУРЕ БУРЯТ
96	<i>Глава 4. Письменное буддийское наследие бурят / С.-Х.Д. Сыртыпова</i>
134	<i>Глава 5. Индо-тибетская философская культура в Бурятии / А.А. Базаров</i>
156	<i>Глава 6. Культовая система и изобразительное искусство бурятского буддизма / С.-Х.Д. Сыртыпова</i>
194	<i>Глава 7. Буддийская архитектура Бурятии / Д.В. Цыбикдоржиев</i>
228	<i>Глава 8. Миф Шамбалы: видения, визуализации и возрождение мифа в Бурятии / Л. Белка</i>
248	<i>Глава 9. Тибетская медицина в Бурятии / Л.В. Аюшеева</i>

274	ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ АНТРОПОЛОГИЯ ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОГО МИРА БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ
276	Глава 10. «Межтелесное» движение в буддизме Внутренней Азии / А. Бернштейн
304	Глава 11. Встреча бурят-монгольской, тибетской и русской культур знания / К. Коллар-Пауленц
326	Глава 12. Тибето-монгольский буддизм и национальная идентичность бурят / И.Р. Гарри
360	Заключение
364	Приложение: интервью с Добдон-ламой
378	Указатель имен, географических названий и учреждений
390	Источники и литература



ПРЕДИСЛОВИЕ

И.Р. Гарри

Буддийская традиция Тибета — уникальное явление мировой культуры. Являясь средоточием культурной и духовной жизни тибетского народа, она оказывает весьма заметное влияние и на духовность современного мира. Тибет особо близок российским буддистам — бурятам, калмыкам и тувинцам. В конце XVII века тибетские и монгольские монахи привнесли на окраины Российской империи буддийскую религию, в результате чего буддизм впервые утвердился на территории многоконфессиональной империи.

Исследовательский проект, положенный в основу книги, имел своей целью изучить «Роль традиции тибетского буддизма в религиозной культуре бурят». Концептуальной нитью проекта было освещение тибетско-бурятского религиозного взаимодействия в истории и культуре бурят. Однако по мере работы над проектом выявилась необходимость отказаться от термина тибетский буддизм как концептуально, так и в контексте географических рамок исследования. Несмотря на то, что во Внутренней Азии (Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тыве) утвердилась буддийская традиция Тибета, основанием которой являются тибетский буддийский канон, культовая система буддизма Ваджраяны, приоритет школы гелукпа, авторитет Далай-ламы и т.д., региональным формам так называемого тибето-монгольского буддизма наряду с общими чертами равно присущи и серьезные различия, обусловленные долгим существованием в различных политических образовани-

ях. Поэтому мы рассматриваем буддизм Внутренней Азии не как некое единое организационное целое, а как открытую развивающуюся систему в контексте определенной эпохи и культуры.

В чем заключается особенность нашего проекта? Исследование буддизма в Бурятии имеет весьма обширную библиографию. С одной стороны, буддизмом занимаются специалисты-востоковеды — монголисты, буддологи и тибетологи, с другой — ученые этнографы и антропологи. В работах первых буддизм, как правило, рассматривается в русле исторических и текстологических востоковедных исследований, они мало касаются современности, тема разрабатывается в отрыве от главных направлений российской истории, современных теорий этнографии и антропологии. В работах же вторых буддизм рассматривается как социокультурное явление, но при этом зачастую отсутствует буддологическая перспектива исследований, игнорируются источники на восточных языках. Мы попытались осветить основные аспекты буддизма Внутренней Азии в сочетании вышеизложенных подходов, что позволило взглянуть на историю распространения и трансформации буддизма в Бурятии с иной, отличающейся от устоявшейся в отечественной историографии точки зрения.

Коллективная монография охватывает историю буддизма с начала его распространения в Бурятии до наших дней, показывает, как и в какой форме буддийская религия стала неотъемлемой частью бурятской культуры и продолжает сохраняться на современном этапе. Над книгой работал коллектив авторов — в основном сотрудники Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН), коллеги из академических институтов и университетов нашей и зарубежных стран.

Разделы монографии написаны: *И.Р. Гарри* — предисловие, главы 3, 12, заключение; *С.-Х.Д. Сыртыповой* — главы 4, 6; *Н.В. Цыремпиловым* — главы 1, 2; *Л.В. Аюшеевой* — глава 9; *А.А. Базаровым* — глава 5; *Л. Белкой* — глава 8; *А. Бернштейн* — глава 10; *К. Коллмар-Пауленц* — глава 11; *Д.В. Цыбикдоржиевым* — глава 7. Перевод с английского 8, 10, 11 глав сделала *И.Р. Гарри*. Указатели составил *Н.В. Цыремпилов*.

Я рада возможности выразить глубокую признательность Дмитрию Ойдоповичу Гармаеву за прекрасное оформление книги, творческий подход и неизменное доброжелательное отношение на всех этапах работы. Моя искренняя благодарность Николаю Владимировичу Цыремпилову за большую помощь в редактировании книги, составлении указателей и унификации терминов.

Большое спасибо Ларисе Степановне Имихеловой за редакцию библиографического списка, Марине Васильевне Аюшеевой за помощь в поиске иллюстраций к книге, Андрею Анатольевичу Терентьеву за любезно предоставленные уникальные фото из своего личного архива. Благодарю наших рецензентов Кеему Владимировну Орлову, Юмжану Жалсановну Жабон и Ирину Гармаевну Аюшиеву.

Работа по написанию и изданию этой книги стала возможной благодаря финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН, досточтимых тибетских лам—Агван-Тендзин-ламы и Ямпил-ламы, друзей—Доржи Игнатовича Абзаева, Галины Жамбаловны Цыбикмитовой, Эржены Цыденовны Цырендоржиевой и Даримы Баировны Будаевой.

Отдельное огромное спасибо всем соавторам нашей книги за плодотворное сотрудничество и высокое качество проделанной работы!



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БТСР	Буддийская Традиционная Сангха России
ГАИО	Государственный архив Иркутской области
ГАРБ	Государственный архив Республики Бурятия
ИВ РАН	Институт восточных рукописей Российской академии наук
ИМБТ СО РАН	Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук
РГИА	Российский государственный исторический архив
ЦВРК ИМБТ СО РАН	Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук



Трактат о знании и мудрости «Жадамба»
(XVII–нач. XVIII в.) из частного архива в селе
Улзар Джидинского района Бурятии.





© Д.О. ГАРМАЕВ

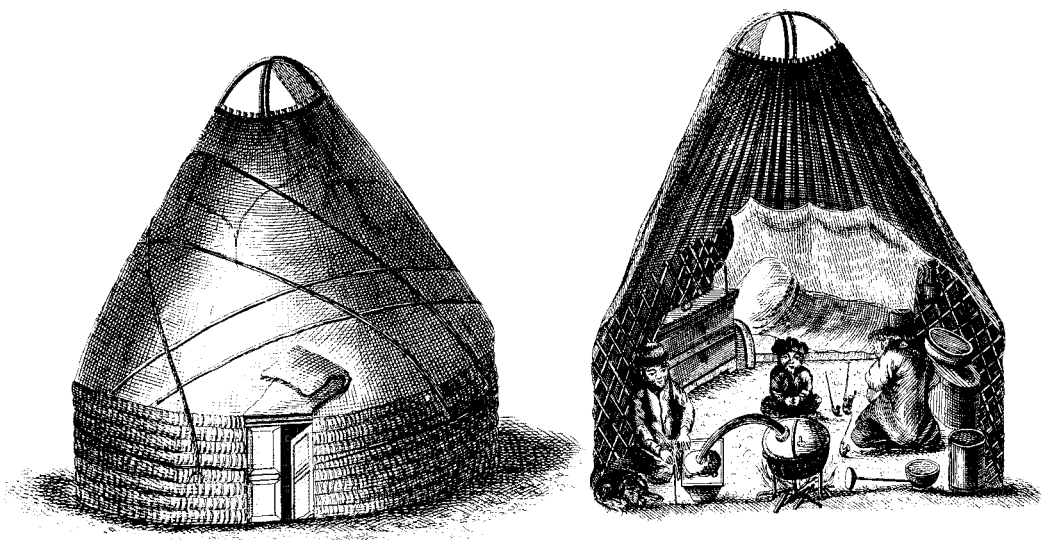
*Майдар-хурал
в Иволгинском дацане.
25 июля 2009 г.*



Часть I

ИЗ ТИБЕТА
В РОССИЮ:
РАСПРОСТРАНЕНИЕ
БУДДИЗМА
В БУРЯТИИ





Иллюстрации из книги путешественника
Петра Симона Палласа (1741–1811)
«Путешествие по разным провинциям
Российской Империи. Часть первая»
(Санкт-Петербург, 1773 г.)

РАННИЙ ЭТАП РАСПРОСТРАНЕНИЯ И УТВЕРЖДЕНИЯ БУДДИЗМА В РОССИЙСКОМ ЗАБАЙКАЛЬЕ

Первые упоминания о буддийских ламах и моленных юртах в русских документах. В доступных на сегодняшний день 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 бурят-монгольских племен датируются серединой XVII века¹. Основываясь на этих 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 бурят-монгольских данников халхаских князей. Так или иначе, но к моменту заключения Нерчинского договора, очевидно, русские уже располагали данными о том, что некоторые бурят-монгольские роды являются последователями какой-то неизвестной им религии.

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 Пашкову 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.

За несколько месяцев до заключения Нерчинского договора в 1689 году 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 о том, 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. Цонголам были выделены угодья по правой стороне среднего течения Селенги и низовьям Чикоя. Нгаванг Пунцок, очевидно, поселился в ставке Ухин-тайши, заняв лидирующее положение среди других лам, прибывших вместе с цонголами.

Первые ламы появляются в ставках селенгинских и хоринских князей. Такие амбициозные лидеры, как Турухай-табунанг 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, личность особой молельни, с надлежащим убранством, — все это, конечно, увеличивало пышность жизни тайши и поднимало его авторитет в глазах простого народа» (Богданов, 1926: 101–102).

В связи с вышесказанным возможны многочисленные параллели с другими регионами Азии, где представители аристократии и правители рассматривали буддизм как источник легитимации

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 «Бишыхан запискэ», опубликованной в русском переводе в книге Бурятские летописи, 1995: 144.

их власти. Бурятских тайшей не обошла эта древняя мода на буддизм, символы и практики которого содержали в себе большой властный потенциал.

Нерчинский и Кяхтинский договоры: начало автокефалии. Конец XVII – начало XVIII веков стало временем окончательного разделения сфер влияния между Российской и Цинской империями. Вопрос о размежевании границ 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 контроль над эвенкийским и бурят-монгольским населением Забайкалья. Федору Головину, представлявшему российскую сторону на переговорах в Нерчинске, пришлось приложить немало усилий, для того, чтобы бурят-монголы

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 (Яковлева, 1958: 174).

И действительно, после заключения договора в Нерчинске 27 августа 1689 года и принесения забайкальскими бурят-монгольскими родами шертной присяги, последние получили широкую автономию в пределах очерченных границ.

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 неременным 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 (Позднеев: л. 1).

Разумеется, первоначальная либеральная позиция российских властей в религиозном вопросе объяснялась особыми приоритетами. Забайкалье было зоной фронта, и места расселения бу-

рят-монголов прилегали к территориям Цинской империи, давно провозгласившей свое покровительство тибето-монгольскому буддизму.

Полное территориальное 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. 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.

Первые ламы Забайкалья: правительственные попытки учета и контроля. 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 в 1712 году. Согласно хоринской хронике, составленной В. Юмсуновым, «буддийские монахи прибыли из Тибета, были весьма учены и успешны в лечении болезней. Их приписали к селенгинским и хоринским родам» (Юмсунов: л. 3). Более общее изложение фактов о прибытии ста пятидесяти «тибетских и монгольских» лам содержится также в хрониках Т. Тобоева, Ю. Ломбоцыренова и Д. Дарбаева, которые также относят это событие к началу XVIII века, не называя, правда, конкретных дат, за исключением Д. 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 вереве хоринских бурят-монголов наставляли ламы из селенгинских степей (Галданова и др., 1983: 16). Наконец, анонимная селенгин-

ская летопись «Бишихан запискэ» сообщает, что среди атаганов и табангутов до установления границы религию проповедовал тибетский лама Лобон-рабжамба (Бишихан запискэ: л. 5–6).

До демаркации российско-цинской границы Южное Забайкалье, долгое время находившееся в вассальной зависимости от халхаских 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).

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 служб по просьбе верующих, предоставлением медицинской помощи, ремесленными работами. Вероятно также и то, 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...» (Архивные материалы: л. 12).

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

близким к истине. В бурятских летописях мы наблюдаем стремление представить прибытие всех 150 лам как единовременное событие. В самом раннем из имеющихся в нашем распоряжении бурят-монгольских источников — «Путевых заметках Заяева» — сказано, что «число собравшихся отовсюду хуvaraков достигло ста пятидесяти человек» (Путевые заметки: л. 2), но ничего не говорится о какой-либо связи между этими 150 монахами. О том, 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. — Н.Ц.) возглавил это собрание в год воды-мыши. [...] Вбирая в себя монахов из пришлых и местных [верующих], община разрасталась, достигнув количества ста пятидесяти (Вагиндра: л. 112).

По мере прибытия монахов их стали распределять по другим родам, в т.ч. среди хоринских бурят (Юмсунув: 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 о том, что родовая структура бурят-монголов 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 (Галданова и др., 1983: 19).

Во времена проведения границы между Россией и Цинской империей 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 способствовала процессу 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-монголов. Дацаны через систему приходов также участвовали в этом процессе. Сами дацаны, в т. ч. первый и главный из них — Цонгольский — возникали и в дальнейшем содержались за счет общественной поддержки. Такая поддержка могла быть родовой или общинной. Так, во время споров вокруг земельных наделов бурят-монголы могли апеллировать к своей принадлежности к определенному дацану (Залкинд, 1970: 217)¹.

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 буддистов был связан с назначением на должность иркутского вице-губернатора Лоренца Ланга, статс-советника, крещенного шведа, входившего в 1719–1722 годах в неудачное посольство Измайлова в Пекине. 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 Джебцундамба 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 бурят-монголам:

И к братцким был склонен, и которые в краже скота в полицию привожены были без всякого наказания, по приказу ево вице-губернатора отпущаны свободно (Летопись города Иркутска, 1996: 36)².

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).

- 1 Залкинд, однако, полагает, что внутри приходов также существовали тяжбы вокруг земли.
- 2 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).

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:

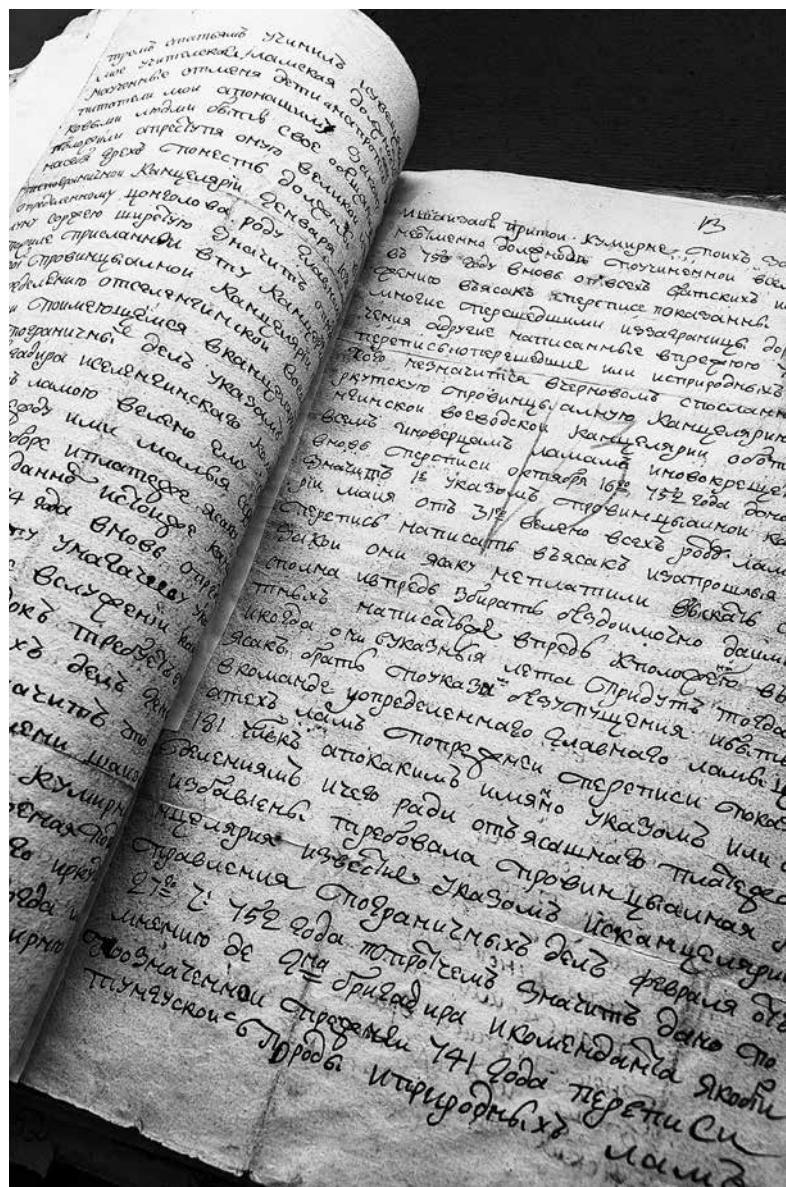
В 1741 году в год воды-мужской-собаки, под названием «Нга чен», в правительство была подана петиция, и впервые для этих мест было получено разрешение на зачисление этих ста пятьдесят лам в число комплектных. Хотя для местных нойонов он (Заяев—Н.Ц.) был снизошедшим воплощением бодхисаттвы и Будды, многие столичные чиновники, исповедовавшие религию, противоречащую Учению Царя Шакьев, не желали распространения нашей веры. И то, что одним лишь прошением он добился успеха, является несомненным проявлением силы его прежних молитв (Вагиндра: л. 112, 113).

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 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, иницилируя 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 контроля над постепенно экспансирующей религией.

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. Стратегическими целями российской администрации в начале XVIII века были 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.

Признание буддизма российскими властями. В архиве ЦВРК ИМБТ СО РАН сохранились материалы засак-ламы Галсана Гомбоева, представляющие собой значительную коллекцию юридических документов, определяющих статус буддизма в Российской империи. Большая часть документов относится к XVIII веку, и среди них мы встречаем документы, в которых ламам запрещается поддерживать связи с заграницей. Другие указы подтверждают и ограничение числа лам путем введения комплектного количества в сто пятьдесят 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 превышало при всех кумирнях штатного сто пятидесяти лам» (Позднеев, 1887: л. II) 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 Ахалдаеву от 17 января 1792 года упоминаются более ранние правительственные распоряжения об освобождении от ясака буддийских монахов, входивших в число ста пятидесяти 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. 130б).



Указ Удинской провинциальной канцелярии Бандидо Хамбо-ламе Ахалдаеву (1783 г.). Из материалов засак-ламы Галсана Гомбоева (ЦВРК ИМБТ СО РАН).

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 проводилась перепись, в результате которой количество лам было определено в сто пятьдесят человек (Архивные материалы: л. 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.

В 1741 году российские власти официально признали легитимность буддийской общины в Забайкалье и начали вводить меры по регулированию численности монахов и путей их миграций. Несмотря на то, что законодательный 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. На основании имеющихся материалов можно с уверенностью утверждать, 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.

Первые шаги к институционализации буддийской общины в Забайкалье. В середине XVIII века намерение российских властей изолировать бурят-монгольских буддистов от влияния единоверцев в Цинской империи усиливается. Продолжается также установка на централизацию, реализованная введением высшей религиозной должности ширетуя, или тронного настоятеля Цонгольского дацана.

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 сэйма. Его сыновья — Зая (отец Дамба-Даржа Заяева), Заяхан и Заб — заняли территории у горы Оцон-хан у самых пограничных караулов [Бичихан записка: л. 39–40; Реестр брацким иноземцам: л. 389]. Младшего брата Дамба-Даржа звали Хэтэрхэй, и его старший сын, племянник Заяева, позднее станет преемником последнего. В возрасте четырнадцати лет в 1724 году Заяев отправляется в свое знаменитое учебно-религиозное путешествие по местам буддийской учености.

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 семи лет — срока, достаточного для получения степени габджу, на тот момент главной ученой степени буддистов Тибета (Гончог-Чжигмэд-Ванбо, 2008: 99–101). Тогда эту степень получали в результате диспута в старинном кадампинском монастыре Сангпу, который Заяев также упоминает в своих записках (Предание о хождении: л. 10б; см. также Бичихан записка: л. 42–43). Он принимает обеты гэцула, затем гэлونا 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 Еше. Бурятские источники рассказывают о том, что иерархи благословили его на прозелитическую деятельность в Забайкалье (Предание о хождении 2: л. 40б), 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 облеченным 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 — Н.Ц.) не раз обращался за советом к Победоносным Отцу и Сыну (Панчен-ламе и Далай-ламе — Н.Ц.) о том, следует ли распространять Дхарму тем же способом, что и прошлом.

- 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-лама 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.

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—Н.Ц.) должным образом. Старайся обратить в религию царей России»¹ (Вагиндра: 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 (Путевые заметки: л. 2; История бурятского буддизма, 2006: 47; Краткое жизнеописание: л. 112). Вероятно, сразу после прибытия Заяев становится приближенным главного ширетуя Нгаванг Пунцока².

Согласно хронике Юмсунова, в 1741 году в местности Хилгантуй, расположенной в кочевьях цонголов, был поставлен большой кошмовый храм (Юмсунов: л. 30б). Однако к тому времени главной целью, безусловно, было возведение стационарного деревянного дацана, идея о котором, 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 копией то ли, как мы уже отмечали, первого монастыря Тибета, то ли крупнейшего тибетского монастыря Пелден Дрепунг, в котором и обучался Заяев³. Заяев совместно с Нгаванг Пунцоком подает разрешение на постройку местным властям, которые направляют прошение далее в Иркутск, а оттуда в Тобольск (Вагиндра: 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 (Путевые заметки: л. 2; Краткое жизнеописание: л. 116–117).

- 1 Российской императрице Екатерине II Заяев говорил о предпочтительности ориентироваться на Панчен-ламу как на высшего буддийского иерарха (Предание о хождении: л. 2: 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).
- 3 Судя по полному совпадению названия, верным представляется второй вариант.

Вследствие отсутствия 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 (Галданова и др., 1983: 20)¹, а еще через несколько лет, в 1758 году, было даровано разрешение уже от самого тобольского губернатора (Там же; Краткое жизнеописание: л. 116)². Такие разрывы во времени между ходатайством и получением разрешения отражают неустроенность законов в отношении буддизма. Законодательства в этой сфере просто не существовало, в связи с чем 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 ремонт «прежней обветшалой кумирни с прибавлением новых покоев» (Ухтомский: л. 97б; Позднеев: л. 53). В 1753 году по ходатайству верующих селенгинским комендантом Якоби были утверждены шесть ширетуев, возглавлявших отдельные храмы монастыря под началом главного ширетуя Нгаванг Пунцока (Юмсунов: 30б). Бурятские источники противоречат друг другу относительно даты назначения главным ширетую Заяева. В Записке Чимитова и в хронике Тобоева говорится о том, что Заяев был назначен таковым в 1752 году (Чимитов: л. 1; Тобоев: л. 9), в Путевых записках Заяева говорится о 1753 годе (Путевые заметки: л. 2v), а Юмсунов указывает другую дату — 10 января 1764 года по распоряжению Чикойского управления за исходящим номером 22 (Юмсунов: л. 30б). 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

1 Авторы монографии не дают ссылок на источник информации.

2 Э.Э. Ухтомский сообщает также, что разрешение на строительство стационарного дацана в Хилгантуе выдавала также и Коллегия иностранных дел [Ухтомский: л. 97].

стороны формирующегося в левобережье Селенги другого монастырского центра — Тамчинского дацана — уже намечается соперничество за лидерство¹.

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 шесть добавкальских 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, Ичетуйский 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 царила неразбериха в вопросе об административном центре буддизма, дискуссия не выходила за рамки селенгинского пояса. Обратимся к хоринским историческим хроникам. Из них мы знаем уже, что сто пятьдесят лам, о которых мы говорили выше, были приписаны не только к селенгинским, но и к хоринским родам (Юмсунов: л. 3; Тобоев: л. 9; Бурядаай түүхэ бэшэгүүд, 1992: 104)². Упоминав-

- 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 [Ухтомский: л. 1096]. 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].
- 2 О том, что ламы были приписаны к хоринским родам, сообщают в своих хрониках бурятские летописцы Тугульдур Тобоев, Вандан Юмсунов и Ширап-Нимбу Хубитуев.

шийся нами путешественник Герхард Гмелин сообщает о том, что в 1735 году у хоринского тайши Иринцея Шодоева уже была молельная юрта с двумя серебряными бурханами, «приобретенными... у китайцев» (Гирченко, 1939: 22; Галданова и др., 1983: 22). На этом основании авторы книги «Ламаизм в Бурятии начала XVIII – начала XIX веков» утверждают, что в истории буддизма среди хоринских бурят-монголов существовал некий «темный» период, когда молельные юрты не учитывались и не фиксировались в бурятских хрониках и русских документах» (Галданова и др., 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 1750-х годах в Тугнуйской степи – так называемый Тугну-Галтайский дацан (Тобоев: л. 100б)¹. Он, правда, в глазах властей оставался незаконным до получения легитимности только в 1773 году.

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 (Архивные материалы: л. 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 Пунцок 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, происходившего без ведома Главного ламы, связывается с «происками» родовых старшин» (Там же: л. 130б). Вообще, проблема увеличения числа лам увязывается властями с вопросом уклонения от выплаты ясака, а потому чинов-

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» (Богданов, 1926: 106).



© ЦРК ИМЕТ СО РАН

Анинский дацан.
Открытка кон. XIX в.

ники особо отмечают, что в 1741 году сто пятьдесят 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 (Архивные материалы: л. 13).

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 позволяя что по проискам желающих быть ламами число их к отягощению просто-народных не умножалось коих в число 150 лам поступить должныствуют (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 ширетуга Хилгантуйского дацана, сообщает о том, что последний даже намеревался мигрировать с двумя тысячами 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, уповав на великого владыку (цинского императора — 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 ширетугем, а затем и Бандидо Хамбо-ламой, избрание его депутатом от селенгинских бурят в Уложенную комиссию и личная аудиенция у императрицы Екатерины Великой вселили оптимизм в Заяева и заставили его отказаться от планов бегства из России (Там же: 9).

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.

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. 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. 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. 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, мешеряков, калмыков и других народов» (Сергеевич, 2006: 255).

Через Селенгинское воеводство бурят-монгольское 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 (Чимитов: л. 1). Осенью 1767 года, как указано в «Путевых заметках», Дамба-Даржа Заяев отправился в Москву и Петербург вместе с переводчиком Намжил Доржи через Иркутск. В начале 1768 года они добрались до столицы Российской империи (Там же; Путевые заметки: л. 306).

Начало работы Комиссии — 30 июля 1767 года, 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 (Путевые заметки: л. 306), во время которых 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 бурят-монгольских 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 (Путевые заметки: л. 30б; Предание о хождении 2: 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» (Вагиндра: л. 125).

Неизвестно, дошел ли этот документ до наших дней, но мы все же можем легко предположить, что он, несомненно, содержал просьбы о свободном исповедовании буддизма бурят-монголами, закреплении лидерства среди забайкальских буддистов за Цонгольским дацаном и, наконец, высочайшем подтверждении 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 которой 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 поездки 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).

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 связано с борьбой за титул Бандидо Хамбо. 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 своего титула, должности и депутатского звания. Выше мы уже отмечали, что в XVIII веке титулатура бурят-монгольских 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 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 Гусиноозерским 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.

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-монголов 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 (Бичихан



© TARTARIA MAGNA

*Тамчинский дацан
в 1926 г.*

записка: л. 5, 6). Возникновение второго дацана селенгинского левобережья — Гусиноозерского, 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 халхаском религиозном центре¹, который для бурят-монголов 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

- 1 Ухтомский сообщает нам, что Жимба Ахалдаев был отправлен своим отцом на учебу в Ургу в возрасте десяти лет [Ухтомский: л. 90].
- 2 Этому учителю приписывается пророчество о будущей судьбе своего ученика: «ты сам будешь иметь учеников до 100000!» (Ухтомский: л. 1086).

хронистов, получает санкцию со стороны монгольского настоятеля на распространение религии среди бурят-монголов (Four Mongolian, 1959: 62). В обоих случаях мы видим, какое большое значение для нарождающегося бурят-монгольского 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 (Ухтомский: 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 независимого контроля над левобережными приходами. В 1752 году, как видно из документов, Ахалдаев впервые выразил свое несогласие быть в подчинении у Цонгольского ширетуя и главного ламы Нгаванг Пунцока (Институт, 1911: 616; Успенский: 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 (Успенский: л. 110). Двумя годами 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» (Архивные материалы: л. 120б). 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-видимому, уже действительно насчитывалось около сотни [Тобоев: л. 90б; Юмсунов: л. 30б, 114; Бурядаи түүхэ бэшэгүүд, 1992: 103]. Вероятно, по мысли Ахалдаева, новый титул должен был озвучивать идею о равенстве главы Гусиноозерского 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 (Юмсунов: л. 30б), родовые старшины левобережья Селенги ходатайством от 20 января того же года просят власти назначить Жимбу Ахалдаева Главным ламой дацанов, находившихся на левой стороне Селенги с титулом ноён-цоржи (Архивные материалы: л. 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; Чимитов: л. 1)¹. Вероятно, эта битва за титулы и звания продолжилась бы и далее, но поездка Заяева в Москву и Петербург, аудиенция у императрицы и утверждение ею его нового титула сделало это соперничество бессмысленным. В 1776 году Ахалдаев добился от властей признания за ним еще одного титула — *Эрдэни-бандида-ширетуй-сотник-да-ламы* (Тобоев: л. 90б). Но каким бы длинным и витиеватым ни был его новый титул, Бандидо Хамбо-лама Заяев был теперь вне конкуренции, и левобережные ламы вынуждены были с этим смириться. Как выразился один православный миссионер:

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).

1 Летописец Вандан Юмсунов сообщает в связи с этим событием другую дату и номер распоряжения — 23 июля за № 610 [Юмсунов: л. 30б]. 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 якобы бригадир Варфоломей Якоби 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.

После кончины Дамба-Даржа Заяева и наследования его титулов и званий его племянником Содномпилом Хетурхеевым в 1776 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 (Архивные материалы: л. II-110б). 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 оное и иметь Вам по смерти Вашей. Подгородной вашей на Гусиных озерах состоящей кумирне... первенствующей по левой стороне Селенги реки, которой и иметь заведывание... нате прочими кумирнями на той же стороне... И всем прочим ламам состоять в ведомстве большой кумирни, не касаясь отнюдь до монгольских кумирень, лежащих по правую сторону Селенги, кои сами по себе остающа. Если же возникнет какое касающееся дело... чтоб... делали со общего согласия с ширетум цонгольской большой кумирни (Там же: л. II).

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 све-

1 Бурятский хронист Буян-Далай-дорамба отмечал в своем сочинении по истории буддизма у бурят-монголов, 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).

дениям из Архива востоковедов ИВР РАН, которые приводятся в монографии «Ламаизм в Бурятии...», Хетурхеев апеллировал 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 Гусиноозерского 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 провинциальной 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, решение Удинской провинциальной 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 (Архивные материалы: л. II).

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 сибирскому генерал-губернатору Селифонтову. 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 несогласованно, 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, что

генерал-губернатор с целью окончательного решения проблемы соперничества якобы пообещал отдать звание Хамбо-ламы той из сторон, представители которой быстрее доберутся с бумагами из Иркутска в Селенгинск. Биликто Будаев, эмчи-лама Гусино-озерского дацана, вместо того, чтобы ехать вокруг Байкала, как это сделал цонгольский посланец, нанял лодку и, несмотря на шторм, решил переправиться по морю. Сократив путь, он первым добрался до Селенгинского воеводства и обеспечил победу своему дацану (Four Mongolian, 1959: 68; Ухтомский: л. III–IIIб).

В 1792 году Иркутское наместническое правление уже обращается к Ахалдаеву как к Главному Бандидо Хамбо-ламе (Архивные материалы: л. 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 очевидным фактом.

В решении властей окончательно перенести центр в Гусино-озерский 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. 160б). 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 «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 груп-

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

пы, поддерживавшие соответственно кандидатов от Гусиноозерского, Цонгольского и Кудунского дацанов. Об этом нам известно из очерка князя Ухтомского, который там же говорит, что окончательно точку в этом вопросе поставили губернские власти, однозначно поддержав кандидатуру Чойвана Ишижамсуева, несмотря на глухой ропот недовольных цонголов и хоринцев (Ухтомский, 1886: 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» (Архивные материалы: л. 51). Как бы то ни было, до конца существования империи цонгольские ламы оставляют за собой неофициальное право *de facto* автономии в религиозной администрации².

Бурное строительство монастырей в Забайкалье к концу XVIII века объясняется обнародованием беспрецедентного указа Синода «О терпимости всех 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.». 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 Анинско-

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 (Ухтомский, 1886: л. 117–117б).

го дацана¹. В 1785 году тайша Иринцев уже отчитывается перед властями о том, что хоринские буряты укомплектованы храмами и дацанами (Галданова и др., 1983: 22).

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 (Относительно преобразования: л. 115)². Можно говорить с 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 Раеффа,

- 1 У Юмсунова дана дата 1795 г. (Бурятские летописи, 1995: 47), но это, скорее всего, или описка или ошибка, ибо по сведениям Позднеева (Галданова и др., 1983: 23) в 1795 году он сгорел. Знаменитое каменное здание Анинского дацана взамен сгоревшего деревянного возникло лишь в 1811 году.
- 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 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» (О ламах: 10).

До второго десятилетия царствования Александра I правительство не находило лучшего средства справляться 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.

Таким образом, обобщая вышесказанное, можно выделить два принципа, которыми руководствовались российские администраторы, закладывая основы политики в отношении бурят-монгольских 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 даже в насильственном замещении шаманизма буддизмом.

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.



Fig. 7. p. 341.



Fig. 8. p. 342.

Fig. 8. p. 342.

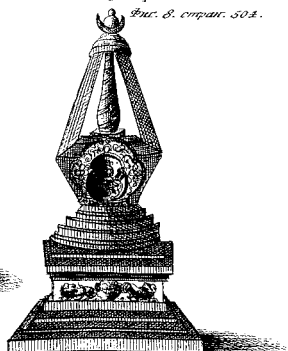


Fig. 9. p. 350.

Fig. 9. p. 350.



Fig. 10. p. 340. Dalaï Lama



Fig. 11. p. 338.

Fig. 11. p. 338.



Иллюстрации из книги путешественника
Петра Симона Палласа (1741–1811 гг.)
«Путешествие по разным провинциям
Российской Империи. Часть первая»
(Санкт-Петербург, 1773 г.)

БУДДИЗМ И РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО В XIX ВЕКЕ: ОТ КОНФЛИКТОВ К КОМПРОМИССАМ

Укрепление буддизма в Байкальском регионе в начале XIX века. В начале XIX века нарождающаяся буддийская община в Забайкалье начала свою экспансию из долины реки Селенги в соседние области Забайкалья и в начале XIX века достигла границ своей географии. Почти одновременно буддийские монастыри открываются на крайнем востоке расселения бурят-монголов — 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-монголов. Еще раньше буддизм проникает в среду ононских хамниганов на востоке Забайкалья. В 1802 году строятся Токчинский и Гунэйский дацаны.

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 способствовал вытеснению шаманизма у бурят за счет укрепления буддизма и даже был благорасположен к налаживанию связей бурятских буддистов с калмыцкими единоверцами (Ухтомский: 1206). И все же, несмотря на динамичную экспансию, буддизм укоренялся в бурятской среде медленно. Путешественник Петр Симон Паллас, проезжая в 1772–1773 годах 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 — 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 писал о буддизме у хоринских бурят-монголов так:

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 четыре 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 «инострannого» ведомства, которое в разное время носило разные наименования: Посольский приказ (1549–1720), Посольская канце-

лярия (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 предоставлялось «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, большинство последователей и главные 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 1832 году Управление было преобразовано в Департамент, который вплоть до февраля 1917 года занимался 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).

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 Дымчику Ишижамсуеву, а спустя еще некоторое время к младшему брату последнего — Данзан Гавану 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 были прописаны 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 (Ухтомский, 1886: 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 (Замечания МВД: л. 3).

После 1832 года фактически прекращается 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, 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 — замена ветшающих или сгоревших деревянных 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 Иркутской губернии, 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» (Ухтомский, 1886: л. 1040б). 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. 1040б–105).

Тем не менее, к 1852 году число буддистов, только по официальным данным, достигает 125 тысяч человек обоего пола. Согласно ведомости, составленной Левашевым, в конце 40-х годов XIX века у бурят числилось 3241 лама различных степеней и 1305 хувараков, что в совокупности составляло 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 до принятия долгожданных правил.

«Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири» 1853 года и принципы управления буддийской общиной Восточной Сибири. В сентябре 1847 года тульский губернатор Николай Николаевич Муравьев (1809–1881) по распоряжению Николая II 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 за усилия по 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.

Устав Н.Н. Муравьева, озаглавленный как «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири», после длительного обсуждения и многочисленных редакций в Министерстве внутренних дел было принято Николаем в качестве временного свода правил по управлению буддистами Восточной Сибири. Муравьевым был предложен штат монахов в количестве 285 человек и 34 разрешенных дацана. Оставшихся внештатных лам Муравьев предлагал без колебаний перевести в светское состояние¹.

Все буддийское духовенство было разделено на пять категорий:

1. Бандидо Хамбо-лама;
2. ширетуи;
3. гелонги и гецулы;
4. банди;
5. хуvaraки.

Положение предлагало считать хуvaraками дацанских учеников, из которых в последующем при освобождении штатных мест должны были набираться банди (§ 24). Число хуvaraков составляло 35 человек, и все они должны были постоянно находиться при Гусиноозерском дацане, в котором открывалась единственная

¹ Нужно отметить, что в Положении 1853 года понятия *штат* и *комплект* никак не различаются.



© ЦВРК ИМБТ СО РАН

Хамбо-лама
Дампил Гомбоев
Фото конца XIX в.



© ЦВРК ИМЕТ СО РАН

Бандидо Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов (слева) и доктор Лыксок Жабэ (справа) в Санкт-Петербурге в 1914 г.

разрешенная властями религиозная школа. Все остальные школы считались недействительными. После распределения в дацан¹ хуварак становился банди — монахом низшей категории в дацане (§ 22). 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 (Ермакова: 63–65).

В Положении была закреплена четкая вертикаль буддийской религиозной иерархии: все ламы в дацане подчинялись ширетуя, ширетуя 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. Участие родовых начальников и прихожан в управлении сангхой ограничивалось только выборами Бандидо Хамбо-ламы и старост дацанов (§ 10, 51).

Тенденция к возвращению верховных полномочий Бандидо Хамбо в деле управления сангхой и его непосредственному подчинению генерал-губернатору Восточной Сибири 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 хувараков по дацанам (§ 19), ведение послужных списков монахов и хувараков (§ 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 хуваракми) от телесного наказания, а также вместе со всем штатным духо-

1 МВД рекомендовало использовать именно это слово для обозначения буддийских монастырей, ибо слово монастырь, по их мнению, носило христианский смысл (Замечания МВД: л. 1).

венством — от всех повинностей (§ 38). Бандидо Хамбо-лама имел единственную и постоянную резиденцию в Гусиноозерском дацане и не имел права отлучаться из нее без разрешения Забайкальского военного губернатора (§ 40), хотя резиденция последнего находилась в Чите, почти в семиста километрах от места пребывания главы буддистов¹.

Ширетуям, назначавшимся из среды монахов (§ 14), вменялось в обязанности заведование своим дацаном (§ 16). В подтверждение их звания им вручались специальные именные дипломы, выдаваемые в генерал-губернаторстве (§ 15). Их функции были ограничены наблюдением за порядком и ведением делопроизводства, а также участием в выборах. Хотя Положение не 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 их числа выбирались Хамбо-ламы. Часть полномочий ширетуев теперь получали дацанские старосты, 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). 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 за соблюдением этой нормы, и высшие ламы свободно передвигались между приходами, редко ставя об этом в известность власти (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 монаше-

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)» (Ухтомский: л. 260).

ской 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 век случилось только однажды.

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 «прилежающих 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 — 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 (Ухтомский, 1886: 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, ко-

торые 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 (Протокол совещания: 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 бурят-монгольских 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: Ухтомский, 1886: 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» (Левашев: 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. Положением 1853 года постройка новых дацанов была совершенно запрещена (§ 34), что, как мы увидим выше, не останавливало бурят-монгольских 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 молитвенные 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. (Ухтомский, 1886: л. 268).

В целом, Положение 1853 года унаследовало от прошлых уставов многие недостатки. При наличии 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» (Там же, 1886: 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, несмотря на значительное сокращение тем положением штатного числа лам и ограничений прав, прежде ими себе присвоенных, Хамбо Лама, приняв сам это положение с должною покорностию к нему, как выражению Высочайшей воли, ревностно содействовал введению оного 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.

Проблемы христианизации и дело генерал-губернатора Н.П. Синельникова. 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 (Kappeler, 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. В отличие от николаевского времени, культурное единообразие связывалось теперь не только и, быть может, не столько с православием, сколько с «обрусением».

В период правления последних российских императоров Александра III и Николая II происходит выдвигание на первый план политики культурной русификации. Обрусение и оправославлени-

вание как осознанные государственные стратегии в отношении этнических и религиозных меньшинств, были построены 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 Благодравов (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-монголов, 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 жрецеское сословие в таком довольстве, какого не имеет христианское православное духовенство» (цит. по: Ермакова, 1998: 67). Разрешив ламам извлекать выгоду из торговли предметами культа собственного производства, правительство, по мнению архиепископа, 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 ими 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 1960-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 Константин 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 одна — Цугольский. Однако никто из предложенных кандидатов не владел русским языком, как того требовал параграф 9 Положения. В связи с созданным 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 двенадцатилетнего управления Его Сиятельством Восточную Сибирь 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 (Извещение Главного Управления: л.5).

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.

В данном случае иркутский генерал-губернатор решил, что

по видам политическим необходимо приостановиться ныне назначением преемника Хамбы-Ламы, или, вместо его, Управляющего духовною частью, 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 году 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 Вос-

точной Сибири. Однако после неожиданной отставки Николая 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 годы, 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, но 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 (Отчеты, 1863: л. 7).

Однако дар убеждения Вениамина воздействовал на первоначально умеренные взгляды Корсакова на «ламский вопрос»:

Постепенно ему (Вениамину – Н.Ц.) удавалось переубедить Корсакова, и тот начинал «смотреть на язычников уже не глазами Муравьева» (цит. по: Матханова: 318).

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).

И все же генерал-губернатор Корсаков в целом придерживался линии своего предшественника, без надобности не нарушая сложившийся в XIX веке баланс в религиозном вопросе. Предпринятое им расследование нарушений «Положения 1853 г.» не привело к каким-либо видимым результатам. Впрочем, каким-либо крайним мерам в отношении буддистов традиционно препятствовало и МВД. Так, не получила поддержки в Петербурге нелепая затея Корсакова не проводить избрания забайкальскими ламами главы буддийской администрации из среды буддистов, «а поручить управление ими человеку, знающему их язык и религию, дабы ввести некоторые необходимые порядки». Такого человека генерал-губернатор нашел было в православном священнике Аввакуме (Д.С. Честном), и только его кончина не позволила осуществить замысел (Матханова, 1998: 318). Отставка М. Корсакова, произошедшая в 1870 году, означала для буддистов завершение продолжительного периода стабильности и наступление времени новых вызовов.

Назначение пожилого сенатора Н.П. Синельникова генерал-губернатором Восточной Сибири положило конец муравьевской эре. 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. 206). Н.П. Синельникова 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

(Дело о смещении: 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 в среде 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: 110б-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 возникшем в регионе напряжении (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 ведома 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, который без сомнения затруднит сближение бурят с русским населением и распространение между ними православия (Вашкевич, 1885: 94).

Конфликт разрешился смещением Чойропа Ванчикова 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» (Дело о смещении: 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 «милосердного 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.

«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 вла-

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.



© ЦВРК ИМЕТ СОРАН

*Хамбо-лама
Чойнзин Иролтуйев,
фото начала XX в.*



© ЦВРК ИМЕТ СО РАН

*Субурган Хамбо-ламы Чойнзина
Иролтуева, умершего в 1918 г.
в Ацагатском аршане Заиграевского
района БМАССР. Снято в 1937 г.*

дел русским языком [Дело об утверждении: л. 1], что, согласно параграфу 9 Положения 1853 года, было неременным условием для утверждения в должности Хамбо-ламы. Была прервана почти вековая монополизация гусиноозерскими ламами престола буддийского первосвященника. Первые, однако, болезненно отнеслись к своему поражению и фактически саботировали распоряжения Мархаева, который 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» (Ухтомский, 1886: 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 гусиноозерская резиденция становятся центром притяжения этноконфессионального бурятского единства. В отличие от родовых старейшин, осуществлявших самоуправление в родовых администрациях, властная география Хамбо-лам была несопоставимо большей. Сеть монастырей, покрывавших большую часть этнической Бурятии с административным центром в Гусиноозерском 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 [О мерах: л. 116–12а]. Буддизм фактически не только бросал вызов православию в регионе своего распространения, но и начинал претендовать на все бурятские родоплеменные 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 расширил их численность. К 1904 году число православных верующих в империи составляло 88 000 000, распределенных по 40 000 приходов, количество священнослужителей превышало 102 000 человек, число приходских церквей составляло 27 000. Государство субсидировало церкви в размере 11 500 000 рублей в год (Praxton, 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» (О мерах: лл. 116–12а),

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 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 (Дело об изъятии: л. 1–10б).

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 слова «Бандидо Хамбо-лама» были механически заменены в Инструкции на слова «иркутский генерал-губернатор».

Выход в свет Инструкции 1890 года, 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 рапорта, 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 хуварак (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 года 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 (Дело об изъятии: лл. 4–5). Целостность сангхи была восстановлена.

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 селен-

гинскими 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.

Революционные события 1905 года в России не привели к коренному изменению имперской политики в отношении буддизма, но в результате этих событий буддизм уже перестает быть бесправной религией, существование которой всецело зависит от милости монарха.

История буддизма в азиатской части Российской империи насчитывает более двух веков. Эти столетия были временем культурного взаимообогащения, трудного поиска модели сосуществования, которые сопровождались ошибками и решениями, противоречиями и компромиссами. Все это, в конечном итоге, дало в сумме беспрецедентный опыт, без постижения которого трудно понять историю буддизма в современной России.





© А.А. ТЕРЕНТЬЕВ, 2014

*Освящение субургана
Брайбун Шодон
в Агинском дацане*

БУДДИЗМ БУРЯТИИ В XX ВЕКЕ: РАСЦВЕТ, УПАДОК, ВОЗРОЖДЕНИЕ

Буддизм в Забайкалье в первой половине XX века. Конец XIX века рассматривается как время образования традиционного бурятского общества. К этому времени сложился относительно стабильный традиционный уклад бурятского общества, светская жизнь которого по Уставу графа Сперанского от 1822 года регламентировалась степными думами, во главе которых стояли родоначальники — тайши, а религиозная, согласно «Положению о ламаистском духовенстве» 1853 года, — централизованным управлением буддийской церкви во главе с Хамбо-ламой и подчиненными ему настоятелями монастырей — ширетуюями.

Первая половина XX века стала свидетелем мировых войн, революций, тотального переустройства мира, в т. ч. и российского Забайкалья, расположенного на далекой окраине Российской империи. В первую очередь интересы бурятского общества затронули закон царского правительства 1900 года о поземельном устройстве населения Забайкальской области и закон 1901 года об административной реформе, направленные на ликвидацию степных дум и установление волостных правлений. Эти мероприятия правительства, усиливая межэтнические противоречия и экспроприацию бурятских земель, способствовали разрыву аграрного и национального движения в Бурятии. Русско-японская война 1904 года, Синьхайская революция в Китае 1911 года и провозглашение автономии Внешней Монголии, Первая мировая война 1914 года, свержение царского правительства и Февральская ре-

волюция 1917 года, Октябрьская социалистическая революция 1917 года и последовавшая за ней Гражданская война в России не могли не сказаться на сложившемся укладе бурятского общества и положении буддийской церкви в Забайкалье.

Бурятская элита разделилась на консерваторов и реформаторов-прогрессистов. И консервативное, и прогрессивное направления бурятского общества объединяло резко негативное отношение к реформам царского правительства об отмене степных дум, разъединяла же позиция по решению бурятского национального вопроса. Первые стояли за сохранение традиционного уклада жизни, степных устоев и сложившихся форм религии, вторые ратовали за создание для бурят земской автономии, желали обновления и очищения бурятского буддизма на принципах философского учения, проповеданного Буддой Шакьямуни. Консерваторы стремились вернуть привычный патриархальный уклад жизни общества, связываемый в их сознании со степными думами. Реформаторы-прогрессисты, понимая, что возврата к старому нет, видели решение вопроса в земской, или областной, автономии.

Помимо консерваторов и реформаторов в Забайкалье имели место еще два движения: панмонголисты и балагаты. Идеи о самостоятельном государственном объединении всех монгольских племен имели место на протяжении всей истории монгольских народов, разделенных в последние три с половиной столетия между Китаем и Россией. В феврале 1919 года в Чите открылась «панмонгольская» конференция, провозгласившая создание буддийского государства «Великая Монголия», которое предполагало объединить территории Внешней и Внутренней Монголии, Бурятии, Тывы и части Маньчжурии. Главой правительства «Великой Монголии» был избран Хутухта (перерожденец) из Внутренней Монголии Нэйсэ-гэгэн. Во главе армии «Великой Монголии» встал атаман Семенов. Его ближайшим сподвижником был выходец из Прибалтики барон Роман Унгерн фон Штернберг, называвший буддизм своей второй религией. Семенова и Унгерна их сторонники объявили воплощениями грозного охранителя буддийского учения — Махакалы (Терентьев, 2008: 21).

С 1918 по 1920 годы атаман Семенов был диктатором Забайкалья и Дальнего Востока. Лозунг панмонголизма пытались использовать в своих целях японцы, оккупировавшие во время Гражданской войны районы Восточной Сибири. Но когда князья Халха-Монголии отказались участвовать в нем, и движение было обречено на гибель, японцы быстро дезавуировали все свои связи



© А.А. ТЕРЕНТЬЕВ

*Хамбо Агван Доржиев
с учеником в доме при
Санкт-Петербургском
дацане. Фото Карла
Буллы, 1913 г.*



© А.А. ТЕРЕНТЬЕВ

*Лама Сандан Цыденов со своим помощником
Агваном Силнамом Тузол-Доржи (Доржи Бадмаевым,
отцом известного впоследствии Бидии Дандарона,
продолжателя этой духовной традиции).*

с Нэйсэ-гэгэном и его сторонниками. Нэйсэ-гэгэн и его командиры были расстреляны китайцами в 1920 году, а двести пленных отправлены в Ургу на принудительные работы. В 1930-е годы, когда было создано государство Маньчжоу-го, японцы вновь сделали попытку возродить идею панмонголизма (Rupen по: Ширапов, 1997: 39).

В 1919 году в Бурятии имела место другая попытка построения буддийского государства — так называемое балагатское теократическое движение. Балагаты были против национальной автономии земского типа, предлагаемой прогрессистами, как и против панмонгольского движения. Духовный лидер балагатов кижингинский лама-созерцатель Сандан Цыденов в ответ на недовольство населения, противившегося военному призыву, объявил о создании на территории Хоринского аймака теократического государства. «Теократическое» движение было подавлено атаманом Семеновым. Духовные реминисценции балагатского движения сохраняются и в наши дни у последователей ламы Б. Дандарона (О ламе Сандане Цыденове, 1994: 24–26).

Во время гражданской войны значительная часть буддийского духовенства выступала против большевиков. Бандидо Хамбо-лама Цыремпилов призывал духовенство «... на деле участвовать в падении власти Советов в Забайкалье...». В начале 1919 года он выезжал в Омск для встречи с Колчаком, получил от него медаль и дар в виде 63 тысячи рублей серебром. Глава тывинских буддистов Лупсан Чамзы также посетил Колчака, и был удостоен ордена Святой Анны II степени, получил пожертвование в 20 тысяч рублей серебром, моторную лодку и автомобиль. Лама калмыцкого народа Чимит Балданов объявил генералов Алексеева и Деникина «спасителями калмыцкого народа»¹. Существуют данные, свидетельствующие о том, что в Агинском регионе не только духовенство, но и значительная часть населения участвовала в борьбе против Красной армии (Синицын, 2013: 32).

По другую сторону в расстановке сил находились реформаторы-прогрессисты и сторонники обновленческого движения в буддизме. Их лидерами стала передовая бурятская интеллигенция: ученые Г. Цыбилов (1873–1930), Б. Барадин (1878–1938), Ц. Жамцарано (1881–1942), М. Богданов (1878–1920), врач С. Цыбиктаров (1877–1921), общественно-политические деятели Д. Сампилон (1891–1937), Э. Ринчино (1888–1938) и др. Из высшего ламства к идеологам об-

1 www.buddhismofrussia.ru/sangha/51/ (дата обращения—11.04.2014)

новленчества принадлежали официальный представитель Далай-ламы XIV Цаннид-хамбо Агван Доржиев (1853–1938) и Хамбо-лама Чойнзон Иролтуев (1843–1918).

Этническая Бурятия, входящая в состав Российской империи, распадалась на Восточную Бурятию, находящуюся в составе Забайкальской области, и Западную — входившую в состав Иркутской губернии. Гранича на востоке с Маньчжурией и Внешней Монголией, остававшейся пока под юрисдикцией Цинского правительства, и будучи тем самым одним из важных стратегических форпостов Дальнего Востока, этническая Бурятия оказывалась на стыке политических интересов России, Китая и Японии. Буряты также, являясь приверженцами тибетского буддизма, играли через посредство Агвана Доржиева не последнюю роль в политической борьбе вокруг Тибета, в которую были замешаны Китай, Англия и Россия. Особое положение, которое занимала этническая Бурятия в регионе Внутренней Азии, обусловило ту важную роль бурят-монгольской интеллигенции, которую она сыграла в политических событиях первой четверти XX столетия. В самосознании и политической практике бурят-монгольской интеллигенции произошел синтез западной и восточной картин мира. С определенного момента они стали видеть себя в качестве авангарда просвещенной Европы в родственной Азии, посредником в продвижении глобальных идеологических проектов Российской империи и Советского Союза. С одной стороны, являясь людьми, получившими под руководством ведущих российских ученых европейское образование (в основном в Санкт-Петербургском университете), они вошли в число просветителей своего народа и стали первыми бурятскими учеными. С другой стороны, будучи подданными Российской империи, бурятские интеллигенты были вольно или невольно эмиссарами во Внутренней Азии царской и советской политики. Широко известна деятельность личного представителя Далай-ламы при царском дворе Агвана Доржиева и чиновника Азиатского департамента Министерства иностранных дел Петра Бадмаева. Э. Ринчино был председателем Военного совета Народно-революционного правительства Монголии, Ц. Жамцарано — председателем Монгольского Ученого комитета, заместителем министра внутренних дел МНР, Э. Батухан — министром просвещения МНР, Д. Сампилон — министром экономики и торговли.

В революционном движении российских народов реформаторы-прогрессисты участвовали в основном как народники, а позднее — как социал-революционеры (эсеры), многие из них име-

ли тесные связи с конституционными демократами (кадетами). В советском бурятиеведении была принята негативная характеристика названных деятелей как «буржуазных националистов», в постсоветский период их стали определять как национальных демократов (Цибиков, 2003). Все они были, как правило, лидерами земского автономистского движения (после Февральской революции – лидерами Бурятского национального комитета, или Бурнацкома), приветствовали свержение в 1917 году царского правительства и поддерживали политику Временного правительства, считая, что путь к национальной автономии лежит в добровольном соглашении всех партий, надклассовом и надпартийном общественном договоре Всероссийского Учредительного собрания. Общей платформой для них стали идеи общемонгольского национального самосознания и самоопределения, создания общемонгольского национального языка, создания областной автономии для бурят-монголов. Буддизм, по мнению интеллигентов-обновленцев, должен был стать «убежищем национального духа», «национальной индивидуальности и солидарности» (Там же: 187).

В 1918 году в Забайкалье на короткое время провозглашается власть Советов, которая вскоре вновь переходит до 1920 года в руки белогвардейских войск Семенова и Колчака, японских и американских экспедиционных войск. Все это время лидеры Бурятского национального комитета продолжали в противовес бурятской группе большевиков и левых эсеров (М. Сахьянова) отстаивать на созываемых тогда общепурятских съездах идеи национальной автономии на основе Учредительного собрания, а обновленцы во главе с Агваном Доржиевым продолжали свою борьбу с консервативным крылом буддийского духовенства. В панмонгольском и балагатском движениях национал-демократы участия не принимали.

Победа советской власти в гражданской войне в Сибири поставила перед национальными демократами новые задачи. Социальную программу русской социалистической революции за ее идеи социализма и практику классовой борьбы они не приняли, однако не вłąчилились в борьбу против советской власти, а, напротив, приняли посильное участие в строительстве новой жизни. Образование в 1920 году буферной Дальневосточной республики (ДВР) разделило бурятские территории на автономные области в составе ДВР и РСФСР. Конституция ДВР от 12 февраля 1921 года предоставляла право всем национальностям на создание автономии, в результате чего была создана Бурят-Монгольская автономная область во главе с Областным управлением, ведущая роль

в котором принадлежала бурятам-коммунистам. Конституция предоставляла всем гражданам ДВР полную свободу совести и отделение церкви от государства.

Однако, поскольку все предыдущие постановления общепурятских съездов о религии не были кодифицированы ни в период Февральской, ни в период Октябрьской революций, юридическим документом все еще оставалось «Положение 1853 года», что обеспечивало, несмотря на сложные перипетии политической борьбы, относительно спокойное существование буддийской конфессии. К этому времени относится бум строительства новых храмов, реставрации старых, активизация религиозной деятельности.

Буддийское духовенство также представляло для большевиков в Забайкалье серьезную угрозу, так как было довольно многочисленным, сплоченным, «пользовалось громадным влиянием на массы» и обладало немалыми экономическими и финансовыми ресурсами. В документе Секретариата Бурревкома Бурят-Монгольской автономной области Дальневосточной республики сообщалось, что

ламство составляет наиболее сильную и сплоченную группу. Оно количественно непропорционально по отношению к общему числу населения. Бурятское население ДВР по последним статистическим данным исчисляется около 130 000 человек¹, число же лам от 15 000 до 17 000. Нигде, ни в одном государстве, ни у одного народа, разве за исключением Тибета, духовенство (монахи) не составляют столь значительного процента населения. У русских одно духовное лицо приходилось на 3000 человек. У магометан, у которых привыкли считать, что духовенство несоразмерно велико, один мулла приходился на 300 человек, а среди бурятского населения один лама (монах) приходится на 12–15 человек. Такая чрезмерная многочисленность ламства коренится в самой сущности буддийского вероучения и религиозного статуса ламаизма. Каждая верующая

1 Сведения о численности бурятского населения, представленные в «Докладной записке» Секретариата Бурревкома БМАО ДВР касались, вероятно, только бурят, считавшихся буддистами и проживавших на территории Забайкалья. Очевидно, что бурятское население Иркутской губернии в данном случае не было учтено. По данным первой всеобщей переписи населения Российской империи следует, что на состояние 1897 года общая численность бурят составляла 289 062 человека, в том числе в Забайкальской области — 180 125 человек, в Иркутской Губернии — 108 937 человек. См.: Перепись 1897, том LXXIV, 83; том LXXV, 81.

семья считает своим священным долгом отдать одного или двух сыновей с малолетства в дацан на посвящение в служители Будды — в ламы. На территории автономной области находится 18 дацанов (монастырей) и на каждый дацан в среднем приходится около 550 лам. Ламство, как трудовая категория, никакого участия в производственной жизни народа не принимает, является потребляющим элементом и исключительно живет за счет бурятского населения...¹

Коренной переворот общественной жизни бурятского общества не мог, однако, оставить положение буддийской церкви неизблемым. Это хорошо понимали обновленцы. Они сделали для себя выводы из религиозной политики государства на территории остальной страны и для спасения религии решили объявить о своей лояльности Советской власти и готовности к радикальным реформам буддийской общины. Предложенная обновленцами программа обновления бурятского буддизма состояла в следующем: отказаться от примитивной ламаистской практики и суеверий и вернуться к «первоначальному» буддизму, найти точки соприкосновения буддизма и современной европейской науки и тем самым перевести ламаизм в явление национальной науки и культуры, реформировать церковное управление, строить новые дацаны, не ограничивать штаты духовенства, разрешить свободное проживание мирян в монастырях, открывать богословские школы всех разрядов в любом количестве, ввозить из-за границы оборудование для типографий, печатать буддийскую литературу на местах и т.д.

Наиболее примечательной для религиозных деятелей обновленцев и их светских приверженцев, поддержавших в отличие от консервативной части бурятских монастырей и нойонства новую власть, следует считать их попытку сблизить «первоначальный буддизм» с коммунизмом и марксизмом. В брошюре «Основы буддизма», написанной, как сказано в предисловии, «высоким лицом буддийского мира» и переведенном, по-видимому, Ц. Жамцарано, говорится:

Великий Готама дал миру законченное учение коммунизма... Современное понимание дает прекрасный мост от Будды Готамы до Ленина... Закон

1 См.: Докладная записка Секретариата Бурревкома БМАО ДВР о теократическом движении — ламстве. 18 мая 1922 г. Протокол № 38. ГАРБ. Ф.Р.—248 с. Оп. 1. Д. 82. Л. 54–54об. Заверенная копия.

бесстрашия, закон отказа от собственности, закон ценности труда, закон достоинства человеческой личности, вне классов и внешних отличий, закон реального знания, закон любви на основе самосознания — делают заветы учителей непрерывной радугой радости человечества. Знаем, как ценил Ленин истинный буддизм. Построим основы буддизма в его явленных заветах (цит. по: Цыбиков, 2003: 188).

Несмотря на очевидную несостоятельность идеи тождества марксизма и буддизма, буддисты-обновленцы во главе с Агваном Доржиевым, искренне считали, что реформация буддийской церкви, искоренение пороков роскоши и поборов с населения жизненно необходимы для обновления буддийской церкви. Очевидно, однако, что в основе идеи возможности существования обновленного буддизма в структуре советских организаций на основании лояльности к Советам лежали тактические соображения Агвана Доржиева, прозорливо увидевшего в наступившей власти реальную угрозу религии и пытавшегося всеми мерами предотвратить ее уничтожение. Но несмотря на все попытки обновленцев примирить буддийскую церковь с существующей властью, логика строительства новой жизни неуклонно вела к постепенному сведению на нет положения и прав бурятской буддийской конфессии.

15 октября 1922 года в Ацагатском дацане по инициативе Хамбо-ламы Гуро Цыремпилова состоялся первый духовный съезд буддистов двух Бурят-монгольских автономных областей ДВР и РСФСР, на котором предполагалось принять Положение по управлению духовными делами буддистов Сибири и Устав внутренней жизни монахов на основе лояльности к существующей власти.

Положение объявляло Духовный собор высшим распорядительным органом церковного управления, а высшим исполнительным — Центральный духовный совет во главе с его председателем — Хамбо-ламой. Все дела дацанов переводились в дацанские советы во главе с председателем совета ширетуем — настоятелем монастыря. В соответствии с этим роль Хамбо-ламы и ширетуев целиком растворялась в компетенции центрального и дацанских советов. Все эти новшества были приняты съездом без особых осложнений (Герасимова, 1964: 64).

Настоящие страсти были вызваны обсуждением Устава, в котором проводилась реформа быта духовенства применительно к современной жизни трудящихся масс. Обновленцы ратовали за полный отказ лам и монахов от личной собственности, гово-

рили о строгом соблюдении обетов Винаи, ограничении роскоши в быту духовенства, прекращении чрезмерных поборов с населения во время хуралов и получения ученых степеней, запрете употребления во время молебствий мясной пищи и т.д. На съезде были выбраны комиссии, которые состояли из таких известных деятелей, как Агван Доржиев, Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов, Базар Барадин, Доржи Ринчинов, Гомбожап Цыбиков и др. (Герасимова, 1964: 67).

Обсуждение пунктов Устава вызвало настоящее негодование со стороны лам, которые, естественно, не были согласны с коренной ломкой векового уклада буддийского духовенства (Там же: 65–73). В конце концов, в результате бесконечных споров, угроз покинуть зал заседаний со стороны светских представителей съезда (Б. Барадина, Г. Цыбикова, Ц. Зодбоева, Б. Доржиева и др.), а вслед за ними и Агвана Доржиева, были приняты в измененной редакции наиболее дискутируемые пункты Устава об изъятии собственности и отказе монашествующих от предметов роскоши. Обновленческая реформа была узаконена Всебурятским съездом буддистов 1922 года. Положение и Устав были зарегистрированы по линии Народного комиссариата внутренних дел Бурятии.

После организации 30 мая 1923 года Бурят-Монгольской Автономной Советской Социалистической Республики правовое положение духовенства и церкви должно было определиться общим советским законодательством РСФСР. С 1923 года органы власти Республики, опираясь на Декрет 1918 года об отделении церкви от государства, начали проводить первые попытки национализации дацанских земель, реквизиции имущества, муниципализации зданий, обложения лам налогами. На дацанских землях стали создаваться земледельческо-скотоводческие монашеские коммуны. Действия властей вызвали такое возмущение и протест преимущественно верующего бурятского населения, что было решено отложить претворение Декрета до определения правового статуса буддийской церкви. Тем временем раскол бурятского духовенства на консерваторов, полностью отвергавших все церковные реформы, и обновленцев, из последних сил пытавшихся примирить власть с религией, еще более обострился. По словам К.М. Герасимовой:

Консерваторы и обновленцы внешне спорили по догматическим вопросам, но, по существу, речь шла о признании и непризнании Советской власти (Там же: 99).



© А.А. ТЕРЕНТЬЕВ, 2014



© ЦВРК ИМЕТ СО РАН

Вверху: Первый Всесоюзный духовный буддийский собор в Москве. 20–28 января 1927 г. В центре, во втором снизу ряду сидят Хамбо Агван Доржиев, справа от него глава буддистов Бурят-Монголии Бандидо Хамбо-лама Мункожапов, а слева — глава калмыцких буддистов Шаджин-лама Тёпкин. «Фото при ВЦСПС». Внизу: погром Хужиртайского дацана в Аге, 1935 г.

17 декабря 1925 года Центральный исполнительный комитет (ЦИК) и Совет народных комиссаров (СНК) принял постановление о претворении в республике декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви и всех соответствующих мер, связанных с декретом, а также снял как несоответствующие советскому законодательству Положение и Устав, принятые Первым съездом буддистов Бурятии. Задачей созданного обновленцами Второго съезда, открытого 22 декабря 1925 года, было разработать новые редакции Положения и Устава.

Второй съезд по накалу страстей не уступал Первому. На него, помимо «законных» делегатов, состоявших в основном из обновленцев, явочным порядком явилось около двухсот консерваторов во главе с Эрдэни Вамбоцыреновым с наказами от верующего населения, содержание которых в основном сводилось к возражению против введения Декрета. После бурных дебатов по поводу быта духовенства и горячих речей с обеих сторон была принята новые редакции Положения и Устава, немногим, правда, отличающиеся от прежних. Обновленцы в основном выполнили все программы, как намечали. Количественное преобладание обновленцев обеспечило им победу на выборах. Весьма удивил участников съезда глава консерваторов Эрдэни Вамбоцыренов, неожиданно для всех обрушившийся с резкой критикой и на консерваторов, и на обновленцев и объявивший создание новой группы — «независимых нирванистов» (Герасимова, 1964: 114).

Решения Второго Бурятского собора подлежали утверждению на Всероссийском соборе буддистов в Москве, но в период подготовки к нему борьба в Бурятии разгорелась с новой силой. Это было связано с развернувшейся в полном масштабе национализацией дацанов и передачей их зарегистрированным группам верующих. Сторонники обновленцев, составлявшие меньшинство, сумели организовать быстрее и получили в свое пользование большую часть дацанов. В результате отношения между консерваторами и обновленцами обострились до предела. В Цэжэ-Бургултайском дацане был убит его бывший ширетуй Вампилов. Из-за распри духовенства срывались праздники, враждующие партии отказывались от совместных богослужений. Консерваторы стали строить себе отдельные храмы.

Наиболее активная группа консерваторов — духовенство Цугольского, Цонгольского, Эгитуйского дацанов — активно сопротивлялась национализации, сочетая свой протест с политическими выступлениями против Советской власти. Обновленцев они



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

Ганджурва-зэгэн.

ставили в один ряд с коммунистами. Особо упорное сопротивление оказало духовенство Цонгольского и Цугольского дацанов, вплоть до того, что верхушка Цугольского дацана решила организовать массовое движение бурят Агинского аймака за выход из ведения Бурят-Монгольской республики переселением в Читинскую область и Монголию. Национализация Цугольского дацана была проведена только в 1927 году, и отнюдь не мирным путем.

Первый Всесоюзный собор буддистов СССР в 1927 году закрепил победу обновленцев во всесоюзном масштабе. Подводя итоги деятельности обновленцев, Съезд, в частности, постановил, что

поддержка Советской власти и выполнение принятых ею мероприятий являются священной обязанностью всех буддистов и монашествующих (цит. по: Герасимова, 1964: 133).

Однако подобные изъявления верноподданнических чувств уже не могли ничего изменить в судьбе российского буддизма. В 1929 году началась ломка всего социально-экономического

и культурного уклада жизни крестьянства — «раскулачивание» и последующая «коллективизация». В дацанах начались погромы и грабежи, статуи бурханов, культовая утварь выбрасывались на улицу, рукописи и ксилографы сжигались. Против вакханалии антирелигиозной кампании выступили российские востоковеды, музейные и культурные работники. Благодаря их усилиям, часть дацанского имущества: статуи, уникальная буддийская живопись (*танка*), редкие рукописи и ксилографы были спасены и перевезены в музеи страны. Большая часть была вывезена из республики и ныне находится в государственных коллекциях Москвы и Санкт-Петербурга.

Таким образом, все усилия и консерваторов, и обновленцев, пытавшихся каждый по своему сохранить религию, оказались напрасными. Агван Доржиев и Ганджурва-гэгэн Данзан Норбоев уехали в Санкт-Петербургский дацан и были вынуждены признать дело обновленчества проигранным.

В бурятских дацанах начался массовый уход из монашества: более двух тысяч лам сняли сан и ушли в улусы, чтобы по призыву «неистового галзута» (Агвана Доржиева) отстаивать религию в народе. Среди населения стали распространяться пророчества о падении Советской власти и агитация массовой эмиграции в Монголию и Баргу (Внутренняя Монголия). В 1929 году две тысячи хозяйств Агинского аймака перешли со всем своим хозяйством российско-китайскую границу, в Барге создан центр белой бурятской эмиграции и основан Шэнэхэнский дацан в основном беглыми цугольскими ламами. Шэнэхэнским бурятам удалось сохранить устои бурятской буддийской церкви, несмотря на то, что история борьбы с религией вплоть до деталей повторилась через три с половиной десятилетия в Китае.

С 1930 года сопротивление коллективизации приняло форму вооруженных восстаний, в которых прямым образом было задействовано духовенство крупнейших дацанов. Таким образом, несмотря на попытки обновленцев примириться с действующей властью, буддийская церковь в лице многих ширетугев дацанов была наряду с бывшими нойонами в авангарде активного, вплоть до вооруженного, сопротивления Советской власти, подорвавшей в корне ее экономическое положение и идеологическое влияние. Неумолимая в 1930-е годы деятельность Агвана Доржиева, имевшего высокий авторитет в правящих кругах и стремившегося законными методами спасти религию от разрушения, писавшего в различные инстанции жалобы на методы антирелигиозной пропаганды, пытавшегося убедить Советскую власть в ценности

буддийской философии и необходимости религии для духовного развития человечества, была, скорее, исключением в общем потоке религиозного движения. Однако именно его «сотрудничество» было одним из главных факторов, позволивших уберечь религию от тотального разрушения, сохранить построенный им Санкт-Петербургский дацан.

Рост наступления трудовых масс на капиталистические элементы в улусе, коллективизация и кооперирование населения, развертывание широких культурно-просветительных мероприятий и сети медицинских учреждений вызвали в ламской среде кризис и расслоение, что является показателем ослабления и разложения ламства,

— написано в документе Партактива Бурятского обкома КПСС (цит. по: Герасимова, 1964: 150). И действительно, означенные события не могли не повлиять на положение буддийской церкви. До первой мировой войны в Бурятии было до 15 тысяч лам, в 1916 году — 11 276, в 1923 году — 9134 (Там же: 151). В 1927–29 годах дацанские ламы были лишены прав на землепользование, в 1928 году этих прав лишились также степные ламы. В результате оттока лам в 1935 году пустовала треть дацанов. Из 29 действующих дацанов 22 находились в пограничной зоне. С 1936 года началось закрытие дацанов и выселение лам в пограничных аймаках. В 1937 году началась очистка пограничной зоны и массовые репрессии верхних слоев буддийского духовенства, активных консерваторов и передовой бурятской интеллигенции. Через два года начались военные действия на Халхин-голе, а еще через два года — Вторая мировая война.

Во время «большого террора» 1937–38 годов практически вся политическая и религиозная элита бурятского народа была репрессирована органами НКВД. Ученые-просветители и национал-демократы Э. Ринчино, Д. Сампилон, Б. Барадин и многие другие были арестованы и расстреляны как «буржуазные националисты» и «враги народа». Ц. Жамцарано был арестован в 1937 году, после этого слухи о нем исчезли. Агван Доржиев был арестован в 1937 году и скончался в тюрьме в 1938 году в возрасте 85 лет.

Исследователи приводят следующие данные в отношении количества дацанов и бурятских буддийских священнослужителей. Если в 1923 году в Бурят-Монгольской АССР насчитывалось 9134 ламы, то в 1936 году их оставалось 900, в 1940–0, в 1946–15 (Синицин, 2013: 483). В 1925 году в Бурят-Монгольской АССР было 43 или 46,

по разным данным, дацанов, в 1937 оставалось 15, в 1940–0, в 1946–2 (Синицын, 2013: 485). В 1937 году в Ленинграде было сфабриковано дело «японско-бурятского контрреволюционного центра», в Ленинградском буддийском храме арестовано около 30 священнослужителей, почти все приговорены к смертной казни (Там же: 123). Их участь также разделили и многие востоковеды-буддологи. К 1 ноября 1938 года было арестовано 1864 ламы (Курас, 2007: 11). На территории Читинской области было арестовано не менее трех тысяч бурятских лам и хувараков (Даширабданов, 2001: 123). Более пятисот бурятских лам были приговорены к высшей мере наказания (Цыремпилова, 2000: 149–150).

В большинстве случаев бурятские лидеры и простые, ни в чем не повинные люди были обвинены как «буржуазные националисты», «панмонголисты» и «японские шпионы». В годы сталинских репрессий трагической участи незаконного преследования и последующей безвинной казни подверглось огромное количество советского народа. Но самое трагичное в случае с небольшим бурятским народом в этом процессе было то, что основной удар пришелся на самых честных, самоотверженных и искренне преданных своему народу людей, независимость ума и смелость духа которых стали главной причиной их падения. Последствия тотального уничтожения бурятской элиты сказываются и по настоящее время. После XX съезда КПСС все эти лица были реабилитированы, однако вплоть до 1980-х годов в официальных «историях Бурятии», школьных учебниках и прочих изданиях «буржуазные националисты» продолжали упоминаться в качестве «врагов прогресса, демократии и социализма», а буддийское духовенство — в одиозном образе тунеядцев и стяжателей. Доброе имя репрессированным бурятским общественно-политическим и религиозным деятелям было возвращено только во время горбачевской «перестройки».

После «большого террора» буддийская религия не исчезла, несмотря на заявления совестких историков. Она «ушла в подполье». В советских документах отмечалось: «ламство имеет давление на колхозников», «следы ... гнусной деятельности ламства остались еще и до сих пор в виде всевозможных пережитков в быту у трудящихся бурят-монгол» (цит. по: Синицын, 2013: 127). В годы Великой отечественной войны в СССР прекратилась антирелигиозная пропаганда и преследование верующих. Бывшие буддийские лидеры при поддержке населения начали движение за восстановление религии, появилось большое количество «бродячих лам», кото-

рые исполняли для верующих религиозные обряды. Заслуживает внимания патриотическая деятельность российских буддистов во время войны, как то: сбор среди буддистов средств на нужды обороны Дид-Хамбо-ламой Х. Галсановым, организация «Патриотического обращения к верующим буддийской религии» и т.д.

К концу войны некоторые буддийские священнослужители были освобождены из лагерей. При их содействии сложилась инициативная группа буддийских священнослужителей и мирян, отправившаяся в Москву ходатайствовать перед И.В. Сталиным об открытии дацана на территории Бурят-Монгольской АССР.

Буддизм в Бурятии во второй половине XX века. Совет по делам религиозных культов при СНК СССР удовлетворил ходатайство буддийских верующих. В 1945 году в тридцати километрах от Улан-Удэ был построен Иволгинский дацан, также было разрешено возобновить деятельность Агинского дацана в Читинской области. В 1946 году по инициативе группы лам и верующих в Улан-Удэ 21–23 мая было созвано Сопсование буддийских деятелей Бурят-Монгольской АССР, которое приняло «Устав Духовного управления буддистов» и «Положение о буддийском духовенстве СССР», в частности обязывавшее лам

почитать наравне со своей священной буддийской верой Родину трудящихся и всемерно содействовать ее укреплению и расцвету.

Верховным органом буддийской церкви стало Центральное духовное управление буддистов СССР (ЦДУБ) во главе с его Председателем, получившим титул «Пандидо Хамбо-лама». Резиденцией ЦДУБ СССР стал новый храм «Хамбын сүмэ» (Иволгинский дацан), а первым Пандидо Хамбо-ламой нового периода избран гзбши Лубсан-Нима Дармаев. Задача ЦДУБ заключалась в руководстве всеми делами конфессии, надзоре за исполнением ламами обетов винаи, проведении богослужений, разработке религиозных календарей, назначении и освобождении ширетуев и т.д.

До 1980-х годов вся официально разрешенная деятельность концентрировалась в Иволгинском и Агинском дацанах, на каждый из которых приходилось всего около двух десятков священнослужителей. Отметим среди них имена Хамбо-лам старшего поколения, на долю которых выпала благородная миссия восстановления буддийской религии в Забайкалье. Это Лубсан-Нима Дармаев (1946–1956), Еши-Доржи Шарапов (1956–1963), Жамбал-Доржи Гом-



© РЕЗИДЕНЦИЯ ПАНДИТО ХАМБО ЛАМ, 2006

Вверху: Иволгинский дацан, Малый храм, 1958 г. Внизу: во время строительства нового Цогчен-дугана, 1971 г.



© РЕЗИДЕНЦИЯ ПАНДИТО ХАМБО ЛАМ, 2006

*Вверху: Хамбо-лама Ж.Д. Гомбоев передает
свои полномочия Ж.Ж. Эрдынееву, 1982 г.
Внизу: визит Е.С. Далай-ламы XIV в Бурятию.*

боев (1963–1983), Жимба-Жамсо Эрдынеев (1983–1990), Мунко Цыбики (1990–1992) (Ванчикова, Чимитдоржин, 2008: 57–58).

Помимо Иволгинского и Агинского дацанов во всех буддийских регионах продолжали действовать нелегально несколько сотен бывших лам, выпущенных к этому времени из лагерей. Они выполняли религиозные обряды для односельчан и приезжих, практиковали тибетскую медицину. У некоторых из лам появились ученики и за пределами традиционных буддийских ареалов. Наиболее известна группа, сложившаяся вокруг бурятского ламы Бидии Дандарона (почитавшегося преемником Сандана Цыденова, главы балагатского движения), в которую входили его последователи из Бурятии, европейской части России, Украины и Прибалтики (Терентьев, 2008: 24). В 1972 году Б. Дандарон был арестован за организацию «буддийской секты» и через два года погиб в лагере.

К 1980 году сложилась группа учеников (в основном из Ленинграда и Литвы) вокруг ламы Жимба-Жамсо Цыбенкова, жившего в то время в Читинской области. Другая группа буддистов — из Эстонии, руководимая Велло Вяртну — ориентировалась на некоторых лам Иволгинского дацана, таких как Мунко Цыбики и Жимба-Жамсо Эрдынеев (Там же). Под их руководством в 1980-х годах эстонские буддисты построили первые в Эстонии буддийские ступы в п. Тууру. Ступы были посвящены Будде Шакьямуни, Гуру Падмасамбхаве и Махакале.

В 1956 году делегация ЦДУБ СССР в составе Пандидо Хамбо-ламы Е. Шарапова, Дид-Хамбо-ламы Ж.Д. Гомбоева и ученого-монголоведа С. Дылыкова участвовала в праздновании 2500-летия Будды в Непале и Индии и впервые встретила с верховными иерархами северного буддизма Далай-ламой и Панчен-ламой. Делегация была принята Дж. Неру и другими руководителями Индии.

Хамбо-лама Ж.Д. Гомбоев прилагал много усилий для установления связей буддистов СССР с другими странами, для международного признания буддийской конфессии СССР. Благодаря деятельности Ж.Д. Гомбоева буддисты СССР стали членами многих международных буддийских организаций.

Усилиями Пандидо Хамбо-ламы Ж.Д. Гомбоева и Хамбо-ламы Монголии Гомбожава в 1970 году в Улан-Баторе был открыт Буддийский институт при монастыре «Гандантекчинлинг». В этом институте обучалось поколение современных буддийских священнослужителей Монголии и России.

По инициативе Ж.Д. Гомбоева в 1975 году была создана Азиатская буддийская конференция за мир (АБКМ), штаб квартира ко-

торой находится в Улан-Баторе. В эту международную организацию вошли представители буддистов Японии, Индии, Шри Ланки, Вьетнама, Таиланда, Непала и других стран Азии¹.

В июне 1979 года проездом на V генеральную конференцию АБКМ в Улан-Баторе впервые в истории Бурятию посетил Его Святейшество Далай-лама XIV. После этого Его Святейшество Далай-лама посещал Россию еще несколько раз. Каждый его приезд в Бурятию, Тыву, Калмыкию на его публичные передачи Учения Будды собирались тысячи верующих, не утративших в долгие годы тоталитарного режима своей веры.

Страну начали посещать буддийские делегации из внешнего мира. Особенно важную роль стали играть визиты в Бурятию Кушок Бакулы Ринпоче из Ладакха. Являясь одной из ведущих религиозных фигур тибетской традиции, к которой относились буддисты России, Бакула Ринпоче содействовал возрождению Учения, передавая монахам и мирянам утраченные ими доктрины Махаяны и посвящения Ваджраяны.

После кончины в 1983 году Хамбо-ламы Ж.Д. Гомбоева Пандидо Хамбо-ламой стал 76-летний агинский лама Жимба-Жамцо Эрдынеев. Практически же деятельностью ЦДУБ СССР начал руководить его молодой заместитель Жамьян Шагдаров, который после смерти следующего, последнего из старого поколения Хамбо-ламы Мунко Цыбикова и был избран новым Пандидо Хамбо-ламой.

С 1990 года начинается новый период в истории буддизма в России. С уходом старшего поколения лам на ведущие должности Иволгинского дацана стали выдвигаться выпускники Буддийского института Улан-Батора. Характерной особенностью нового поколения буддийских священнослужителей стала их активная гражданская позиция и энергичное вовлечение в общественную и политическую жизнь республики Бурятия. Так, в 1989 году дид Хамбо-лама Эрдэм Цыбикжапов был избран депутатом Верховного Совета РСФСР, в 1994 году настоятель Санкт-Петербургского дацана Федор Самаев стал депутатом Народного хурала Республики Бурятия и одним из разработчиков Закона Республики Бурятия о религиозной деятельности, в 2005 году Хамбо-лама Дамба Аюшеев стал членом Общественной палаты РФ.

Постсоветский период также характеризовался масштабным строительством новых и восстановлением старых разрушенных

1 Б. Дондоков. Буддийская Традиционная Сангха России.

Режим доступа: <http://buddhism.buryatia.ru>

дацанов, храмов и культовых сооружений. С 1990 года были возобновлены службы в Тамчинском (Гусиноозерском) и Цугольском дацанах. В 1991 году Министерство культуры РФ передало верующим Бурятии буддийские культовые предметы из музейных фондов, в т.ч. знаменитую статую Зандан Жуу. В 1994 году в селе Мурочи Кяхтинского района Бурятии состоялось торжественное открытие главного храма первого в Бурятии Цонгольского дацана Балдан-Брэйбун, вновь отстроенного на месте разрушенного. Вновь отстроены Кижингинский, Чесанский, Анинский, Ацагатский, Эгитуйский, Гэгэтуйский, Санагинский, Кыренский, Баргузинский, Усть-Ордынский, Улан-Удэнский (на Верхней Березовке) и другие дацаны. Проведена реставрация сохранившихся Тамчинского, Цугольского и Агинского дацанов, признанных памятниками архитектуры федерального значения.

В 1993 году в Россию прибыла первая группа тибетских учителей буддизма из Индии. Начиная с 1994 года ежегодно отправляются студенты на учебу в буддийские учебные заведения Индии.

В 1995 году новым Хамбо-ламой ЦДУБ РФ был избран Дамба Аюшеев. В 1996 году на сугунды (съезде) буддистов был принят новый Устав, в соответствии с которым ЦДУБ РФ было переименовано в Буддийскую традиционную сангху России (БТСР). В июне 1998 года Сангха России прошла перерегистрацию в Министерстве юстиции РФ под прежним номером. В новом Уставе подтверждена правопреемственность Сангхи России от ЦДУБ РФ.

Два религиозных высших учебных заведения Сангхи России — Агинский буддийский институт и Буддийский институт «Даши Чойнхорлин» имеют государственные лицензии на право обучения студентов.

На генеральной конференции — Азиатской буддийской конференции за мир в сентябре 1998 года в г. Улан-Батор (Монголия) Сангха России подтвердила свое стремление возродить деятельность этой международной буддийской организации. В качестве второго российского национального центра АБКМ был принят Агинский дацан (Там же).

* * *

Таким образом, бурятская буддийская церковь пережила в течение одного столетия XX века три этапа: расцвет — гонения и упадок — возрождение (подобных примеров в истории буддизма

множество). Существует большое количество работ по буддизму в Бурятии, однако число аналитических исследований совсем невелико. Попытаемся сделать краткий анализ религиозной ситуации, места и роли буддизма в Бурятии в XXI веке, основываясь на четырех параметрах.

1) Религиозность бурят. В 1997 году был принят Закон Республики Бурятия «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия». В 2005 году в Министерстве юстиции Республики Бурятия было зарегистрировано 45 буддийских религиозных организаций, в 2013 году уже 63, среди которых половина (31) относится к Буддийской Традиционной Сангхе России (БТСР). По данным социологических опросов в районах этнической Бурятии в 2011 году 70% опрошенных бурят определили себя буддистами и 18% шаманистами (Манзанов, 2012: 112–113). Количество вновь отстроенных дацанов и храмов достигло уровня 1930-х годов. Приведенные показатели количества людей, считающих себя верующими, реставрация старых, возведение новых дацанов, дуганов и субурганов, создание большого количества буддийских общин свидетельствуют о высокой степени религиозности бурят.

Вместе с тем эти данные не несут в себе качественной оценки. Согласно данным полевых исследований сотрудников Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, в этнической Бурятии подавляющее большинство буддийских прихожан имеют самое общее представление о религии, не различают даже самых популярных божеств буддийского пантеона. Наиболее устойчивым компонентом религиозного комплекса современного состояния буддизма является бытовая религиозная обрядность в форме поклонения буддийским и локальным божествам и духам через посредство лам с просьбами исполнения различных религиозных треб. Среднее и молодое поколение приводит в дацаны не столько религия сама по себе, сколько естественное желание следовать поправленным в годы советской власти национальным обычаям и обрядам.

Исходя из сказанного, религия у бурят оказывается важным, но не центральным, как, например, у тибетцев или мусульман, компонентом этнической идентичности. При этом следует иметь в виду, что среди прибайкальских бурят буддисты в меньшинстве. По нашему мнению, степень религиозности бурят невысока. Ее можно соотнести с религиозностью китайцев или европейцев. Несмотря на это, место и роль буддизма в социокультурном

пространстве Бурятии очень высоки. Буддийская религия наряду с православием и исламом, быстро заполнившими идеологический вакуум после распада Советского Союза, исполняет важную психотерапевтическую (сотеариологическую) функцию, облегчая страдания человека и помогая ему обрести спасение. Очень высока также интегративная функция буддизма. Буддизм стал восприниматься в качестве транслятора культуры и традиций бурятского народа. В настоящее время в основном только в буддийской сфере продолжает сохраняться бурятский националистический дискурс, используется бурятский язык, проводится реальная поддержка бурятской культуры и спорта.

2) *Традиционная буддийская сангха.* До гонений на буддизм в 1930-е годы на территории этнической Бурятии насчитывалось 47 дацанов и дуганов и около 15 тысяч лам и послушников, которые, несмотря на межконфессиональные размолвки, в целом подчинялись централизованному управлению во главе с Хамбо-ламой. В составе нынешней Сангхи России, главой которой является с 1995 года Хамбо-лама Дамба Аюшеев (родился в 1962 году), произошли принципиальные изменения.

Ее интегрирующий потенциал в значительной степени был ослаблен разрывом в религиозной культурной традиции, вызванным отсутствием полноценной системы воспроизводства сангхи в годы советской власти. Среднее поколение лам не получило полноценного духовного образования и воспитания, они, в отличие от большинства прежних бурятских лам, являются священнослужителями-мирянами, имеют жен и детей. Изменились соответственно и функции дацанов, в них преимущественно проводятся хуралы и требы по заказам населения.

Между руководителями духовенства нового поколения (Д. Аюшеев, Н. Илюхинов, Ч. Будаев) нет согласия. Среди 63 буддийских организаций, официально зарегистрированных к 2013 году, половина (31) относится к БТСР под руководством Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева. Восемь организаций причисляют себя к «Объединению буддистов Бурятии» (ОББ), три — к Центральному духовному управлению буддистов (ЦДУБ), эти 11 общин ассоциированы с кенсуром Чойдоржи Будаевым. Есть также Духовное управление буддистов России, в которое входят три религиозные организации, они ассоциированы с Нимажапом Илюхиновым.

Межконфессиональные разногласия становятся достоянием общественности. Деятельность и личные качества Хамбо-ламы

Д. Аюшеева зачастую вызывают негативную оценку со стороны большого количества буддийских общин и верующего населения. Ему предъявляются претензии различного рода: плохое отношение к тибетским ламам, конфликты с руководством Республики Бурятия (бывшим президентом Л.В. Потаповым), раздоры в Санкт-Петербургском дацане, нежелание сотрудничества с научными учреждениями и т.п.

С другой стороны, Хамбо-лама Аюшеев приобретает все больший авторитет в качестве национального лидера бурят. Его активная деятельность в деле сохранения и развития бурятского языка, бурятской культуры и спорта, развития села, возрождения традиционного хозяйства вызывает всеобщее одобрение со стороны бурятского населения республики. Все это вкупе свидетельствует о том, что БТСР и ее руководитель, несмотря на серьезные проблемы внутриконфессионального и дисциплинарного (связанного с обетами винаи) характера, осуществили большую работу по восстановлению религии в Бурятии.

3) *Буддийское образование.* В постсоветский период количество буддийских храмов практически приблизилось к довоенному уровню. Отреставрировав разрушенные, построив новые дацаны и дуганы, бурятская сангха столкнулась с острой проблемой нехватки церковных служителей. Важным шагом БТСР стало создание на базе Иволгинского и Агинского дацанов буддийских институтов и филиала Института тибетской медицины и астрологии при Агинском дацане (Дхарамсала, Индия), обучение в буддийских монастырях Индии бурятских хувараков и приглашение в Буратию тибетских учителей. Среди бурятских хувараков, окончивших разные курсы Гоман-дацана монастыря Дрепунг в Индии, уже имеется двадцать геше-рабдjamпа, трое геше-кабчу и в перспективе один геше-лхарампа. Это большое достижение. Однако даже этих высокообразованных лам недостаточно для того, чтобы поставить буддийское образование в Бурятии на должный уровень. Средств в воссоздание системы буддийского образования вкладывается сравнительно мало, ощущается острая нехватка квалифицированных преподавателей в Иволгинском и Агинском дацанах. Непростые взаимоотношения, сложившиеся между руководством сангхи и приглашенными тибетскими учителями, нехватка переводчиков с разговорного тибетского языка, отсутствие учебной литературы на национальном языке не способствуют успешному обучению молодых монахов. Еще Лодой Ринпоче,

единственный в Бурятии тибетский лама высокого ранга, покинул Буддийский институт «Даши Чойнхорлин» и создал собственный Дхарма-центр. Преодоление разрыва преемственности буддийской образовательной системы Бурятии происходит, таким образом, с большими трудностями объективного и субъективного характера.

4) *Нетрадиционное распространение буддизма.* Политика невмешательства государства во внутрицерковные дела привела к появлению помимо Традиционной сангхи России большого числа самостоятельных буддийских организаций. Нетрадиционное (т.е. нетрадиционно бурятское) распространение буддизма в России стало характерной особенностью нашей эпохи и было связано с приездом в нашу страну буддийских учителей и проповедью ими Учения. Тибетское направление школы гелукпа представлено учениями Его Святейшества Далай-ламы XIV, геше Джампа Тинлея, Еше Лодой Ринпоче, Богдо-гэгэна. Образуются отделения и других школ тибетского буддизма: ньингмапы, разные направления кагьюпы, сакьяпы. Особую популярность приобретает учение дзогчен. Появляются последователи японской Школы Лотосовой сутры, общины Тхеравады и т.д.

Количественные показатели выделенных параметров с очевидностью свидетельствуют о процессе возрождения традиционных ценностей бурятского народа, к которым, вне сомнения, относится и буддийская религия. Качественные же показатели говорят о глубокой трансформации религии и общества, связанной прежде всего с разрывом в религиозно-культурной традиции в эпоху тоталитарного строя. Очевидно, однако, что буддийская религия обрела свое место в современном социокультурном пространстве Республики Бурятия, выполняя помимо сугубо религиозных функций также весьма важную интегративную роль, став транслятором культуры и традиций бурятского народа.





© Д.О. ГАРМАЕВ

*Субурган в окрестностях
Анинского дацана,
28 июля 2007 г.*



Часть II

БУДДИЙСКАЯ
РЕЛИГИЯ
В КУЛЬТУРЕ
БУРЯТ



*Бурятская рукопись буддийского
канонического произведения
«Ваджрачхеддика Праджняпарамита», XIX в.
Монгольский фонд ЦВРК ИМБТ СО РАН.*



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

*Скульптурное изображение
первого ширетуя Цугольского
дацана Дандарова.*

ПИСЬМЕННОЕ БУДДИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ БУРЯТ

Архивные материалы свидетельствуют о том, что до начала XX века буддийские монастыри, храмы, молельни, а также священнослужители и миряне этнической Бурятии обладали значительным количеством буддийских книг, в т.ч. и коллекциями буддийского канона на тибетском и монгольском языках. Письменное буддийское наследие существует в рукописных и печатных изданиях. Естественно, что большую социальную значимость имеют многотиражные издания, поэтому главное внимание мы уделяем книгопечатанию в этнической Бурятии.

Источниковедческая база исследования. Сложность изучения буддийского книгопечатания бурят периода до революции 1917 года состоит в отсутствии каких-либо конкретных описаний вопроса или точно документированных данных о технологии, объемах и содержании издательств. События совсем недавнего времени, второй половины XIX — начала XX столетия, когда у бурят существовало хорошо развитое ксилографическое и наборное книгопечатание, все еще остаются недостаточно исследованными. Положение усугубляется тем, что после Октябрьской революции, в период советизации региона, большая часть культурных ценностей, в т.ч. буддийская литература, была уничтожена. Реконструкция истории книгопечатания у бурят может быть осуществлена по той небольшой доле письменного наследия, которая сохранилась в различных востоковедных фондах и музеях Монголии, Рос-

сии и других стран, в частности в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии в Улан-Удэ (ЦВРК ИМБТ СО РАН), в Институте восточных рукописей в Санкт-Петербурге (ИВР РАН).

Существует более тридцати востоковедных книгохранилищ в мире, имеющих рукописи и ксилографы монгольского происхождения. В наиболее крупных из них есть незначительное количество бурятских изданий: в коллекции Тойо Бунко (Токио) — 24 текста, в коллекции Копенгагена — пара сочинений, приобретенных датской экспедицией в 1938–1939 годах. В Северо-Восточном Китае, в национальной библиотеке КНР в Пекине — около сотни изданий, преимущественно дацанов Агинского ведомства¹. Более ста буддийских ксилографов бурятского издания хранится в библиотеке Восточного факультета СПбГУ². Богатейшая коллекция тибетского и монгольского фондов ИВР РАН насчитывает более двадцати тысяч единиц хранения. Последняя из перечисленных коллекций, несомненно, хранит многие ценные тексты, но и она не предоставляет материалов для удовлетворительной реконструкции истории буддийского книгопечатания в Бурятии, так как, судя по архивным материалам, в Петербург попали тексты преимущественно Агинского и Анинского дацанов³. Фонды ИМБТ в Бурятии располагают материалами изданий бурятских дацанов Хоринского, Селенгинского, Агинского, Баргузинского ведомств. Известно об активном обращении бурятских текстов в Монголии, но об их объемах и содержании сложно судить, так как не было официального учета книг.

Основной источниковой базой проводимого исследования являются коллекции тибетского и монгольского фондов Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ЦВРК ИМБТ СО РАН). Книжная коллекция

- 1 См.: Catalogue of the Manchu-Mongol section of the Toyo Bunko by N. Poppe, L. Hurvitz, H. Okada. Toyo Bunko and University of Washington Press, 1964; Catalogue of Mongol books, manuscripts and xylographs by W. Heissig, Ch. Bowden. Catalogue of oriental manuscripts, xylographs and etc. in Danish Collections. V.3. The Royal Library. Copenhagen, 1971; Catalogue of ancient Mongolian Books and Documents of China. V.1–3. Begecing, 1999.
- 2 Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St.Peterburg State University Library. Compiled by V. Uspensky with assistance from O. Inoue. Ed. and foreword by T. Nakami. Tokyo, 1999.
- 3 См.: Архив СПбФ ИВ РАН, ф. 152, оп. 1-а, ед. хр. 580, л. 91.

ЦВРК в г. Улан-Удэ в силу исторических обстоятельств и политических событий в России XX века на сегодня является одной из крупнейших, предоставляющих необходимый материал для исследования изучаемой проблемы. Дело в том, что сама история создания и формирования коллекции стала главным фактором, обусловившим ее особенности, научное и культурно-историческое значение. В отличие от других известных частных или государственных собраний в разных регионах мира, в т.ч. и крупнейшего тибетского фонда в Европе, Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, улан-удэнская коллекция может рассматриваться как объективный показатель эволюции религиозной ситуации в Забайкалье в XX веке.

Книгопечатание у бурят. Книгопечатание, как и вся буддийская культура, воспринятая бурятами, неразрывно связана с распространением буддизма у монгольских народов на историческом фоне всего центральноазиатского региона, в котором происходил постоянный взаимообмен и взаимовлияние культур народов, его населяющих¹. Свободные духом кочевники охотно воспринимали и адаптировали то, что считали нужным для себя, оставляя за рамками внимания неприемлемое кочевому быту. Например, монголы издавали печатные книги за сотни лет до возникновения книгопечатного дела в европейских странах. Достоверным свидетельством этого является сохранившееся ксилографическое издание «Толкования Бодхичарьяаватары» Шантидэвы, изданное знаменитым монгольским ученым и переводчиком Чойджи-Одсэром в 1312 году.

В монгольской империи XIII–XIV веков осуществлялось бумажное производство, о чем свидетельствуют археологические находки. Например, в междуречье Орхона и Селенги, в местности Цагаан-Дэрст сохранились остатки огромных каменных жерновов, окруженных каменными желобами для стока бумажной

1 Территория современной этнической Бурятии входила в состав различных кочевых империй. Хоринские роды бурят, проживающие ныне на территории Забайкальского края (Читинская область), в конце XVI века вернулись в родные кочевья как подданные легендарной Бальжин-хатун, выданной замуж за маньчжурского князя Бубэй-бэйлэ. Хори-туматы входили в состав улуса Алтан-хана (1507–1582), активного покровителя буддийского учения. Поэтому неудивительно, что южно-монгольские и амдосские традиции оказались в Восточном Забайкалье, минуя север Халхи и центральные регионы современной Бурятии.

массы. Подобные же экспонаты хранятся в историческом музее Муу-Минган сомона Внутренней Монголии, недалеко от города Шаньду — летней резиденции Хубилай-хана (1260–1294) и столицы Юаньской империи. Кстати, монголы одними из первых в мире использовали в качестве денег печатные бумажные купюры, редчайшие экземпляры которых сохранились со времен Хубилай-хана в коллекциях музея Хух-Хото и частных коллекционеров в Монголии.

Однако подавляющее большинство дошедших до нашего времени монгольских ксилографов относится к XVII–XIX векам. О деятельности монгольских печатных дворов сохранилось очень мало сведений. Причина тому, прежде всего, гибель тысяч буддийских библиотек и коллекций в бурлящем котле исторических событий Внутренней Азии. Немаловажную роль сыграла, вероятно, и психология кочевника, философски относящегося к вещам, природа которых тленна. По мнению Д. Кары, после падения Юаньской империи светское книгопечатание сосредоточилось в Пекине¹. В Монголии и Бурятии книгопечатание вплоть до начала XX века осуществлялось в основном силами лам-священнослужителей.

С XIII века вплоть до 20-х годов XX века у монгольских народов существовало три способа печатания книг: металлография (печатание с бронзовых и медных досок), литография и ксилография. Наибольшее распространение получил последний способ тиражирования. Первое обширное исследование вопросов, связанных с монгольскими традициями книгопечатания, было осуществлено монгольским ученым Ц. Шүгэрэм (Шүгэр, 1976).

Наиболее крупными центрами буддийского книгопечатания монголов были книгопечатни Пекина (со времен правления династии Юань), Долоннора, Их Хурэ (ныне г. Улан-Батор), Арвайхээр² в Халха Монголии, Мэргэн-сүмэ в Ордосе, монастыре Цагаан-Уул

- 1 Общая история книгопечатания у монголов представлена в фундаментальной монографии венгерского ученого Д. Кары «Книги монгольских кочевников», опубликованной в 1982 году. В ней впервые была дана общая характеристика рукописной и печатной книги монголоязычных народов на фоне истории письменности монголов. Работа Д. Кары, содержащая уникальные, разнообразные по характеру сведения, до настоящего времени остается единственным, цельным, обобщающим трудом по истории печатной и рукописной книги монголоязычных народов.
- 2 Сведения о книгопечатании в Арвайхээре впервые были опубликованы в 1998 г. в Токио, см.: Р. Отгонбаатар. Монгол модон барын номын эх бичиг. Токион гадаад судлалын их сургууль, 1998.

© TARTARIA MAGNA



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА



Вверху: резная типографская деревянная доска-клише (бар). Работа неизвестных резчиков XIX в.
Внизу: раскрытый том Ганджура пекинского императорского издания в Цугольском дацане.

в Чахарской долине. Из бурятских книгопечатен широко известны типографии Цугольского, Агинского и Гусиноозерского и других монастырей. В современной научной литературе есть некоторые эпизодические сведения о бурятских ксилографах, чаще всего они касаются изданий Цугольского дацана. Что касается остальных бурятских монастырей, то из существовавших в 1911 году 42-х монастырей в 31-м из них в той или иной мере издавалась буддийская литература на тибетском и монгольском языках.

Из истории изучения книгопечатания в Забайкалье. Считается, что расцвет буддийского книгопечатания у бурят пришелся на вторую половину XIX — начало XX века. Собственно с середины XIX века российские власти из докладных записок представителей христианской православной церкви с удивлением узнали о том, что в крайне удаленном уголке империи, в Юго-Восточной Сибири инородцы издают книги монгольской и тибетской графики. В первой четверти XX века дальнейшее развитие процесса было прервано революционными изменениями общества в России.

К наиболее ранним сведениям о книгопечатании в забайкальских дацанах относятся материалы из коллекций барона Шиллинга, реестр книг на монгольском языке Хамбо-ламы Ишижамсуева, упоминания в бурятских летописях Д.-Ж. Ломбоцыренова, В. Юмсунова и др. Барон П.Л. Шиллинг в 1830 году императорским распоряжением был командирован в Восточную Сибирь с поручением изучить состояние буддийской религии, распространенной среди бурятских племен. Многие ксилографы из коллекции П.Л. Шиллинга имеют рукописные пометки, указывающие на дату, место издания и дату приобретения ксилографа. По свидетельству Д.-Ж. Ломбоцыренова,

В Иройском дацане для него были напечатаны книги с матрицы, изготовленной из дерева дикой яблони, также как и копии различных изображений буддийских божеств, отлитые из золота и серебра, меди и бронзы, срисованные с них картины полотна. Эти вещи были собраны в избытке для отправки в Россию (Ломбоцыренов, 1995: 122).

В реестре книг на монгольском языке, составленном в 1820 году Хамбо-ламой Ишижамсуевым совместно с монголистом А.В. Игумновым по запросу М.М. Сперанского, значится книга «Дара эхэ-ийн хорин нигэн мургул», напечатанная красной краской в Гусиноозерском дацане (Ламаизм в Бурятии, 1983: 74).

Д.-Ж. Ломбоцыренов также упоминает о прибытии в Забайкалье в 1848 году камер-юнкера Левашова, который посетил Селенгинскую Степную думу, резиденцию Хамбо-ламы в Гусиноозерском дацане и другие религиозные центры Бурятии. Далее этот летописец отмечает, что Левашов

в Иркутске вместе с генерал-губернатором Муравьевым составил новое уложение по ламаизму. Этот документ император Николай I утвердил 15 мая 1853 г. В соответствии с этим уложением лама Данжин-Чойван Ишижамсуев был назначен Бандидо Хамбо-ламой всех последователей ламаистской религии Восточной Сибири. ... Началось печатание ксилографическим способом книг на тибетском языке по инициативе ширетуга Деристуйского дацана, выходца из первого атаганского рода селенгинских монгол-бурят Чагдаржаб Вампилына (Ломбоцыренов, 1995: 130).

Согласно этим данным, книгопечатание в селенгинских дацанах появилось намного позже — после утверждения Императором Николаем I нового уложения по ламаизму в 1853 году, что крайне сомнительно. Вероятно, данное уложение относится к началу книгопечатания лишь только в одном Дэристуйском дацане. Имеются вполне убедительные факты, которые свидетельствуют о том, что в Цонгольском и Гусиноозерском дацанах книгоиздательская деятельность осуществлялась в 20-х годах XIX века.

В монголоведной науке впервые о ксилографах бурятских изданий заговорил Б.Я. Владимирцов, высказавший ряд ценных наблюдений. В частности, он отметил, что

бурятская ксилография возникла, несомненно, под влиянием пекинской и южно-монгольской. Так, буряты переиздали ряд сочинений на монгольском языке, уже изданных в Пекине, точно следуя своим южным образцам... (Владимирцов, 1918: 153).

Историография изучения бурятской ксилографии выдвигает на первый план работы Д. Чойжилсурэна, которые в основном касаются книгопечатен Цугольского, Агинского и Анинского дацанов, А.Г. Сазыкина — о раннепечатных бурятских ксилографированных изданиях и каталогах монголографичных ксилографов Агинского дацана, Ц. Шугэра — о монгольской ксилографии, Д. Кара — о книгах монгольских кочевников и коллективную монографию бурятских исследователей «Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в.» и др. «Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в.» стал

первой работой, определившей фактологическую и содержательную канву истории книгопечатания непосредственно бурятских дацанов. Д.Б. Дашиевым и Г.Ц. Митуповым на основе архивных документов и источников на монгольском и тибетском языках проведена тематическая систематизация книг, изданных в бурятских дацанах, которые по содержанию разделены на три группы: обрядовая литература, учебная и литература популярного вероучения. Краткие сведения, касающиеся истории книгопечатания в бурятских дацанах, содержатся в материалах Г. Цыбикова, Г.-Д. Нацова, летописных бурятских хрониках XVIII–XIX веков: Дамби-Жалсан Ломбоцыренова, Тугулдэр Тобоева, Вандан Юмсуннова и др., в статьях современных исследователей: Д.Б. Дашиева, Ш.Б. Чимитдоржиева, Г.Л. Ленхобоева, К.М. Герасимовой.

А.Г. Сазыкиным было выявлено в монгольском фонде СПБФ ИВ РАН двенадцать ксилографов, которые он рассматривает как раннепечатные бурятские издания, вышедшие главным образом в Цонгольском и Гусиноозерском дацанах. Исследователь, называя рассмотренные в его статье бурятские ксилографированные издания «раннепечатными», отмечает, что определение

«раннепечатные» применительно к бурятским ксилографам означает довольно поздний этап в многовековой истории монгольского книгопечатания (Сазыкин, 1987: 132).

А.Г. Сазыкин также считал, что

в самой-то Монголии книги в большинстве своем были привозные, а следовательно и дорогостоящие, ибо основным центром издания буддийской литературы на монгольском языке с середины XVIII в. становится Пекин, и лишь небольшое число ксилографированных изданий появилось в южно-монгольских монастырях (Там же: 131).

Об этом еще раньше писал Б. Лауфер:

В Пекине с начала восемнадцатого века на поприще ламаистской литературы действовали две больших типографии... возле храма Су-чжу-сы в восточной части императорского города, другое на улице против большого ламайского храма Юн-хо-гун (Лауфер, 1927: 23).

Трагическая судьба буддийского наследия Бурятии в начале XX века и вклад ученых в дело его сохранения. Кровавое колесо большевистской истории прокатилось по широким просторам России, и робкие попытки образованной интеллигенции остановить его разрушительный ход не имели особенного успеха; значительная часть духовного и культурного наследия народа уже в начале 1930-х годов была утеряна безвозвратно.

В 1934 года в Улан-Удэ создается Антирелигиозный музей, сотрудникам которого удастся спасти лишь отзвуки былого богатства бурятских храмов. По приблизительному подсчету минимальное количество буддийской литературы по состоянию на 1914 год в сорока основных бурятских дацанах составляло 450 тысяч томов (по 400 страниц в среднем) и оценивалось в 4,5 миллионов рублей в ценах 1914 года. Это без учета того, что в отдельных дацанах имелись особо ценные издания,

художественно переписанные «девятью драгоценностями», золото, серебро, медь, железо, коралл, жемчуга, раковина, бирюза, лазурит, на специальным способом изготовленной черной бумаге.

Такой Ганджур был в Кыренском дацане Тункинском ведомства, в нескольких дацанах Селенгинского ведомства, в Цугольском дацане и др. Одна переписка тункинского Ганджура в 10 томах обошлась в 63250 рублей. Двусторонний переплет стоил не менее десяти рублей за том, каждый том был дополнительно обернут в три обертки из китайского шелка по одному метру (каждая около 650 рублей), итого, всего без учета бумаги и драгоценных красок — 65 тысяч рублей в ценах 1909–1910 гг.¹

Кроме того, в число 450 тысяч томов, не было, очевидно, включено содержание десятков сотен субурганов (буддийских ступ), которые хранили в своих сокровищницах сотни тысяч томов буддийских текстов и других культовых реликвий. Они также подверглись массовому уничтожению путем закладки и взрыва в их основаниях по несколько пудов динамита.

Когда в 1934 году Академия наук СССР обратилась в Совет Народных Комиссаров Бурят-Монгольской Республики с ходатайством о передаче в их полное распоряжение Цугольского дацана вместе с библиотекой, типографией и храмами, обнаружилось,

1 Из информации Антирелигиозного музея в ВЦИК БМССР о буддийско-ламаистской литературе, находящейся в дацанах БМССР. 1935 г. ГАРБ. Ф. Р-248. Оп. 3. Д. 21. Л. 46–48. Копия.

что этого сделать уже невозможно, так как имущество было растаскано, типография порублена на дрова, один храм сгорел, пять храмов заняты военведом под склады¹.

За 1923–1926 годы, период деятельности Буручкома, для научных целей собрано тибетских книг около семиста единиц хранения (Дандарон, Семичов, 1960: № 2, 131–143). Плановый сбор буддийской литературы был начат Институтом Культуры в 1927 году, однако он был бессистемным и велся от случая к случаю: не хватало ни сил, ни средств. К примеру, в 1928 году из Чесанского дацана был привезен Хоца Намсараевым Ганджур на монгольском языке (110 томов). В 1930 году Г.Д. Нацовым из Эгитуйского дацана привезено семьсот томов различных книг, и в 1934 году из Челутайского дацана им же была доставлена библиотека Хамбо-ламы Иролтутеува (более тысячи томов, из них сто томов из-за отсутствия транспортировочных средств остались в Ацагатском сельсовете)².

Библиотеки дацанов продолжали погибать. Так,

в 1930 году при Хоринском районном отделении милиции сосредоточилось большое количество книг из Агинского дацана, из библиотеки знаменитого Сандана Цыденова и т.д. Все это по распоряжению начальника отделения сожжено. При закрытии Цолгинского дацана Мухоршибирского аймака в начале 1934 годов со всех томов Ганджура и Данджура были сняты обертки, а сами книги выброшены на улицу и уничтожены. При закрытии трех приононских дацанов Агинского аймака весной 1934 года вся находившаяся в них литература была сожжена. Не избегает частично уничтожения даже литература, привозимая в республиканские учреждения. Так, Ганджур Аларского дацана, привезенный в 1930 году Институтом культуры и переданный на хранение в Краевой музей, уничтожен во время занятия помещения музея другими организациями. Остатки его использовались музеем для изделий из папье-маше³.

В результате многочисленных обращений А. Доржиева, А.И. Герасимовой и других образованных людей в руководящие органы страны о необходимости сохранения культурно-исторических памятников в 1939 году была создана комиссия Академии Наук

1 Докладная записка директора Областного Антирелигиозного музея А.И. Герасимовой председателю ВЦИК и Совнаркома БМАССР Д.Д. Доржиеву о передаче имущества дацанов Агинского аймака в фонд музея. 14 июля 1934. Совершенно секретно. ГАРБ. Ф. Р-475 с. Оп. 1 Д. 1. Л. 59–62. Копия.

2 Судьба этих книг в настоящее время неизвестна.

3 См.: Из информации Антирелигиозного музея в ВЦИК БМССР о буддийско-ламаистской литературе.



© ЦВРК ИМЕТ СО РАН

Внизу: сцены после погромов
буддийских дацанов. 1930-е гг.
Коллекция Г.-Д. Нацова.

СССР по обследованию дацанов Бурят-Монгольской АССР «для решения вопроса об использовании сохранившегося культового имущества». В отборе экспонатов для музеев и научных учреждений Академии Наук от Института востоковедения АН СССР принимал участие Евгений Михайлович Залкинд, который в своем «Отчете об обследовании дацанов БМАССР в 1939 году» писал:

Руководящие органы Бурят-Монгольской АССР допустили расхищение и уничтожение больших культурных и материальных ценностей и нередко принимали принципиально неправильные решения по отношению к пережиткам ламаизма.

Уже осенью 1939 года начала свою работу экспедиция АН СССР, и руководители сельских советов на местах были обязаны способствовать работе и организовать планомерный сбор, упаковку и сдачу имущества дацанов участникам экспедиции. Членами экспедиции был осмотрен 21 дацан из 42 учтенных; согласно их заключению,

остальные дацаны либо вовсе давно не существовали, либо имущество в них было вывезено или ликвидировано, а здания использовались местными организациями (например, военными).

Члены экспедиции собирали материал, разбившись на небольшие группы, основной состав работал в Агинском. В письме от 12 августа 1940 года Петрову Залкинд сообщал:

Всего по Бурятии было собрано 328 ящиков книг и 160 ящиков различных коллекций (полный комплект «1000 будд», уникальные деревянные резные найданы, собрание хуруков (около 3000 шт.), крупные металлические фигуры». Весь груз был собран в Улан-Удэ. Однако обком партии постановил передать все Антирелигиозному музею, «не разрешая вывоза для АН без оплаты их стоимости наличными» В конце концов, в Ленинград были отправлены два вагона буддийских книг, а 160 ящиков задержаны. Согласно отчету в Ленинград поступило около 80% собранных коллекций. Однако в ГМИРовских документах речь уже шла о 60% (цит. по: Ломакина, 2001, 150–156).

В 1958 году специальным постановлением Совета Министров Бурятской АССР тибетские книги Республиканского Краеведческого музея (бывший Антирелигиозный, ныне Музей истории

Бурятии им. М.Н. Хангалова) были переданы в рукописный отдел Бурятского комплексного научно-исследовательского института (БКНИИ, ныне ИМБТ СО РАН). В институте создан Отдел Зарубежного Востока, в штат приняты специалисты-тибетологи и бывшие ламы, знатоки тибетского языка, буддизма и традиционной культуры. С этого времени начинается топографическая систематизация, изучение, описание и каталогизация фондов. В дальнейшем коллекция пополнялась за счет сбора книг сотрудниками института во время различных исследовательских экспедиций по районам республики. В 1960–1970-е годы, когда борьба «с пережитками ламаизма» успешно продолжалась, многие наследники частных буддийских библиотек сдавали не очень пригодные в хозяйстве, но опасные для хранения книги и культовые предметы либо в единственный уцелевший Агинский, а также построенный в 1946 году Иволгинский дацан, либо в рукописный фонд института Академии наук.

В 1994 году для размещения и хранения фондов было построено специальное здание — Центр восточных рукописей и ксилографов (ЦВРК). Собрание тибетских и монгольских текстов, имеющееся на сегодня в ИМБТ, включает в себя ксилографические издания Ганджура и Данджура тибетских монастырей Дерге, Нартанг, императорской книгопечатни Пекина эпохи Цин Их Хурэ, Ганджур издания монастыря Чоне, около ста авторских собраний сочинений, большое количество отдельных томов и текстов, рукописных книг. Фонд является не просто ценнейшей коллекцией памятников письменности, поскольку формировался он не как отражение чьих-то индивидуальных интересов, но в него спонтанно вошли обиходные тексты бурятских храмов, духовенства и интеллектуальной верхушки, бывшие в активном пользовании буддистов этнической Бурятии в XVIII — начале XX веков. Значимость восточковедного фонда ИМБТ состоит в том, что в настоящее время это единственная коллекция, которая содержит образцы ксилографических изданий XIX–XX веков разных бурятских дацанов Хоринского, Селенгинского, Агинского, Баргузинского ведомств, т.е., важнейший материал для научного исследования малоизвестной истории бурятского буддийского книгопечатания.

В настоящее время в восстановленных бурятских дацанах метод ксилографического тиражирования буддийских текстов уже не используется и едва ли при современных электронных средствах печати и копирования будет возрожден. В силу регионального назначения печати бурятских дацанских типографий тексты,

изданные в них, имели хождение главным образом в местных монастырях, храмах и молельнях. Таким образом, содержание фонда представляет собой уникальный материал для исследования буддизма в Бурятии, возможность выявления его приоритетов и форм, региональных особенностей и линий преемственности индо-тибетских традиций, принятых бурятами.

Как уже отмечалось ранее, буддийская каноническая литература и собрания сочинений тибетоязычных авторов закупались бурятами в крупнейших тибетских издательских центрах. После событий 1959 года в Тибете и культурной революции в КНР, когда было разрушено большинство тибетских и монгольских монастырей, книжный фонд тибето-монгольской культуры очень сильно пострадал.

Начало систематическому изучению коллекций книг тибетского и монгольского фондов ХВРК ИМБТ было положено в середине 1950-х годов. Важную роль для приведения фондов в надлежащий порядок сыграли бывшие ламы, знатоки и практики буддизма, принятые в качестве сотрудников института для работы в рукописном отделе: Лодой Ямпиллов, Гымпыл Гомбожапов, Бато-Мунко Дашиев, Бидия Дандарон. Потому систематизация буддийской литературы в фондах была подчинена традиционной классификации, существующей в тибетском буддизме, с выделением канонических изданий — Ганджур, Данджур (тиб. *bka' gyur*; *bstan gyur*), авторских собраний сочинений — сумбумов (тиб. *gsung 'bum*) и отдельных изданий (тиб. *thor bu*).

Состав и содержание издававшихся в Бурятии текстов. Крупные, многотомные издания, такие как Ганджур и Данджур, собрания трудов известных учителей тибетского буддизма (сумбумы), буряты закупали в крупных тибетских и монгольских монастырях и типографиях. Свидетельства этого содержатся в архивных документах:

... лет 60–70 тому назад ламы редко возили литературу прямо из Тибета: она большею частью покупалась в ближайших к Бурятии монгольских дацанах по очень высокой цене, например, в 1871 году Агинский дацан купил в Арою-Бандид-Ихновском хурэне внутренний монгольский Ганджур и Данджур тибетский, т.н. «нартимской» ксилографической печати, в общей сложности 235 томов, было выплачено 700 взрослых лошадей. В 1895 году Гунэйский дацан купил в том же хурэне Ганджур — 110 томов за 30 взрослых быков, 100 лошадей и 30 баранов... В последующие годы, с 80-х годов прошлого столетия, бурятские ламы более широко начина-

ют привозку литературы непосредственно из Тибета в 1884 году по цене 15 рублей за том, 1650 руб. Таким образом цена литературы несколько уменьшилась¹.

На местах, в книгопечатнях бурятских дацанов издавали, тиражировали обиходную ритуальную, учебную, просветительскую литературу. Причины подобного деления достаточно очевидны. Основным препятствием для развития книгопечатания комплектных изданий было отсутствие трудовых ресурсов и достаточного потребительского спроса ввиду малочисленности населения. К началу XX века бурятское население не достигало трехсот тысяч, из них буддийский приход насчитывал немногим более сотни тысяч, процент владевших тибетской и монгольской грамотой по данным «Переписи 1897 года» составлял 15–20%, или около 50–60 тысяч человек.

Сиилографическое издание только одного тома буддийского канона, который в среднем состоит из 108 томов Ганджура и 225 томов Данджура, требовало заготовки по специальной технологии матричных резных досок размером (30×80 см) около четырехсот штук, около 7–9 кг бумаги высокого качества, досок для обложек, парчи, шелка и хлопка для оборачивания, наличия достаточного количества квалифицированных ремесленников. Только хранение такого числа матриц (43200 для Ганджура плюс 90000 для Данджура) требует специального помещения, не говоря уже об объемах бумаги. Такие расходы, учитывая кочевой способ хозяйствования, могли быть оправданы только в условиях особой необходимости и невозможности иных, более простых путей приобретения священных текстов. Таким образом, гораздо рациональнее было закупать многотомные сочинения в традиционных, уже сложившихся центрах книгопечатания Центральной Азии. Тем не менее известно достаточно много случаев рукописных, драгоценных (золото, серебро, драгоценные минералы) изданий Ганджура за счет добровольных пожертвований прихожан разных бурятских дацанов: Цугольского, Кыренского и др. До наших дней сохранился экземпляр рукописного Цугольского Ганджура, выполненного девятью видами драгоценностей.

В местных типографиях из огромного количества буддийских текстов выбирались и издавались те, что использовались в храмовой, ежедневной службе, в бытовой обрядности, в образователь-

1 См.: «Из информации Антирелигиозного музея...». ГАРБ. Ф. Р-248. Оп. 3. Д. 21. Л. 460б. Копия.



© ЦВРК ИМБЕТ СО РАН



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

Вверху: Ксения Максимовна Герасимова, Пурбо Балданжапович Балданжапов, Регби Ешиевич Пубаев за работой в Отделе Зарубежного Востока. Внизу: работа с прихожанкой Цугольского дацана, владелицей библиотечки-степняка Жамсарановой Дондок (1918–2011), снимок 2003 г.

ной системе монастырей-университетов. Закономерно, что чем более используемым был текст, тем чаще и больше его издавали. Так, наименования многих книг содержатся в учетных списках продукции разных книгопечатен. Об этом же свидетельствуют ксилографы одного и того же текста, изданные с разных матриц в разных монастырях.

Под учебной буддийской литературой подразумеваются не только тибето-монгольские словари и учебники грамматики, но прежде всего литература философско-схоластического содержания, которая использовалась в образовательном процессе дацанов (тиб.: *sgrwa tshan*) или философских школ. Сюда относятся классические тексты индо-тибетского буддизма. Например, логика как система теоретического знания имеет долгую и устойчивую традицию в сибирских окраинах России именно благодаря книгоиздательской деятельности бурятских монастырей. Сочинения Дхармакирти и Дигнаги также входили в программу системного образования монастырей Забайкалья. Подробные библиографические списки издания Цугольского монастыря представляют основной корпус философской литературы тибетского буддизма. Эти списки были опубликованы нами в 2006 году в коллективной монографии (Сыртыпова, Гармаева, Базаров, 2006).

Основную массу издаваемой литературы на местах занимали ритуальные тексты, посвященные индивидуальной тантрийской практике, храмовой литургии, а также бытовой обрядности. Ритуальная практика бурятского буддизма — это практика канонических текстов тантры и сутры Трипитаки. Особо почитаемые объекты — Махакала, Шри Дэви, Ваджрабхайрава и др., это божества классического индийского пантеона.

Средства тиражирования дидактической литературы были призваны популяризировать учение в самых широких слоях населения. Популяризация основ буддийского учения осуществлялась на монгольском языке по той же системе субхашит, что и когда-то в Древней Индии.

Цензурная система на печатные издания в имперской России XIX века, с одной стороны, способствовала тому, чтобы имелись фиксированные сведения о деятельности монастырских книгопечатен в фискальных органах России. Это стало той «сторонной медали», которая обеспечила на сегодня наличие документов в архивных фондах с ограниченным доступом. Однако, с другой стороны, наложение цензурных запретов на издание буддийской литературы в целом тормозило развитие бурятского книгопечатания, в частности не позволило развиваться серийным изданиям, та-

ким как собрания сочинений буддийских авторов, канонические своды и т.д. Не исключено, что издание книг «нецензурных», т.е. тех, что не прошли цензурный досмотр, все же осуществлялось, но именно в виду «нецензурности» тираж их был жестко ограничен, а пользователи не должны были их афишировать. Например, известно утверждение Б.Д. Дандарона (1914–1973), пока не получившее фактологического подтверждения, о ксилографическом издании в Агинском дацане полного собрания сочинений – сумбума Чахар-гэбши Лобсан Цультама (1740–1810).

В живой религиозной практике, как правило, актуализируются не все, а отдельные и не очень объемные тексты канонического, а порой и неканонического собрания. Поэтому та часть литературы, что издавалась на местах, представляет собой пласт буддийского вероучения, воспринятого бурятами и активно практиковавшегося. Канонические издания, тома Ганджура, Данджура представляют собой книги, как правило, огромные по размеру. В сложенном виде это блок размером приблизительно 100×25×15 см, обернутый в прямоугольные хлопчатобумажные, шелковые, парчовые покрывала в 3–7 слоев, помещенный между двумя дощатыми обложками и тщательно обвязанный ремнями длиной до 5–8 метров. Такие издания использовались редко, исключительно для специальной храмовой службы – чтения Ганджура. Использование собраний трактатов именитых буддистов для самообразования, совершенствования духовной практики, а также проведения публичных проповедей гаше (тиб. *bka' bshad*) было по плечу лишь избранному кругу лиц из числа высокообразованных лам и степной аристократии. Для большинства населения эти книги оставались культовыми объектами, наравне с образами будд и буддийских божеств.

Однако это не значит, что содержание буддийских книг было недоступно для простых мирян. О том, что книгопечатание должно было удовлетворить и светских читателей, свидетельствует фраза из колофона сочинения, изданного в 1866 году известным переводчиком Вагиндра Сумати Калпа Бхадра Даной¹, «Благозвучный глас великого барабана, благословляющий домохозяев, преисполненных веры»². Автор перевода, лама Цугольского дацана Галсан-Жимба Дылгыров сообщает о точной даче окончания перевода и говорит, что

- 1 Санскритский перевод имени Агван Лубсан Галсан-Жимбы Дылгырова (1816–1872?).
- 2 Монг.: *Sūsūg tegūlter gerten-dūr ubadislaysan tngri-un yehe kengger-ge-yin egesig dayun kemegdekū orosiba*. Toyo Bunko, Tokyo. MO-A8-5, 101-l. f. 10a (7–20).

ксилографические матрицы были заказаны для распространения текста среди верующих прихожан-милостынедателей¹.

Крупнейшие бурятские деятели монастырского книгопечатания. Буддийское монастырское книгопечатание книг на тибетском и монгольском языках было религиозного содержания, поэтому естественно, что переводчиками и издателями книг были буддийские монахи. В развитии книгоиздательского дела в Бурятии сыграли большую роль высокообразованные бурятские священнослужители: Г.-Ж. Тугулдуров (1815–1871) — пятый настоятель Агинского дацана, Г.-Ж. Дылгыров (1816–после 1872) — лама Цугольского дацана, Л.-Д. Данжинов (1826?–1901) — седьмой настоятель Агинского дацана, из лам хоринских дацанов — Р. Номтоев (1821–1907), Э.-Х. Гальшиев (1855–1915), А. Доржиев (1854–1938) и многие др.

Агван Галсан-Жимба Дылгыров (*ngag dbang blo bzang skal sbyin*), бывший вторым настоятелем Цугольского дацана, обычно подписывался псевдонимами: Вагиндра Сумати Калпа Бхадра Дана, Углиге, Дана. Лама Агинского дацана Л.-Д. Данжинов подписывался как гелонг Доржи, Сумати Ваджра. Настоятель Цолгинского дацана Ринчен Номтоев и вовсе имел более двадцати литературных псевдонимов, самое распространенное из которых — Сумати Ратна.

Творческая жизнь Агвана Галсан-Жимбы Дылгырова тесно связана с Цугольским дацаном — известным буддийским центром образования и книгопечатания в Восточном Забайкалье. Благодаря подвижнической деятельности Г.-Ж. Дылгырова в сфере книжного издательства как автора, переводчика с тибетского языка, инициатора и донатора, многие произведения на монгольском и тибетском языках были изданы в Цугольском дацане. В список вошли его многочисленные переводы, комментарии и авторские сочинения. По мнению Р. Отгонбаатара, два тибетских каталога, датированные 1870 годом, впервые введенные им в научный оборот, также были составлены Г.-Ж. Дылгыровым (Отгонбаатар, 1995: 28–30).

Одним из наиболее крупных переводов, выполненных Г.-Ж. Дылгыровым, является дважды изданный (в 1854 и 1867–1868 гг.), комментарий к шастре «*mergen kiked teneg-i šinjilekü tegüs buyan-tu sayin nomlal ayan lingqus-un baylay-a kemegdekü šastir-un tayilburi naran-u gerel orušiba*» (Луч солнца — комментарий к шастре, называемой «Совершенно добродетельное прекрасное уче-

1 Яркие свидетельства тому, что эти книги действительно распространялись среди мирян, обнаружены в полевых исследованиях. И в настоящее время книги, сохранные несмотря на социальные, историко-политические, экономические невзгоды, можно увидеть в домашних алтарях многих семей.

ние—букет белого лотоса, различающее мудрость и глупость»). Его книгоиздательская деятельность проходила в Цугольском дацане. Его переводы с тибетского на монгольский язык, а также собственные сочинения пользовались большой популярностью не только среди его земляков. Значительную часть его трудов переиздавали и в других дацанах Бурятии, расположенных далеко за пределами Цугольского прихода.

Галсан-Жимба Тугулдуров—пятый настоятель Агинского дацана. В 1858 году он был назначен ширетуюем этого дацана—самого крупного центра книгопечатания среди бурятских дацанов. Сведения о нем и его творчестве весьма скудны. Р.Е. Пубаев сообщил в своей статье о Г.-Ж. Тугулдурове ряд интересных сведений, характеризовавших его как большого буддийского ученого-знатока. В частности, исследователь отмечал, что Г.-Ж. Тугулдуров основал чойра-дацан Лекше Санделинг (тиб. *legs bshad bzang bde ling*), где изучали «пять больших» наук. Он носил почетное звание маха-пандита (бандида) великого ученого в пяти науках буддизма: философии, грамматике, медицине, технологии и стихосложении (Пубаев, 1994: 32).

Фундаментальным трудом Г.-Ж. Тугулдунова является тибетско-монгольский словарь. На тибетском языке он называется: *brda yig ming don gsal ba'i sgron me zhes bya ba bzhugs so*, на монгольском: *ner-e udq-a-yi geyigülügči jula kemegdekü dokiyan-u bičig orušiba*, т.е. «Лампада, освещающая значение слов». Этот словарь был составлен в 1858–1872 годах, в период, когда автор занимал должность настоятеля дацана. Ксилографическое издание словаря состоит из 220 листов, содержит двадцать тысяч терминов и словосочетаний.

Лубсан-Доржи Данжинов—седьмой настоятель Агинского дацана, известен как автор ряда дидактических сочинений. Названия этих сочинений перечислены во втором ксилографированном монголографичном каталоге Агинского дацана *eldeb jüil nom-ud-un garšay*—«Каталог разного рода книг» (Сазыкин, 1992: 61–64). Л.-Д. Данжинов в своих сочинениях призывал молодежь следовать традиционным степным устоям, не увлекаться вредными догмами, проникающими из чужеродной внешней среды, которые нарушали естественную гармонию между людьми, способствовали забвению старых добрых порядков и обычаев, снижали авторитет служителей буддийской религии. Данжиновский сборник включает в себя нравственно-этические сочинения, выдержанные в духе буддийского учения.

В архиве Г.-Д. Нацова из фонда ИМБТ (оп. 3, д. № 15) имеется список десяти бывших настоятелей (ширетуев) Агинского дацана. В названном списке упоминается имя «Лубсан-Доржи», который «... в 1878 г. официально стал ширетуем, в 1901 г. на 75-м году жизни умер» (Нацов, 1998: 61). Родился он, видимо, в 1826 году, так как согласно сведениям Г.-Д. Нацова, он умер в 1901 году в возрасте 75 лет, у бурят традиционно возраст исчислялся с учетом внутриутробного развития. После смерти ширетуй Л.-Д. Данжинов за большие заслуги в административной, издательской и переводческой деятельности был признан в бурятской буддийской конфессии бодхисаттвой.

Ширетуй Кудунского (Кижингинского) дацана Хоринского ведомства дорамба-лама Эрдэни-Хайбзун Гальшиев (1855–1915) написал дидактическое произведение «*qoyar yosun-u abqu uᠭurqu-yi ügülgči bilig-ün toli kemegdekü oruᠰibai*» (Зерцало мудрости, разъясняющее, согласно двум законам, [что следует] принять и [что] отвергнуть). Это сочинение, написанное в жанре субхашит, относится к выдающимся памятникам дореволюционной бурятской литературы. «Зерцало мудрости» состоит из восьми глав и содержит 979 стихов.

Э.-Х. Гальшиев, как и многие просвещенные монахи Бурят-Монголии, свободно владел тибетским языком, поэтому не вызывает удивления, что «Ясное зеркало» им было написано на двух языках – монгольском и тибетском. Впервые в научный оборот монгольская рукопись «Ясное зеркало» Э.-Х. Гальшиева была введена в 1966 году. Ц.-А. Дугар-Нимаевым (Дугар-Нимаев, 1966). Известно также, что произведение Э.-Х. Гальшиева «Ясное зеркало» с тибетского языка было переведено на монгольский язык Ч. Ванчуковым. Однако, к сожалению, исследователям не удалось выявить исходный вариант этого произведения, написанного Э.-Х. Гальшиевым на монгольском языке.

Особо следует отметить просветительскую деятельность Ринчен Номтоева (1821–1909), автора нескольких филологических трудов, составителя знаменитого тибетско-монгольского словаря (Sumatiratna, 1959), не утратившего практической ценности и в наши дни, а также переводчика с тибетского языка трактатов индийских и тибетских буддийских теологов-мыслителей – Нагарджуны, Шантидэвы, Потобы, Падмасамбхавы, Сакья-пандиты Гунга-Чжалцана и др. Около 22% монгольских ксилографов, которые содержатся в трех известных в настоящее время списках изданий Ацагатского дацана, были изданы при непосредственном участии самого Р. Номтоева.

В сферу многогранных творческих интересов Р. Номтоева входили переводы и составление комментариев к лучшим образцам дидактических произведений авторов Центральной Азии. Также его перу принадлежат и оригинальные авторские произведения на морально-этические темы и фундаментальные филологические труды. Ринчен Номтоев внес значительный вклад в образовательное дело бурятского народа. Он издавал в Ацагатском дацане тщательно подобранные и хорошо продуманные по тематике переводы и учебную литературу на монгольском языке для широкого круга читателей.

Среди работ Р. Номтоева исследователи выделяют такие сочинения, как: «*degedü šašin erdeni-ber tögegülgösen uy-i üjegülgösen irayū kelen-ü kürkirel neretü orušibai*» — «Начало распространения драгоценной религии в Монголии и истории монгольской письменности во времена правления всех монгольских императоров, начиная с Чингисхана»; «*mongγol üsüg-ün ilγal-i üjegülgöči todurqai toli neretü orušibai*» — «Ясное зеркало, показывающее различия монгольских букв» (указанное сочинение было напечатано ксилографическим способом в 1891 году); учебные пособия по грамматике старомонгольского языка: «*mongγol-un egešig kiged geyigülgöči üsüg-üd tegün-ü debiskerleküi-lüge selte orušibai*» — «[Конечные] монгольские гласные и согласные буквы [основ и правила написания] “подстилающихся” букв» и «*enedkeg kiged töbed mongγol-un a-a li anu a-yin erike ga-a li anu ga-yin erike-yin üsüg orušibai*» — «Ожерелье гласных и согласных букв индийского, тибетского и монгольского [языков]».

Р. Номтоев активно занимался переводческой деятельностью. Он перевел произведение Нагарджуны под названием «*yosun-u šastar arad-i tejigekü dusul-un tayilburi rašīyan-u šime-ber degüreng erdeni-yin sayin qumq-a neretü orušibai*» — Комментарий к шаштре правил «Капля, питающая людей», под названием «Прекрасный драгоценный сосуд, наполненный экстрактом амриты». О популярности перевода этого произведения говорит то, что оно издавалось трижды — два издания ксилографического выпуска, датированные 1882 и 1895 годами, а также издание, выпущенное литографическим способом.

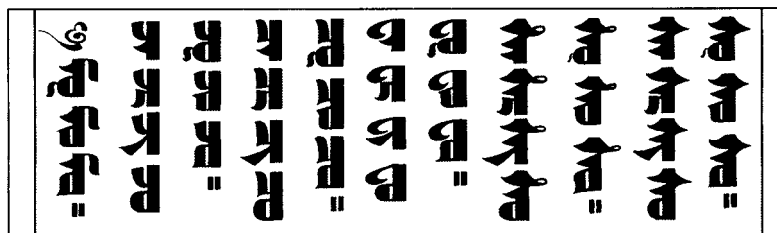
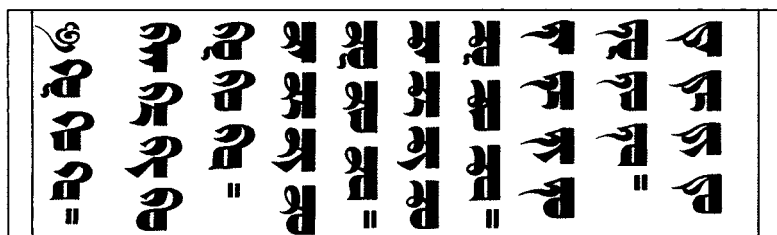
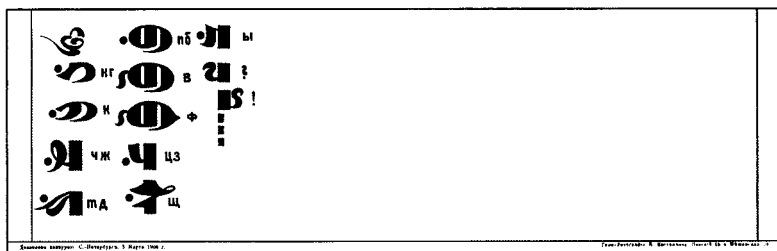
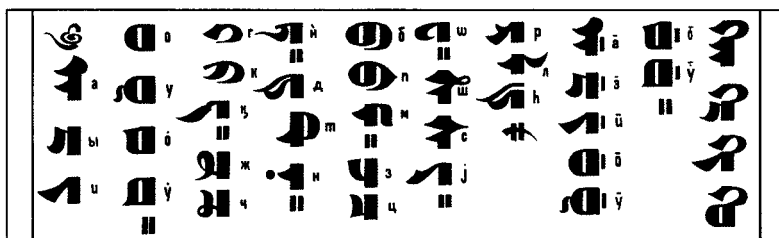
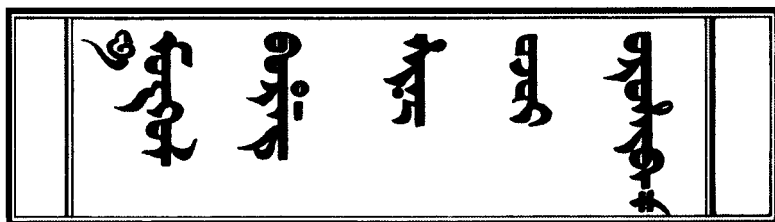
Особое место в творчестве Р. Номтоева занимают его авторские произведения, написанные на злободневные морально-этические темы. Произведение Р. Номтоева, изданное в Ацагатском дацане, носит следующее название: «*kögšin jalaγu qoyar-un kelelčegsen domuγ / kögšin ečige eke-yin ači-yi sanaγulqu-yin üges / küsejü degedü nom-dur*

duradqaqu šilüg / köküge buyu qabur-un qatun-u sonin daγulal neretü orušiба» — «Чудесное пение кукушки, или царицы весны. Сказание о беседе старца и юноши. Слова, напоминающие о том, что необходимо отблагодарить старых родителей. Стихотворение, обращенное к Высокому Учению». Автор в популярной стихотворной форме объясняет простым людям, особенно молодежи, нравственные принципы буддизма. Название этого произведения приведено в каталоге коллекции монгольских рукописей и ксилографов проф. А.Д. Руднева, изданном Б.Я. Владимирцовым (Владимирцов, 1918: 157). Исследованием текста занимался монгольский ученый Д. Цэрэнсодном (Цэрэнсодном, 1997: 157–160).

В числе многих произведений Р. Номтоева, изданных в Ацагатском дацане, есть два дидактических произведения о вреде и пагубности курения и одно сочинение о происхождении водки и вреде пьянства. Автором произведения, которое называется «*tamaki-yin gem erigüü-yi üjeülügen šastir orušiба*» — «Шастра, показывающая одурманивающий вред курения», является сам Р. Номтоев. Другое сочинение «*tamakin-u gem eregüü-yi üjegülegči sayin nomlal orušiба*» — «Добрые наставления, показывающие одурманивающий вред курения» — было переиздано в печатном дворе (*бархане*) Ацагатского дацана по образцу издания Агинского дацана. Его название содержится во втором ксилографированном монгольском каталоге, изданном Л.-Д. Данжиновым, «*eldeb jüil nom-ud-un garšaγ atui*» — Каталог разного рода книг.

Р. Номтоевым было переведено с тибетского языка на монгольский произведение Падмасамбхавы — основателя буддийской школы ньингмапа (вторая половина XVIII — начало XIX веков), озаглавленное на двух языках. На монгольском языке оно называется «*Badm-a Sambhav-a bayši-yin jokiyaγsan arakin-u γaruγsan uγ kiged sayin maγu-yi teyin ilγaγči teyin nomlal neretü orušiбай*» — «[История] происхождения водки и наставление, разъясняющее [ее] пользу и вред, сочиненное наставником Падмасамбхавой». На тибетском языке: «*slob dpon padma 'byung gnas kyis mdzad pa'i chang gi 'byung khungs dang bzang ngan rnam par phye pa'i rnam bshad zhes bya ba bzhuγs so*». Данное сочинение переведено на русский язык Д. Ёндон и А.Г. Сазыкиным (Ёндон, Сазыкин, 1986: 232–251).

С историей Ацагатского дацана Гандан Даржилинг неразрывно связаны имена многих известных бурятских лам второй половины XIX — начала XX веков. К ним относятся Чойндзин-Доржи Иролтуев, который пребывал в должности Хамбо-ламы бурятских монастырей Восточной Сибири в течение четырнадцати-пятнад-



цати лет начиная приблизительно с 1895 вплоть до 1911 годов, Агван Доржиев — ученый богослов, учитель и советник Далай-ламы XIII, талантливый дипломат, реформатор и основатель школы тибетской медицины (манба-дацан) в Ацагате, и другие не менее образованные ламы того периода.

Агван Доржиев (1854–1938) вошел в историю бурятского книгопечатания как создатель типографии европейского образца с подвижным шрифтом в Ацагатском дацане и издательства «Наран» (1904–1910 гг.) в Санкт-Петербурге. Лхарампой А. Доржиевым был также создан бурятский «новый алфавит» на основе уйгуро-монгольского алфавита с использованием ряда элементов ойратской заяпандитовской графики. Алфавит «Вагиндра» не получил широкого распространения в Бурятии и просуществовал всего несколько лет. Тем не менее алфавит А. Доржиева и созданная на нем литература представляют значительный научный интерес как литературный памятник монгольской письменности, а также как попытка создания бурятского литературного языка, объединяющего все диалекты бурятского языка. Бурятские ламы внесли большой вклад в дело просвещения и образования своего народа.

О редких изданиях Ганджура в Забайкалье. Из старых коллекций буддийского канона до нашего времени сохранилось около десятка изданий Ганджура, большинство которых попали в фонды Антирелигиозного музея, а затем в книгохранилища Академии наук. На сегодня на территории традиционного распространения буддизма в Восточной Сибири сохранилось около десятка старых изданий Святого Писания буддистов на тибетском языке. В тибетском фонде ЦВРК ИМБТ СО РАН (бывший Рукописный отдел Бурятского комплексного научно-исследовательского института) в г. Улан-Удэ хранятся комплекты Ганджура следующих изданий: Нартанского (два комплекта), Чонеского, Пекинского, Дергеского, также два комплекта рукописного Ганджура. Издания разных монастырей отличаются друг от друга не только по качеству бумаги, печати, размеру формата, но и по структуре и количеству включенных канонических произведений — от 780 до 1114 (Введение, 1989: 41). Общее количество томов всех комплектов канона в тибетском фонде ИМБТ СО РАН в совокупности составляет 1450 томов, из которых 196 томов являются дублетными¹.

1 Подробно о канонических комплектах Ганджура и Данджура изложено в монографии (Сыртыпова, Гармаева, Дашиев, 2006).

Раритетные издания тибетского Ганджура сохранились в традиционном пользовании буддистов. Наиболее ценными из них как в историко-культурном, так и материальном плане, являются рукописные издания, выполненные драгоценными чернилами — серебряный Ганджур Ацагатского дацана, Ганджур 9 драгоценностей Цугольского монастыря, а также Ганджур Шергольджин-Бурсомонского дугана.

Особое внимание следует уделить сокровищу Цугольского дацана — рукописному изданию буддийского канона на тибетском языке, выполненному девятью драгоценностями на бумаге с черным лаковым покрытием. Это уникальное издание превосходного художественного исполнения с замечательной историей создания. Собрание томов Ганджура хранится в цогчен-дугане (соборном храме) монастырского комплекса, они размещены в двух специальных шкафах с застекленными дверцами, расположенными слева от алтарного центра (на западной половине алтарной стены).

Тома содержат, в среднем, по 300–400 листов, текст записан на обеих сторонах листа, пагинация обозначена в правом «палисаднике» рамки текста. Размер листа 70×22 см. (±1–1,5 см), размер рамки текста 55×15 см. Листы в некоторых томах покрыты черным лаком полностью, в некоторых томах лаком покрыты только площади рамок с текстом. Бумага плотная, лощеная, темно-серого или серо-синего цвета. Текст нанесен по 7–9 строк на странице, при этом каждая строка выполнена отдельным цветом, так что чередуются девять цветов драгоценных чернил. В качестве чернил для письма использованы измельченные в порошок золото, серебро, бирюза, коралл, лазурит, жемчуг, малахит, медь, железо. Каждый том имеет обложку — две доски по формату листа или несколько больше размером, обтянутые шелком разных расцветок и фактуры.

Титульные листы, как правило, снабжены миниатюрными живописными образами Будд и буддийских божеств по два или три на листе. Образа выполнены минеральными красками с использованием золота. В некоторых томах миниатюры выполнены на холсте и вклеены в рамки, на других — вписаны в рамки на самом листе бумаги. Почти все тома снабжены дополнительными листами-обложками после текста, где изображены божества-хранители четырех сторон света — махараджи и другие хранители буддизма. Изображения махараджей чаще всего выполнены золотой графикой по черному лаковому фону. Деревянные обложки с образами божеств имеют специальные шелковые шторки в три слоя, прикрывающие текст и образа на титульном листе.



© С.-Х. Д. СЫРТЫПОВА

Вверху: раскрытый том Ганджура Цугольского дацана. Издан с использованием 9 драгоценностей в начале XX в. Шойбоном Боровым.
Внизу: для хранения Драгоценного Ганджура в Цугольском дацане отведены специальные шкафы.

Каждый том снабжен специальной дополнительной обложкой, т.е. обернут шелковым или хлопчатобумажным «жанши» — покрывалом, в два-три слоя. Непременный атрибут буддийской книги — *дондор*, или ярлычок, свисающий с торца книги, на некоторых томах утерян. Дондоры также выполнены художественно, с использованием парчи, цветных кисточек, коралловых бусин. Текст ярлыка, обозначающего том и раздел канонического собрания, прикрыт тремя шелковыми шторками.

Страницы проложены листами кальки для защиты текста и листов от слипания. Ремни, использованные в качестве «застежек» для обложек, сохраняющих книгу от рассыпания листов, ручной ткацкой работы с очень красивым сочетанием ярких цветов.

В ноябре 2006 года в наличии в цогчен-дугане находилось 132 тома, выполненных рукописным способом из многоцветных минералов на черной лаковой бумаге. Однако до комплектности собрания не хватает двух томов — № 1 из раздела Дулва (Винайя), и № 4 из раздела Джуд (Тантры). Некоторые тома носят дублетные номера, хотя и не идентичны по содержанию. Отсутствуют также тома Сундуй, представляющие собой своего рода резюме тантрического раздела¹.

- 1 Раздел «Винайя» (*'dul ba*): Есть тома: № 2 (*kha*) — 1 т., № 3 (*ga*) — 1 т., № 4 (*nga*) — 2 т., № 5 (*ca*) — 2 т., № 6 (*cha*) — 2 т., № 7 (*ja*) — 2 т., № 8 (*nya*) — 2 т., № 9 (*ta*) — 1 т., № 10 (*tha*) — 1 т., № 11 (*da*) — 2 т., № 12 (*na*) — 1 т., № 13 (*pa*) — 1 т., + 1 т. (*the*) = 19 т. Отсутствует т. № 1 (*ka*).

Раздел «Праджняпарамита» (*phar phyin*): Юм бум: № 1 (*ka*) — 1 т., № 2 (*kha*) — 2 т., № 3 (*ga*) — 2 т., № 4 (*nga*) — 3 т., № 5 (*ca*) — 1 т., № 6 (*cha*) — 2 т., № 7 (*ja*) — 1 т., № 8 (*nya*) — 1 т., № 9 (*ta*) — 1 т., № 10 (*tha*) — 1 т., № 11 (*da*) — 1 т., № 12 (*na*) — 1 т.; Ни ти: № 1 (*ka*) — 2 т., № 2 (*kha*) — 2 т., № 3 (*ga*) — 2 т.; Ти жадонба: № 1 (*ka*) — 2 т., № 2 (*kha*) — 1 т., № 3 (*ga*) — 1 т.; Жадонба: 2 т. (+ 1 узкий, шкаф № 2); разное: 3 т. = 34 т. «Будда-аватамасака» (*phal chen*): есть тома № 1–6 (*ka-cha*) т. + 1 (*a*), 2 (*kha*), 5 (*ca*), 6 (*cha*) т. дубли=10 т. «Сутра» (*mdo*): нижняя полка шкаф № 1: т. № 1–12 (*ka-na*). Продолжение на второй полке, шкаф № 2: т.: № 13–29 (*pa-ha*) т., + № 1 (*ka*) = 30 т. «Ратнакута» (*dkon brtsegs*): т. № 1–5 (*ka-ca*) + 5 (*ca*), 2 (*kha*), 1 (*ka*) — верхняя полка, шкаф № 2. = 8 т. «Тантра» (*rgyud*): есть т. № 1–3, № 5–21, т. № 15 в двух книгах (верхняя, нижняя) + т. № 6, № 7, № 13 = 24 т. Отсутствует т. № 4 (*nga*). Тома: 2 т. *myang 'das*; 1 т. *kha skong skor*, 1 т. *gtsug tor mdo*, всего 4 т. не относятся к данному изданию Ганджура. Кроме того, есть еще два отдельных тома: выполненная серебром «Бхадракальпика-сутра», очень старая (центрально-тибетская?) работа и еще один том с обложкой из папье-маше с рельефным шрифтом.

Особая историко-культурная ценность Цугольского Ганджура, выполненного из драгоценных материалов, заключается в его уникальном происхождении и истории издания. Дело в том, что эта поистине колоссальная работа была выполнена бурятским мастером, имя которого в силу многих объективных и субъективных причин почти забыто. Земляки его называли Борын Шойбон. По воспоминаниям земляков-старожилов, он был мастером на все руки — потомственный дархан, ювелир, художник и плотник, работал и по дереву, и по металлу, рисовал, ковал, отливал и чеканил. Кроме того, Шойбон получил буддийское образование в Цугольском дацане. Мастер прожил долгую и плодотворную жизнь, он умер в 50-х годах XX века, в возрасте далеко за восемьдесят лет. Его детство и отрочество пришлись на годы расцвета издательской деятельности монастыря. Шойбон Бороев изготовил драгоценный список Ганджура, выполняя заказ духовенства, это заняло три года работы. Драгоценными и прочими материалами, необходимыми для издания, мастер был обеспечен со стороны дацана. В трудоемкой процедуре участвовали все его дети, родственники и ученики. Работы должны были занять невероятно много времени и усилий многих людей, если бы не конструкторский гений дархана Шойбона. Для подсобных работ он изобретал собственные установки. Например, жернова для измельчения минералов и камней, которые приводились в движение потоком воды Онона. Меха в его кузнице, где он отливал культовые предметы для монастыря, раздувались с использованием ветряных двигателей.

В годы ликвидации монастырей культовое имущество частично было реквизировано в государственные музеи и научные учреждения. До 1950-х годов драгоценный Ганджур Цугольского дацана находился в фондах Краеведческого музея в г. Улан-Удэ. В 1957 году книжная коллекция, более пяти тысяч томов буддийских рукописей и ксилографов, была передана в фонд рукописного отдела БКНИИ, а драгоценный Ганджур и некоторые культовые предметы поступили в Иволгинский дацан, открывшийся в 1946 году. В июне 1996 года Ганджур, выполненный рукописным способом девятью драгоценностями на черной лаковой бумаге, передан исконному, историческому владельцу издания — Цугольскому дацану «Дашичойнпеллинг» БТСР по решению собрания духовенства, руководства БТСР, Иволгинского и Цугольского дацанов.

В настоящее время это издание является единственным в своем роде, сохранившимся на территории РФ и бывшего СССР.

Ганджур, выполненный драгоценными материалами, является, во-первых, уникальным экземпляром рукописного, комплектного издания, памятником письменности, имеющим научное значение, во-вторых, ввиду богатства и искусности оформления книги, это высокохудожественный предмет; в-третьих, историческая ценность, являющаяся свидетельством определенных этапов историко-культурного развития народов РФ и Центральной Азии, в частности бурят и хамниганов Приононья. И, наконец, это буддийская реликвия, святыня, являющаяся объектом поклонения верующих. Возраст издания составляет около ста лет. Каждый том собрания снабжен живописными миниатюрами будд и божеств буддийского пантеона на первых листах (2–4 шт. размером 7×8 на холсте, или 10×12 см. на самой странице) и образами хранителей религии и сторон света на последних листах книги. Живописные изображения обладают самостоятельной художественной, материальной и историко-культурной ценностью. Кстати сказать, аналогичное издание 1819 года Ганджура 9 драгоценностей в Монголии (Фонд особо редких книг, Центральная библиотека Монголии), получило статус объекта мирового наследия, зарегистрированного ЮНЕСКО в 2013 году.

Ярким примером сохранения буддийских реликвий общинным согласием, простыми верующими является Нартанский Ганджур в 108 томах на тибетском языке в глухой провинции, селе Шергольджин Красночикийского района Читинской области. Буддийское каноническое издание вместе с другими священными текстами жители сел Бурсомон и Шергольджин более семидесяти лет прятали в крошечной молельне, замаскированной под хозяйственный амбар. Кроме канонического собрания в небольшом дугане (молельне) хранится также большое количество других книг (более пятидесяти томов) и культовых живописных и скульптурных образов.

О шергольджин-бурсомонской коллекции писали иркутский журналист Вампилов и читинский историк Жеребцов [Вампилов, 1971, № 4; Жеребцов, 1992: 137–144]. Ю.В. Жеребцов предлагал считать малые культовые объекты одним из компонентов «этнокультурного ландшафта», справедливо отмечая их традиционную связь с определенной территорией. Известный бурятский тибетолог Б.Б. Бадараев, осмотрев книги в 1975 году, ставил вопрос перед руководством Бурятского института общественных наук СО АН СССР о приобретении этих книг для научного исследования и сохранения. В конце 90–х годов XX века бурсомонцы выстроили



© С.-Х. Д. СЫРТЫПОВА

Вверху: Цугольский дацан. Внизу: в дугане Бурсомон-Шергольжина собрание Ганджура хранится в отельных книжных шкафах у алтарной стены (справа и слева).

новый дуган для хранения реликвий и перенесли молитвенный барабан с буддийскими текстами и танка на территорию дугана в селе Шергольджин, где они находятся и в настоящее время.

Канонический свод в селе Шергольджин Красночикойского района Читинской области является ксилографическим изданием тибетского монастыря Нартанг. Подобное издание есть в фондах ЦВРК ИМБТ СО РАН, а также в ряде известных востоковедных книгохранилищ. Уникальность данной коллекции состоит в истории его приобретения и сохранения. Данный Ганджур в 108 томах был доставлен в Бурсомон Тундупом Бологоевым, который, будучи хувараком (послушником) Бурсомонского дугана (молельни), в 1880 году ушел в Тибет для продолжения образования. Восемнадцать лет он жил и учился в монастыре Сэра, работал в монастырской типографии. Затем решил вернуться домой, купил у друзей-тибетцев Ганджур для вывоза на родину, однако по доносу был схвачен, обвинен в шпионаже и даже приговорен к смертной казни. Однако ему удалось добиться аудиенции у Далай-ламы, который проэкзаменовал его, присвоил ученое звание дорамбы. Бологоев был отпущен из тюрьмы, в 1909 году тайно вывез из Лхасы в Ургу священное писание. Вернулся в Бурсомон, организовал сбор денег и в 1909 году на двадцати подводах прибыл в Ургу, откуда и вывез Ганджур в Бурсомон. С тех пор различные ведомства не однажды пытались забрать священные книги из маленького поселка, однако жители каждый раз мужественно отстаивали свое право на хранение канонического свода. В годы репрессий коллекция культовых предметов была спрятана в крошечном, неприметном амбаре под видом хозяйственного инвентаря. Бурсомонцы очень гордятся тем, что даже в самые тяжелые годы сумели сохранить сокровище в целостности.

Особенности бурятской ксилографии. Как и все письменное наследие тибето-монгольского буддизма, бурятское дацанское книгоиздательство было двуязычным — на тибетском и монгольском языках, причем преобладающим был тибетский язык. Печатные издания на монгольском языке ограничивались образцами литературы из разряда популярной литературы. Благодаря стабильному функционированию типографий в бурятских дацанах со второй половины XIX века простые верующие получали прекрасную возможность ознакомиться на родном языке с образцами популярной дидактической литературы народов Центральной

Азии, проповедовавшей нравственно-этические нормы буддийского вероучения. Образованные представители бурятского духовенства не только переводили различные трактаты с тибетского на монгольский язык, но и составляли к ним комментарии, писали собственные оригинальные произведения на родном языке в старомонгольской графике. Бурятские ламы-просветители при переводе тибетских текстов часто использовали редакторскую компиляцию, что, впрочем, не умаляло достоинств и качества их переводов. Дело в том, что в комментаторской буддийской литературе компиляция не вызывала отрицательного отношения, характерного для современной культуры. Кроме того, просвещенные ламы вынуждены были составлять пособия для своих учеников — азбуки, грамматики, терминологические, толковые и другие словари и т.п.

Образцы печатных изданий бурятских дацанов свидетельствуют о большом внимании, уделявшемся книгопечатанию, искусности мастеров и тщательности технологической обработки матриц, обложек, оберток и ярлыков для книг. Традиция изготовления, хранения и использования книг свидетельствует об особом трепетном отношении бурят к учению, образованию. Бурятские ксилографы выгодно отличаются высоким качеством печати, грамотным набором текста, каллиграфической резьбой, различными дополнительными декорациями. Существование централизованного института Хамбо-ламы, как главы буддийской церкви Восточной Сибири, обеспечивало междацанские связи, а стало быть, и взаимообмен факультетов разных монастырей печатной продукцией.

Изучение издательской деятельности отдельных монастырей показывает, что, во-первых, она была до некоторой степени специализирована в соответствии с тем, какие факультеты входили в структуру данного монастыря. Например, издательство медицинских трактатов, практических справочников, рецептурников для лекарей было сосредоточено в Агинском дацане. Именно здесь был издан знаменитый тибетский трактат «Чжуд-ши» (тиб. *rgyud bzhi*; «Четыре тантры»), который и сейчас является основой врачебной практики тибетских и монгольских медиков¹. В Агин-

1 Полный, комментированный перевод «Чжуд-ши» осуществлен Д.Б. Дашиевым. Издание второе, исправленное вышло в свет в Издательской фирме «Восточная литература», Москва, 2001.

ском дацане был также сильный философский факультет, для образовательных нужд которого издавались объемные тексты винаи (тиб. *'dul ba*, дулва), логики (тиб. *tshad ma*, цадма), праджня-парамиты (тиб. *phar phyin*, парчин) и т.д.

Среди небольшого количества изданий Баргузинского дацана преобладают тексты, посвященные тантрическому божеству Ямантаке. В Гусиноозерском дацане, известном своими религиозными мистериями Цам, широко, как нигде более, издавались тексты Калачакра-тантры. Цам Калачакры является одним из главных театрализованных ритуалов буддизма в системе Цам.

Как можно судить по вышеназванному списку канцелярии Хамбо-ламы, наибольшее количество буддийских текстов в начале XX века издавалось Цугольским дацаном — 326 наименований, из которых 268 — на тибетском языке, 49 — на монгольском и 9 оттисков диаграмм с мантрами и изображениями божеств. Это только по данным «Свода Хамбо-ламы 1911 года», опубликованного академиком Б. Ринченом в серии «Шата питака».

В тибетском фонде ЦВРК ИМБТ была сохранена изначальная комплектность частных собраний текстов, так что тексты, принадлежавшие одному владельцу, не были разделены, а сохранялись в компактном хранении, единой упаковке. Этот факт позволяет сравнивать содержания переносных библиотечек степных священнослужителей и библиофилов и определять, например, степень востребованности и популярности отдельных культов или философских текстов.

Если мы посмотрим на внутренние соотношения доли рукописных и печатных текстов, посвященных одной тематике, то обнаруживается, что в среднем, доля ксилографических бурятских изданий в общем числе обиходных буддийских книг составляет около 20%. Высокий процент показателя издаваемости текстов в Бурятии, а также большая доля рукописных текстов являются свидетельствами большого спроса на тексты данной тематики в бурятской ритуальной сфере.

Несмотря на сложность атрибуции текстов, колофон которых не содержит данных о месте издания, эмпирический опыт позволяет идентифицировать регион издательства. Отправной точкой для выделения изданий бурятских буддийских монастырей является бумага русского производства. К сожалению, на сегодня у нас нет точных сведений о динамике реализации бумажного производства в дореволюционной России для нужд монастырско-го книгопечатания бурятских дацанов.

* * *

В настоящее время ситуация во вновь восстановленных дацанах и молельнях Трансбайкалья такова, что практически не сохранилось ни одной целостной библиотеки старых дацанов. Современные бурятские священнослужители пользуются текстами новых тибето-индийских (Дхарамсала, Индия), тибето-китайских изданий (Пекин, Ланьчжоу, Ганьсу и др., КНР), ксерокопиями немногих сохранившихся бурятских изданий, рукописными списками. Восстановление традиции бурятских дацанов на современном этапе осуществляется через вновь ввозимые издания из тибетских центров современной КНР или Дхарамсалы, так как во многих разрушенных монастырях уже утеряна живая преемственность «от учителя к ученику» и не сохранилось достоверных сведений по буддийской практике в определенном храме, например, текстов, бывших ранее в употреблении старых лам этих монастырей.

Содержание и объем книгопечатной продукции бурятских дацанов—это свидетельство истории буддизма, истории бурят в России, тех аспектов в жизни народа, о которых мы долгое время молчали. Поэтому выявление, научно-техническое описание текстов из коллекций ЦВРК ИМБТ СО РАН, библиотеки ИВР РАН имеют не только актуальное научное, но и важное социальное, культурное значение. Эта задача, как и всякое источниковедческое исследование, требует долгого, кропотливого труда, специальных навыков и образования, знания не только тибетского и монгольского языков, но и живой практики буддизма.

В исторических перипетиях XX столетия судьба письменного наследия тибето-монгольского буддизма сложилась достаточно трагично и в Тибете, и в Монголии, и в России. Из около полумиллиона томов буддийских книг, бывших в монастырских библиотеках Трансбайкалья в 1914 году, в настоящее время в Бурятии сохранилось немногим более двух процентов. Полная реконструкция картины письменного наследия едва ли уже возможна, так как не существует подробных описаний, исследований ранних лет или иных документов, касающихся данной проблемы. Однако благодаря сложившейся в бурятских дацанах системе официального учета печатной тиражируемой продукции существует уникальная возможность осветить хотя бы один аспект письменного наследия российских бурят, хамниган и сойотов периода XIX–XX веков—книгоиздательский.

Комплексное исследование книгопечатной деятельности буддийских монастырей Трансбайкалья обнаруживает, что буддийская практика в Бурятии до начала XX века имела непрерывную преемственность, восходящую к Будде Шакьямуни, опиралась на классические тексты индо-тибетского буддизма. Например, логика как система теоретического знания имеет долгую и устойчивую традицию в сибирских окраинах России. Сочинения Дхармакирти и Дигнаги входили в программу системного образования монастырей Забайкалья. Ритуальная практика бурятского буддизма — это практика канонических текстов Тантры и Сутры Трипитаки. Активно почитаемые объекты — Махакала, Шри Дэви, Ваджрабхайрава и др. — это божества классического индийского пантеона. Популяризация основ буддийского учения осуществлялась на монгольском языке по той же системе субхашит, что и когда-то в Древней Индии. Результаты исследований с фактическим материалом свидетельствуют о стойкой системе религиозной преемственности индийских традиций в Сибири. Более детальное обследование тибетских и монгольских источников, продукции бурятских монастырских типографий внесут новые, ранее неизвестные штрихи в историю бурятского народа, историю буддизма в России XVIII–XX веков.

Несмотря на большой вклад монгольских ученых в дело изучения истории книгоиздательского дела монголов, а также исследования буддийской литературы монголоязычных авторов, к которым относят и бурят, до сих пор многие вопросы тибетского и монгольского книгоиздания в издательских центрах на так называемой периферии тибетского буддизма далеко не ясны. Очень мало известно о бумажном производстве и обращении бумаги для дел книгоиздательства в Монголии, Тибете, а также и российской Бурятии. К сожалению, весьма скудны сведения о ксилографии в монастырях Внутренней Монголии. Карта ксилографических издательских центров монголов, опубликованная монгольским ученым Шүгэрэм, включает 23 объекта, включая Пекин (Шүгэр, 1976: 41). В то время как только на территории проживания российских бурят таковых центров было не менее 30. Из-за огромных потерь книжного, письменного наследия тибетского, монгольского буддизма в XX столетии задача реконструкции реальных объемов и истинной картины книгоиздательства монгольских народов чрезвычайно сложна. Однако новые исторические реалии, современные технические возможности и информационные системы позволяют создавать международные корпоративные научные проекты, в которых объединенные усилия и квалификация редких специалистов могут принести значительный результат.



© ЦВРК ИМЕТ СО РАН

*Гармаева Хандама
Жаповна — хранитель
тибетских фондов
ЦВРК СО РАН
в 1983–2007 гг.*



© Д.О. ГАРМАЕВ

Фронтон здания
ЦВРК ИМБТ СО РАН,
1 октября 2011 г.



ИНДО-ТИБЕТСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА В БУРЯТИИ

Освоение в течение XVII–XX веков индо-тибетского философского наследия со всеми сопутствующими культурными и социальными явлениями, как то создание монастырской образовательной системы, появление выдающихся ученых-схоластов и уникальных философских сочинений, возникновение крупных схоластических библиотек и многое другое, является, вне всяких сомнений, крупнейшим историческим событием для бурят и бурятской культуры. Основная научная проблема в данной области заключается в том, что в настоящее время сложно реконструировать эту часть бурятской культуры. Антирелигиозные мероприятия советского периода истории фактически полностью уничтожили буддийскую схоластическую традицию в Бурятии. Тем не менее, исходя из сохранившихся фрагментов, можно осуществить попытку частичной реконструкции данного историко-культурного явления.

Фрагмент первый начинается с утверждения, что процесс рецепции индо-тибетской философской культуры в Бурятии происходил через образование, т.е. через разветвленную систему монастырских образовательных учреждений. Основополагающую роль в этой системе играли «специализированные факультеты» — дацаны (тиб. *grwa tshang*). В тибетской монастырской культуре существуют три базовых дацана: буддийская схоластика — *цаннид* (тиб. *mtshan nyid*, букв. определение)¹, медицина — *манба* (тиб. *smam*

1 Всего цаннидских факультетов в Тибете десять (согласно программам). Это: Сэра Дже (*se ra byes*), Сэра Мэ (*se ra-smad*), Гоман (*sgo mang*), Лоселинг (*blo gsal gling*), Дзянг (*bde dbyangs*), Джанце (*byan-rtse*), Нгари (*mnga' ris*), Тойсамлинг (*thos bsam gling*), Шарце (*shar rtse*) и Кьилканг (*dkyil-khan*). Наиболее известные — это Гоман, Сэра Дже, Лосэлинг, находящиеся в монастырях Дрепунг и Сэра. Их названия стали нарицательными для многих цаннид дацанов.

ра) и тантра—*гьюд* (тиб. *rgyud*)¹. Бурятские монастыри долгое время были монастырями без образовательной системы. Развитие буддизма в Бурятии на начальном этапе, вероятней всего, происходило в религиозно-практической плоскости. Эпизодические прецеденты, связанные со схоластической деятельностью отдельных личностей, скорее всего не находили системного отклика в собственном культурном пространстве на протяжении многих лет первоначального периода распространения буддизма. Однако постепенно, к середине XIX века, в Бурятии появляются монастыри с полным циклом схоластического образования—Цугольский (1850), Гусиноозерский (1861), Агинский (1861), Анинский (1858). В начале XX века практически в каждом бурятском монастыре существовали классы по обучению философии и буддийской схоластике. Стремление местного населения к изучению буддийской философии вызывает удивление до сих пор. Необходимо подчеркнуть, что середина XIX века может считаться всего лишь официальным началом философской и схоластической культуры в Бурятии, поскольку для создания полного цикла философского и схоластического образования требовался долгий предваряющий период развития.

Фрагмент второй связан с факультетской спецификой философского образования в тибетском буддизме вообще и в Бурятии в частности. В структуре средневекового тибетского университета базовым и уже в силу этого важнейшим по образовательному значению считался факультет философии—цаннид дацан. Именно в его стенах собиралось наибольшее количество студентов-монахов, с него и начинал строиться учебный комплекс любого тибетского монастыря. В систему образования цаннид дацанов входила, прежде всего, жестко фиксированная учебная программа, которая включала в себя изучение пяти основных дисциплин (тиб. *ro ti lnga*—«пять книг»), знание которых полагалось необходимым для буддийского религиозно-философского мыслителя. Первая из этих дисциплин—буддийская эпистемология—*цадма* (тиб. *tshad ma*), составными частями которой были учение об источниках истинного познания (восприятие и умозаключение), анализ теорий логического вывода и теория диспутальной практики. Вторая дисциплина—*парчин* (тиб. *phar phyin*) имела своим предметом изучение текстов Праджняпарамиты, которые трактовали проблему достижения просветления посредством направленного «возделывания» качеств Бодхисаттвы. Третья дисциплина—*ума*

1 Другие дацаны носили частный характер.

(тиб. *dbu ma*) представляла собой изучение наиболее авторитетной в тибетском буддизме философской системы Мадхьямика. Четвертая дисциплина — онзод (тиб. *mngon mdzod*) состояла в изучении «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху. И, наконец, пятая дисциплина — дулва (тиб. *'dul ba*) представляла кодекс монашеского поведения.

В основу системы монастырско-университетского образования также входит и изучение значительного числа систематических трактатов как программного, так и внепрограммного характера. Всю изучаемую литературу можно разделить на два раздела: переводы индийских оригинальных сочинений и собственно тибетскую учебно-схоластическую литературу. Подчеркнем, что первоначально тибетское буддийское философское образование не располагало собственной специальной литературой и почти целиком базировалось на переводах сочинений индийских мыслителей. Если рассматривать проблему в общем, то индобуддийская философская классика вплоть до настоящего времени выступает необходимой компонентой традиционной учености в абсолютном большинстве стран ареала распространения буддийской культуры, в т. ч. и в Бурятии. К обязательным по программе относились следующие работы индийских авторов: «Прамана-варттика» (тиб. *tshad ma rnam 'grel*, «Комментарий на источник истинного знания»); «Абхисамаяаламкара» (тиб. *mngon rtogs rgyan*, «Украшение полного постижения»); «Мадхьямакаватара» (тиб. *dbu ma la 'jug pa*, «Введение в Мадхьямаку»); «Абхидхармакоша» (тиб. *chos mngon pa'i mdzod* «Сокровищница учения»); «Виная-сутра» (тиб. *'dul ba'i mdo* «Строфы монашеского кодекса»). Кроме индийских систематических трактатов библиотеки монастырей обладали фондами тибетской комментаторской литературы — от сочинений чисто учебного уровня вплоть до систематических трактатов. На протяжении столетий в образовательной практике тибетских монастырских университетов индийские оригинальные сочинения комментировались, адаптировались и перелагались таким образом, чтобы их содержание в методически упрощенной передаче не выхолащивалось, но в то же время было доступно для усвоения студентами-тибетцами¹. Как правило, в каждом тибетском монастыре рекомендуется свой собственный набор учеб-

1 Хотя структура изложения в учебных пособиях соответствует традиционному комментаторству, которое зачастую превосходило по степени сложности оригинал, все же необходимо выделять особый род комментаторской литературы — учебный.

ных пособий, который определяется средневековым понятием «преемственность учителей». Тем не менее специфика развития тибетского буддизма дает толчок к своеобразной унификации пространства буддийской культуры и, как следствие, имеет место специфическая стандартизация учебной литературы. Так, например, можно сказать, что если в столичных монастырях школьной традиции гелук учились на «собственных» учебниках, которые по содержанию мало отличались друг от друга, то в остальных монастырях, копирующих программы столичных, предметы изучались по учебникам того лхасского цаннид дацана, к традиции которого преподаватели данного монастыря себя относили. Кроме обязательных по программе предметов и литературы монастырские курсы обучения подразумевали определенное количество классов—*дзинда* (тиб. *'dzin grwa*). Например, в знаменитом дацане Гоман (тиб. *sgo mang*) крупнейшего монастыря Тибета Дрепунг (тиб. *'bras spungs*) существовала следующая разбивка курсов на классы.

I. Курс *цадма*:

- 1) кадок кармар (тиб. *kha dog dkar dmar*);
- 2) кадок гонгма (тиб. *kha dog gong ma*);
- 3) дуйринг (тиб. *bsdus 'bring*);
- 4) дуйчен (тиб. *bsdus chen*);
- 5) такрик (тиб. *rtags rigs*);
- 6) лорик (тиб. *blo rigs*).

II. Курс *парчин*:

- 7) додунчу (тиб. *don bdun cu*);
- 8) шунг ома (тиб. *gzhung 'og ma*);
- 9) шунг гонгма (тиб. *gzhung gong ma*);
- 10) кап дангпо (тиб. *skabs dang po*);
- 11) парчин (тиб. *phar phyin*).

III. Курс *ума*:

- 12) ума сарва (тиб. *dbu ma gsar pa*);
- 13) ума ньингпа (тиб. *dbu ma rnying pa*).

IV. Курс *дзод*:

- 14) дзод (тиб. *mdzod*).

V. Курс *дулва*:

- 15) карам ома (тиб. *bka' rams 'og ma*);
- 16) карам гонгма (тиб. *bka' rams gong ma*)¹.

1 О значении данных терминов см.: Onoda, 1992.

В других цаннид дацанах разделение на классы практически не отличалось от принятого в Гоман-дацане (Onoda, 1992: 24–26). Что же касается курсового времени, класс был рассчитан приблизительно на один год, но существовали классы, обучение в которых длилось полгода (в основном младшие) и два года (старшие). Весь курс занимал и занимает поныне примерно 14 или 16 лет в зависимости от программы. Но это в том случае, если студент не задерживается из-за неуспеваемости в том или ином классе. Повторное обучение было явлением довольно распространенным в монастырских университетах.

Что касается ученых званий и степеней, то с ранних времен знающий четыре предмета — *парчин*, *ума*, *дулва*, *дзод* (*цадма* включалась в *дулва*) — назывался *кабши* (*габжи*) (тиб. *bka' bzhi*), «четыре (главных) предмета». Ученый же, знающий эти предметы в совершенстве, достигал почетного титула *габжи рабджампа* (тиб. *bka' bzhi rab 'byams pa*) — «тот, кто знает четыре предмета в совершенстве». Позднее, в связи с институционализацией изучения десяти предметов (*парчин*, *ума*, *дулва*, *дзод*, *цадма* и пять комментариев на них) был образован новый титул *кабчу* (тиб. *bka' bcsu pa*) — «тот, кто знает десять предметов».

В дореволюционных бурятских монастырях были распространены данные обозначения ученых степеней и званий. В современных бурятских монастырях распространены ученые степени, принятые в гелукпинских монастырях. В настоящее время принят титул *геше* (тиб. *dge bshes*) — (сокращенное от тиб. *dge-ba'i bshes-gnyen* — «друг добродетели»), коррелят от санскритского термина *кальянамитра*), который имеет несколько степеней: *геше цокрампа* (тиб. *dge bshes tshogs rams pa* — «выдержавший диспут на великом собрании ученых»), *геше лингмена* (тиб. *dge bshes gling bsre pa* — «выдержавший диспут на смешанном собрании»), *геше дорампа* (тиб. *dge bshes rdo rams pa* — «выдержавший диспут на мощном дворе Дрепунга») и *геше лхарампа* (тиб. *dge bshes lha rams pa* — «выдержавший диспут во время праздника Новый год в Лхасе во время собрания ученых-лам трех основных монастырей гелук»).

Монастырское обучение в Тибете имеет несколько традиционных аспектов. Это, прежде всего, изучение определенного круга текстов под руководством компетентного наставника, самостоятельное заучивание дефиниций, базовых понятий, различных видов классификаций, типовых примеров и собственно теоретическое оперирование усвоенным предметом на основе диспутальной практики. Диспут считается важнейшим аспектом, поскольку

ку согласно традиционным представлениям умение практически оперировать изученным материалом в целях защиты своего учения имеет большее значение, чем пассивно усвоенные знания.

Существуют два вида монашеских дебатов. Во-первых, это *цокланг* (тиб. *tshogs lang*), в таком споре участвуют две группы монахов во главе с самыми опытными диспутантами с каждой стороны. Он проводится два раза в год (зимой и летом) между различными монастырями и факультетами. Примером тому могут служить знаменитые диспуты, в которых участвовали схоласты в монастыре Сангпу (тиб. *gsang phu*). Во-вторых, *дамча* (тиб. *dam bca'*) — ежедневный учебный диспут. Обычно это спор двух соперников, но существуют споры *дамча*, где одного спрашивает целый класс учеников, и такая проверка может длиться целую ночь. Ежедневный учебный спор проводят два раза в день, утром два часа и вечером два часа. Традиция утверждает, что данное правило пришло в Тибет непосредственно из Индии. Место проведения дебатов — это обычно монастырский двор *чойра* (тиб. *chos ra*), где студенты, разбившись на пары, практически осваивают технику общепринятых диалектико-мнемонических правил ведения спора. В простых дебатах участвуют защитник (тиб. *dam bca' ba* — «тот, кто [защищает] тезис») и нападающий (тиб. *rigs lam pa* — «[ведущий] путь рассуждения»)¹. Соответственно, первый отвечает на вопросы, а второй их задает. Преимущественное значение имеет знание учебного текста, так как спор проводится по схеме, изложенной в учебнике. Но пользоваться этими учебными материалами в ходе спора нельзя, ибо все должно содержаться в памяти. Предварительное заучивание следует довести до такой степени совершенства, чтобы студент не терялся в любой труднейшей ситуации спора. О тех диспутантах, которые умели хорошо ориентироваться в учебных текстах, но не в собственной памяти, средневековые университетские шутники говорили: они хранят знания в ящике, где лежат книги.

Дебаты начинает нападающий, который громко хлопает в ладоши и произносит последний слог молитвы Манджушри — «*Dhih*». Бодхисаттва Манджушри персонифицирует философскую мудрость, а также в соответствии с традиционными представлениями выступает покровителем диспута. В споре, кроме логико-дискурсивной стороны, немалое значение имеет специальная телесная пластика: различные виды телодвижений и жестов, об-

1 Хотя существует институт инспекторов — *чойра гепкой*, но зачастую диспутанты обходятся без него, так как спор с точки зрения логико-формальной структуры закрыт.



© Д. О. ГАРМАЕВ

*Диспуты в буддийском монастыре
Дрепунг (Гоманг-дацан), штат
Карнатака, Индия. 22 января 2012 г.*

ладающих вполне определенной семантической нагрузкой, а также особые диспутальные крики. Так, когда нападающий задает первый альтернативный вопрос сидящему защитнику, то правая рука вопрошающего находится выше головы над плечом, а его левая рука протянута вперед с ладонью обращенной вверх. В конце своего вопроса нападающий хлопает в ладоши и одновременно топает левой ногой. Затем он возвращается в исходное положение, используя изящный, как бы танцевальный поворот. Движение левой руки вперед после хлопка означает, что «врата для дальнейших перерождений закрылись», возвращение правой руки в исходное положение символизирует идею освобождения всех живых существ. Пластико-визуальный контекст процедуры диспута выступает своеобразным коррелятом дисциплины «спорящего буддиста», ибо от студента требовалось умение сохранять высокую степень осмысленного религиозного поведения даже в самых экстремальных условиях диспутального противоборства.

Спорящий должен на практике блюсти предписанные традицией три вида деятельности ученика: слушать (тиб. *thos pa*, санскр. *шрута*), думать (тиб. *bsam pa*, санскр. *чинта*) и сохранять сосредоточение (тиб. *sgom pa*, санскр. *бхавана*). Вопрошающему позволено ставить вопросы только в так называемом стиле *талчир* (тиб. *thal phyir*). Этот стиль, если рассматривать его с точки зрения процедуры, представляет собой использование двух типов презентаций тезиса: выведение — *прасанга талгьюр* (тиб. *thal 'gyur*) и правильное умозаключение *такджор* (тиб. *rtags shyor*). Эти презентации часто принимают вид фраз *инпартал* (тиб. *yin par thal*) или *инпечир* (тиб. *yin pa'i phyir*) (общее их название как раз *талчир*). Отвечающий должен выбрать одну из этих презентаций, тем самым продолжить дебаты или прекратить их. При этом у отвечающего может быть всего три или четыре типовых ответа с небольшими исключениями. Основная задача нападающего — проверить знания отвечающего, поэтому в споре могут применяться многочисленные уловки с целью сбить с толку противника. В подобной ситуации нападающий не обязан знать правильный ответ. Может возникнуть впечатление, что задача нападающего легче, нежели у защитника, но на деле это не так.

Подобно шахматной партии, когда ради победы соперники стараются предугадать возможный ход друг друга и все более усложняют игру, диспутанты взаимно усложняют интеллектуальную ситуацию за счет привлечения все новых и новых логико-диалектических приемов и, в особенности, множества хитроумных

ловушек, превращающих диспут в логомахию. Менять в процессе спора исходно принятые на себя процедурные роли, нападающего на защищающего или наоборот не принято. Тех, кто искусно овладел диалектической практикой, называют *цанидна* (тиб. *mtshan nyid pa*), что может быть переведено как «[специалист по] определениям» или «знаток дебатов».

Предметом в реальном диспуте может стать что угодно: цитата из текста, известное определение, эмпирическое переживание. Тем не менее, в основном предметом школьных споров является категориальный аппарат буддийской философии, формировавшийся в течение столетий. Поделенный на классы-множества, он дает ясное представление о том, на какую основу опирается буддийское систематическое мышление. Основная задача оппонентов в диспуте заключается в том, чтобы выяснить ряд вопросов относительно обсуждаемой категории, а именно: к какому классу она принадлежит, какой класс объединяет и как соотносится с другими категориями? В результате получается, что предметом школьного диспута является не сама по себе категория, а те логико-аналитические отношения, в которых она находится с другими категориями. Спорящие в ходе диспута стремятся на основе определения соотношений между категориями познакомиться с конкретной формой буддийского систематического рассуждения.

В теории тибетских диспутов предполагается, что сравнение двух предметов (классов) — p и q — осуществляется согласно одному из пяти традиционных «способов», которые, как считают буддийские ученые, полностью покрывают всю область возможных отношений. Таблица сравнения двух предметов (классы) — p и q — демонстрирует данные пять «способов»:

	1. Все, что есть p , с необходимостью есть q , и все, что есть q , есть с необходимостью p .
	2. Все, что есть p , с необходимостью есть q , но не все, что есть q , есть с необходимостью p .
	3. Все, что есть q , с необходимостью есть p , но не все, что есть p , есть с необходимостью q .
	4. Все, что есть p , не есть с необходимостью q , и нет такого примера, что все, что есть p , с необходимостью не есть q . Все, что есть q , не есть с необходимостью p , и нет такого примера, что все, что есть q , с необходимостью не есть p .
	5. Все, что есть p , с необходимостью не есть q , и все, что есть q , с необходимостью не есть p .

В соответствии с вышеуказанными примерами отношений между двумя предметами (классами) спорщик, который занимает позицию защиты, ограничен рамками четырех ответов. В споре он может сказать:

- «пребывают во взаимном включении» (*don gcig yin*);
- «существует три варианта» (*mu gsum yod*);
- «существует четыре варианта» (*mu bzhi yod*);
- «пребывают во взаимном исключении» (*gal ba yin*).

В ходе диспута защитник должен обосновать выдвигаемый им ответ, задача же его оппонента (ведущего) — выяснить, соответствует ли данный ответ истине. Существует ряд стандартных процедурных примеров, на которых учатся сравнительному анализу. Несомненно, эти примеры имеют «идеальный» характер и поэтому не могут напрямую соответствовать процессу реального диспута.

Например, когда отвечающий на предложение сравнить два предмета (класса) выкрикивает «дончиг ийн» (тиб. *don gcig yin*) — это означает, что расширение предмета *p* эквивалентно расширению предмета *q*; что отношения между этими предметами соответствует восьми пунктам взаимопроникновения; что они разные по имени, но абсолютно одинаковые по значению. В буддийской философии такие отношения традиционно обнаруживаются между «вещью» (тиб. *dnagos po*) и «тем, что способно выполнять какую-либо функцию» (тиб. *don byed nus pa*), т.е. между определяемым и определением.

ПРОЦЕДУРА ДИСПУТА:

ВЕДУЩИЙ: Какова разница между двумя, «вещью» и «тем, что способно выполнять функцию» (*dnagos po dang don byed nus pa gnyis la khyad par ga re yod*)?

ЗАЩИТНИК: Пребывают во взаимном включении (*don gcig yin*).

ВЕДУЩИЙ: Следует, субъект «два — вещь и то, что способно выполнять функцию», пребывают во взаимном включении (*dnagos po dang don byed nus pa gnyis chos can / don gcig yin par thal*).

ЗАЩИТНИК: Я согласен с этим (*'dod*).

ВЕДУЩИЙ: Субъект «два — вещь и то, что способно выполнять функцию», пребывают во взаимном включении ... (*dnagos po dang don byed nus pa gnyis chos can / don gcig yin te*).

ЗАЩИТНИК: Так как (1) пребывают как различные и (2) обла-
дают восемью пунктами (взаимо) проникновения (*tha dad yin pa*
gang zhig / khyab pa sgo brgyad tshang ba'i phyir).

ВЕДУЩИЙ: Следует, субъект «два—вещь и то, что способно вы-
полнять функцию», пребывают как различные (*dnegos po dang don*
byed nus pa gnyis chos can / tha dad yin par thal).

ЗАЩИТНИК: Я согласен с этим ('*dod*).

ВЕДУЩИЙ: Субъект «два—вещь и то, что способно выполнять
функцию»—пребывают как различные (*dnegos po dang don byed nus*
pa gnyis chos can / tha dad yin te).

ЗАЩИТНИК: Поскольку (1) пребывают как существования и (2)
не есть одно и то же (*yod pa gang zhig / gcig ma yin pa'i phyir*).

ВЕДУЩИЙ: Следует, если они (1) есть существования и (2)
не есть одно и то же, то они с необходимостью есть различные (*yod*
pa gang zhig / gcig ma yin na tha dad yin pas khyab par thal).

ЗАЩИТНИК: Я согласен с этим ('*dod*).

ВЕДУЩИЙ: Следует, субъект «два—вещь и то, что способно вы-
полнять функцию»—обладают восемью пунктами (взаимо) про-
никновения (*dnegos po dang don byed nus pa gnyis chos can / khyab pa sgo*
brgyad tshang bar thal).

ЗАЩИТНИК: Я согласен с этим ('*dod*).

ВЕДУЩИЙ: Субъект «два—вещь и то, что способно выполнять
функцию»—обладают восемью пунктами (взаимо) проникнове-
ния ... (*dnegos po dang don byed nus pa gnyis chos can / khyab pa sgo brgyad*
tshang ste).

ЗАЩИТНИК: Поскольку (1) все, что есть «вещь», с необходимо-
стью есть «то, что способно выполнять функцию», (2) все «то, что
способно выполнять функцию», с необходимостью есть «вещь», (3)
все то, что не есть «вещь», с необходимостью не есть «то, что спо-
собно выполнять функцию», (4) все «то, что не способно выпол-
нять функцию», с необходимостью не есть «вещь», (5) поскольку
«вещь» существует, постольку «то, что способно выполнять функ-
цию», с необходимостью существует, (6) если «то, что способно
выполнять функцию» существует, то «вещь» с необходимостью
существует, (7) поскольку «вещь» не существует, постольку «то, что
способно выполнять функцию», с необходимостью не существу-
ет, (8) если «то, что способно выполнять функцию», не существует,
то «вещь» с необходимостью не существует.

ВЕДУЩИЙ: Следует, что, если эти восемь установлены, тогда
«вещь» и «то, что способно выполнять функцию», с необходимо-
стью обладают восемью пунктами (взаимо) проникновения.

ЗАЩИТНИК: Я согласен с этим ('*dod*).

Как и в любом противоборстве, в тибетских буддийских диспутах присутствует элемент наступательности, весьма похожий на интеллектуальную агрессию, но это ни в коей мере не противоречит буддийской идее о необходимости устранения аффектов. Достижение истины, духовный рост — вот что важно для монаха, а это не может быть достигнуто без активной концентрации всех психических способностей, в т.ч. энергии и воли к победе.

Вышеизложенная система монастырского образования, пришедшая из Тибета в Бурятию, формирует в XIX–XX веках ту интеллектуальную атмосферу, внутри которой развивается философско-схоластическая жизнь бурятских монахов. В результате возникает вопрос, существовал ли высокий философско-схоластический уровень в бурятской культуре в тех исторических условиях, другими словами, могли ли буддийские схоласты Бурятии решать задачи, выходящие за рамки стандартного монастырского образования? Постараемся ответить на этот вопрос.

Третий фрагмент нашего исследования связан с попыткой реконструкции тех частей схоластической культуры Бурятии, которые не ограничивались проблемами исключительно стандартного образования. Многочисленные косвенные свидетельства российских востоковедов (Ф. Щербатского, Е. Обермиллера, А. Вострикова) указывают на тот факт, что уровень буддийской схоластики в Бурятии был очень высокий¹. На это указывают и творческие судьбы отдельных бурятских лам, чьи схоластические работы вошли в общий тибетоязычный фонд буддийского философского наследия². Тем не менее из-за полного уничтожения исторической преемственности в данной области, в настоящее время можно восстановить лишь часть этой интереснейшей стороны бурятской буддийской культуры. Как это сделать?

Наиболее обоснованным для такого исследования является социально-археографический анализ книжного репертуара, задействованного в схоластической традиции Бурятии. Археографической основой работы могут стать две базы данных: (1) коллекции тибетоязычной схоластической литературы *чойра* (далее — КЧ),

1 Как писал Ф.И. Щербатской в своем письме С.Ф. Ольденбургу из своей экспедиции по Забайкалью: «Все, что происходит здесь, в Аге, есть, по всей вероятности, полнейшая копия того, что происходило в VII в. в Наланде ...» [Щербатской, 1988: 5]

2 Агван Доржиев, Тубтен Нима, Кенсур Агван Нима, Геше Чойдак, Лыгден Нима (Аржигаров).

хранящиеся в Центре восточных рукописей и ксилографов (далее ЦВРК) ИМБТ СО РАН (г. Улан-Удэ)¹ и (2) традиционные библиографические справочники *гарчак*, описывающие издательскую деятельность буддийских монастырей Бурятии.

В ходе изучения книжного философского репертуара бурятских буддийских монастырей наибольший исследовательский интерес, с точки зрения наличия так называемых внепрограммных текстов, вызвали разделы КЧ: *цадма* (прамана) и *онзод* (абхидарма). Наличие внепрограммного репертуара может быть интерпретировано в качестве косвенного указания на достаточно высокий уровень схоластической жизни в Бурятии, поскольку публикация и распространение внепрограммных текстов в бурятских монастырях демонстрируют устойчивый интерес местного населения к сложнейшим философским проблемам буддизма, находящимся далеко за пределами стандартного школьного изучения.

В области *цадма* (логика, эпистемология и теория аргументации) необходимо выделить, прежде всего, тексты, связанные с творческим наследием великого индийского логика Дигнаги (480–540) (тиб. *phyogs glang*). Научно-исследовательским импульсом к изучению работ Дигнага в ракурсе определения уровня философской традиции Бурятии стали конкретные ксилографические раритеты, обнаруженные в ходе электронной обработки тибетского фонда ИМБТ СО РАН (Catalogue 'Chos grwa', 2008, vol. I). Это сочинения: «Праманасамуччая» («Разъяснение на Компендиум [знаний о] Прамана (источник истинности)»)² и «Аламбанапарикша» («Комментарий на Аламбана (опора для восприятия)»)³. Сразу возникает вопрос, где были изданы данные раритеты? В тексте «Аламбанапарикша» отсутствует колофон, а в тексте «Праманасамуччая» в колофоне указывается, что данное сочинение было отпечатано в учебном заведении монастыря Ташикбил, т. е. в монастыре Лабранг Ташикбил (тиб. *chos grwa chen po bkra shis 'khyil du par du bsgrubs pa*).

- 1 О коллекции «Чойра» см.: Введение к каталогу в: Catalogue "Chos grwa", 2008: V–XXV.
- 2 *Tshad ma kun las btus pa zhes bya ba bzhugs so*. Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: No. TCh-0003, TCh-0116, TCh-0122, TCh-0335, TCh-1455, TCh-3225.
- 3 *Slob dpon phyogs kyi glang pos mdzad pa'i dmigs pa brtag pa'i 'grel ba bzhugs so*. Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: No. TCh-0007, TCh-0017, TCh-0019, TCh-0095, TCh-1112, TCh-1454, TCh-3183, TCh-3192, TCh-3202.

Мы утверждаем, что оба произведения были отпечатаны в Бурятии. На это указывают, прежде всего, специфические полиграфические данные: русская бумага и характерная форма оттиска печатных букв. Запись в колофоне издания «Праманасамуччая» может быть объяснена тем, что бурятские резчики *баров* (ксилографических досок, с которых печатались книги) зачастую вырезали вместе с основным текстом и предшествующий колофон. Данный факт отмечался неоднократно. На бурятское происхождение экземпляров «Праманасамуччая» указывает также библиографический справочник — гарчак, изданный в Агинском дацане. В нем зафиксировано, что в Агинском дацане было издано сочинение Дигнаги «Праманасутра» (*Slob dpon phyogs glang gis mdzad pa'i tshad ma'i mdo*, «Прамана-сутра, составленная Учителем Дигнагой») (Bethlenfalvy, 1972: 57). Вне всяких сомнений, речь идет о «Праманасамуччая». Разница в названии объясняется тем, что работа «Праманасамуччая» имела внутри буддизма статус корневого текста в области Прамана, с нее начинался раздел Прамана в Данджуре, ее шлоки являлись предметом всего последующего буддийского логического комментирования. Поэтому в тибетском буддизме «Праманасамуччая» зачастую называли «Праманасутрой».

Что касается технических параметров (количество листов — 17, средний размер листов), то они совпадают у хранящихся раритетов и сочинения, указанного в Агинском гарчаке. Помимо вышеуказанных сочинений Дигнаги в бурятских монастырях была издана еще одна его работа — «Хетучакрадамару» («Установление колеса-хету (логическое основание)»)¹. На это указывает так называемый Хамбинский каталог, где зафиксировано, что в Кударинском дацане была опубликована работа «Колесо-пакша-дхарма (логическое основание), составленное Дигнагой» (Catalogue of Hambo, 1959: 112. № 1281). В результате, необходимо подчеркнуть, что из шести логических работ Дигнаги, дошедших до наших дней в тибетских переводах («Праманасамуччая», «Праманаса-

1 Санскр. *Hetuchakradamaru*, тиб. *Phyogs glang gis mjad pa'i phyogs chos 'khor lo*. Здесь также существует небольшое разночтение в названиях. В Дергеском Данджуре данное сочинение озаглавлено *Gtan tshigs kyi 'khor lo gtan la dbab pa*, что полностью соответствует санскритскому названию. В бурятском же издании, в титуле санскритский термин *Hetu* = тиб. *Gtan tshigs* (логическое основание) заменяется тибетским термином *Phyogs chos*, что соответствует санскритскому термину *Pak-a-dharma*, что также может переводиться как логическое основание, но в более специфическом контексте.

муччаявритти», «Аламбанапарикша», «Аламбанапарикша-вритти», «Трикалапарикша» и «Хетучакрадамару») (Catalogue Tohoku, 1934: 643–644), три были изданы в бурятских монастырях. При этом необходимо учитывать тот факт, что неизданные две являются авторскими комментариями на изданные базовые тексты.

Что означает данное количество произведений Дигнаги, изданных в Бурятии и найденных в коллекции? Прежде всего, глубокую профессиональную заинтересованность в среде буддийских ученых-схоластов Бурятии в творческом наследии великого буддийского логика. В чем заключается историческая незаурядность данного факта? Буддийская теория в монастырях Внутренней Азии обладала схоластическим системным характером. Согласно системе, Дигнага, имея авторитет основателя всей буддийской логики, фактически отсутствовал в стандартной учебной программе тибетского схоластического образования. Традиционно его сочинения «просматривались» и «изучались» через основополагающий трактат Дхармакирти — Праманаварттика, т.е., в определенной степени они не имели самостоятельного значения для образования. На это в свое время блестяще указал академик Ф.И. Щербатской, отмечая исключительное положение Дхармакирти и его Праманаварттики в учебных программах Тибета (Щербатской, 1988: 109). Считается, что Праманаварттика является подробнейшим комментарием на Праманасамуччая. В определенном смысле так оно и есть. Наиболее удачный пример данного факта — это одна фраза Дигнаги, написанная в самом начале произведения Праманасамуччая:

Преклоняюсь перед Буддой, тем, кто является (носителем) Праманы, кто желает добра живым существам, дает учение, является просветленным (Сугата), чувствует беспокойство [в отношении всех живых существ]¹,

послужившая толчком для написания целой главы в Праманавартике². Тем не менее Праманаварттика является сугубо авторским переосмыслением Праманасамуччая, развивающим и дополняющим комментируемое произведение. В истории тибетской схоластики Праманаварттика фактически интеллектуаль-

1 Тиб. *sangs rgyas la phyag 'tshal lo, tshad mar gyur pa 'gro la phan bzhed pa,, ston pa bde gshegs skyob la phyag 'tshal*. См.: Компендиум Прамана: 1А.

2 Четыре перечисленных качеств Будды как носителя Истинности соответствуют четырем подглавам второй главы Праманаварттики.

но заслонила Праманасамуччаю. Приблизительно за девять веков (с рубежа XI–XII вв.), разобравшись с вопросом, на какое из произведений Дхармакирти опираться – Праманавинишая или Праманавартика, тибетские схоласты создали огромное количество различного рода комментариев на Праманавартику (от энциклопедических до учебных). Девять веков в области логики изучался практически один текст.

Вышесказанное подчеркивает всю незаурядность факта ввода в учебный схоластический процесс первоисточников буддийской логической мысли. Здесь налицо факт исторического интеллектуального импульса, когда ученые схоласты выходят за узкие рамки системы, заинтересованы в пересмотре устоявшихся взглядов на важнейшие первоисточники, другими словами, стремятся к самостоятельности суждений в отношении предмета.

Что представляет собой текст Праманасамуччая, хранимый в коллекции Чойра тибетского фонда. Текст Праманасамуччая (17 листов, средний размер (6,5×48,0) 9,0×54,0), как уже отмечалось, отпечатан на русской бумаге с характерным бурятским полиграфическим оттиском. В тексте, в колофоне издателя, записано, что

поскольку точка зрения текста Праманасамуччая, составленного Дигнагой, стала редкостью в данном месте, видя великую пользу для студентов, некий дорамба Церинг-гелонг добродетельно обеспечил средства для издания (данного текста) в учебном заведении монастыря Лабранг Ташикхил, а некий монах Джамьян Тубтен Ньима сочинил строфы молитвы, некий гелонг Тубтен Гьяцо (вероятно, вырезал ксилографические доски)¹.

В тексте присутствуют все главы трактата: *пратьякша* (восприятие), *свартханумана* (умозаключение, опирающееся на собственное), *парартханумана* (умозаключение, опирающееся на чужое), *дрстанта-дрстантабхаса* (истинный и ложный примеры), *апоха* (исключение иного предмета ради обозначения слова), *джати* (опровержение с помощью уловок). Подчеркиваем, что текст был опубликован в полной версии оригинала.

1 Тиб. *ces slob dpon phyogs kyi glang pos mdzad pa'i tshad ma kun las btus pa'i dpe phyogs 'dir rgyun dkon zhing, slob gnyer pa rnams la phan che bar mthong nas, rnam dpyod mchog tu dge ba rdo ram pa tshe ring dge slong gis mthun rkyen sbyar te chos grwa chen po bkra shis 'khyil du par du bsgrubs pa'i tshe kha byang smon tshig 'di ni, ^ btsun pa 'jam dbyangs thub bstan nyi mas sbyar ba'i yi ge pa ni dge slong thub bstan rgya mtso'o,, ,,*

Возникает вопрос, с какого канонического издания вырезаны деревянные матрицы? Существует общеизвестный факт, что Праманасамуччая Дигнаги, не сохранившаяся в санскритском оригинале, дошла до наших дней в двух переводах на тибетский язык. Это перевод, выполненный Васудхараракшитой и Сама Сэнгьялом (дергеский Данджур), и перевод, выполненный Канакаварманом и Депа Шерапом (пекинский Данджур). После прочтения колофона нашего издания можно с полной уверенностью утверждать, что данный ксилограф был изготовлен на базе дергэского Данджура.

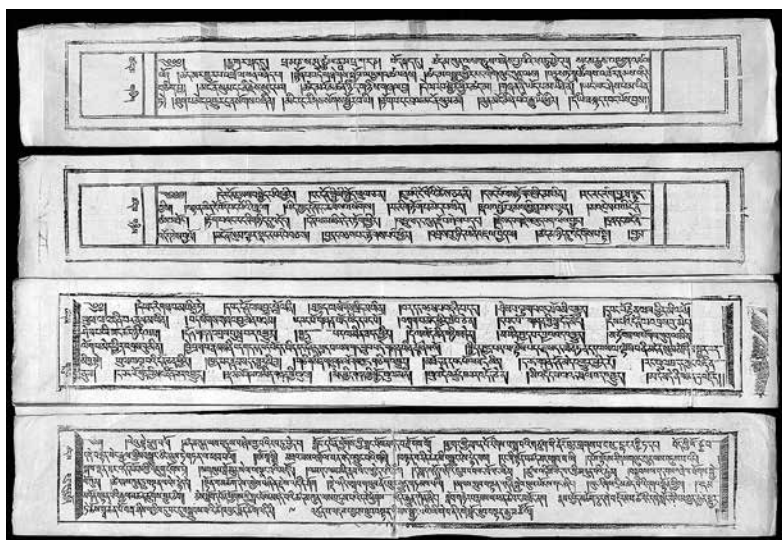
В результате необходимо еще раз подчеркнуть факт того, что современной науке пока недостаточно известен уровень буддийской схоластики, существовавший в Бурятии на рубеже XIX–XX веков, и обнаружение произведений Дигнаги (прежде всего, Праманасамуччая) в изданиях местных монастырей проливает свет на неизвестные страницы развития буддийской философии в регионе.

В области раздела *онзод* (абхидхарма) в КЧ ЦВРК ИМБТ СО РАН были также обнаружены интересные примеры выхода за рамки образовательных стандартов местной схоластической традиции. Например, это касается сочинений двух индийских авторов – Васубандху (320–380) (тиб. *dbuig gnyen*) и Асанги (IV в.) (тиб. *thogs med*), посвященных предмету *абхидхарма*. Это работа Васубандху «Абхидхармакоша» и работа Асанги «Абхидхармасамуччая». Оба ксилографических экземпляра первого произведения – «Абхидхармакоша», исходя из их полиграфических данных, отпечатаны не на территории Бурятии. Следует подчеркнуть, что в Бурятии было осуществлено издание этой знаменитой работы. Так, в сохранившихся библиографических справочниках указывается, что в Гусиноозерском дацане было осуществлено ксилографическое издание текста «Абхидхармакоша» (Catalogue of Hambo, 1959: 79). Что касается трех ксилографических экземпляров второго произведения из КЧ – «Абхидхармасамуччая», то они были отпечатаны в Агинском дацане, на это указывает запись в их колофонах. В школьной традиции Внутренней Азии основной упор в изучении предмета абхидхарма был сделан на текст «Абхидхармакоша», и это несмотря на то, что в данном тексте формулируются предметные позиции не махаянских школ, а двух хинаянских направлений – Вайбхашика и Саутрантика. Махаянская (йогачарьев) же предметная точка зрения, изложенная в «Абхидхармасаммуччая», находится за рамками местной схоластической программы, принадлежащей

Мадхьямика-Прасангика. Факт публикации местными издательствами текста «Абхидхармасаммучая» указывает на то, что данное сочинение активно изучалось местными учеными схоластами. Сам факт этой схоластической интенции вызывает желание высказать предположение, что в области *онзод*, местные схоласты изучали не только те фундаментальные трактаты, на комментировании которых строилось философское образование всей Внутренней Азии, но и те «корневые» сочинения, которые не входили в их базовую философскую традицию — Мадхьямика.

Другой пример, связанный с предметом *онзод*. Абсолютное доминирование традиции гелук в Бурятии определило и господство произведений, вышедших из-под пера ее патриархов и наиболее выдающихся последователей. Наличие в составе коллекции Чойра сочинений периода, предшествовавшего возникновению традиции, также определяется предпочтениями, сформировавшимися внутри гелук. Последователи гелук активно использовали работы Сакья-пандиты, религиозные гимны Миларепы, сочинения Бутон Ринчендрупа, Таранатхи и многих других не-гелукпинских авторов, которые не просто предшествовали гелук хронологически, но и в разной степени оказывали влияние на возникновение оригинального литературного комплекса данной традиции. Литературные заимствования гелук из других школ в основном касались предметов, не входящих в систему буддийской схоластики. В области философско-схоластического образования представители гелук старались опираться на собственные комментаторские тексты. Тем не менее в редких случаях ученые схоласты гелук обращались к сочинениям, созданным в других тибетских школах. Внутри предмета *онзод* мы выделяем произведение кадампинского автора Чим Джампеянга (XIII в.) (*mchims 'jam pa'i dbyangs*)¹ «Украшение Абхидхармы: стихотворный комментарий на Абхидхармакошу» в 3-х частях. В коллекции КЧ ИМБТ СО РАН первая часть данного сочинения насчитывает 16 дуплетных экземпляров, вторая 18, третья 14. Такое количество дуплетных изданий, хранящихся в фондах ИМБТ СО РАН, демонстрирует уровень популярности текста в Бурятии. Все экземпляры текста выполнены на русской бумаге, количество листов совпадает с количеством листов цугольского издания данного сочинения (Catalogue of Hambo,

1 В науке до сих пор остается под вопросом, одним ли человеком являются Чим Джампеянг и Чим Намка Дакпа (1210–1267/85) (*Mchims Nam-mkha'-grags-pa*).



© А.А. БАЗАРОВ

Текст «Праманасамуччая-нама-пракарана», изданный в Бурятии.

1959: 85). Что касается автора, то о нем известно, что он родился в XIII веке, его имя часто связывают с монастырями Сангпу (*gsang phu*) и Нартанг (*snar thang*).

Аналитическая реконструкция книжного репертуара по предмету абхидхарма в бурятской схоластике XIX–XX веков позволяет утверждать, что данный вид схоластической литературы занимал одно из центральных мест в образовательном процессе буддийского схоласта-ученого Бурятии. Возникает вопрос. Каковы особенности этого места?

Во-первых, это отношение двух «корневых» текстов по абхидхарме — «Абхидхармакоши» и «Абхидхармасамуччай». Тот факт, что текст «Абхидхармакоши», принадлежащий «малой колеснице», является программным в системе монастырского образования бурятского буддизма — традиции, принадлежащей «большой колеснице», а текст «Абхидхармасамуччая», принадлежащий «большой колеснице», является в данной системе всего лишь внепрограммным (дополнительным), подразумевает определенное

противоречие. Присутствие здесь всего лишь внешнего противоречия и отсутствие реального противоречия объясняется спецификой формирования буддийского схоласта в системе местного образования, когда образовательный генезис рассматривается в качестве перехода от одного уровня понимания буддийского предмета к другому, от «упрощенного» к «сущностному». «Абхидхармакоша» занимает одно из центральных мест в системе (думается, нельзя к этому тексту относиться как к вспомогательному, детализирующему основу и т.п.), поскольку, наряду с «Прамана-варттикой», данное произведение отвечает за понимание предметов в качестве верифицируемых (т.е. понимание вещей таковыми, какими они являются).

В традиционном схоластическом взгляде бурятских ученых монахов — это позиция *саутрантики* (Catalogue of Hambo, 1959: 79). Система подразумевает, что без данного понимания нельзя понять фальсифицируемость (отрицание) любого предмета — сущность *мадхьямака-прасангики*, буддийской философской традиции к которой принадлежит бурятская схоластика. С точки зрения *мадхьямаки*, более высокое понимание полностью зависит от более низкого благодаря принципу «нельзя отрицать того, чего нет». Необходимо подчеркнуть, что программу образования в буддийской схолистике Бурятии определяет доктринальная позиция *прасангиков*. Многоступенчатый подход к пониманию буддийской истины, основанный на доктрине *мадхьямака-прасангика*, особенно ярко отражен в литературе *дупта* (сиддханта), *ламрим*. Отходя от общетеоретических спекуляций, необходимо заметить, что категории из текста «Абхидхармакоша» изучаются не только в рамках предмета *абхидхарма*, но и частично в рамках изучения *праманы*, *праджняпарамиты*, *мадхьямаки*, *сиддханты*. В связи с этим, класс *абхидхарма* не просто излагает новый предмет, но и приводит знания данной области в целостную систему. Что касается внепрограммности текста Абхидхармасамуччая, то это можно объяснить тем, что данный текст приписывается противоположной для *мадхьямаки* традиции — *йогачарья*. Тем не менее сочинение не игнорируется, а в связи с синкретическим характером буддийской схоластики региона данный текст вызывает у ученых-схоластов особый внепрограммный интерес.

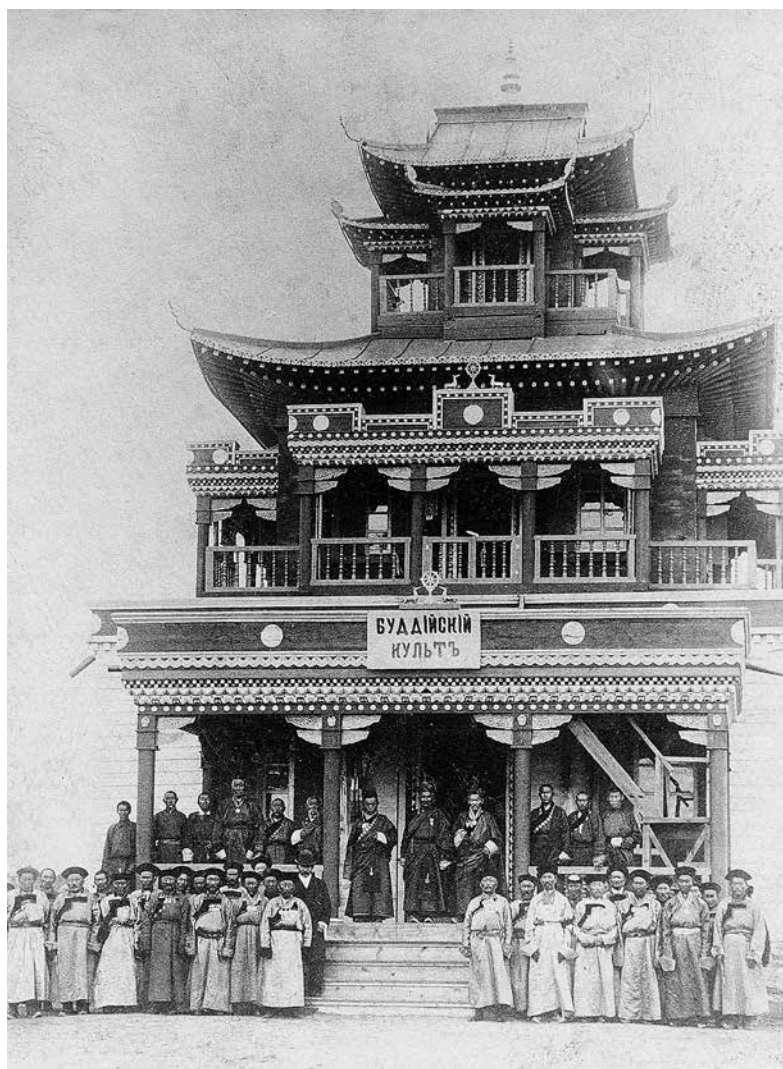
Во-вторых, большой научный интерес вызывает факт того, что самый распространенный комментарий на «Абхидхармакошу» в Бурятии — это сочинение Чим Джампьянга — был написан в XIII веке и не принадлежал гелукпинской школе.

Несмотря на сложность реконструкции дореволюционной буддийской культуры Бурятии (Бурят-Монголии), примеров яркой, насыщенной схоластической жизни в местных буддийских монастырях можно найти множество. Данные примеры указывают на то, что схоластическая культура Бурятии не замыкалась исключительно на образовании, она выходила далеко за рамки стандартных предметов. В ней были как увлечение внепрограммным индийским наследием, так и изучение текстов, принадлежащих не-гелукпинским авторам, как широта философских представлений, так и детальное рассмотрение отдельных философских предметов.

Что касается современного состояния буддийского схоластического знания в Бурятии, то необходимо подчеркнуть, что оно за два последних десятилетия бурно развивалось. Этот процесс обеспечивался как поддержкой тибетской интеллектуальной элитой, так и внутренним бурятским стремлением восстановить эту область буддизма в Бурятии. Хотя восстановление философско-схоластической культуры бурятского буддизма происходит через множество различных религиозно-общественных институтов, наиболее значительными и институционально устойчивыми являются: Агинская буддийская академия и Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» им. Дамба Даржа Заяева. Агинская буддийская академия, являясь правопреемницей дореволюционного учебного заведения (в 1811 году основан монастырь, в 1861 году сформировался полный курс монастырского образования), свою современную историю начинает с 1994 года. В данном учебном заведении в настоящее время обучается около ста студентов по различным специальностям: философия, медицина, тантра. Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» был образован в 1991 году, здесь обучаются около ста студентов-хувараков на четырех факультетах: философском, тантрическом, иконографическом и медицинском.

Процесс восстановления буддийской схоластической культуры в Бурятии не завершен, тем не менее, данный процесс в достаточной мере стабильный и перспективный, поскольку основан на богатом историческом прошлом.





© ЦВРК ИМЕТ СО РАН

*На открытии макета буддийского
дацана в Чите в дни работы
Забайкальской сельскохозяйственной
и промышленной выставки в 1899 г.*

КУЛЬТОВАЯ СИСТЕМА И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО БУДДИЗМА БУРЯТИИ

Буддизм как система социальных связей реализует себя посредством культов и ритуалов. Доктринальная основа буддийского вероучения, рожденная на древнеиндийской почве и выраженная в так называемом «культовом тексте»¹, отражает отношение людей к окружающей среде и мироустройству. Буддийское учение предлагает методы взаимодействия людей в макром мире сквозь призму и посредством духовной работы в индивидуальном микромире. Методы формируются в совокупность ритуалов и создают социальную организацию культа, актуализирующую этот самый «культовый текст». В каждой стране, в разных историко-географических условиях, соответственно культурной почве, приживались и развивались разные буддийские методы работы человека с собственным сознанием. Своеобразие ритуальной системы тибето-монгольского буддизма, или буддизма Ваджраяны, воспринятого бурятами, несет в себе генетическое наследие не только индийских махасиддхов, тибетских лам, но и опыт древних кочевников Центральной Азии, «соль и воду» забайкальской земли. Буддизм в разной культурной среде имеет свои оттенки и нюансы, актуальные именно здесь и сейчас, в этом выразился его огромный адаптивный потенциал.

Ритуал в буддизме Ваджраяны имеет особое значение. Подавляющее большинство используемых в буддийской практике текстов (за исключением чисто философских, медицинских,

1 Терминология Ю.А. Левады (1965).

языковедческих, технологических) могут рассматриваться как ритуальные, поскольку они, так или иначе, связаны с культовыми отправлениями вербального или невербального характера. Ритуал предшествует или сопровождает практически любое событие или действие в повседневной жизни и духовной практике буддиста — рождение и смерть, изменение социального статуса, обучение, строительство нового и разрушение старого, сон, принятие пищи, отправление в путь и т.д. Продвижение по духовному пути также немыслимо без регулярных, введенных в ранг привычки ритуальных действий на уровне тела, речи и ума. Выбор методов продвижения по пути зависит не только от культурной среды, но гораздо более от конкретных условий и данностей, которыми располагает определенный индивидуум. Для каждого практика это, прежде всего, работа внутреннего мира и сознания, поэтому ритуал, как часть духовной деятельности, может иметь внешние, внутренние и тайные аспекты.

Буддийский ритуал формально может быть подразделен на: а) храмовую службу, б) бытовой обряд, в) индивидуальную практику. Социальными действиями являются две первые формы, которые охватывают большое количество участников, имеют яркие внешние, звуковые и речевые атрибуты и сопровождение, поэтому наиболее доступны для описания. Мы не будем рассматривать индивидуальные ритуалы, которые служат эмпирической наработкой индивидуального духовного опыта. Остановимся на храмовых и семейно-бытовых ритуалах, имеющих наибольшее влияние на состояние межличностных и общественных отношений и социальное поведение человека. Нет смысла повторять общее описание культов и ритуалов, которых придерживаются буддисты Бурятии, так как они излагались уже неоднократно и системно. Общий обзор буддийской культовой системы в советских буддийских регионах — Бурятии, Калмыкии, Тыве был осуществлен А.Н. Кочетковым в его книге «Ламаизм», вышедшей в свет в 1973 году. Бурятская буддийская культовая система фундаментально, системно и довольно детально впервые была описана в 1983 году в коллективной монографии бурятских ученых «Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в.». Книга до сих пор является основным источником информации о разных аспектах буддизма с российско-бурятской спецификой. Названные издания, учитывая ситуацию в СССР того периода, были написаны с позиций антирелигиозного просвещения, изучения механизма адаптации «внедренной» идеологии и много внимания уделяли выявлению

слабых позиций религии как «опиума для народа». Тем не менее фактологическая сторона вопроса была представлена компетентными авторами очень основательно и охватывала все ключевые аспекты, настолько, насколько это было возможно в эпоху господства атеизма и соответственно синхронному уровню развития буддологии как науки¹.

Сегодня хотелось бы попытаться определить, произошли ли изменения в культовой практике буддистов этнической Бурятии, наших современников за прошедшее время, особенно в последние два-три десятилетия, радикально изменившие жизнь, быт, взаимосвязи и мировосприятие россиян в постперестроечный, глобализационный период. Если произошли изменения, то какие, и каковы перспективы развития ситуации? Кроме того, хотелось бы обратить внимание на некоторые проблемные вопросы, остающиеся открытыми в настоящее время.

1. Что кроется под общепринятым пониманием синкретизма тибето-монгольского буддизма, которым он, по утверждению большинства исследователей, отличается от индийской классики?
2. Если это действительно «региональная синкретичная форма буддизма», то каков бурятский вклад в развитие буддийской культовой системы?
3. Как это отразилось в изобразительном искусстве бурятских мастеров?

Сразу стоит заметить, что едва ли можно свидетельствовать об изменении самой религиозной системы, возраст которой исчисляется тысячелетиями, а история укоренения в регионе — многими сотнями лет. Скорее речь идет об изменении отношения людей и сообществ к данной системе, ввиду радикального изменения самого сообщества за последние десятилетия, а также изменения поведения людей и соотношения сил, как в религиозных, так и в общественных, экономических, экологических, политических сферах. Думается также, что пора по-новому взглянуть на ситуацию с буддийскими культами, практикуемыми соотечественниками, а также миллионами единоверцев буддистов на нашей планете.

1 См. также: (Жуковская, 1977; Галданова, 1987; Герасимова, 1989; Абаева, 1992 и мн. др.).

Секреты синкретизма в буддизме Бурятии. Среди причин двойственного отношения к «местному» буддизму главной, как ни странно, является особенность буддийской культовой системы, которая была прочтена для территории Внутренней Азии как смешение противоречий и попытка приспособить культы языческих верований к мировой религии. На самом деле в этом явлении отразилась глубокая потенция буддизма к адаптации в социально-географических и историко-культурных условиях разных стран и регионов, не теряя при этом своей доктринальной сущности. Как вода, принимающая форму сосуда, но не меняющая имманентных ей свойств. Так, исключительно все авторы, авторитетные и не очень, полагают, что всяческие божества, духи и сверхъестественные существа, которыми изобилует пантеон и пандемониум северного буддизма, есть изобретение диких тибетцев и монголов, пришедших в чистую классику древнеиндийского буддизма свои шаманские элементы и ритуалы. Синкретизм культовой системы тибето-монгольского буддизма определяется как его коренное отличие от буддизма в Индии. Однако синкретизм был свойственен буддизму с самых его истоков. Об этом говорит сравнительный анализ пантеона Ваджраяны и его индийских корней, а также индуистской культовой практики. Сама культура древней Индии уже до нашей эры являлась результатом синтеза гетерогенных культур, относившихся к разным этносам, народам и расам. Проводниками такого смешения и создания «музея разных народов» в Индии стали арийские кочевые племена, пришедшие с завоевательными походами из северных регионов континента. Буддизм как религиозно-философская система возник как решение междоусобиц, межкультурных, кастовых, имущественных и других социальных противоречий.

Индологические исследования свидетельствуют о достаточной сложности, этнической и культурной неоднородности древнеиндийской ритуальной практики¹, к которой восходят исторические корни буддийского тибетского ритуала. В богатой, причудливой символике буддизма Ваджраяны, прочно адаптировавшегося в Тибете и во всей Внутренней Азии, обнаруживаются скрученные спирали древнеиндийской схемы, имеющей универсальный характер. Это очень ярко обнаружилось на примере изучения культа богини-хранительницы Балдан Лхамо, дхармапала Шри

1 См.: (Лидова, 192; Сахарова, 1991; Елизаренкова, 1989 и др.).

Дэви¹. К похожему заключению приходит петербургский ученый Д.В. Поповцев на основе изучения махаянского культа бодхисаттвы Авалокитешвары:

Вступая во взаимодействие с различными чуждыми ему культурными комплексами и знаковыми системами, махаяна вновь и вновь проявляла одни и те же качества: открытость для внешних воздействий, способность до неузнаваемости трансформировать чужой религиозно-мифологический материал, высокую степень синтетичности, полисемантической и полиморфности (Поповцев, 2012: 315).

Если мы придерживаемся методологической основы исторического исследования и признаем социальную детерминированность религиозных явлений, то приходится признать, что генетические истоки повторяющегося мифологического сюжета о борьбе богов и асуров, низвержении богами изначального главенства асуров лежат в реальных, но полузабытых событиях, связанных с нашествием на территорию Древней Индии кочевых племен ариев, их борьбы с городской культурой Мохенджо-Даро и Хараппы, с туземными протомундскими и протодравидскими племенами, в процессе длительной адаптации и контаминации различных религиозных, культовых систем и традиций. В мифе теряется историческая, географическая и прочая конкретность, но остается ощущение извечной борьбы своих и чужих, добра и зла, света и тьмы, действия и противодействия, единства и противоположностей.

- 1 Многоликость и неоднозначность образа тибето-монгольской хранительницы Учения (бур. *сахюусана*) Балдан Лхамо является отражением синкретичности самого древнеиндийского прототипа богини Шри Дэви. Множество убедительных аргументов позволяют исследователю санскритских пуран П.Д. Сахарову сделать вывод о неарийском, протодравидском происхождении богини. В тибетских гимнах Балдан Лхамо часто называют колдуньей, обладающей великой магической силой. В древнеиндийских мифах Шри Дэви — это «Созерцательная Дрема Вишну», ассоциируется с *майей*, мировой иллюзией. Т.Я. Елизаренкова аргументировано доказывает этимологию слова *майя* от глагола *mi-* (менять), когда речь идет о богах, подразумевается их «божественная магическая сила», *майя* же асуров — это колдовские чары. Дэви в «Маркандея пуране» имеет асурическую природу, она носит эпитет «Махаасури» — «Великой Асури». Все вышесказанное, похоже, свидетельствует о введении в пантеон генетически чуждого арийцам божества аборигенных дравидских племен. Подробнее см.: Сыртыпова, 2003.

Собрание обожествляемых существ Древней Индии, из тех, о бытовании которых сохранились устные, письменные и материальные более или менее определенные данные, довольно сложно представить в строгой, единой иерархической системе. Во-первых, исследователи сходятся во мнении о том, что божественные персонажи Вед и эпоса Древней Индии онтологически и генетически не однородны, т.е. состав божественных существ разнороден по происхождению и возрасту. Так, наряду с божествами арийской культуры бытуют божества аборигенного протомундского и протодравидийского происхождения. Например, бога Кришну благодаря синеватой темноте его кожи многие ученые признают как божество протомундского, или дравидского происхождения; *апсары*, божественные девы-нимфы, обитали еще в священных водоемах, *пушкарах* городов Мохенджо-Даро и Хараппы задолго до нашествия ариев. В ведах изредка упоминается некий ранний бог Трита, который явно обладал могуществом, но, вероятно, был смещен, более о нем нет никаких сведений. Трита буквально значит «третий», вероятно, его собственное имя было табуировано. Кроме того, сами ведийские божества в ведах и эпосе имеют весьма неопределенную иерархию. В диахронии вед отдельные божества то выходят на первый план, то отступают на второстепенные позиции. В более поздний период выделяется главенствующая троица — Брахма, Вишну, Шива, персонифицирующиеся с актами творения, развития и разрушения. Несмотря на то, что определяются разряды деифицированных существ, предметов и явлений (например, *адитьи*, *васу*, *вишва*, *садхьи*, *маруты*, *апсары*, *гандхарвы* и др.), трудно определить какую-либо систему взаимоотношений между ними, кроме борьбы между дэвами и асурами. В один разряд входят божества, подчиненные какой-либо одной характеристике; например, *адитьи*, главный среди которых Варуна, это двенадцать сыновей Адити, отождествляемые с двенадцатью месяцами или знаками зодиака, *васу* — это персонификации природных стихий во главе с Индрой (Васавой), *маруты* — сонм божественных юношей-близнецов, сопровождающих Индру и вызывающих гром и молнию и т.д.

Как показал опыт, наиболее плодотворным для сравнительного исследования разных форм буддизма в разных странах и регионах мира является подробное изучение самых нижних уровней иерархической системы пантеона. Иерархия культового пантеона тибето-монгольского буддизма отражается в компактной иконографической форме, изображении *цокшина* (тиб. *tshogs zhing*) —

«поля накопления [заслуг]». *Цогшин* используется в ежедневной практике буддистов в ритуале гуру-йоги — почитания непосредственного, коренного учителя и учителей всей линии преемственности для их зримой репрезентации (тиб. *bla mchod tshogs zhing*) и для принятия и памятования прибежища (тиб. *skyabs 'gro'i tshogs zhing*). Таким образом, иерархическая система регулярно воссоздается в сознании практикующего как основополагающая структура, которая четко отражает три основные сферы буддийской космологии: *арупадхату*, *рупадхату* и *камадхату*¹, также их «представителей», в соответствии с доктриной *трикайи*: существа *дхармакаи*, *самбхогакаи* и *нирманакаи*². Иконографически данная иерархия представляет собой форму волшебного дерева, исполняющего желания (тиб. *dpag bsam ljon pa*). Корни его исходят из чистой земли в окружении молочного моря, а крону создают объекты прибежища: коренной учитель, *идамы* четырех разрядов тантры, будды трех времен, *бодхисаттвы*, *пратьекабудды*, *архаты*, *даки* и *дакини*, защитники Учения, четыре махараджи — защитники сторон света (см. рис. на с. 164).

Синкретизм культурной системы, который весьма скрупулезно описывался К.М. Герасимовой и другими учеными, утверждался на разборе нижних ветвей дерева — культе защитников Учения, *дхармапала* (санскр. *dharmapāla*; тиб. *bsrung ma*; монг. *sakiyusan*).

- 1 Камадхату (санскр. *kāmadhātu*, тиб. *dod pa'i kham*) — мир желаний, или сфера чувственного, в котором пребывают шесть видов живых существ сансары (существа ада, преты, животные, люди, асуры и боги), страдающие из-за власти над ними страстей. Рупадхату (санскр. *rūpadhātu*, тиб. *gzugs kham*) — мир форм, у обитателей которого нет страсти, они находятся в состоянии дхьяны — медитативного транса, но у них еще сохраняются чувства зрения и слуха при полном отсутствии обоняния и вкуса. Арупадхату (санскр. *arūpadhātu*, тиб. *gzugs med kham*) — мир без форм, третья, высшая космологическая сфера чистого сознания, не подверженная разрушению, но не вышедшая из под влияния кармы.
- 2 Трикайя (санскр. *trikāya*, тиб. *sku gsum*) — три тела Будды, три аспекта или способа бытия Будды: *дхармакая* (санскр. *dharmakāya*, тиб. *chos sku*) — высшее, абсолютное проявление духовной сущности, постижимое только посредством высшего просветления; *самбхогакая* (санскр. *sambhogakāya*, тиб. *longs sku*) — образ Будды, постижимый в глубокой медитации; *нирманакая* (санскр. *nirmanakāya*, тиб. *sprul sku*) — Будда, проявляющий себя в обыденном мире, в частности, *нирманакаей* считается исторический Будда (принц Сиддхартха Гаутама).



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

Изображение цогшина дает визуальное представление об иерархии буддийского пантеона. Цогшин (Древо Прибежища) Цзонхавы. Танка из Музея истории Бурятии (Бадмажапов, 2003).

Данный разряд, действительно, включает в себя множество региональных, свойственных определенной местности или традиции персонажей, особенно разномастными являются их свиты, включающие в себя помощников, существ самого разного толка. Все локальные, а стало быть, нововведенные, не классические персонажи размещаются в данном ранге. Культ хранителей-дхармапала в конкретных условиях и бытовой обрядности вмещает в себя также божества, не входящие в число объектов прибежища, но обладающие большой силой. Это такие защитники (*сахю-саны*), не покинувшие круг сансары, как Махапанчараджа (Табан хан), Дорже Легпа, Дамчжан Дорлиг, Цанба, Сагаан Убэгэн, Таог Чойжал и другие духи, хранители Земли, Стран и Мест. Этот круг хранителей, второстепенных по рангу, но чрезвычайно важных и функционально активных в ежедневной практике верующих следовало бы рассмотреть детально и разобрать каждый персонаж отдельно и в ритуальной совокупности. Во-первых, определить их специализацию. Так, Дорже Легпа, Дамжан Дорлиг, Сагаан Убэгэн, Табан-хан и другие, широко известные центральноазиатские персонажи являются культами с определенной специализацией сферы влияния, со своей «профессией», если так можно выразиться. Дамжан Дорлиг — это культ ремесленников, кузнецов, плотников, швей, художников и т.д.; Сагаан Убэгэн является покровителем домохозяев, скотоводства и т.д.; Дорже Легпа — покровитель тертонов и йогин; Табан-хан или Пехар — владыка погоды, туч и дождя и т.д.

Совершенно иной характер имеют духи хранители Земли, Стран и Мест, которых у нас называют собирательным именем *сабда-ки* (тиб. *sa bdag*). На наш взгляд, главным заблуждением ученых, в частности К.М. Герасимовой, было то, что значение этих культов рассматривалось исключительно в связи с культом родовых предков, что сращивало их с шаманскими культами почитания *утха* — родовой преемственности. Все эти достаточно разные по происхождению и онтологически неоднородные культы объединили в так называемый культ *обоо* по формальному признаку — сооружению груды камней в местах отправления культов. На самом деле сооружение *обоо* является всего лишь универсальным видом маркера, обозначающего памятную точку на местности. При этом груды или пирамидки из камней как один из наиболее простых, доступных и долговременных способов маркировки использовались в разных назначениях, начиная от межевания границ до погребальных памятников, в самых разных уголках мира —

в Древней Греции, Англии, Центральной Азии, Америке и т.д.¹. Поэтому выражение «культ *обоо*» содержит столько же казуса, как выражение «культ храмовой постройки». Каждый конкретный случай с культом следует рассматривать специально — не только в связи с историческими событиями края, региона, рода и этноса, но и в связи с конкретными природно-географическими условиями. Маркер может сигнализировать не только о социальных отношениях и связях населявших территорию людей, но и определенных биогеофизических свойствах природного объекта как источника естественных ресурсов или центра биоценоза и т.п. Не случайно, К.М. Герасимова отмечает, что «ламаисты ассимилировали в первую очередь те культы, в которых утратилась связь с конкретным шаманским предком» (Галданова и др., 1983: 119), но не допускает мысли о том, что связь и ценность объекта могла быть не просто родовой, и даже не социальной, но биологической, природной. Знания древнего человека о земле и природе как источнике жизнеобеспечения живых существ соответствовали буддийской концепции мироздания и многообразия форм жизни, одной из которых является человек. Именно поэтому буддизм органично вписывался в традиционные общества Востока, сохранявшие взаимосвязь с окружающей природной средой.

Между хранителями земли и территорий есть некоторые различия. Разъяснения об их различиях содержатся в тибетском трактате, наставлениях Мачиг Лабдон, великой тибетской йогини XI века. Так, хранителями Земли (тиб. *sa bdag*) в общем смысле называют пресмыкающихся духов *моче* (тиб. *lto phyé*), которые воспринимают всю поверхность земли как собственное тело, их также называют луу (тиб. *klu'u*) — дракон. Есть частное проявление этих духов, которые воспринимают себя слитно с каким-нибудь местом. У них очень многочисленная свита, и все они называются хранителями Земли — *сабдагами*. Существуют также духи *шибдаг* (тиб.: *gzhi bdag*). В общем, под *шибдагом* подразумевают Богиню Земли — Саи Лхамо (тиб. *sa'i lha mo*). Она контролирует и управляет телами пресмыкающихся духов, т.е. всем пространством Земли. Она неотделима от Земли, ее тверди, и существует, опираясь

1 Об *обоо* и других видах маркеров святых мест (природных объектов, обладающих аномальными свойствами) см. подробнее: Сыртыпова С.Д. Универсальный культурный код в сакральных объектах кочевников монгольского мира // The Proceedings of the 10th international Congress of Mongolists. Ulaanbaatar, 2012. V. 3. P. 186–191.

на нее. Все *сабдаги* и другие природные силы (тиб. *'byung po*) гор, скал и пр. подчинены ей как Всеобщей Хранительнице. Частные аспекты — это ее свита, проявляющаяся в отдельных местах как часть общей силы. Существуют также духи-хранители страны или большого региона (тиб. *yul bdag*), например, Индии, Средней Азии, Тибета и т.д. Духи-хранители местностей (тиб. *gnas bdag*) тоже имеют два аспекта: общий и частный. Общий аспект духов-хранителей местности — это сама земля, снежные горы, скалы, реки, рощи, цвет и форма, внутренний сок, вся эта взаимосвязь многих явлений, украшенная множеством полезных свойств, переполненная силой и полнотой жизни. Это естественные места силы с природной энергией, их называют *всеобщими святыми местами*.

Вторая категория святых мест — это места, ставшие священными силой влияния множества людей. Там, где находятся священные символы, ступы, реликвии и т.д., символизирующие Тело, Речь и Сознание Будд. Каменные скульптуры, статуи, вырезанные и написанные на камнях мантры, рисунки, часовни и другие вещи, сделанные с культовой целью. Например, места силы двенадцати богинь Тенма (тиб. *brtan ma*) — хранительниц, защищающих учение. Их священные места обладают большим благословением, и духи-хранители местности ассоциируют себя с такими местами (Мачиг Лабдонма, 1998). Кстати, *дакини* — двенадцать богинь Тенма являются свитой нирванической дхармапала Балдан Лхамо (санскр. *Srī Devī*; тиб. *dPal ldan lha mo*; монг. *Ökin tngri*).

В качестве одного из наиболее ярких примеров природного объекта — святого места, сохранность которого поддерживалась древней традицией почитания *сабдаков* в этнической Бурятии можно привести мыс Бурхан на острове Ольхон озера Байкал. Археологические исследования свидетельствуют о совершении здесь ритуалов по меньшей мере в течении пяти тысячелетий. Место носило характер особо охраняемой территории в нижнеберезовский этап неолита (средний неолит) с третьего тысячелетия до н.э. (Тиваненко, 1989). Некоторые ученые считают ольхонские святыни сакральным центром этнической территории бурят (Конопатский, 1982; Жамбалова, 2002). В долине Баргузина есть культовое место Шэнэгольджин, где по сей день совершаются регулярные общественные ритуалы. Это место известно археологам как скопление памятников плиточных могил бронзовой эпохи (Хамзина, 1980). То есть такие культовые объекты невозможно отнести к шаманской традиции почитания определенного рода, это явления гораздо более древнего и универсального характера. Традиция

почитания таких объектов имеет историческую преемственность, проходящую сквозь время и сохранявшуюся разными народами и обществами, населявшими данную территорию на протяжении тысячелетий.

Подобных примеров святых мест во Внутренней Азии и Трансбайкалье, стратиграфия которых имеет большую глубину, можно привести множество. Без сомнения можно утверждать, что такие культовые объекты Бурятии, как Мунхэ-Сардык в Восточных Саянах, Бархан-уула в Баргузинской долине, Алханай в Агинском Бурятском автономном округе, Хуттэй-хан в Чикойской долине, Хаан-уула в Ононской долине и многие др., имеют тысячелетние традиции почитания. Проблематика и онтология святых мест этнической Бурятии подробно рассматривалась в специальной монографии «Святыни кочевников Трансбайкалья» (Сыртыпова, 2007).

Для развитых религий нормированное поведение прихожан, особый религиозный настрой для общения с высшими силами характерен в специально возведенных для молитв храмах. Для ранних форм религий храмом, где творилась молитва, была природа, и чаще всего это было примечательное место, природный объект, с какими-то особенностями. Эти природные объекты до сих пор почитаются как святыни. Благодаря тому, что с данными природными объектами связана многовековая история человеческого общества, они, будучи персонифицированными, одухотворенными участниками исторических и культурных процессов, претерпев длительное антропологическое воздействие, стали не просто географическими, но антропогеографическими объектами. Следовательно, они являются не только памятниками природы, но памятниками истории и культуры населения, обитавшего в данной местности.

Более того, согласно традиционному мировоззрению народов Внутренней Азии, святые места обладают так называемой «управляющей силой» (тиб. *mnga'*). К такому же выводу приходят исследователи-антропологи. Ландшафт не есть некая единица, отдельная от людей, но эти «места силы» (с их различными божествами) и человек (а также группы людей с их жилищами) взаимно проникают друг в друга (Huber, 1999; Berounský, Slobodnik, 2003). Ольхон, Алханай, Барагхан и другие подобные места на протяжении многих веков используются адептами разных религий для уединенной духовной практики. В вопросе о святых местах сложно отделить природный феномен от человеческого фактора и влияния. Антропогенное вмешательство в природную структуру ланд-

шафта в большинстве случаев длилось на протяжении не только сотен лет, но тысячелетий. Поэтому такие объекты должны быть признаны не просто памятниками природы или даже особо охраняемыми природными территориями, как это прописано в международных правовых документах — Дурбанский план и Дурбанский аккорд. Они определяются как природные, в то время как давно уже стали частью, составным элементом культурного или антропогенного ландшафта, но сохранили свой природный облик. И именно сохранение природного облика данных объектов являлось целью нормированного, чаще всего в форме табу, поведения человека традиционного общества.

Теперь обратимся к *дакам* и *дакиням* (тиб. *dpa' bo mkha' 'gro*), занимающим, согласно буддийской классификации, более высокую позицию, нежели *дхармапала*. Заметим, что существуют разные категории *дакинй*. Есть *дхьяни дакини* — родоначальницы пяти семейств будд. Есть *праджня дакини*, выступающие спутницами гневных тантрических божеств в качестве *юм* (тиб. *yum* — мать). Они суть будды, и они находятся на самых высоких ступенях буддийской иерархии. Мы говорим о *дакини*, которые выступают хранителями разных учений и также связаны со святыми местами или аномальными объектами природных ландшафтов. В буддийской тантрической традиции считается, что есть *дакини*, обитающие в больших и малых *священных местах* этого мира: в тридцати двух больших священных местностях и двадцати четырех малых священных долинах. Вместе с восемью главными кладбищами они известны как шестьдесят четыре священных места, где обитают шестьдесят четыре *дака* и *дакини*. Эти хранители мест высокой энергетической концентрации известны из древнеиндийской традиции и находятся в системе иерархии пантеона на ступень выше *дхармапала* — хранителей учения. Они могут как помогать практикующим тантру, так и препятствовать, это зависит от того, насколько практик умеет наладить с ними контакт. Б. Дандарон считал, что *дакини*, единственные из существ *рупадхату*, которые живо интересуются людскими проблемами и поэтому откликаются для оказания помощи йогинам.

Если мы обратимся к следующей после *дхармапала*, самой нижней ступени в иерархии объектов Прибежища буддистов — *четырем махараджам*, хранителям сторон света, то обнаружим много любопытных деталей, которые также способны внести поправки в понимание синкретизма тибето-монгольского буддизма. Итак, Чатур-маха-раджика — Небесные цари четырех сторон света (санскр. *Cāturmahārājika*, тиб. *rgyal chen sde bzhi*, *rgyal chen bzhi*,

монг. *dürben maha ranja*). Индийское происхождение махараджей ни у кого не вызывает сомнений. Они являются прислужниками бога Индры, обитают на священной горе Меру и наблюдают за порядком в мире с четырех сторон света, отражают атаки асуров и защищают его от различных злых существ, также поощряют добрые деяния, наказывают зло, слушают проповеди будд, охраняют места проповедей буддийского учения и помогают приверженцам буддизма. Без изображений махараджей не обходится ни один дацан, ни один храм или монастырь — они всегда стоят на страже у входов, с внешней или внутренней стороны, это могут быть рисунки на стене, на холсте, аппликации или скульптуры из самых разных материалов (см. рис. на с. 171). Более того, как правило, образа махараджей сопровождают тома канонических изданий Ганджура — они размещены на заключительных листах манускриптов или ксилографов (см. рис. на с. 172). Описание их обликов, функций, свиты, окружения представлены выдающимся индийским философом IV века Васубандху в трактате «Абхидхармакоша». Рассмотрим подробнее, кто такие махараджи и как они выглядят? Какие персонажи составляют их многочисленные свиты?

ДХРИТАРАШТРА (санскр. *dhritarastra*; тиб. *yul 'khor srung*; монг. *орон орчиныг сахигч* — «хранитель страны») — является правителем, охраняющим Восток: его обитель расположена на восточной стороне горы Меру. Дхритараштру изображают с телом белого цвета с лютней в руках. Его свиту составляют две группы полубогов:

1) *гандхарвы* (санскр. *gandharva*; тиб. *dri za*; букв. «питающийся запахом») — небесные виночерпии богов, они очень музыкальны и любят пение. Обликом они подобны людям, но на голове имеют один рог и чрезвычайно любят запах благовоний. Город *гандхарвов* — синоним миража, грез, при этом в Индии существовало поверье, что тому, кто увидит в воздухе этот призрачный город, грозит несчастье или гибель. *Гандхарвы* являются также существами *бардо* (промежуточного состояния между жизнью и смертью).

2) *путаны* — небесные музыканты, существа, живущие в запахе цветов, они отвечают за музыку и носят одежду из перьев, как птицы, иногда их изображают антропоморфными существами в полете, с удлинненными пропорциями тела, иногда — с крыльями и птичьими лицами.

ВИРУДХАКА (санскр. *virūdhaka*; тиб. *'phags skyes po*; монг. *Ülemji biye-tü*; букв. «благородное рождение») — Правитель Неба Роста, охраняющий Юг: его страна находится на южной стороне горы Меру.



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

Вверху: Махараджи—хранители четырех сторон света во вратах Зимнего дворца Богдо-гэгэна в Монголии, г. Улан-Батор. Слева: Вирудхака—покровитель растений и всех растущих организмов на земле. Справа: Вайшравана—предводитель якшей, хранителей подземных сокровищ и наземных богатств. Внизу слева: Дхритараштра—глава небесных музыкантов, питающихся запахами; зловонные запахи приводят их в бешенство. Справа: Вирупакаша—повелитель нагов, обитателей вод и подземелий, владыка погодных явлений.



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

Вверху: Махараджи помещаются на последних страницах священных текстов. Миниатюра на странице драгоценного Ганджура Цугольского дацана. В центре—владыка ада Ямараджа, хранитель Учения Будды. В среднем и нижнем рядах: Махараджи на последней странице тома Красного Ганджура Пекинского императорского издания.

У него тело синего цвета, атрибут — меч. Вирудхака и его свита управляют физическим ростом живых существ, а также отвечают за рост цветов и деревьев. Опустошение земель в результате вырубки лесов, массовое уничтожение живых существ — все это вызывает великую печаль и гнев богов, которые отвечают за их благополучие. Свиту Вирудхаки составляют демоны двух видов:

1) *кумбханды* (санскр. *kumbhānda*; букв. «с горшкообразными яичками»);

2) *преты* — вечно голодные духи.

ВИРУПАКША (санскр. *virūpākṣa*; тиб. *spyān mi bzang*; монг. *nīduuyn sain busu* — букв. «нехороший глаз») — Правитель Неба Свободных Метаморфоз. Вирупакшу изображают с телом красного цвета, его атрибуты: змей и ступа. Вирупакша осуществляет контроль за погодными явлениями. Свиту его составляют две группы существ:

1) *наги* (санскр. *nāga*; тиб. *klu, na ga* — «драконы»). *Наги* способны принимать человеческую форму, но обычно имеют змеевидную. В ведении этих существ находится управление климатом. В подчинении у *нагов* находятся белые змеи. У небесных драконов есть и враги — их истребляют гигантские божественные птицы Гаруды. *Наги* — это духи тех существ, которые в предыдущем воплощении практиковали щедрость, но не высокую нравственность. *Нагов* по численности больше, чем людей. Они богаты, мстительны и легко обижаются. *Наги* обитают в воде и контролируют водоемы, реки, озера, моря и океаны. К числу *нагов* относят также *ньен*, которые обитают в пространстве, но в остальном похожи на *нагов*;

2) *пишачи* (санскр. *piśāca*) — низший класс демонических существ. Демоны *пишачи* пожирают жизненную энергию людей и растений.

ВАЙШРАВАНА (санскр. *vaishravaṇa*; тиб. *rnam thos kyi sras*; монг. *saitar sonusuysan kōbegūn* — «сын яснослышающего»). Вайшравана — хранитель Севера, изображается с телом желто-золотого цвета. В своей правой руке он держит знамя победы (санскр. *dhvaja*), а в левой мангуста, отрывающего драгоценные камни. Свиту Вайшраваны составляют:

1) *якши* (санскр. *yakṣa*), одна из разновидностей природных духов, ассоциируемых с деревьями и выступающих хранителями природных сокровищ. *Якша* может быть совершенно безобидным существом, ассоциируемым с лесами и горами, а с другой стороны, каннибалом. Изображаются как грозные воины, либо как толстые гномы; *якшини* — как красивые, улыбающиеся, круглолицые девушки с пышными формами, либо как чародейки-вампиры;

2) *киннары* (*kinparâs*; букв. «что за люди») — класс полубожественных существ, представляемых либо как люди с конскими головами, либо как птицы с головами людей. *Киннары*, как и *гандхарвы*, являются небесными певцами и музыкантами;

3) *гухьяки* (*guhyaaka*; «скрытый»), класс полубогов, которые живут в горах и охраняют «скрытые» там сокровища.

Мы видим, что за четырьмя стражами, бессменно стоящими у ворот бурятских дацанов и храмов, скрыты целые сонмы полубогов, демонов и духов, история, облик и характеры которых были описаны древними индусами, но они практически ничем не отличаются от сонма *тенгриев*, духов и демонов, которые определяются обычно как автохтонные, ламаистские. Это те же обитатели вод, гор, деревьев, цветов, промежуточного пространства, живущие в мифологии народов внутреннеазиатского региона. Они также легко уязвимы и также требуют уважительного, почтительного обращения людей, как временных пользователей природных богатств, находящихся в их ведении.

Таким образом, святые места и типы культовых сооружений, соответствующие культурной традиции — это не просто ритуальные объекты. Они являются визуальными средствами памятования и обладают информационной насыщенностью, которую нужно уметь прочесть. Историческую память культуры хранит визуальный архетипический ряд, поддерживаемый устной традицией передачи информации, которая является социально и биологически значимой. На разных этапах истории и развития общества знания о значении природных объектов передавались различными способами, но несомненно, что эти знания о земле обладают универсальным, общечеловеческим значением; этими знаниями обладали мудрецы Древней Индии и аборигены Внутренней Азии и передавали их в соответствии со своими знаковыми системами.

*Бурятский вклад в развитие тибето-монгольского буддизма*¹. Обзор современной религиозной ситуации относительно буддийских объединений, общин и других форм организаций в Бурятии, их

1 В данном параграфе речь идет только о локальной ситуации на территории этнической Бурятии. В целом же вклад бурятской интеллектуальной элиты в развитие тибето-монгольского буддизма заслуживает отдельного монографического изложения, т.к. есть целый ряд выдающихся ученых, просветителей, лидеров буддийских монастырей, авторов писавших на тибетском языке, составителей знаменитых словарей и т.д., таких как Агван Нима, Чойр Дагба, Агван Лэгдэн, Тубдэн Нима и мн. др.

взаимоотношений и пр. отражен очень адекватно, на наш взгляд, в публикациях известного религиоведа, политолога Сергея Филатова (Филатов, 2011 и др.). Если в советский период буддийская общественная деятельность была централизована по известным причинам, то сегодня мы можем наблюдать относительный плюрализм мнений, свободу личного выбора предпочтений, открытое разнообразие практикуемых традиций, которые зарегистрировали свое право на существование юридически. Не всегда обходится без разногласий между лидерами и членами организаций, но все-таки жизнь буддистов Бурятии протекает в рамках демократичного самоопределения, что может служить позитивным примером рационального и мирного решения проблем в обществе. По выражению С.Б. Филатова, «Бурятия оказалась тем регионом России, где религиозная жизнь в наибольшей степени соответствует европейским нормам»¹.

Долгое время искаженному пониманию тибето-монгольского буддизма служил крайне живучий стереотип о том, что ламаизм у бурят и монголов есть грубое искажение высокого учения древнеиндийского принца Шакьямуни (ссылка). Хотя уже в 1973 году Н.А. Кочешков при всем подчеркнуто критичном отношении к описываемым культовым явлениям все же заключил, что «тенденция противопоставлять ламаизм другим формам буддизма, указывая на наличие в ламаизме развитого культа, не основательна», тем не менее, инерция стереотипа продолжает действовать.

Надо сказать, что в целом вклад монголов и в частности бурят-буддистов Забайкалья в мировое изучение буддизма, в развитие буддологии и взаимоотношений России с ближайшими восточными соседями не оценен по достоинству. В конце XIX века граф Ухтомский придавал огромное значение буддийскому Забайкалью, считая его «ключом к сердцу Азии», он писал:

В России никто еще почти не догадывается, что за государственно полезную работу совершают скромные ламаиты на расстоянии многих сотен верст от сибирской границы. Увидят и оценят это во всем исторически важном объеме лишь последующие поколения (Ухтомский, 175).

Ситуация особенно не меняется и через сто с лишним лет. Публикации архивных материалов в последние годы приоткрывают завесу, скрывавшую ученых «ламаитов», «этих бесхитростных ма-

1 Филатов С.Б. Буддизм в Бурятии: новые тенденции // Русское ревю № 43. Режим доступа: <http://www.keston.org.uk/>.

леньких людей в худых халатишках, на невзрачных лошаденках» (Ухтомский, 175), оставшихся безвестными, но благодаря свободному владению русским, монгольским, тибетским, санскритским языками открывшими «окно на буддийский восток», ненавязчиво передавая накопленные знания будущим известным российским буддологам, проводившим полевые изыскания в бурятских степях.

Сейчас в странах Запада проживает большое количество тибетцев, среди которых есть много выдающихся учителей, создавших очаги распространения буддийской культуры. Но эта ситуация стала возникать лишь после исхода Его Святейшества Далай-ламы XIV Тендзин Гьяцо с группой тибетцев из Тибета в Индию в 1959 году, а также последующих миграций тибетских монахов и ученых на Запад. Пока Тибет с его буддийскими сокровищами оставался закрытым и труднодоступным, желающие приблизиться к буддийскому учению устремлялись в Бурятию. Уже в XIX веке в русском обществе развивается интерес к буддизму, и именно бурятские ученые ламы стали первыми учителями многих известных европейских буддологов первой волны¹. Агван Лобсан Доржиев (1853–1938), имевший связи при дворе Николая II и влияние на петербургскую интеллигенцию, активно участвует в культурной и религиозной жизни Санкт-Петербурга, строит и открывает в 1915 году первый в Европе буддийский храм. К этому времени в Петрограде уже двести буддистов, среди которых много русских.

- 1 Например, А.И. Востриков (1904–1937), яркий и талантливый ученый, погибший в возрасте 33 лет в НКВД, автор фундаментальной работы «Тибетская историческая литература», написал ее в чрезвычайно короткие сроки, в тот период, когда изучение тибетской литературы в европейской науке находилось, по меткому выражению Ф.И. Щербатского, «в зачаточном состоянии». Каждое лето и осень 1927–1932 годов он проводил в агинских степях, разбирая буддийские тексты с местными ламами, в Ленинграде же постоянно общался с бурятскими ламами буддийского дацана (Ермакова, 1998; Востриков, 2007). Не менее одаренный Андрей Руднев (1878–1958) по заданию С.Ф. Ольденбурга собирал материал в Забайкалье, Монголии и Калмыкии до эмиграции в Финляндию в 1918 году. Его работы мало публиковались, и даже изданные вещи по политическим мотивам были преданы забвению. Кстати, сам С.Ф. Ольденбург, один из главных родоначальников европейской буддологии, российской санскритологии родился в Забайкалье недалеко от Нерчинска, и, вероятно, это имело влияние на зарождение его глубокого интереса к буддизму, хотя он вырос и получил образование в Европе.

Идейные и политические бурления в России начала XX века стали причиной поиска бурятскими буддистами нестандартных решений выхода из тяжелейшей ситуации. Агван Доржиев, обладая видением политической ситуации в России, принимает новую власть и, полагаясь на гуманистические идеи коммунизма, возглавляет *обновленческое движение*, ратует за возвращение к философским основам буддизма, очищение от суеверий, предоставление большей роли мирянам в жизни буддийских общин. Сторонником обновленного подхода к пониманию буддизма, а также адаптации бурят к изменившимся историческим, социально-политическим условиям выступал Базар Барадин (1878–1937).

В это же время в бурятской глубинке, в Кижингинской долине возникло так называемое *балагатское движение* во главе с ламой-подвижником Лубсан Самданом Цыденовым (1851–1922?), провозгласившим создание теократического государства. Самдан Цыденов призывал уйти из официальных дацанов и создать тантрические общины в уединенных таежных местах. Преемником он объявил своего племянника Бидию Дандарона (1914–1974) и дал ему титул Дхармараджи. Это имело огромное значение для судьбы буддизма в России, по выражению С. Филатова,

бурятское балагатское движение породило личность, которая принесла буддизм на Запад, в Европейскую часть России.... Сама биография Б.Д. Дандарона, его связи с русской интеллигенцией и европейской интеллектуальной культурой стали основой для развития буддизма среди русских, и западных ценностей в бурятском буддизме. Б.Д. Дандарон заложил религиозно-философскую основу евразийского синтеза в мировоззрении бурятской интеллигенции. В сочинениях Б.Д. Дандарона буддийское мировоззрение нередко объясняется при помощи понятийного аппарата древнегреческой и западной философии, а также христианских отцов Церкви (Дандарон, 1997).

На рубеже миллениумов расширяются международные контакты буддистов Бурятии, а также наступает новый период в истории буддизма России — эпоха широкой просветительской, проповеднической деятельности буддийских учителей на большую светскую аудиторию буддистов-мирян. Одним из инициаторов и первопроходцев такого движения был Д.-Х. Самаев (1954–2005). В начале 90-х годов XX века в Бурятию приехали первые тибетские ламы из Дхармасалы, Индии, ведущие из которых создали свои центры и дацаны. Буддийский центр Еше Лодой Ринпоче

занимает в настоящее время лидирующее положение в Бурятии и регулярно проводит публичные лекции и передачу учения светским людям.

Обозначенные события и личности (невозможно перечислить всех и вся в рамках данной работы) сформировали новую ситуацию в регионе, когда буддийские культы в качестве ежедневных ритуалов практикуют все больше людей, приходящих на буддийский путь не только согласно воспринятой от родителей традиции и веры, но в результате самостоятельного решения и интеллектуального выбора. Все большую роль и значение приобретает светский характер культовой индивидуальной практики. Стало быть, можно предполагать расширение значения внехрамовых ритуалов наряду с тем, что мы наблюдаем восстановление и расширение храмовых служб в разных, восстановленных и новых дацанах и дуганах Бурятии. Бурятия представляет собой уникальный в своем роде регион, совмещающий два типа роста буддизма, восточный и западный: 1) путь веры — от родителей, традиционной среды; 2) путь интеллекта — в результате изучения философии, культуры, этики, искусства, ритуалистики и методов духовного развития буддизма.

Шедевры изобразительного искусства бурятских мастеров. Глубина адаптации буддийской философии, этических и эстетических принципов буддизма в регионе отражается в развитии собственной образной системы их отражения посредством искусства и ремесла. Самый яркий способ показать культовую систему буддизма Бурятии — это представить совокупность живописных и скульптурных образов в бурятских дацанах, а также музейных, общественных и частных коллекциях. Частота повторяющихся образов в разных храмах и коллекциях является показателем востребованности и популярности культа определенных божеств. Например, в любом храме, домашнем алтаре и, как отражение этого, в коллекциях музеев и частных владельцев обязательно будут образа Будды Шакьямуни, бодхисаттв Авалокитешвары, Белой и Зеленой Тар, Богдо Цонкапы. Также многочисленными являются образа будды медицины Манла, бодхисаттвы мудрости Манджушри, бодхисаттвы силы Ваджрапани, великого мага Падмасамбхавы, тантрических идамов Ямантаки, Хаягривы, Калачакры, Чакрасамвары, дхармапал Махакала, Шри Дэви, Ямараджа, бога богатства Вайшраваны, дакини Симкхамукхи, богини Ситапатры, Бурджи Лхамо, мирских хранителей Цаган Убугуна,

Дамдин Дорлига и мн. др. При этом важно, что характер изображений божеств отражает определенные культовые традиции (тиб. *lugs*), благодаря этому можно определить, каким буддийским мастерам, родоначальникам традиций отдавали предпочтение бурятские адепты. Кроме того, сравнительное изучение культового изобразительного искусства бурятских мастеров с известными художественными образцами других буддийских регионов мира обнаруживает своеобразный и самобытный характер буддийского искусства Бурятии. В буддийской живописи и скульптуре бурятских мастеров отчетливо прочитываются культовые традиции известных учителей Индии и Тибета, но они имеют собственное художественное выражение, региональный колорит и ярко выраженную стилистическую индивидуальность художественных бурятских школ. Ввиду ограниченности формата хотелось бы обратить внимание читателя лишь на отдельные, малоизвестные, но чрезвычайно важные факты в истории культового искусства буддистов Бурятии, а особенно на некоторые шедевры буддийской скульптуры и искусства художественной обработки металла.

В настоящее время, благодаря публикациям коллекций Музея истории Бурятии (бывший Антирелигиозный, а затем Краеведческий музей Бурятской АССР), сложно отрицать существование самобытного бурятского буддийского изобразительного искусства (Ленхобоев, Герасимова, 1963: 135–153; Соктоева, Герасимова, 1971; Бадмажапов, 1995, 2003; Бардалеева, 2006; Гумилев, 1975; Руднев, 1905; Цыбыктарова, 1992 и др). Тем не менее некоторые авторы продолжают утверждать, что бурятского стиля в буддийском искусстве нет, и что у бурят никогда не было литья и металлической скульптуры — все изготовлялось и ввозилось из Китая, Тибета и Монголии. Дело здесь не только в том, что очень много из культурного наследия было утрачено безвозвратно во времена смут и войн XX столетия. Многие предметы буддийского бурятского искусства, хранящиеся в различных музеях и коллекциях, остаются малоизвестными и не атрибутированными. Из артефактов, собранных первыми исследователями сибирской глубинки в начале XVIII века, можно судить о том, что в тот период в бурятских регионах были уже свои буддийские ремесленники и художники, изготавливавшие наиболее востребованные предметы буддийских культов, так как завозить их из-за границы было дорого и сложно. Например, во время так называемой «второй камчатской экспедиции» Г.Ф. Миллера (Gerhard Friedrich Müller, 1705–1783) в петербургские фонды Кунсткамеры поступили танка бурятской работы.

В начале XIX века барон П. Шиллинг (Paul Schilling von Canstatt, 1786–1837) приобрел большую коллекцию бурятских культовых изображений, которая также поступила в императорскую Кунсткамеру¹.

Во второй половине XIX века в Бурятии уже сложилась ремесленная специализация регионов и существовали центры с различными направлениями художественного творчества. Бурятские мастера издавна имели свои индивидуальные профессиональные секреты, которые передавались либо по наследству, либо непосредственным ученикам (Ленхобоев, Герасимова, 1963). Мелколитейное производство, искусство литья занимало значительное место у хоринских, селенгинских, агинских, еравнинских бурят. Отливали обычно предметы бытовой утвари для собственных нужд, а также культовые вещи (колокольчики с ваджром, ритуальные сосуды, чаши-цугуца, мелкую скульптуру и т.д.). Лучшими мастерами-литейщиками считались усть-тугнуйцы и цолгинцы Хоринского аймака (ныне Мухоршибирский район Бурятии).

Закамна издавна славилась своими кузнецами, плотниками, столярами, умельцами резьбы по дереву, плетению, тиснению по коже. Особенно известен улус Санага своими мастерами-чеканщиками. В Джиде сложился свой художественный стиль, в котором сочетается ажурная легкость филигранный с вкраплениями.

Ювелиры из Кижинги использовали различные приемы при создании удивительных по красоте изделий. Это серебрение, золочение, чернение, эмаль. Большую известность имели мастера-седельщики из Среднего Кодуна, применявшие древнюю технологию серебряной насечки по железу, о которой И. Гмелин в XVIII веке писал, что буряты делают ее не хуже дамасских мастеров. Тункинские и окинские дарханы выделялись особой технологией и характером изготовления седел с высокими луками для езды в гористой местности. В комплект с седлом изготавливались чепраки и тебеньки, украшенные разноцветной вышивкой.

Более-менее известной в научной литературе является *Оронгойская школа дарханов*. К счастью, сохранился почти полный комплект деревянной скульптуры будд Мандалы Сарвавид Вайрочаны (санскр. *Vairocana mandala*), изготовленной селенгинскими

1 Бурятские танка из коллекций этих и других путешественников описаны в публикациях сотрудника Музея антропологии и этнографии – Кунсткамеры РАН к.и.н. Иванова Д.В. (Иванов, 2009).



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

*Портрет Санжи-Цыбика Цыбикова
(1877–1934), основателя Оронгойской
школы дарханов. Музей истории
Бурятии (Бардалеева, 2006).*



© С.-Х. Д. СЫРТЫПОВА

*Дхьяни будды и их спутницы из мандалы Вайрочаны
работы С.-Ц. Цыбикова. Дерево, папье-маше, начало XX в.
Музей истории Бурятии. Вверху слева: Амитаюс,
вверху справа: Белая Тара, внизу слева: Амогхасиддхи,
внизу справа: Зеленая Тара. (Бардалеева, 2006).*

мастерами для Янгажинского дацана. Кроме того, один из представителей этой мастерской Г. Ленхобоев сотрудничал с учеными, он помогал атрибутировать предметы из Краеведческого музея в г. Улан-Удэ. Основателем Оронгойской школы считается Санжи-Цыбык Цыбыков (1877–1934) (см. рис. на с. 181). Скульптуры оронгойских мастеров обладают отличительными чертами, благодаря которым их невозможно спутать с другими изображениями. Это достаточно крупные фигуры с фактурными, крупными лицами, со специфичной теплой и глубокой колористикой (см. рис. на с. 182).

Оронгойские дарханы создали не только свою технологию синтеза, сочетающего резьбу по дереву, литье, чеканку, выколотку, папье-маше, валяние из глины и роспись. Главное их достижение в том, что они создали свой неповторимый, самобытный художественный стиль буддийской деревянной скульптуры. Дарханы из улусов Верхний и Нижний Оронгой, Гильбира Селенгинского аймака построили большинство бурятских дацанов. Есть сведения, что дацаны селенгинской долины были заполнены деревянной буддийской скульптурой оронгойских мастеров. Кроме того, они строили православные церкви, различные общественные здания, мосты, создавали предметы быта и культа, писали иконы. Почти все население этих улусов занималось различными видами ремесел.

О существовании еще одной бурятской буддийской художественной школы — *школы хоринских дарханов* свидетельствуют уникальные скульптуры, к счастью, сохранившиеся в императорских коллекциях предметов восточного искусства в Санкт-Петербурге. Речь идет, в частности, о великолепной *серебряной скульптуре Белой Тары*, хранящейся в Российском этнографическом музее, а также скульптуре Будды Амитаюса из фондов Государственного Эрмитажа в Санкт-Петербурге, которые, очевидно, были изготовлены в одной мастерской и одним и тем же мастером (или мастерами). Скульптура Белая Тара была подарена хоринскими бурятами цесаревичу Николаю Второму в Ацагатском дацане во время его посещения бурятских земель по пути из путешествия по восточным странам в 1891 году, о чем свидетельствует гравировка на донной части скульптуры¹. Подношение было символическим, так как мон-

1 Князь Эспер Ухтомский, сопровождавший цесаревича в образовательном voyage, писал дневник по специальному монаршему заданию, а по завершению путешествия издал книгу, богато иллюстрированную фотографиями →

гольские народы признавали в милостивом Белом русском царе воплощение покровительницы бодхисаттвы Белой Тары (первой была Екатерина II), подобно тому, как тибетцы признавали Белой Тарой английскую королеву Викторию. В настоящее время скульптура хранится в особой кладовой Русского этнографического музея. Она довольно крупная — около сорока сантиметров высотой, выполнена из серебра, методом выколотки с подчеканкой, гравировкой и отдельными литыми деталями. Белая Тара (санскр. *Sita Tārā*; тиб. *sgrol ma*; монг.-бур. *Цагаан Дара Эхэ*) изображена согласно традиции Атиши (санскр. *Atiśa*, тиб. *Jo bo a ti sha*, 982–1054) — богиня сидит в *ваджраасане*, правая рука в жесте даяния (*varada mudra*), в левой руке (*kartari mudra*) держит стебель лотоса, у нее семь глаз (третий глаз на лбу, также на ладонях и ступнях). Изящный стан слегка прогнут влево, точеная головка в роскошной бодхисаттвовой короне (корона литая, съемная) чуть склонена вправо. Тонкое, юное лицо озарено лукавой легкой улыбкой Джоконды. Вся ее фигура кажется воздушной, легкой и одновременно царственно внушительной и солидной. Божественный свет внутренней чистоты передан посредством совершенной физической красоты (см. рис. на с. 185). Художественная сила образа в металле передана с высочайшим мастерством, достойным славы не менее, чем творения великого Дзанабадзара Ундур-гэгэна (1635–1723). Обработка металла столь безукоризненна, что скульптура, выколотченная из листового серебра со съемными деталями, выглядит цельнолитой. Это настоящий шедевр мирового значения, а сама Белая Тара подобна загадочному творению Леонардо да Винчи, не будет преувеличением называть ее серебряной Джокондой — это поистине бурятская Мона Лиза.

- ← и рисунками. Более того, восточная коллекция Э. Ухтомского стала первым в Европе наиболее полным, тщательно подобранным собранием буддийских образов; по ее материалам в 1900 году состоялась выставка в Париже и вышли в свет знаменитые книги Альберта Грюнведела «Мифология Тибета и Монголии» и «Обзор предметов ламайского культа». Поначалу коллекция, в которую многие предметы передавала императорская семья, хранилась в Этнографическом отделении Русского императорского музея. Позднее, во времена социалистических реформаций основная часть вещей была передана Эрмитажу, но несколько скульптур, в т.ч. серебряная Белая Тара, остались в Русском музее, его этнографическом отделе — ныне Российский этнографический музей (РЭМ).



Вверху: Белая Тара—Сагаан Дара Эхэ. Подарок цесаревичу Николаю II, 1891 г. Серебро, выколотка с литыми деталями. Российский этнографический музей, Санкт-Петербург.

Внизу: серебряный Будда Амитаюс. Подарок хоринских бурят на 300-летие Двора Романовых, 1913 г. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург. Серебро, выколотка с литыми деталями. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург (Елихина, 2006).





© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

Работы Хоринских дарханов. Вверху слева: Амитаюс, вверху справа: Белая Тара, внизу слева: Ушнишавиджая. Троица божеств долголетия. Дерево, папье-маше, начало XX в. Музей истории Бурятии. Внизу справа: Белая Тара. Дерево, Бурятия, Селенгинская школа оронгойских дарханов, конца XIX–начала XX в. МАЭ— Кунсткамера, Санкт-Петербург (Гумилев, 1973).

К великому сожалению, имя автора работы до сих пор не установлено. Причина этого не только в традиционно анонимном характере творчества в буддизме, роль сыграло и то, что многие десятилетия родственники и потомки выдающихся деятелей буддизма вынуждены были скрывать свои имена и родственные связи под страхом смерти и политических гонений. Однако можно утверждать, что автор этого удивительного творения был жив и продолжал творить в начале XX столетия. В 1913 году бурятская делегация чествовала царя Николая II в связи с 300-летием двора Романовых, и Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов поднес еще один символический подарок — скульптуру Будды долголетия Амитаюса (санскр. *Amitāyus*; тиб. *tshe dpag med*; бур. Аюши бурхан). Очевидно, что эти две скульптуры принадлежат одному и тому же мастеру (или одной и той же мастерской). Они близки по времени изготовления с разницей в двадцать два года, что соизмеримо с творческим периодом и жизнью одного человека. Изготовлены они из одного и того же материала — серебра, в одной и той же технике выколотки по металлу с подчеканкой и литьем деталей, соразмерны по форме и объему. И главное, скульптуры выполнены в едином художественном стиле и эстетическом ключе, декорированы похожими украшениями бодхисаттв, посажены на одинаковые широкие, плоские лотосы-постаменты. Скульптура Амитаюса в настоящее время хранится в Государственном Эрмитаже среди прочих драгоценных предметов Особой кладовой¹. О ней стало известно благодаря публикации сотрудника Эрмитажа Ю.И. Елихиной (Елихина, 2006: 14–20). Автор описала дары, поднесенные императорскому двору в разное время и находящиеся ныне в Эрмитаже, и опубликовала фотографии, в т.ч. данной скульптуры Амитаюса² (см. рис. на с. 185). Кроме того, Елихина высказала предположение, что еще одна серебряная скульптура Будды Шакьямуни³, хранящаяся в Эрмитаже, была изготовлена тем же мастером, что и Амитаюс.

Достоверное свидетельство о развитой литейной школе хоринских бурят на рубеже XIX–XX веков содержится в синхронной

- 1 По последнему сообщению Ю.И. Елихиной, скульптура выставлена в обновленной экспозиции Зимнего дворца (Эрмитаж).
- 2 Инв. № КО-384, Бурятия, нач. XX в., 41 см.
- 3 Инв. № КО-385, Бурятия, нач. XX в., 38 см.

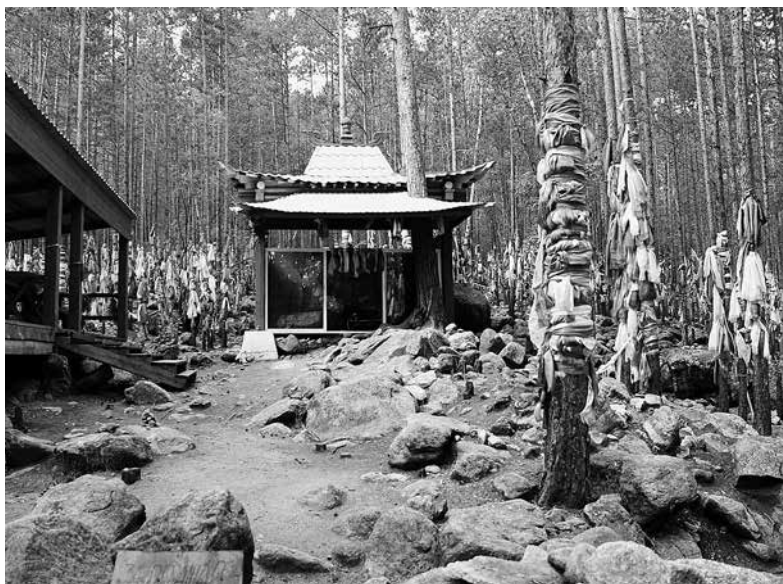
тому времени публикации А. Руднева¹. Андрей Руднев в 1902 году был командирован в Монголию, Забайкалье и Калмыкию для сбора полевого материала по фольклору и истории. По личному заданию Сергея Ольденбурга² он также должен был собрать сведения о технологии иконографии и культовом изобразительном искусстве у монгольских народов и по возможности приобрести образцы, предметы буддийского культа. Руднев представил чрезвычайно важную информацию о литейном производстве буддийских предметов в местечке Хортуй на берегу реки Хилок, близ Цолгинского дацана Бурятии. Цолгинская литейная мастерская снабжала другие бурятские монастыри и храмы литыми буддийскими скульптурами, ритуальными чашами (*цугуца*), колокольчиками, ваджрами и проч. Руднев был свидетелем изготовления огромной скульптуры Будды Майтрейи для Гэгэтуйского дацана, чему он был немало удивлен, так как почти одновременно в Урге Майтрею заказывали из Долонора. Он упоминает имена лучших мастеров литейного дела, которые стали победителями художественной выставки в Чите в 1899 году³: Аюши Лудупов, Цэмпэл Хайдупов, Бальшин Сэдэнов. Руднев также пишет, что изделия забайкальских мастеров считаются лучше китайских, так как ввозившиеся китайские предметы были грубее, массивнее и тяжелее. Вероятнее всего, названные Рудневым мастера и есть авторы сере-

- 1 Андрей Дмитриевич Руднев (1878–1958) — талантливый русский ученый, востоковед, музыкант, один из основателей монголоведной лингвистики. Судьба его была драматичной. В 1918 году он вынужден был эмигрировать в Финляндию, где зарабатывал себе на жизнь в качестве учителя музыки. Многие его труды остались неопубликованными, а другие попали под длительный цензурный запрет и в результате были почти забыты.
- 2 Сергей Федорович Ольденбург (1863–1934) — знаменитый российский востоковед, буддолог, специализировался на изучении санскритских источников. Родился в Забайкалье, недалеко от Нерчинска, образование получил в Европе. Основатель известной серии *Bibliotheca Buddhica*, возглавлял несколько важнейших экспедиций в Западный Туркестан в 1909–1910 и 1914–1915 годах. Директор Азиатского музея в Петербурге (ныне Институт восточных рукописей РАН) и организатор первой в России буддийской выставки в 1919 году.
- 3 В Чите XIX века проводились регулярные Выставки сельскохозяйственных и промышленных достижений Забайкалья. Известно о выставках в 1862 и 1899 годов (см. рис. на с. 156), на которых выставлялись произведения изобразительного искусства, в т.ч. иконописцев, по-видимому, и христиан, и буддистов.



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

*Белая Тара. Дерево, Бурятия,
Хоринская школа, конец
XIX—начало XX в. Музей Востока.
Москва. Фото опубликовано:
(Румянцева, 1982).*



© С.-Х.Д. СЫРТЫПОВА

Вверху: Аранжин Янжима. Лик танцующей богини на камне близ села Ярикта Баргузинского района. Обнаружен в 2005 году Хамбо-ламой Д. Аюшеевым. Внизу: святое место—Ярикта у подножия почитаемой горы Барагхан.

бряных шедевров, изготовленных бурятами специально для императорского двора. Он также отметил, что тибетские танка и другие изображения в бурятских дацанах встречаются крайне редко. Почти в каждом дацане есть свои *зурачины*, хорошие художники есть в Гусиноозерском дацане (Цультим-Жамсо), в Янгажинском, Джидинском (Цэбэк-Дорж), Болтимурском, Анинском, а также других дацанах Восточного Забайкалья (Руднев, 1905).

Следует отметить, что близкие вышеописанным серебряным работам по характеру и художественному стилю буддийские скульптуры, выполненные из дерева, сохранились в разных музеях. Например, хоринские стилистические особенности характерны для некоторых предметов деревянной скульптуры из разных российских музеев. Например, Музея истории Бурятии — Троица божеств долголетия (тиб. *tshe la rnam gsum*); Амиताюс, Белая Тара и Ушнишавиджая (санскр. *Amitāyus, Śita Tārā, Uṣṇīṣavijayā; tshe dpag med, sgrol ma dkar po, rtsug dor rnam rgyal ma*), а также статуя Белой Тары из Музея искусств народов Востока в Москве (см. рис. на с. 189). Еще одна деревянная скульптура Белой Тары из фондов Музея антропологии и этнографии — Кусткамеры была опубликована Л. Гумилевым в его книге «Старобурятская живопись». Л. Гумилев атрибутировал скульптуру как монгольскую, но, очевидно, она бурятская, по эстетике и стилю исполнения изображение относится к школе оронгойских мастеров с характерной индивидуализацией лица крупной лепки и излюбленной селенгинцами цветовой гаммой теплых, густых и глубоких тонов (см. рис. на с. 186).

С периодом возрождения религий связано еще одно любопытное явление в развитии буддизма в бурятских регионах России — появление так называемых *самовозникающих* (тиб. *rang byung*; бур.-монг. *аранжин*) образов божеств в природных объектах. В настоящее время широко известно о Яриктинской Янжиге — танцующей богине на камне близ села Ярикта Баргузинского района Бурятии (см. рис. на с. 190). Янжиге (санскр. *Sarasvatī*; тиб. *dbyangs can ma*) в буддийском пантеоне считается богиней учености, покровительствующей искусству, музыке и науке, обычно изображается сидящей в непринужденной позе со струнным музыкальным инструментом вина (санскр. *vīṇa*). Исторические истоки культа восходят к древнеиндийскому культу духов реки Сарасват, танцующим *ансарам*. Изображение танцующей богини в горном регионе Бурятии было обнаружено в 2005 году Хамбо-ламой Дамбой Аюшеевым и с тех пор стало местом паломничества для людей, страждущих рождения потомства. В настоящее время оно взято

под охрану Традиционной буддийской сангхой России. Следует отметить, что данный регион Баргузина был издревле связан с культами деторождения, существует много легенд о том, как после поклонения на Барагхане (Барагханском аршане) в бездетных семьях рождались долгожданные наследники (см. рис. на с. 190).

Совсем недавно в Агинском регионе Забайкальского края была обнаружена «сестра Янжимы» — богиня Норжима (санскр. *Usnīsavijayā*), которую, как свидетельствуют некоторые информанты, раньше, до эпохи гонений на религию, называли «Мать-камень» — *Шулуун эжы*, а теперь называют Мать Тара.

Таким образом, культовые изображения (танка, скульптура и др.), бытующие в регионе, так же, как ритуальные тексты, являются отражением тех культовых традиций индо-тибето-монгольского буддизма, которые были восприняты бурятами и нашли их предпочтение среди множества других методов и практик реализации буддийского пути. Проследить сохранение и развитие традиции можно на детальном изучении культов буддийских божеств. Например, буддисты Бурятии использовали для реализации культа богини Тары классические тексты индийских мастеров: Атиши, Бари-лоцзавы, Сурьягупты, Каче-панчена, традиции Кадам и другие, но преобладающее влияние имела традиция Атиши, о чем свидетельствуют количественные показатели не только текстов, но и образов Тары, воплощенных в живописных свитках, танка и скульптуре.

Что касается изобразительной художественной традиции, в целом бурятские мастера XVIII века следовали принципам стиля *менри*, получившего свое название по имени знаменитого тибетского художника Менла Дондуба (тиб. *sMan bla don grub*, 1450–1480), предпочитая следовать наиболее ранним образцам этого стиля с темно-синим фоном и преобладающей комбинацией сине-зеленых оттенков. Ранние бурятские работы отличает более сдержанная колористика, доминанта разных оттенков синего, зеленого, темно-красного цветов, лаконичная и четкая композиция, стремящаяся к равновесной симметрии. Они избегают излишней декоративности, наполнены воздухом и пространством. Так как бурятские работы, как правило, легко распознаются среди аналогичных изделий других буддийских регионов, можно говорить о наличии самобытного бурятского буддийского искусства, в котором существовали узнаваемые региональные художественные стили, в частности оронгойская (селенгинская) школа и школа хоринских дарханов. К сожалению, последующие исторические

события прервали развитие и укрепление художественных стилей и школ бурятского буддийского изобразительного искусства, но вполне возможно, что дальнейшее изучение этого вопроса может обнаружить забытые имена и затерянные шедевры бурятских мастеров.

На основании всего вышеизложенного, можно заключить, что буддизм в Бурятии не стал слепым копированием исконных образцов Учения, ни тем более его локальным извращенным толкованием. Лучшие лидеры буддийской бурятской элиты согласовывали свои решения, влияющие на жизнь социума, в соответствии с конкретной исторической ситуацией для сохранения Учения Будды. Непрерывность и аутентичность передачи религиозной традиции и чистота философского осмысления и логико-эпистемологических доказательств древнеиндийского учения Будды Шакьямуни сохранились в Забайкалье до нашего времени. Синкретизм локальных включений в буддийский пантеон был заложен в культовую систему буддизма изначально и основывался на древнейших знаниях человека о Земле и разных формах жизни на ней.





© Д. С. ГАРМАЕВ

Сохранившийся фундамент одного из дуганов старого комплекса Анинского дацана и вновь построенные современные субурганы. 23 октября 2011 г.

БУРЯТСКАЯ БУДДИЙСКАЯ АРХИТЕКТУРА

Капитальное строительство на территории Бурятии имеет долгую историю, идущую со времен хуннов, и особенно яркую в эпоху Монгольской империи, когда в Забайкалье были построены города, оседлые поселения, первые буддийские храмы. Мы же рассматриваем только тот период, когда среди монгольских этнических групп Юго-Восточной Сибири получил широкое распространение этноним *бурят*. Этот критерий, разумеется, вполне условен, потому что ононские хамниганы, говорившие на диалекте монгольского языка и интегрированные в структуру бурятского буддизма, вплоть до создания бурятской национальной государственности не называли себя бурятами.

Как правило, историю раннего бурятского буддизма ведут с XVII века, когда на территории Бурятии уже существовали так называемые кошмовые храмы, точнее дуганы или сумэ, устроенные в войлочных юртах. Между тем, истоки бурятской буддийской архитектуры, на наш взгляд, являются отдельным вопросом, который может и не быть напрямую связанным с укоренением буддизма у населения Бурятии. Дело в том, что некоторые конструкции буддийской архитектуры малых форм, встречающиеся на территории Бурятии, могут иметь более древнюю или более протяженную историю, чем история бурятского буддизма. Некоторые традиции могли в определенное время перестать ассоциироваться с буддизмом или, напротив, приобрести буддийское содержание. Известно, что золотая статуэтка Будды, обнаруженная

китайцами у хуннов, использовалась теми для жертвоприношений Тэнгри. Подобно этому случаю, возможны и другие примеры проникновения буддийских элементов материальной культуры к народам севера Центральной Азии.

Архитектура малых форм: обоо, субурган, мунхан. Одной из не вполне ясных по своему происхождению является традиция строительства таких культовых конструкций, как *обоо*. Представляя собой конусовидное сооружение из камней или древесных стволов, обоо служит объектом развитого культа. Не возникает сомнений в том, что в нем слились разновременные по происхождению элементы, в частности такие, как культ военных предводителей, культ предков, культ оружия и культ гор. Понятно также и то, что сама конструкция изначально была не объектом поклонения, а предметом (с функцией близкой алтарю), служащим для поклонения настоящему объекту культа, но постепенно в сознании рядовых верующих обоо стало воплощать почти все связанное с забываемым героем былых преданий и мифов. В Бурятии сейчас встречаются обоо, служащие объектом поклонения почти сами по себе, без отсылок к каким-либо персонажам, даже имен которых не сохранилось. Впрочем, и те обоо, что были воздвигнуты в честь конкретных бурятских военных предводителей и чем-то прославившихся политических деятелей, по преданиям похороненным в данной местности, существуют как бы не вполне слитно с куклами этих героев. Сооружения, как правило, не считаются захоронениями воинов, хотя и содержат внутри защитное вооружение, а снаружи — различное холодное оружие. Тем не менее, обоо находятся в центре обряда почитания героя, выполняя функцию чего-то наподобие памятника погибшим воинам, хотя такое восприятие не свойственно самим участникам обряда.

Не вдаваясь в подробности смыслового содержания различных пластов духовной и материальной культуры, органически вошедших в культ обоо, отметим один важный момент. Конструкции типа обоо не распространены у западных бурят Приангарья, язычников и шаманистов, а также у якутов, что побуждает задуматься о времени появления такой традиции у восточных бурят и монголов. На первый взгляд, в структуре культа столь много древних элементов, что создается впечатление исконности и центрального объекта, т.е. самой конструкции. Однако аналогичные культы военных предводителей у западных бурят показывают сходство во всем, кроме наличия обоо. Это важный момент, потому что

в очень похожих культах военных героев у хоринцев (восточных) и эхиритов (западных), первые строят каменные или деревянные пирамиды на горе (и/или у подножия), а вторые — не делают этого. В тех же редких случаях, когда обоо обнаруживаются у западных эхиритов (почти исключительно в Ольхонском районе, где издавна было заметно влияние хоринцев), они выстроены не на важнейших территориальных и родоплеменных культовых центрах, а на сакральных объектах семейно-родового или узколокального уровня.

В монгольских регионах буддизм после поражения династии Юань в Китае пришел в упадок, не успев пустить глубоких корней в народные массы. В таких условиях было бы неудивительно наблюдать забвение тибетских и буддийских корней некоторых элементов культуры, тем более, что сами они могли сохранять более древние, добуддийские пласты. Существование в Бурятии обоо, внешне никак не связанных с буддизмом и не ассоциировавшихся с ним первыми ламами и народом, можно считать фактом (Герасимова, 2006: 62). Ламаизация старых обоо продолжалась на протяжении XVIII–XIX веков и выражалась в основном в написании тибетоязычных обрядников, чтением молитв ламами вместо прежних родовых предводителей и старейшин, иногда — переименованием персонажей и всего культового объекта. На горах Тэмгэтэ и Эжир-уула в Заиграевском аймаке ламами или по их описаниям были выполнены изображения военных предводителей, по легенде похороненных на этих горах.

В XIX веке ламы провели большую работу по систематизации культа обоо, в этот период вырабатывались в т. ч. и правила устройства конструкции. В работах ламы Ваджрадара Мэргэн Диянчи отмечается существование старинных рукописей, посвященных культу обоо, и выражается намерение составить новые обрядники, потому что прежние стали непонятны для буддистов и при этом «невозможно противиться желающим устраивать обоо» [Банзаров, 1997: 40]. Внутри конструкции по обряднику Мэргэн Диянчи следует закладывать панцирь, шлем, оружие и платье, кушанья, посуду, шелковые ткани и лекарства. Кроме того, возможны варианты наружного украшения: посадка деревьев или установка изображения Гаруды, также не возбраняется, согласно древним обычаям, водружать лук, стрелы, копья и мечи. В каждом слое обоо предписывается класть листы с молитвами и изображения животных. Вокруг центрального конуса обрядник рекомендует строить двенадцать малых, таким образом, чтобы символизиро-

вать срединную гору Сумеру и двенадцать частей света. В Бурятии последний вариант не получил широкого распространения, такие ансамбли из тринадцати обоо строили в основном ламы и прихожане агинских дацанов (Герасимова, 1981: 40).

В Бурятии постепенно происходил процесс увеличения количества обоо, потому что поначалу ламы считали этот вид сооружений (в буддийской форме) подходящим для борьбы со старыми шаманскими культами. В добуддийский период культ обоо не был шаманским, обряды на нем проводились не шаманами, а сами пирамиды не сооружались на местах шаманских захоронений, которые почитались отдельно со своими особыми правилами оформления территории, где не предусматривалось строительства каменных или деревянных пирамид. В XVIII–XIX веках ламы начали сооружать новые обоо именно на местах бывшего шаманского культа, из-за чего сегодня многие связывают с ним вообще всю традицию строительства каменных пирамид.

В ряде местностей, где имеются древние обоо, очевидцы порой оценивают их размеры в десять и более метров высотой. К сожалению, конструктивные особенности высоких обоо в Бурятии не изучены, но можно предполагать, что, скорее всего, подъем валунов на верхние ярусы осуществляли с помощью деревянных накатов или временных земляных насыпей. Во всяком случае при строительстве верхних этажей дацанов обычно устраивали дощатый накат, по которому втаскивали на тросах детали конструкции. Другим способом строительства высоких пирамид могла быть обкладка крупными камнями природного объекта наподобие холма. Не исключаются и смешанные варианты, когда сначала могли насыпать земляной курган, который в свою очередь мог иметь в основе бревенчатый сруб или иную конструкцию. В таежных районах, особенно в Хори, высокие пирамиды строили порой из прямых древесных стволов, устанавливаемых под наклоном к центру, но опять же не вполне ясно, как их скрепляли. Технология строительства больших обоо в целом слабо исследована, нет даже систематизации данных о существующих типах бурятских культовых пирамид, поэтому пока мы можем говорить о методах их возведения только в предположительном ключе.

Для сравнения можно привести описание обоо в северной Халхе, где сложенный из камней холм около десяти метров высотой сопровождался специальным жертвенником «на южной стороне холма, четыре стороны которого были ориентированы по странам света», причем «в южной стене оставляли проход,



© Д. О. ГАРМАЕВ

Обоо на вершине холма Зайсан
к югу от столицы Монголии.
Улаанбаатар, 2007 г.



© З. Б. НАМСАРАЕВ

Вверху: обоо военного предводителя Хашха-бухэ на горе Бархан-Уула (Барагхан). Внизу: наконечники копий, трезубцев и сабельные клинки на обоо Хашха-бухэ. Курумканский район Республики Бурятия, 2013 г.

а внутри ограды помещали плиту, на которой, очевидно, совершалось жертвоприношение. На вершине каменного холма ставили шест с изображением воздушного коня (хий морь) ...» (Викторова, 1980: 63). По склонам горы почти до подножия выкладывались небольшие каменные кучки, расположенные на условных линиях, расходящихся от центрального обоо как лучи. В описании много непонятных моментов, касающихся самых интересных с конструктивной точки зрения элементов, но в общем понятно, что и в Халхе обоо, строившиеся около середины XVII века, иногда представляли собой комплекс непростых сооружений. К описанному типу относится в частности обоо, устроенное после погребения одного из Цэцэн-ханов. В Халхе, кстати, термином обоо на исходе средневековья обозначали курганный тип надмогильных конструкций, воспринимавшийся ламами как пережиток прежних языческих традиций.

Новые бурятские обоо, сооружавшиеся в XVIII–XIX веках по инициативе лам, были значительно скромнее размерами, зато нередко брали пышностью оформления. Вместо прежних березовых веток-*түүргэ* и *зүхэли* из шкур жертвенных животных ламы водружали рядом с пирамидой похожие на старинные знамена символы победы буддизма *жалсаны*, флажки с текстами молитв *дарсаги*, молитвенные барабаны, флаги *хий морин*, нередко создавали иконографические рисунки или скульптуры в тибето-буддийской традиции и т.д.

Развевающиеся флажки и веером расходящиеся древки копий и оружия типа нагинаты придавали конструкции величественный и при этом динамичный облик. На бурятских обоо рубежа XIX–XX веков в основном использовались традиционные копья и саблевидные клинки на древках (бур. *һэлмэ жада*). Рядом с обоо военного предводителя Хашха-бүхэ на Барагхане до сих пор хранятся наконечники копий, трезубцев и сабельные клинки. На небольших родовых обоо обходились просто заостренными кольями с привязанными флажками. Расположение древков здесь также веерообразное, причем так они выглядят при взгляде с любой стороны, потому что колья располагаются концентрически, иногда на нескольких ярусах. Видимо, в XIX веке появилась форма уступчатого конуса, сооружаемого, судя по всему, из кирпича, приблизительно по той же технологии, как строят субурганы. На старых фото таких обоо видны все те же расположенные веерообразно древковые виды оружия. По какой-то причине в некоторых местностях в 1990-х годах вместо веерообразной уста-

новки древков под наклоном стали делать похожие на высокие скамейки держатели, в отверстия которых вертикально ставили древки флажков хий морин.

В последние годы на обоо стали возводить субурганы, сложенные из кирпича (Бадмаев, Гомбожапов, 2000: 330). Субурганы в конечном итоге стали исполнять почти те же функции, что и обоо. Эта тенденция отнюдь не преобладала, но теперь ее можно встретить в разных уголках Бурятии. Бурятские субурганы в абсолютном большинстве случаев конструктивно не отличались от образцов из других регионов Внутренней Азии. Сведений о каких-либо уникальных для бурятской традиции типов таких сооружений найти пока не удалось. Единственное, что хотелось бы отметить, это склонность бурят строить субурганы при помощи тех же техник, что использовали буддисты Центрального Тибета и Халхи, где дерево являлось сравнительно дефицитным материалом. В Бурятии, где в XVIII–XIX веках дерева еще хватало в избытке, по каким-то причинам не пошли вслед за восточно-тибетской традицией, активно использовавшей дерево и срубные конструкции. В Каме до недавних пор даже субурганы (*чортены*) иногда строили в виде поставленных друг на друга уменьшающихся сверху срубных кубических объемов, хотя нередко были и смешанные типы, например, четырехстенные срубы на большем по размеру каменном кубе. В этом типе бревенчатые стенки не штукатурились, шпиль делался также из дерева. Буряты же при любой возможности старались следовать за образцами Центрального Тибета, воспринимая восточно-тибетский опыт (который вряд ли был им неизвестен) лишь вынужденным отступлением от канона.

В отдельных местах при старых обоо были сооружены *мунханы*, небольшие домики для хранения атрибутики. Традиционно во время обрядов тахилгаан на обоо использовалось много старинного оружия и доспехов, вооружение накапливалось и хранилось в таких постройках. Кроме того, некоторые предметы считались (а, возможно, и были) раритетами, которыми владели герои, ставшие *эжинами*, духами-хозяевами обоо. В Бурятии мунханы строили двух основных типов — бревенчатые срубы и дощатые домики. Первые преобладали в горных районах — Тунке и Оке, а вторые были почти повсеместны, причем иногда строились на сваях. Свайные мунханы напоминают о прежних добуддийских культовых конструкциях, таких как *аранга* — помост на сваях для захоронения военных предводителей, черных шаманов и лиц, убитых молнией. Эта особенность также свойственна дагурским «доми-

кам для божеств» *барканы гэр*, или *тарт*, ставящимся рядом с жилым домом (Цыбенков, 2012: 119). Удивительно похож на тарт и домик на сваях, построенный возле угла переднего фасада главного храма Гэгэтуйского дацана. На том же месте у первого цогчен-дугана Цонгольского монастыря также стоял домик, но он уже не на сваях. Эти маленькие здания находятся, как правило, у юго-западного угла главного храма. У юго-восточных углов главных храмов на высоких столбах устраивали открытые помосты, с которых возвещали о начале богослужений. Особенно распространены они были в Халхе, но их можно видеть и у бурятских цогченков, например, высокий помост, почти достигавший высоты второго этажа, находился у Бырцуйского главного храма. Функционально свайные домики и помосты явно не совпадают, их происхождение предстоит еще исследовать.

Любопытная традиция свайных сооружений на бурятских культовых объектах, к сожалению, совершенно не изучена, можно сказать, и не описана. Материала на эту тему настолько мало, что пока трудно даже судить, в какое время она сошла на нет.

На фото подавляющего большинства главных храмов бурятских монастырей никаких домиков на сваях нет, очевидно, актуальность таких сооружений терялась. Однако некоторые моменты наталкивают на мысль, что в прошлом роль подобных конструкций была намного выше, нежели помещений для хранения атрибутики. По сведениям Г.-Д. Нацова, для проведения общественных *тахилгаанов* на популярном обоо горы Адагалиг в тринадцати шагах от пирамиды вкапывали четыре высоких столба, во время обряда на них натягивали шатер из желтой ткани.

Вокруг шатра втыкали 13 больших бадан, 13 больших жалсан, а также 13 малых бадан-жалсан. К юго-западному столбу привязывали длинноногрого коня белой масти в полной сбруе» (Нацов, 1995: 78).

Шатер, судя по описанию, использовался отнюдь не для размещения лам или знати, как можно было бы ожидать. Те и другие рассаживались рядом, ламы — лицом к шатру. Жертвенное угощение ставилось перед шатром. Рядом с привязанным конем вставал изображающий эжина горы вооруженный человек в маске и в доспехах.

По сведениям Н.Б. Дашиевой, четыре шеста устанавливали вокруг обоо и соединяли веревками с привязанными дарсагами (Дашиева, 2007: 123). Здесь, если описание абсолютно точно пере-

дает расположение столбов, снова видно сближение опор с самим объектом культа. В обоих примерах, особенно в первом, функция шатра или четырех столбов кардинально далека от сугубо утилитарной, сооружение явно символизирует дом или иное помещение самого обожествленного героя, и этим помещением в древности мог быть погребальный помост на четырех сваях аранга. С другой стороны функционально столб шатра сближается и с бурятской коновязью типа *сэргэ*. Надо сказать, именно сэргэ у западных бурят, населяющих районы вблизи Байкала, в какой-то степени сближается с обоо по частоте использования для маркирования священных объектов.

Сэргэ по-бурятски означает «коновязь», конструктивно же представляет собой деревянный столб с конусовидной заостренной верхушкой. Типов сэргэ существует несколько, на чем мы не будем сейчас останавливаться. В бурятской обрядовой традиции вообще столб (свая, деревянная колонна) занимает важное место, служа вместилищем «громовых стрел», священной коновязью, опорой для погребального помоста. Такого рода столб с привязанными по бурятскому обычаю конскими волосами, вероятно, является одним из древних прототипов средневековых монгольских знамен-*тузов* (Цыбикдоржиев, 2008). С древними знаменами такого типа особенно сближаются *жалсаны*, нередко сооружавшиеся из цельного ствола лиственницы, как, например, большой жалсан в Тунке, установленный ламами в 1919 году. Кроме того, похожа на сэргэ такая распространенная в монастырях Халхи конструкция, как *тахилын модо*, высокая деревянная мачта. Они всегда были парными, на одной из них крепился сосуд с благоговениями, на другой — фонарь с лампадой (Цултэм, 1986: 66). В будущем имеет смысл обратить внимание на подобные сооружения; нельзя исключить, что они являются развитием или переосмыслением каких-то старинных традиций.

В целом генетические аспекты сходства свайных мунханов и культа обоо можно рассматривать и через призму тех типов объектов, которые сочетают в себе различные признаки. Например, в горной Оке мунхан типа бревенчатого сруба обкладывается камнями по периметру до высоты примерно в метр, в некоторых обоо камни кладутся даже на перекрытии в виде конической насыпи, т.е. по большому счету это выглядит как недостроенное каменное обоо со срубом в основании. Внутри такого сруба находится камень с вырезанной буддийской молитвой «Ом мани падмэ хум» (Павлинская, 2002: 174). В дальнейшей, уже не прямой, линии



© Д. О. ГАРМАЕВ

Большой жалсан из цельного ствола лиственницы, установленный в 1919 г. На момент выпуска книги снесен. Местность Бурхан-Баабай, Тункинский район Республики Бурятия, 21 августа 2006 г.

преемственности можно упомянуть такой факт, как преобразование Зугалайского мунхана в сумэ (храм), вокруг которого в свою очередь вырос монастырь (Жамсуева, 2001: 67).

Ранние образцы архитектуры малых форм стали важным этапом процесса упрочения позиций буддизма среди бурят. На первых порах они послужили мостиком между старыми языческими и шаманскими культами, демонстрировали потенциал преемственности традиций. В дальнейшем обоо, мунханы и другие сооружения развивались в русле собственно бурятского буддизма и, надо признать, именно им выпала судьба стать для бурятских буддистов почти единственными культовыми архитектурными объектами в мрачную эпоху советского атеизма. Обряды на обоо тайно проводились на протяжении всех лет советской власти, а спрятанные в труднодоступных местах мунханы посещались наиболее твердыми в своей вере людьми, взявшими на себя ответственность за сохранность культовой атрибутики. Такие факты должны помочь в преодолении сложившейся недооценки значения некоторых элементов буддийской культуры.

Архитектура небольших зданий дацанов: малые цогчены, сумэ, здания факультетов. Бурятский буддизм миновал переходную стадию от мобильной к стационарной архитектуре, сразу после храмов в войлочных юртах сосредоточившись на срубных постройках. В этом проявилось резкое отличие бурятского опыта от длительного периода господства разборных деревянных храмов соседней Халхи. В то же время определенный, не переходный период в развитии бурятской архитектуры, а этап влияния прежних традиций, возможно, все-таки был, хотя он выразился в совершенно других принципах и был разорван во времени.

Прежде всего, мы должны отметить расселение по Селенге в XVII–XVIII веках значительного количества выходцев из Западной Бурятии, с которыми должны были распространяться навыки строительства деревянных юрт. Преувеличивать этот фактор нет оснований, поскольку бревенчатые постройки хорошо известны в той же Халхе, где в лесистых районах они составляли целые монастыри, но все же имеет смысл допустить западнобурятский источник проникновения деревянных юрт на территорию, ставшую центром бурятского буддизма. Кроме того, с селенгинскими бурятами контактировали закаменские буряты племен хонгодор и шошолок, строившие срубные юрты особой конструкции—без опорных столбов-*тээни*. Бурятская бревенчатая юрта-сруб имела

от четырех до восьми углов и, хотя теоретически, как почти любой сруб, могла быть разобрана и собрана в новом месте, использовалась как полностью стационарное сооружение.

О раскиданных между Удой и Шилкой, по Селенге и в Даурии «капищах», представляющих собой небольшие деревянные дома, писал П.С. Паллас, что позволяет допускать наличие небольших храмов, не зафиксированных ни в русских, ни в бурятских документах (Ламаизм в Бурятии, 1983: 22). Нет сведений и об их архитектуре, но можно думать, что по крайней мере часть из них представляла собой вариации на тему деревянной юрты. При этом маловероятно, чтобы большая часть эти «капиш» исполняла функции дуганов или сумэ, скорее всего в массе своей это были постройки типа мунханов.

А. Кастрен, посетивший Гусиноозерский дацан в тамчинской степи в 1848 году, отмечал наличие в нем, кроме главного, шестнадцати малых храмов, из которых «некоторые с четырьмя, другие с восемью стенами». Также он охарактеризовал жилища лам (кроме Хамбо-ламы), как «низкие, бедные хижины, построенные в бурятском стиле». Исследователи не без оснований полагают, что под восьмистенными зданиями подразумеваются бурятские бревенчатые юрты (Минерт, 1983: 97). С другой стороны, в описании А. Кастрена эти малые храмы не характеризуются низкими, что является одной из отличительных особенностей деревянной юрты. Очень может быть, что в данном случае мы имеем дело с каким-то не дошедшим до нас типом храма, имевшим в основе своей бурятскую срубную юрту.

На всем протяжении XIX века происходила перестройка бурятских храмов, поэтому от тех восьмистенных образцов не сохранилось даже фотографий, но любопытно что возвращение к идее восьми- или шестигранного храма довольно неожиданно произошло при строительстве первого цогчена Иволгинского дацана в послевоенные годы и сумэ Дэважин. По имеющимся фото старого иволгинского храма он представлял собой три убывающих вверх восьмигранных объема, а современный двухэтажный малый храм — восьмигранник в два этажа одинаковых размеров (на первом этаже с портиком и дополнительным, почти кубическим, объемом сзади).

Любопытное, хотя не особенно изящно исполненное, решение в том же дацане было найдено также для маленького храма Майтреи, состоявшего из двух восьмигранных объемов, меньший из которых представляет собой второй ярус. Между прочим, это



*Архитектура Иволгинского дацана.
Вверху: Дэважин сумэ. Внизу: храм
Майтреи — Майдари сумэ.*

один из вероятных ближайших аналогов старинных восьмистенных храмов Тамчинского дацана, во всяком случае квадратные в плане сумэ примерно того же времени абрисом очень напоминают этот дуган Майдари.

Затем в 1990-х годах павильон с теми же мотивами появился на верхнем этаже одного из храмов дацана на Верхней Березовке (Хамбын хурээ), в Улан-Удэ. Надо заметить, что решение крыши в случае с восьми- или шестигранным объемом в бурятской архитектуре конструктивно, да и внешне сильно отличается от такового в аналогичных зданиях китайской архитектуры и близких традициях. Во всех перечисленных случаях не заметно особых попыток придать крыше сходство с дальневосточными образцами, тогда как в храмах прямоугольной планировки буряты всемерно старались создать «ориентальный» облик именно за счет крыш. Уголки крыш восьмигранных зданий в Бурятии приподняты, но не наблюдается большинства других средств стилистики бурятской «ориентализации» XIX—начала XX веков. Немногочисленные сохранившиеся и недавно построенные здания с юртообразными объемами демонстрируют скорее преемственность от деревянной юрты, нежели подражание дальневосточной архитектуре. Нет сомнений, что бурятам были хорошо известны восьмигранные храмы соседней Халха-Монголии, например, сумэ Догшид в резиденции Чойджин-ламы в Урге, но сходство с ними фактически ограничено формой периметра стен, что не может считаться основанием для проведения линии преемственности или заимствования идеи.

Как бы то ни было, юртообразные храмы в Бурятии не получили широкого распространения даже в качестве второстепенных сумэ. Особенностью бурятской буддийской архитектуры стало развитие не по линии от простого к сложному, а более извилистым путем, в частности малые храмы и здания факультетов в основном строились по упрощенной форме главных больших храмов. Позднее наоборот стали популярными крупные цогчены, планировкой и общими принципами организации пространства напоминающие некоторые образцы малых сумэ.

Прослеживаемая на ранних этапах зависимость архитектурного облика второстепенных зданий монастырей от стиля и генеральной идеи главных храмов была предопределена историей становления единой буддийской сангхи Бурятии и высоким авторитетом ее первичных культовых центров на Селенге. Первые стационарные главные храмы были построены в 1750-х годах

по инициативе селенгинских лам знатного происхождения. Цонгольский буддийский иерарх Дамба-Даржа Заяев после продолжительного обучения в Тибете основал дацан в Хилгантуе, поначалу представлявший собой комплекс из войлочных юрт. В 1753 году он добился разрешения на постройку деревянного главного храма, причем с утверждением сразу семи ширетуев (настоятелей отдельных храмов), т.е., возможно, к моменту получения разрешения семь малых храмов уже существовали. Не исключено даже, что к 1753 году в значительной степени был готов и главный храм, поскольку всего через пять лет появляется документ, разрешающий ремонт «прежней обветшавшей кумирни с прибавлением новых покоев» (Ламаизм в Бурятии, 1983: 20).

В 1741 году да-лама из кости хатагин Ахалдай Лубсан Жимба и ширетуи Андагай Ширап из кости хурлат основали войлочный дуган у Гусиного озера, а в 1750 году там был построен двухэтажный деревянный цогчен небольшого размера. В дальнейшем комплекс получил известность как Тамчинский дацан. За исключением меньших размеров и различий в устройстве лестницы он абсолютно совпадал планировкой и общей идеей с главным храмом в Хилгантуе, что невозможно объяснить совпадением или использованием в качестве образца некоего общего для обоих цогченых храма-предшественника, поскольку о таковом просто не известно. Для понимания идейного смысла последовавшего этапа бурятской буддийской архитектуры важен тот факт, что план главного храма в Хилгантуе Заяев разработал лично, но в соответствии, согласно его собственным словам, с пожеланиями, переданными ему Далай-ламой. В бурятских источниках пока не обнаружено упоминаний о заимствовании идеи хилгантуйского цогчена от гусиноозерского, что при бросающемся в глаза сходстве двух зданий трудно объяснить. Либо проект Заяева лежал в основе обоих цогченых, но тамчинский из-за его меньших размеров был построен раньше, либо завершение основного этапа постройки хилгантуйского храма произошло еще до 1750 года и успело повлиять на строительство у Гусиного озера.

Участие в строительстве русских мастеров не отменяет того факта, что здания первых двух цогченых получились совершенно самобытными. Квадрат, лежащий в основе плана, и четыре прируба в середине каждой из сторон создавали симметричную по двум осям двадцатиугольную фигуру. Лишь пристроенная с юга крытая лестница нарушала поперечную симметрию, сохраняя ее по продольной оси север-юг. Этот принцип лег в основу планировки



*Тамчинский дацан в начале XX в.
Из коллекции Г.-Д. Нацова.*

малых храмов, в которых буряты уже не пытались поддерживать схему правильного двадцатистороннего многоугольника. В сумэ ограничились прирубами лишь по северным и южным сторонам, придав доминирующий характер продольной оси.

Как цогчен, так и сумэ по всему периметру зданий получили защищенные выступом крыши открытые галереи с перилами, что подразумевало возможность кругового ритуального обхода гороо. Выступающая за предел двадцатиугольной фигуры лестница в главном храме, а за ним — в малых храмах, обеспечивалась крышей на деревянных колоннах. Таким образом, сумэ достаточно ясно показывали стремление при экономии средств максимально соответствовать облику главного храма. В Хилгантуе сумэ сохраняли крестообразность плана как в цогчене, хотя пропорции неизбежно сдвигались. Этот тип малого храма получил широкое распространение по всей восточной Бурятии. Он эволюционировал сообразно с возможностями дацанских приходов, но его черты прослеживаются даже в таких поздних постройках, как сумэ Саган Дара и Джуд-дуган в Ацагатском дацане, в планировке первых этажей которых видна та же двенадцатиугольная фигура, лишь несколько вытянутая по продольной оси.

Сумэ Хилгантуйского (Цонгольского) дацана сразу были построены с внушительными размерами, что отмечал П.С. Паллас, записав:

по величине он (цогчен Гусиноозерского дацана) приблизительно равен лишь находящимся там (в Хилгантуе) малым храмам (Цит. по: Минерт, 1983: 96).

Кроме того, поначалу, пока цонголы не утратили первенствующих позиций в бурятской буддийской иерархии, хилгантуйские дуганы впечатляли и роскошью отделки. Все это влияло на вкусы буддистов Хоринской Степной думы и там строили даже главные храмы аналогичной геометрии. Так, например, цолгинский цогчен в плане повторял идею хилгантуйских сумэ, причем это проявилось и в первом здании 1831 года, и во втором — 1896 года. Первый, скромный по размерам, цогчен Агинского дацана (1811–1816) в геометрии стен первого этажа также нес печать сходства с планировкой цонгольских сумэ. Отблеск архитектурных решений времен Хамбо Заяева через Хори прошел в степи ононских хамниган, в ведомстве которых в 1820-х годах цогчен Хужиртайского дацана получил аналогичную трактовку.

Появление вытянутой по продольной оси крестообразной планировки небольших по размерам храмов, в т.ч. малых цогчен, судя по всему, базировалось на архитектуре первых цогчен в Хилгантуе и тамчинской степи, но с упрощением планировки. В основе решения лежали соображения рационального расходования средств при сохранении идейной, символической направленности формы храма. При заметном уменьшении здания, исчезновении сразу двух значимых объемов, буряты, тем не менее, добились того, чтобы сходство малых храмов с образцовыми цогченами было очевидным, а функциональность не пострадала. Правда, в сумэ постройки XIX века, даже при сохранении двенадцатиугольной планировки, периптеральные (с колоннами в один ряд) галереи по периметру здания устраивали все реже и реже. В конечном итоге эта традиция сошла на нет, в т.ч. в тех крупных цогченах, которые продолжали ориентироваться на образ идеального храма, воплощенный в самом первом здании большого Хилгантуйского (Цонгольского) цогчена. От галереи отказались в новом каменном здании того же Хилгантуйского главного храма, построенного в 1912 году, хотя основная идея, заложенная еще Хамбо Заяевым, не только не была забыта, но и с исключительными находчивостью и талантом была продолжена на уровне третьего этажа нового здания.

В подобном же русле в некоторых сумэ воплощали обходную галерею на уровне вторых этажей, где обустраивали павильоны, вход в которые был доступен, как правило, только ламам. Галереи часто обустраивали и на третьих этажах цогченгов поздней постройки. Главный храм первого в Западной Бурятии Аларского дацана имел обходные галереи на первом и третьем этажах. В случае, когда они располагались на верхнем уровне, они обычно опоясывали гонхон (в бурятской архитектуре это павильон на верхнем уровне, куда доступ непосвященным был ограничен). Однако тенденцией для малоразмерных сумэ все-таки стал полный отказ от обходных галерей.

Угасание идеи обустройства здания для ритуального обхода, т.е. исчезновение таких элементов, как вынесенная крыша, внешние колонны и перила, на первый взгляд трудно объяснить, ведь по большому счету в случае деревянной постройки они не делали проект фатально дороже конструкции без них. Можно предполагать, что основное предназначение галереи — ритуальный обход *гороо* — постепенно утрачивалось в связи с тем, что все более разрастались бурятские монастыри, развивалась их планировка, появилась традиция устанавливать вокруг храмов «барабаны», массивные цилиндрические хранилища молитвенных текстов, которые должны были раскручивать верующие. Все это приводило к тому, что *гороо* удобнее становилось делать не непосредственно вдоль стен сумэ, а в небольшом отдалении вокруг них. Так принято и в современных бурятских дацанах. Конечно, вряд ли отказ от галерей был вызван лишь одной причиной, наверняка тут сработал целый комплекс различных факторов, но изменение в порядке осуществления ритуального обхода должно было стать одним из решающих моментов.

Двенадцатиугольные дуганы строили вплоть до рубежа XIX–XX веков, как, например, здание факультета чойра в Ацагатском дацане (которое, кстати, превосходило размерами цогчен). На втором, меньшем по размеру, этаже разместился храм Саган Дара-эхэ (Белой Тары) с обходной галереей и сравнительно необычным портиком. Построенный еще позже Джуд-дуган также в периметре стен имел двенадцатиугольную фигуру и габаритами первого этажа опять таки превосходил главный храм.

Помимо прямого следования ранним образцам уже на стадии проектирования иногда та же форма периметра стен получалась при перестройке храмов. Агинскому дацану сумэ Дуйнхор, построенному около 1811 года, через сто лет понадобилось расширение. По сохранившимся чертежам проект перестройки предус-



© ЦВРК ИМЕТ СО РАН

*Цугольский дацан в начале XX в.
Из коллекции Г.-Д. Нацова.*

матривал пристрой со стороны заднего фасада, более короткий, чем основной квадратный периметр, а также возведение заметно большей глубины прируба на существовавшей террасе с главного фасада (Жамсуева, 2001: 45). Терраса, надо полагать, в первоначальном варианте была предназначена для портика, по новому же плану ее намечали расширить на одну сажень. Длинные стороны обоих дополнительных объемов по чертежу получались одинаковыми, на две с лишним сажени более узкими в сравнении со старым квадратом, но ширина у них была разной.

В итоге планируемых новшеств должно было получиться здание с двенадцатиугольным периметром стен. Однако в отличие от прежних сумэ того типа, образцом которому послужили хилгантуйские малые храмы, агинский уже не обладал симметрией по поперечной оси. Если в Хилгантуе в шести сумэ продольная ось только доминировала, не исключая полностью поперечной симметрии, то в агинском храме Дуйнхор симметрия сохранялась только по продольной оси.

Вероятно, агинский опыт расширения второстепенных храмов не был единственным, но следует отличать этот тип получавшихся после реконструкции зданий от тех, которые сразу возводились

по старой традиции. В определенной мере аналогична «судьба» сумэ Табан-хана в Бырцуйском дацане ононских хамниган. Здесь к 1910 году понадобилось заменить здание 1828 года постройки и основой проекта стал пожертвованный прихожанином деревянный одноэтажный дом¹. Имевшиеся в нем особенности, в частности, расположение окон, задали направления для перестройки в маленький храм. Идея в целом была однотипна примененной в агинском сумэ Дуйнхор, но на сей раз пришлось примиряться с несоответствием длинных сторон портика и заднего пристроенного объема.

Авторы или заказчики проектов расширения и перестройки, очевидно, знали о традиции, идущей со времен Заяева, и по возможности старались ей следовать, но итоговый результат, как видим, не всегда получался желаемым. В сумэ Дуйнхор к моменту перестройки уже существовала передняя терраса, уменьшать ширину которой не имело смысла, в результате возведенный на ней новый объем оказался в полтора раза шире заднего прируба. Симметрия по поперечной оси сразу пропала. В то же время терраса по длинной стороне незначительно (на одну сажень) расширялась для совпадения с длиной заднего прируба, что вряд ли имело мощную функциональную необходимость, но зато было идеологически оправдано.

Пример с посылным выравниванием хотя бы длинных сторон новых пристроенных объемов явственно показывает стремление использовать любую возможность для максимального приближения к былому принципу. Понимание ламами начала XX века, диктовавшими основные замыслы реконструкции, идеи трехчастного храма и эстетических достоинств его облика, на маленьком примере скромного дугана обнаруживает силу традиции, преодолевавшей время и скудность письменных памятников, фиксировавших архитектурную историю бурятских монастырей. Они осознавали, что прежние храмы не случайно возводились с совпадающими по длине выступами по противоположным фасадам. Это было оправдано с идейной стороны, а кроме того, такие пропорции приводили к привлекательному, если он был грамотно осуществлен, эффекту нависающих, или точнее вздымающихся ввысь, кровель алтарных пристроев (они всегда располагались со стороны заднего фасада), портиков и основного объема. Подробнее об этом приеме, как и в общем о развитии форм крыш, мы будем говорить в разделе о бурятских цогченах.

1 Чертеж см. в: (Жамсуева, 2001: 98).

Несмотря на долгое сохранение традиции, уже с первой половины или середины XIX века развитие малых цогченгов и дуганов пошло в сторону постепенного отказа от вытянутой крестообразной планировки. Процесс не был ровным и, как мы видели, в ряде дацанов продолжали строить сумэ в прежней форме. Тем не менее на протяжении второй половины XIX века все больше малых храмов и зданий факультетов строилось в иной планировке, которая, хотя и выглядела поначалу лишь упрощенной версией двенадцатиугольных храмов, дала в развитии более сложные конструкции и свои интересные решения.

Общие особенности зданий малых сумэ и факультетов *цаннид*, строившихся во второй половине XIX века, на иллюстративном материале хорошо показаны в книге Д.С. Жамсуйевой (Жамсуйева, 2001: 32, 33, 46, 47). Основной тип малых храмов этого периода представлял собой квадратное или прямоугольное здание с портиком, длинная сторона которого всегда была меньше стены основного объема. Внутри типа можно выделить одно- и двухэтажные здания, о трехэтажных сумэ данных пока нет, хотя, как уже упоминалось, некоторые второстепенные храмы в бурятских монастырях размерами превосходили цогченгов. Также можно выделять разновидности двухэтажных сумэ. Часть из них имела практически равные или совершенно равные по площади этажи. Другая часть представляла собой храмы с заметно меньшим вторым этажом. Так были построены, например, дуган Чойра в Тамчинском и дуган Майтреи в Агинском дацанах. Большинство же сумэ с убывающим размером второго этажа относились к раннему типу двенадцатиугольных малых храмов. Теоретически можно выделять сумэ по особенностям портиков на обоих этажах, хотя это уже второстепенные признаки, пусть даже сильно влияющие на облик зданий, на чем мы еще заострим внимание в разделе о главных храмах.

Между зданиями сумэ, предназначенными исключительно для молебнов, и зданиями учебных корпусов большой разницы в архитектурном облике пока не выявлено, но как одну из закономерностей в планировке стоит упомянуть тот факт, что у первых, если имели не квадратную, а несколько растянутую прямоугольную форму, длинной стороной был боковой фасад, тогда как вторые были вытянуты по главному фасаду. Базар Барадин, будучи в Цугольском дацане, особо отмечал здание факультета *цаннид*:

новое деревянное здание, раскрашено снаружи в белый цвет, имеет довольно красивый и оригинальный вид, особенно своей своеобразной крышей. Эта покрывка тибетская, только отличается от настоящей тибетской тем, что тибетская образуется из многочисленных маленьких и одинаковых по высоте крышек так, что снаружи дацана кажется, что он вовсе без крыши. Лишь можно видеть сверху — подобные крыши я видел в Анинском дацане, на пристройке к Сокченскому дацану (Дневник вольнослушателя, 2013: 68).

В завершение можно сказать, что сложившийся во второй половине XIX века тип малого храма распространился по районам Бурятии в 1990–2000-х годах в качестве цогчена. Тяжелое финансовое положение буддийской сангхи и прихожан привело к тому, что некогда бывший типом второстепенных построек стал в те годы основным в сельской местности и даже встречается в столице Бурятии, Улан-Удэ. Новые здания этого типа зачастую не обладают гармонией пропорций объемов, в них не всегда корректно с эстетической и эксплуатационной сторон применены решения для крыш, водостоков, дымовых труб. Как правило, в абсолютном большинстве случаев современные малые храмы этого типа уступают прежним сумэ в изяществе общего абриса и отделке. Впрочем, есть и неплохие с архитектурной точки зрения современные здания.

Цогчены и этапы развития бурятской храмовой архитектуры. С первых зданий цогчен в Хилгантуе и Гусином озере в бурятской архитектуре зародился особый стиль, не имеющий аналогов в других архитектурах. Проект первого бурятского Бандидо Хамбо-ламы Заяева и последующие крестообразные планы цогчен создавали храм, основанный на образе иконографических диаграмм хото-мандал, что исчерпывающе показано Л.К. Минертом (Минерт, 1983: 53). Квадрат с четырьмя подквадратными же выступами в центре каждой из сторон в периметре стен ранних бурятских главных храмов находят ближайшую аналогию именно в очертаниях хото-мандал. Получающийся двадцатисторонний многоугольник, образованный стенами, окружался периптеральной галереей для ритуального обхода.

Уникальная планировка цогчен раннего типа находит аналогии далеко от границ этнической Бурятии. Л.К. Минерт приводил примеры храмов Удданапури в Магадхе и Самъяй в Тибете, огромных пагод Бирмы и Индонезии (Там же: 153). Как уже говорилось,

по легенде Дамба-Даржа Заяев в своем проекте реализовывал подробные пожелания Далай-ламы, и этот сюжет заслуживает внимательного отношения, потому что он объясняет проникновение к бурятам столь древних идей, не часто находивших воплощение даже в Тибете.

Форма двадцатистороннего многоугольника и символизм *хото-мандал* быстро завоевали популярность среди бурятских буддистов, и храмы, базирующиеся на них, возводили почти столетие, несмотря на значительную сложность постройки (сравнительно с аналогичными по второстепенным элементам и декору прямоугольными в плане зданиями). Цогчен Ацайского дацана повторял идеи Тамчинского вплоть до высокого портика с лестницами, восходящими к нему с трех сторон. Общий абрис и реализация того же портика при этом были совершенно самостоятельными. В Тамче лестницы выходили из-под крыши, а в Ацайском цогчене над каждой был сооружен как бы минипортик на двух колоннах. Также осуществили повторение уменьшенного *хото-мандал* в Загустайском главном храме, но в нем, в отличие от Ацайского, каждая башня-павильон на верхних уровнях была окружена балюстрадами, иначе были сделаны крыши, а кронштейны-*номо*, примыкающие к капителям, получила каждая колонна. Различия между двумя почти одинаковыми в планировке зданиями сразу очевидны. По всей Бурятии храмы стиля *хото-мандал* не были повторениями один другого, воплощение замыслов всегда приводило к тому, что каждый храм был индивидуален настолько, что здания невозможно было спутать. Напротив, цогчены последующего этапа, строившиеся с прямоугольной планировкой, иногда копировали основные и многие второстепенные объемы и детали до степени бросающегося в глаза сходства.

В реализации символизма *хото-мандал* дальше всего бурятские зодчие пошли при строительстве первого каменного цогчена в Анинском дацане. Здесь широкие лестницы вели к входам в центре трех сторон здания, фактически — к трем из четырех квадратных выступов. В некоторых прежних деревянных храмах также делались попытки обустройства входов по боковым сторонам, но там лестницы не достигали особенно монументального вида. Таким образом, в Ане стремились максимально приблизиться к модели *хото-мандал*, в которой входы показаны по центру каждой из четырех сторон. Авторы проекта, однако, не решились в обход старинной бурятской традиции устроить четвертый вход с лестницей по северному фасаду. Значимость именно плоскост-



*Анинский дацан в начале XX в.
Из коллекции Г.-Д. Нацова.*

ной модели для бурят того времени подчеркивается тем, что затратив немало усилий для достижения сходства с ней в плане здания, они не пытались достичь сходства с трехмерной моделью, так как построенная над выступом главного фасада огромная башня с организованным в ее нижнем ярусе центральным входом, не вписывалась бы в объемную версию хото-мандал. Пойдя на этот шаг, зодчие продемонстрировали известную смелость и отсутствие довлеющего догматизма. Башня зато напоминала о замках типа *дзонг* Тибета и Бутана.

Споры о символизме первого здания Анинского цогчена продолжают по сей день, широко бытуют в народе, и в общем прева-лирует мнение о заимствовании идеи входной башни от русских церковных колоколен, причем часто упоминается тогдашний главный тайша хоринских бурят, которому приписывают разработку основных черт храма. Имеющийся материал не опровергает и не подтверждает этой версии, но при всем несомненном сходстве с русской церковной архитектурой (в частности, каменная пирамида в центре со всей очевидностью напоминает свод Одигитриевского собора, хотя и превосходит его по многим па-

раметрам) стоит обратить внимание на тот факт, что анинская башня не была доминирующей вертикалью здания. Значительно выше ее вздымался главный объем цогчена с каменной пирамидой над ним. В русских же церквях соотношение было обратным, в чем нетрудно убедиться, взглянув на Спасскую церковь, Одигитриевский собор в Верхнеудинске (Улан-Удэ) и на десятки других образцов.

Если влияние православной архитектуры на анинский проект имело место, то оно было совсем не таким простым, как представляется по первым ощущениям. В этом случае буряты могли подчеркивать высоту и превосходство своего *гонхона* (второй этаж центрального объема) над входной башней, которая ассоциировалась с типом русской колокольни. Поскольку же колокольня в русской церкви возвышалась над самим православным храмом, то возникала уже следующая ассоциация с превосходством бурятского цогчена над чужой религией. Такое соображение могло существенно влиять на хоринскую знать, обеспокоенную перспективами русификации хоринцев. Наконец, на наш взгляд, нельзя исключать стремления бурятской аристократии к символике могущества феодального единоверческого государства. В Бутане и в меньшей степени в Тибете таким символом был замок-дзонг. Бутанские замки, видимо, вообще производили на бурят самое серьезное впечатление, и именно в них проходные и просто ближние к наружной стороне башни были практически всегда ниже внутренних (или задних в случае особой планировки, примененной к сильно пересеченной местности или протекающей рядом реке). В ряде примеров высота верхней точки обеспечивалась просто расположением выше по склону горы, но, как правило, доминирующей вертикалью дзонга все-таки было внутреннее (или заднее) помещение. Даже здесь прослеживается резкое отличие от русских деревянных крепостей-острогов в Бурятии, в которых как раз проходная надвратная башня обычно строилась наиболее представительным и высоким элементом комплекса.

О бутанских замках поневоле вспоминается при виде ранних, не совсем точно называемых «пятиглавыми», бурятских цогченов, построенных из дерева в XVIII веке. Своеобразный план этих зданий неизбежно приводит к вопросу о конструкции крыш. Двадцатисторонний многоугольник с большим портиком и галереей по периметру всего здания ставил сложную задачу обеспечения защиты от осадков, дождя и снега. Бурятия не Тибет, плоская крыша здесь в то время не могла найти адекватного запросу ре-

шения. В то же время в соседней Халха-Монголии уже были построены первые храмы шатровой архитектуры, в т. ч. — с крышами, форма которых брала истоки в кочевнической палатке-майхан. В соседней стране не строили храмы в стиле хото-мандал, и там решалась задача покрытия только одного объема плюс лоджия или тамбур перед входом. Буряты же столкнулись фактически с пятью объемами плюс портик. Центральный куб на втором или третьем этаже логично и без затруднений мог завершаться двускатной или шатровой крышей, что и было в итоге сделано. Квадратные выступы по центру сторон получили каждый свой второй ярус, как правило, в виде павильона или башенки, в свою очередь завершенных крышей того типа, какая была применена в центре. Портик также получал крышу, но здесь могли применяться различные типы, не всегда совпадающие внешне и конструктивно с крышами центрального объема и башенок. Таким образом, кажущееся странноватым «птиглавие» (на самом деле над большинством ранних портиков также строили башенку, тогда храм получался «шестиглавым»), объясняется не заимствованием от маковок русских церквей, как по сей день считают многие бурятские буддисты, а естественным решением для сложного по форме объема. О заимствовании архитектурного приема православного зодчества не приходится говорить еще и потому, что маковка («луковица») русской пятиглавой церкви всегда расположена на углу центрального объема, а не на выступе в центре его стороны. Это абсолютно другая геометрия, другой смысл, другие технические решения.

В Баргузинском цогчене (1880) задачу устройства кровли двадцатистенного храма решили возведением одной общей крыши, выходившей над выступами по центрам сторон. Однако в ранних храмах такой прием воплотить было нереально. Баргузинский цогчен имел лишь символические маленькие выступы, намного меньшие, чем в зданиях Хилгантуйского, Тамчинского, Анинского дацанов. В Баргузине пошли по тому пути, который был намечен еще в старом Кудунском цогчене XVIII века, но реализовали его по-своему, остроумно и изящно.

Вопрос о появлении «птиглавия» (и «трехглавия» в зданиях малых цогчен и второстепенных сумэ) в ранней бурятской храмовой архитектуре не является в полной мере закрытым, хотя версия о русском влиянии практически исключена. Все еще может требовать объяснения сама идея именно башнеобразных павильонов над выступами и портиками. В принципе, буряты

могли бы не устраивать вторых этажей или ярусов над ними, ограничившись шатровыми или двускатными крышами с декором на коньке. В данном случае, судя по всему, свою роль сыграло твердое намерение добиться представительности и внушительности храма, его устремленности ввысь. И помимо прочего, снова приходится вспомнить об архитектуре Бутана, замковые башни которого могли влиять на стремление первых бурятских буддийских иерархов (выходцев из аристократической среды) и нойонов получить в построенных ими дацанах символ своего могущества, воплощенный в сходстве очертаний раннего цогчена с абрисом многобашенных дзонгов. Башни многих дзонгов к тому же демонстрируют то же трехъярусное «убывание» крыш по вертикали, как получилось и в ранних бурятских цогченах.

Почти век спустя, когда храмы в стиле хото-мандал уже перестали строиться, а «пятиглавые» старые цогчены были перестроены или вообще уничтожены временем, во многих дацанах популярные псевдотибетские фризы портиков стали делать не ровными, как ранее, а с зубцами, как у крепостной стены. Весь декор фриза оставался внешне тибетским, но широкие зубцы ощутимо меняли его облик и смысл. Ближайшим местом, где буряты в те годы могли видеть крепостные зубцы, были надвратные оборонительные башни монастыря Эрдэни-дзу в Халхе, но бурятские зубцы портика получили другой ритм, другое оформление, часто украшаясь не только многочисленными латунными «зерцалами» толи, но и «заклепками» *тоборуулга*, что в совокупности навевало ассоциации со старинными доспехами.

Все-таки есть определенная трудноуловимая тяга бурятских зодчих к некоторым элементам из феодальной фортификационной архитектуры единоверческих регионов. Тот факт, что царизм не признал за бурятской знатью прав дворянства, превратив князей в чиновников, не вытравил из нее мечты быть носителями тех же устоев, что и знать в Цинской империи, Бутане, Тибете. Не исключено, что все это как-то накладывалось на архитектурные идеи, вкусы и предпочтения.

Тенденция к соответствию принципам хото-мандал не была абсолютной уже на самых ранних этапах, особенно часто от них отходили при обустройстве портиков. Симметрия по обеим осям здания нарушалась только портиком, ставшим обязательным элементом бурятского храма. Портик не образовывал очередной подквадратный выступ из основной стены, а примыкал к такому выступу по главному фасаду. Иногда портик сам стремился к фор-



© Д. О. ГАРМАЕВ

*Строительство дугана, «храма-дворца»
Хамбо-ламы Итигэлова в Иволгинском
дацане. Вверху: 2 сентября 2004 г.,
внизу: 18 августа 2006 г.*



© Д.О. ГАРМАЕВ



© Д.В. ЦЫВИКДОРЖИЕВ

*Архитектура дацана
на Верхней Березовке.*

ме хото-мандал, получая лестницы по трем сторонам, имитирующие выступы из центров сторон основного квадрата, как то было сделано в первом деревянном цогчене Тамчинского дацана. Похожее устройство лестниц встречалось в некоторых храмах Халхи, но обычно подъемы к бурятским храмам сильно отличались от конструкций в соседних монгольских регионах.

Для бурятских храмов, от самых первых до построенных в недавнее время, характерным элементом стала высокая парадная лестница к входу. Иногда лестница разделялась перилами на три равные части по продольной оси, иногда к портику вели три лестницы с трех сторон. В Агинском и Цугольском цогченах, в здании факультета цаннид ступени подъема превышали периметр портика, нижняя ступень почти совпадала длиной с главным фасадом.

На всем протяжении бурятской буддийской архитектуры прослеживается стремление подчеркнуть вертикали здания, создать впечатление устремленности ввысь у посещающих его прихожан. Высокие входные лестницы и портики с колоннами создавали этот эффект с самых нижних ярусов. Порттик строили с обязательными высокими колоннами, даже в самых маленьких сумэ выступ крыши над ним поддерживали хотя бы две, но стандартным для небольших храмов было количество в шесть опор. В цогченах XIX века колонн входного портика было немного, но они могли представлять собой толстые каменные опоры с круглым сечением. Устремленность здания ввысь дополняли вертикали колонн и балюстрад портиков на верхних этажах и сами этажи своим убыванием по мере подъема.

Подчеркивание вертикалей—вообще тенденция бурятской архитектуры, обусловленной географией Бурятии, расположенной в гористых и богатых лесом местах с высокими деревьями. Если в Монголии приземистость большинства храмов компенсировалась ровным степным ландшафтом, то в Бурятии требовалось несколько выделить дацаны из окружающей среды визуальным поднятием их ввысь. Появившиеся в XIX веке «парящие» крыши бурятских дацанов работали на тот же эффект и в зданиях нового стиля, и усиливали его в старых храмах, где появились после их перестройки.

Постепенный отход от стиля хото-мандал в планировке обозначился с начала XIX века. Понимание идей и символики прежних храмов сохранялось очень долго в агинской степи и у цонголов, но ниже по Селенге и в Хори уже тогда они забывались и там начались разговоры о том, что ранние образцы архитектуры слишком

сильно ассоциировались с русскими церквями и вообще были трудны в постройке и неудобны в эксплуатации. Новым веянием стала планировка в виде прямоугольника с примыкающим портиком. Крыши повсеместно были заменены на «парящие», того же или близкого типа, какие иногда строили в Монголии и Тибете. Зданиям придавался облик дальневосточной архитектуры.

На ранних этапах буряты строили такие храмы, которых не было в соседних регионах и которые были крайне редки в духовной метрополии, в Тибете. В ту пору буряты как бы говорили буддийскому миру, что они не только самостоятельны в своем пути к идеальному храму, но и их путь более правильный, истинный. На втором этапе, в XIX веке, поднимается иная волна, на которой несутся идеи демонстрации своей близости, родства к единокровным и единоверным Монголии, Маньчжурии, Тибету. На этой волне буряты сумели построить цогчены, величественностью не уступающие крупнейшим храмам Монголии и лишь немногим меньше размерами зданий в императорских дворцовых комплексах Китая. Стиль не породил таких уникальных зданий, как Анинский цогчен, более того, старые шедевры были заброшены, утрачены или перестроены, но в его рамках родились величественные Агинский и Цугольский цогчены, поражающий изяществом главный храм Янгажинского дацана и мн. др.

Перестройка и возведение зданий нового стиля, тем не менее, не предали забвению прежние идеалы. Новый Хилгантуйский каменный храм лишь в двух этажах и форме крыш следовал новой волне, на третьем же этаже он вновь повторил модель хото-мандал, получив четыре изящнейших башенки по центру сторон квадрата. Так, остроумно и эффектно был решен вопрос взаимодействия старых идей и нового стиля.

В русле новых веяний в бурятских храмах появляется фриз тибетского облика, разнообразивший портики на всех уровнях. Частым явлением было чередование: нижний портик имел тибетский фриз, над ним возвышалась «парящая» крыша первого этажа, затем вновь шел тибетский фриз портика второго этажа, над ним — крыша второго этажа и т.д. Ярусное убывание объемов, сложившееся еще в раннем стиле, продолжилось, но стали возводиться и храмы с двумя одинаковыми по площади первыми этажами и меньшим — третьим этажом. Сходную планировку и пространственную композицию получали малые сумэ, они строились одно- и двухэтажными прямоугольной формы, с обязательным портиком.

Идея сближения с единоверным миром достигла апогея в храмах, строившихся в начале XX века. На средства Тибета и Бурятии в Санкт-Петербурге возводился крупный цогчен в тибетском стиле, в котором даже впервые были сделаны наклонные стены в духе тибетского зодчества. Почти тибетским по внешнему виду и планировке (но без наклонных стен) стал и дуган в Верхотенском уезде. Здесь буряты впервые для себя устроили даже гонхон тибетского типа в башне в задней части храма. В Хужире тибетский стиль реализовали в кубическом объеме первого этажа, но наверху сделали «парящую» крышу. Зданий, стремившихся копировать тибетские храмы, в Бурятии было построено очень мало, и они практически нигде не стали точными копиями образцов. Также и цогчены, и сумэ с «парящими» крышами дальневосточного облика ни разу не повторили стиль храма, обычного для Китая, Маньчжурии или Монголии.

В синтезе бурятских традиций с традициями этих регионов, а также Тибета, России, а через нее — Западной Европы, строились бурятские храмы от самых ранних до самых современных. За два столетия буряты сумели выработать собственные архитектурные стили, в которых были созданы свои шедевры. К сожалению, с 1920-х годов началась целенаправленная государственная политика на разрушение буддийской сангхи и ее культурного достояния. В т.ч. под удар попала бурятская буддийская архитектура. По сей день она остается одной из самых неизученных страниц истории и культуры бурятского народа.





© Д.О. ГАРМАЕВ

*Дацан на Верхней
Березовке. Улан-Удэ,
7 сентября 2004 г.*

МИФ ШАМБАЛЫ:
ВИДЕНИЯ, ВИЗУАЛИЗАЦИИ
И ВОЗРОЖДЕНИЕ МИФА
В БУРЯТИИ В XX ВЕКЕ

В Бурятии, Монголии и Тибете в XX веке гораздо чаще, чем когда-либо прежде, стали появляться различные утопические ожидания. Обычно они проявлялись в виде пророчеств, предсказаний ясновидцев, легенд о будущем и т.п. Утопический нарратив возникал как в устной, так и в письменной формах, но чрезвычайно редко в визуальной. В последнем случае он был представлен различными видами живописи. Как правило, это особый тибетский вид живописи *танка*, который представляет собой нарисованный свиток разных размеров либо предстает в виде разноцветного рисунка ручной работы, либо в виде черно-белого ксилографа, иногда разноцветного. Существует также особый вид священных изображений под названием *цакли* на тибетском, это миниатюрные картинки также в нарисованной или ксилографической формах. Цакли кладут внутрь «коробочек-оберегов» (или реликвариев, тиб. *gau*) или ставят на домашний алтарь. В данной главе речь пойдет об одном образце такой миниатюры, а также о большой печатной танка.

В регионе распространения тибетского буддизма всегда были популярны различные эсхатологические мифы, в которых отражалось ожидание лучших времен в более или менее ближайшем будущем. Существуют по меньшей мере три персонажа, чье будущее появление рассматривается тибетскими буддистами как спасение и вокруг которых существуют различные ритуалы, целью которых является способствование их скорейшему приходу на Землю. Буддийские эсхатологические мифы концентрируются вокруг трех фигур (Schwartz, 1994: 230–231):

1. Будда будущего Майтрея (тиб. *byams pa*; монг., бур. *Майдар*);
2. Последний правитель Шамбалы, царь Рудра Чакрин (тиб. *'Khor lo saṅ*; монг., бур. *Рикден Дакпо, Рэгдэндагва, Эрэгдэн Дагба хан*, букв. «Гневающийся с колесом в руках»);
3. Мифический герой, или царь Гэсэр из Линга.

Эти три разных вида личностей, три разных вида мифов представляют три разных вида «спасителей», приносящих спасение своим адептам. Эти три вида спасителей имеют различные исторические и мифогенетические корни, равно как и различное религиозное происхождение. С одной стороны, они уникальны с точки зрения их влияния на формирование идей, мировидения и воображения последователей тибетского буддизма, равно они уникальны по своему географическому и хронологическому распространению во Внутренней Азии (Бурятии, Монголии и Тибету).

Особый интерес к мифу Шамбалы и его персонификации в лице Рудра Чакрина отмечается не только среди верующих Тибета, но также Монголии и Бурятии. Наглядный пример живого присутствия тибетского мифа Шамбалы в XIX веке сохранился благодаря свидетельству знаменитого российского исследователя генерал-майора Николая Михайловича Пржевальского (1839–1888), совершившего экспедицию во Внутреннюю Азию (Внешнюю Монголию и Амдо) в 1870–1873 годах. Несмотря на свою основную специальность биолога, географа и военного, он кроме того собирал информацию о культуре и религиозной жизни местных монголов и тибетцев. Благодаря широте его исследовательских интересов сохранилась аутентичная запись местной версии эсхатологического мифа о Рудра Чакрине. Версия Н.М. Пржевальского может быть использована в качестве вероятного и краткого введения, а также в качестве объяснения того, кто является последним царем Шамбалы, или более точно, — кого обычный тибетец из Амдо считал царем во второй половине XIX века:

Другой и очень интересный рассказ, который мы услышали от Соржи, была легенда о Шамбале — обетованной земле буддистов. Все приверженцы религии придут туда. Земля эта остров, расположенный в Северном море. Там много золота, полны поля зерна, там никого нет бедных; Шамбала богата молоком и медом. По легенде, буддисты отправятся в землю обетованную через 2500 лет после предсказания. С этого времени уже прошло 2050 лет, поэтому осталось совсем немного времени. Это

произойдет следующим образом: гэгэн¹, живущий в Западном Тибете, является воплощением бессмертного божества; божество никогда не умирает, оно просто переходит от одного тела к другому. Святой возродится сыном правителя Шамбалы незадолго до ожидаемого события. В это время дунгане ужасно взбунтуются, как никогда раньше. Бунт разрушит весь Тибет, и тибетцы под руководством Далай-ламы отправятся на свою родину Шамбалу. Людей будет встречать святой, который затем станет правителем земли после смерти своего отца. Дунгане, окрыленные своим успехом в Тибете, завоюют всю Азию и Европу и нападут на Шамбалу. Царь Шамбалы соберет войска и заставит дунган вернуться в свою страну, после чего установит учение Будды во всех землях, где он победит. Даже сейчас бессмертный гэгэн постоянно тайно посещает Шамбалу. У него есть специальный всегда оседланный конь, который может в течение одной ночи увести своего хозяина в обетованную землю и доставить обратно (Prževalskij, 1951: 176).

Популярный миф о Шамбале включает в себя подробное описание утопической «сокровенной империи», или «сокровенной долины» (тиб. *bäyül [sbas yul]*) (Slobodnik, 1998: 133–143; Kollmar-Paulenz, 1997), в которой преобладают идиллические взаимоотношения между правителями и народом. Он также содержит описание финальной битвы Шамбалы, изображающей безжалостность борьбы между добром и злом. Существуют как текстуальные описания, так и визуальные изображения. К тому же, вдобавок к географическим и эсхатологическим смыслам, шамбалинский миф также имеет и политическое измерение, широко распространенное среди монголов и бурят² в XX веке, в особенности в его первой половине. Эта новая интерпретация — политическое, или политически мотивированное, понимание буддийского эсхатологического мифа — заслуживает большого внимания с точки зрения влияния особых исторических и политических обстоятельств времени. Поскольку же миф в основном сосредотачивается на истории, которой предполагается иметь место в ближайшем будущем, основной акцент делается на финальной битве. Описание битвы имеет

1 Имеется в виду Панчен-лама, хотя он и не указан в тексте Н.М. Пржевальского. Возможно, что его информант Соржи не указывал его. Резиденцией Панчен-лам является монастырь Ташилхунпо в Западном Тибете, рядом с городом Шигаце. Традиционной является связь между Панчен-ламами и шамбалинским мифом.

2 См.: (Строганова, 1999).

место преимущественно в форме пророчества и изобилует конкретными деталями, относящимися к политическим событиям предстоящего времени. В качестве иллюстрации большого внимания монголов к подобным историям можно привести многочисленные примеры из соответствующей литературы о том, как стороны вооруженного конфликта 1920–1930-х годах использовали шамбалинский миф в своих интересах.

Бойцы революции армии Сүхэ-Батора вступали в бой против антибольшевистских сил с песней, взывающей к Шамбале, что придавало им большой заряд и энергию (Kollmar-Paulenz, 1993: 87). Более утонченное использование мифа в борьбе за создание независимой Монголии имеет отношение к Богдо-гэгэну VIII Нгаванг Лосанг Чойкьи Ньиме (1870–1924). Летом 1921 года Монгольская народная революционная партия поддержала большевистскую Россию, выиграла выборы и 25 июля того же года было основано «независимое народное правительство независимой Монголии», хотя тогда еще не было речи о свержении теократического правителя¹. В результате Богдо-гэгэн продолжал оставаться формальным главой монгольского государства и буддийской сангхи вплоть до своей смерти в мае 1924 года. И только после этого конституционная монархия *de jure* превратилась в коммунистическую диктатуру *de facto*. После смерти Богдо-гэгэна, тем не менее, возник вопрос о его преемнике. Поскольку его статус относился к категории «идентифицируемой реинкарнации», процедура обнаружения преемника была из области традиционных правил, которые в целом были связаны с участием правительства в процессе идентификации нового теократического правителя.

Несмотря на все это, коммунистические власти отвергли эти правила. Резолюция Монгольской народной революционной партии официально запретила монгольским буддистам поиски и признание нового Богдо-гэгэна IX. Тем не менее, как это ни странно, политическое действие, сутью которого было искоренение власти монгольских теократических правителей, основывалось на религиозной идее. Примечательно, что вполне атеистическое и сугубо политическое решение религиозного вопроса основывалось в качестве истины на признании буддийского мифа:

1 Согласно Иване Гролловой и Веронике Зигмундовой, это было свидетельством политического предвидения и «националистического и буржуазного уклона монгольского правительства в период после 1921 года» (Grollova, Zikmundova, 2001: 173).

Богдо-гэгэны сделали много хорошего для монгольской религии и государства. Богдо-гэгэн VIII освободил Монголию от китайского гнета, и его деяния были направлены на благо установления государства. Существует поверье, что за восьмым перерождением не последует девятое. Девятое перерождение появится в форме генерала Ханаманда¹ в царстве Шамбалы. Таким образом, вопрос об интронизации нового Богдо-гэгэна не обсуждается (цит. по: Siklos, 1991: 155–182; Kollmar-Paulenz, 1997: 87).

Фигура Богдо-гэгэна также является объектом мифологических писаний, связанных с Шамбалой. По утверждению Зигберта Хаммеля, высший буддийский иерарх халха-монголов Богдо-гэгэн также признается «воплощением коня Гэсэра» (Hummel, 1998: 70).

Агван Доржиев (1854–1938), бурятский буддийский монах, наставник Далай-ламы XIII Тубтен Гьяцо (1876–1933), тибетский посол в царской России и позже в СССР, также связан с политизированными разветвлениями мифа о Шамбале на рубеже XIX и XX веков:

Доржиев вынашивал идею объединения на культурно-религиозной основе народов Монголии, Тибета, России, создания некой единой «великой буддийской конфедерации». Для обоснования этой идеи он обратился к мифу о Шамбале (Ангаева, 1999: 108–109).

Северный буддизм имеет в действительности два вида эсхатологии, представленные Буддой Майтреей и царем Шамбалы Рудрой Чакрином; приведенный третий тип, связанный с царем Гэсэром, не полностью основывается на буддийских текстах и ритуалах. Два же главных персонажа (Майтрея и Рудра Чакрин) персонифицированы в двух различных видах обрядов и церемоний. Мифы, обряды, церемонии и специализирующиеся на них монахи также сконцентрированы вокруг двух специфических видов сакральной архитектуры: шамбалинская эсхатология как Майтреи, так и Рудра Чакрина имеют свои собственные храмы и часовни.

- 1 Правильно *Хануман*. Индийский эпос о царях (*kalkins*) здесь трансформировался в буддийскую форму с некоторыми первоначальными персонажами. Один из них — обезьяна Хануман. В тибетских, монгольских и бурятских версиях Хануман является генералом, подчиненным Рудра Чакрина. Он командует войсками на стороне добра в финальной шамбалинской битве. Обычно изображается рядом со своим командиром, стреляющим из лука в своих врагов (Tucci, 1949: 598). Персонаж также упоминается и в буддийских текстах (Newman, 1995: 288–289).

Первый тип эсхатологии представлен храмами или часовнями, посвященными Майтрее, которые довольно часто сооружаются в тибетских, монгольских и бурятских монастырях. В храмах имеется изображение или статуя Будды Майтреи, гигантского в некоторых случаях размера. Соответствующим ритуалом или праздничной церемонией в Монголии и Бурятии является *Майдар хурал*—самое большое летнее празднество. Трехдневный Майдар хурал связан со вторым по значимости Буддой и обычно имеет место приблизительно в середине лета. Он является вторым по величине праздником после Нового года по лунному календарю (*Сагаан Сар*—Праздник Белого месяца).

С другой стороны, хуралы, проводимые в сумэ Дуйнхор, были связаны с учением о Шамбале—мифическом буддийском царстве, чьи правители и воинство охраняют буддийскую религию, устрояя еретиков, инаковерующих и неверующих угрозой тотальной священной войны, в которой погибнет все, что мешает процветанию буддизма. Божество Дуйнхор (Калачакра) считалось верховным правителем Шамбалы. Практический аспект хуралов в сумэ Дуйнхор—молебствия о перерождении в царстве Шамбалы, о пришествии Учителя буддийской религии, о спасении в войне с еретиками, которая должна начаться при 25-м царе Шамбалы Рикден Дакпо (Жамсуева, 2001: 112).

Второй тип эсхатологии представлен храмами и часовнями, посвященными «Колесу времени»¹. Храмовые ритуалы посвящены преимущественно астрологии и мифу о Шамбале. Так заведено, что большие танка, или фрески, изображающие царство Шамбалы и финальную битву, располагаются около главного входа в храм. Калачакра, которого изображают на различных картинах и описывают в различных письменных источниках, считается главным божеством—покровителем Шамбалы. Суть ритуалов, связанных с Шамбалой, заключается в различных молитвах за возрождение в царстве Шамбалы перед финальной битвой, с тем чтобы в следующем перерождении молящийся мог встать в ряды воинов войска Рудра Чакрина².

1 О литературных источниках по Калачакре см.: Стрелков, 2011; об иконографических аспектах см.: (Belka, 2007; Willson, Brauen, 2000; Терентьев, 2004; Bunce, 1994).

2 См., напр., самую популярную «Молитву Шамбалы» (*sham bha la'i smon lam*), написанную Панчен-ламой VI Лосанг Пелден Еше (1738–1780) (http://berzinarchives.com/kala_shambh_pr.html). См. также: (Khamtrul—Dhondup, 1994; Grünwedel, 1915).

Несмотря на то, что мифы, ритуалы и храмы не имеют друг к другу отношения, существуют свидетельства о их взаимовлиянии, однако редкие и спорадические. Один такой пример приводится в автобиографии монгольского Ганджурва-гэгэна¹:

В 16 день 1-й луны у нас существует обычай исполнять специальную церемонию, во время которой мы выносим статую Будды будущего—Майдара и обносим ее вокруг монастыря в священном шествии. В разных монастырях есть свои особенности, но обычно статуя Майдара водружается на красивые украшенные золотом носилки и проносится среди лам и народа. Люди преклоняют колени, и ламы проносят носилки над ними как знак пророческого благословения и посвящения. Это указывает на то, что участники церемонии в будущем будут учениками Майдара и помощниками в великой битве Шамбалы, священный город станет концом света, местом битвы между силами зла и тех, кто поддерживает закон Будды» (Нyer, Sechin, 1983: 71).

Это описание церемонии Ганджурва-гэгэном относится к 1930-м годам во Внутренней Монголии. Этот же ритуал будущего Будды Майтреи сохранялся, хотя и в весьма усеченном виде, во Внутренней и Внешней Монголии и даже в Бурятии вплоть до 1990-х годов. Сохранение ритуала представляет интерес и значение с точки зрения политического контекста в рассматриваемых регионах. Во времена социализма практика тантрических ритуалов, связанных с Шамбалой, была запрещена по политическим мотивам. Например, советские коммунисты Бурятии расценивали шамбалинский миф и соответствующие ритуалы и церемонии как вид антикоммунистической деятельности, напрямую связанный с вооруженными восстаниями в Бурятии и Монголии 1920-х годов. В этом отношении красные комиссары не были так уж неправы: представители традиционной сангхи Бурятии и Монголии изображали их в качестве злейших врагов желтошапочной религии. Другой возможной причиной запрещения распространять и исполнять связанные с мифом ритуалы было то, что последние направлены против всех безбожников и еретиков, к которым большевики безусловно относились. Среди всех эсхатологических ритуалов была разрешена только церемония, привязанная к пришествию Будды Майтреи. Эта церемония традиционно широко распространена в Бурятии и проводится в течение трех

1 *Ганджурва-гэгэн*—титул лам-перерожденцев монастыря Бадгар во Внутренней Монголии. Он был одним из тринадцати наиболее важных *тулку* местности Долоноор (Нyer, Sechin, 1983: ix-x; Miller, 1959: 65, 66).

дней в летнее время. Происхождение ритуала относится к Тибету, предположительно к 1409 году, ко временам его установления Дже Цонкапой (1357–1419).

Советский исследователь В. Овчинников писал:

Ламы Бурятии, Калмыкии и Тувы в 30-х годах усиленно распространяли среди верующих версию о приближении шамбалын сэргэ. В Агинском дацане в честь приближающейся священной войны был построен субурган, внутри которого разбросали сто тысяч швейных иголок, которые, по предложению лам, должны были стать воинством хана Рикден Дакпо. Ламы Калмыкии и Тувы в честь шамбалын-сэрэна устраивали обо—священные места, причем проповедь священной войны переплеталась с антисоветскими выпадами (Овчинников, 1973: 47).

В. Овчинников собрал различные версии народных легенд и пророчеств, связанных с Шамбалой, при помощи местных студентов из Читы в 1970-е годы:

Хан Рикден Дакпо длительное время будет собирать свое бессмертное войско. В его армию будут зачислены все верующие. В первых рядах окажутся самые ревностные буддисты. Последователи ламы Цзонхавы будут следовать впереди войска хана Рикден Дакпо и подавать команды. Все они будут иметь чины и звания лам. В эти дни вера ламаистов распространится по всему свету. Ламаисты будут чествовать и награждать больших и малых лам за то, что они старательно распространяли учение о священной войне (Там же: 47, 48).

Другая запись предлагает схожую версию:

Война начнется по сигналу хана Рикден Дакпо. Он будет ехать на зеленом коне¹ и указывать путь в страну еретиков, безбожников, атеистов и анти-

1 Интерес представляет цвет коня Рудра Чакрина. Конь оригинального индийского мифа белого цвета. Зеленый же конь—отличительная черта Будды Майтреи в бурятском буддизме. Например, во всех бурятских монастырях изображено, что носилки с Майтреей везет зеленый конь. Это правило распространяется на все монастыри кроме Цугольского, в котором роль тяглового животного исполняет белый деревянный слон. Является ли зеленый цвет коня одним из доказательств связей между мифами Майтреи и Шамбалы в Бурятии? Думается, что да, как еще одно свидетельство упоминания имени Майтреи в процитированном бурятском тексте. Подобные упоминания имени Майтреи не встречаются в тибетских оригинальных текстах о Шамбале.

ламаистов. Взмахами палочки он будет подавать команды ламам, чтобы они через свое воинство посылали смерть еретикам и тем, кто опоганил божий мир. Будет море крови. И все это для того, чтобы жили и процветали ламаисты. Таково желание будды Майтреи. После священной войны взойдет солнце, кровь, пролитая на войне, испарится, зазеленеет трава, зацветут сады, запоют птицы. Люди устремятся в храмы, будут там прославлять хана Рикден Дакпо и вымаливать приход будды Майтреи (Овчинников, 1973: 48).

Последняя приведенная версия финальной битвы Шамбалы, возможно, не является дословным оригиналом, как того требовали бы правила полевых исследований. Одним из свидетельств того, почему приведенный текст может быть частично неверным, является выражение «ламаисты» вместо «буддисты», которое навряд ли могло быть использовано бурятами. Несомненна, однако, сама суть свидетельства. Важным является также и то, что исследователи записали другие легенды и пророчества в Восточной Бурятии в 1970-х годах.

Помимо этого фигура Рудра Чакрина и будущего Будды Майтреи также сыграла свою роль в хрониках. Из приведенной записи не совсем ясно: «люди, спешащие в храмы», направляются в один и тот же или в два отдельно отстоящих храма. Более того, существует еще один бурятский источник, объединяющий мифы Шамбалы и Майтреи. Особого интереса заслуживает то, что этот мифологический синкретизм исторически относят к 1920-м годам — временам гражданской войны. В то время существовало много пророчеств о скором пришествии Будды Майтреи. Он должен был наказать всех врагов Хана трех миров — главы бурятского теократического государства Лубсан Сандан Цыденова¹. Люди также обращались к царю Шамбалы с просьбой организовать восстание против всех врагов веры. Монгольские воины, поддерживающие Богдо-гэгэна VIII, пели песню, в которой были следующие слова:

Мы поднимем желтое знамя
За величие учения Будды
Мы, ученики Хутухту,
Вступим в бой за Шамбалу! (Кочетов, 1973: 170).

Советский исследователь А. Кочетов приводит еще одно свидетельство политической связи:

1 Более подробно о Л.-С. Цыденове см.: (Цыремпиллов, 2007; Tsyrempilov, 2008).

Ламы стали распространять среди населения провокационные слухи о близкой войне и неизбежном падении Советской власти. Появлялись тайно распространяемые лундуны (пророчества), авторство которых приписывалось Падмасамбхаве, Джебцундамба Хутухте, Молон-бакше и пр.

Легенды о финальной шамбалинской битве были особо многочисленны в тех случаях, когда под землей Шамбалы понималась Япония:

Снова появилась на свет идея шамбалинской войны, причем делались намеки на то, что Шамбала — это Япония, которая в это время активизировала свои империалистические замыслы в странах Азии. На новых изображениях шамбалинской войны войска Эрегдын Дагбо-хана показаны наступающими с востока... В Агинском дацане в 1929 году был сооружен новый субурган «концентрация сил хуvaraков». В него замуровали 100 000 стальных иголок, которые в момент начала войны должны были превратиться в железное воинство Шамбалы. По указанию лам проводился забой скота, велась агитация за эмиграцию во Внутреннюю Монголию (Кочетов, 1973: 175, 176).

Весьма популярной в связи с мифом о Шамбале была идея самопожертвования, вдохновленная желанием возродиться в Шамбале. Пример этой идеи в Бурятии 1920–1930-х годов:

В самые тяжелые для учения Будды времена из страны Шамбалы придет могучее войско царя *Qataγu kürdetü*, которое превратит в пыль и прах всех еретиков и безбожников, после чего распространится мистическое учение (*tarni-yin šasin*). Тот, кто доживет до этого времени и погибнет в этой войне, обретет рождение в высшей сфере (*degedü oron-a*). Те из них, которые будут способствовать уничтожению еретиков, будут удостоены еще более высшего рождения (Нацов, 1998: 136).

Подобные истории, относящиеся приблизительно к этому же периоду, можно встретить и в Монголии. Следующее свидетельство дается вышеупомянутым Ганджурва-гэгэном, когда последний встретился с Панчен-ламой в Чахаре во Внутренней Монголии в 1930 году. Оба ламы встретились в местном монастыре, где состоялась грандиозная церемония посвящения в Калачакру:

Нам казалось чрезвычайно важным участвовать в этом большом событии, поскольку каждый присутствующий был занесен в специальный список войск, которые станут верно защищать Закон Будды в последние дни хаоса в великой битве за священную землю Шамбалы (Hyer, Sechin, 1983: 132).

И, наконец, последний пример тех времен, относящийся к Внутренней Монголии:

Солдаты Сүхэ-Батора, освободившие Монголию от генерала Сюя, сочинили песню-марш, которую и сейчас поют монгольские кавалеристы. Песня начинается словами «Джанг-Шамбалын-дайн», или «Война северной Шамбалы», и призывает монгольских воинов подняться на священную войну за освобождение своей страны от гнета врагов. «Пусть мы все умрем в этой войне, но мы родимся снова воинами Шамбалы Хана» (Рерих, 1994: 137, 138).

Похожий настрой, но не связанный напрямую с мифом Шамбалы, можно обнаружить в Тибете второй половины XX века. Смерть как следствие борьбы против китайской оккупации за независимый Тибет приведет к «лучшему рождению в качестве человека» (Schwartz, 1999: 240–241).

Кроме письменных форм шамбалинского мифа мы должны также упомянуть о визуальных изображениях царства и финальной битвы. В бурятских монастырях так же, как в тибетских и монгольских, имеются танка и фрески царства Шамбалы, изображающие шамбалинскую битву, на которых победоносные войска Добра возглавлены правителем и главнокомандующим Рудра Чакрином. Как пишет Д.С. Жамсүева:

В бурятских дацанах имелись живописные полотна, изображающие царство Шамбалы и войну буддийского воинства царя Шамбалы. Когда началась война с фашистской Германией, верующие спрашивали, не связана ли она с войной Шамбалы («Шамбалые цэрэг»), поскольку по классическому варианту войско Шамбалы должно наступать с западной стороны. Вместе с тем появились танки, изображающие поход шамбалинского войска с Востока (Жамсүева, 2001: 113).

Другой пример мифа Шамбалы зафиксировал британский журналист Г.Д. Филлипс. Он упоминал о том, что в 1935 и 1936 годах ритуалы за скорейшее пришествие царя Шамбалы проводились в хоринских монастырях. Во время ритуалов монахи использовали изображения, в которых армия Шамбалы создавалась там, где восходит солнце, т.е. на востоке. По мнению автора, это прямо указывало на Японию (Snelling, 1993: 244). Однако изображения финальной битвы Шамбалы, в которой войска Рудра Чакрина атакуют врага с востока на запад, не ограничиваются этим периодом и географическим местом (Бурятия и Монголия в 1920–1930 годах): они также замечены в более ранних восточно-тибетских

и монгольских танка (Rhie, Thurman, 1996: 378–379). По этой причине мы можем заключить, что интерпретация «направления атаки финальной битвы Шамбалы» вышеуказанными авторами может представлять, скорее, дополнение нового, второстепенного контента в более ранние изображения, а не новый феномен с явным политическим контекстом.

Обнаружение шамбалинского мифа в первой трети XX столетия в Бурятии¹ имеет, подобно другим аспектам религиозной жизни, два измерения — официальное, или монастырское, и народное. Первое основано на монастырских ритуалах и более институционализировано. Народная версия мифа свободна, менее связана с официальным культом и ритуалами, представлена в виде народных сказок, записок, легенд, песен, пророчеств и т.п. Култ Рудра Чакрина в Бурятии представлен в том числе небольшим ксилографическим изображением (см. рис. на с. 241). Его происхождение точно не известно, но поскольку он найден в Агинском дацане, можно предположить, что его сделал местный печатник или печатник из Цугольского дацана, находящегося неподалеку. Возможно также, что он привезен из дальних стран. Однако бумага русского происхождения, а не тибетского или китайского, рисунок очень прост и груб, так что вполне вероятно его бурятское происхождение.

Что касается большинства божеств тибетского буддийского пантеона, то существуют два противоположных метода изображения определенных лиц. С одной стороны, есть божества добрые, милостивые и миролюбивые, с другой стороны, те же божества могут быть гневными, грозными и воинственными. Оба типа символизируют противоречивый характер человеческого сознания. Требуются два типа энергии для достижения определенной цели. Деструктивные усилия и энергия необходимы для уничтожения препятствий и врагов. Гневный облик божества служит

1 О возрождении мифа свидетельствует Г.-Д. Нацов. Он пишет: «Недавно, в 1929 году, габжа лама Бальжинима из архангайского монастыря Тарията незадолго до начала мятежа 1931 года в западной стороне Монголии написал сочинение, в котором говорилось: “Наступило время начала священной войны. Раньше мы говорили, что до “Шамбалын сэргэ” осталось около 200 лет, вероятно, мы ошибались, это время уже настало”. Свои высказывания подтверждал вычислениями из сочинений буддийской астрологии. Сначала это сочинение распространялось среди лам в большой тайне, затем оно стало известно широкому кругу населения, и, несомненно, оказало большое влияние на возникновение мятежа 1930 года» (Нацов, 1998: 139, 140).



© Л. БЕЛКА

Царь Шамбалы Рудра Чакрин, гневная форма. Бурятская ксилографическая миниатюра на бумаге (77 × 68 мм), предположительно начало XX в.

визуальной экспрессии этой нужной битвы. Обе формы взаимно дополняют друг друга, они не несут в себе никакого оценочного характера в тибетской иконографии: мирная ипостась Рудра Чакрина не является «хорошей» в отличие от гневной. Его имя (Гневаящийся с колесом) предполагает, что его изначальный облик является гневным, однако в различных текстах о Шамбале мы можем прочесть, что царь начал свою борьбу с врагами только в силу обстоятельств, когда он был вынужден защищать свое царство. Такое объяснение «оборонительной агрессии» можно увидеть и в других религиозных традициях. Например, *джихад* (вооруженная борьба мусульман за веру) всегда понимался как оборона против врага, и никогда в качестве наступательной агрессии.

Мирная ипостась Рудра Чакрина не так многовариантна, как ее гневная форма — командира финального момента шамбалинской битвы, в которой он убивает предводителя варваров копьем. В этом виде изображений есть различия в «средствах передвижения» Рудра Чакрина. Это либо конь, либо военная колесница. Другим видимым отличием в бурятских изображениях, приведенных нами, является то, что Рудра Чакрин стоит в боевой позиции на колеснице и убивает врага *ваджром* (тиб. *rdo rje*), а не копьем. Натурализм более распространенных тибетских и монгольских изображений (Рудра Чакрин колет врага) заменяется более метафорическим смыслом (Рудра Чакрин возвышается над врагом), что соответствует более эзотерическому объяснению, если мы можем интерпретировать танка подобным образом. Поскольку такого объяснения мы не находим в литературе, равно как и личных свидетельств, поэтому оставим «эзотерическое объяснение» в качестве рабочей гипотезы. Ваджра в правой руке Рудра Чакрина может иметь совершенно иное значение, но к сожалению в сопутствующей литературе вообще нет никакого об этом упоминания. «Эзотерическое объяснение» может быть косвенно подтверждено интерпретацией колеса в руке Рудра Чакрина в его мирной ипостаси. Колесо понимается двояко: как «мирный» символ Будды Шакьямуни — «колесо учения» (санскр. *dharmachakra*; тиб. *chos 'khor lo*), но и также и как острое оружие — диск¹. То, что ваджр может быть использован как оружие, подтверждается изображением

1 Это подтверждается другими возможными переводами санскритского имени Рудра Чакрин как «Одержимый кругом» или «Повелитель колеса, исполненный гневом» и заявлением, что его правление начнется в 2337 году: «Железное колесо опустится с небес и возвестит начало его правления. Это колесо будет использовано в качестве метательного диска для низвержения врагов» (Gruschke, 2000: 190).

битвы Шамбалы из Восточного Тибета (Rhie, Thurman, 1996: 158, 159). Здесь, в нижней части, так же, как и в других картинах этой битвы, можно увидеть огромную пушку (Gösta, 1976: 318). Вспышка от выстрела расстилается по всей картине, и по траектории следа видно, чем начинена пушка: шариками, колбами и ваджрами. Более аутентичные ведические или более поздние индуистские концепции ваджры как грома молнии или вспышки света объясняют этот инструмент в качестве оружия, чье происхождение восходит, возможно, к трезубцу.

Описание ксилографической танка (рис. на с. 244). Танка напечатана с деревянной печатной формы в черном цвете на тонкой белой материи очень высокого качества: высота 45,5 см, ширина 35,8 см¹. На ней имеются пять фигур, которые составляют четыре сферы, несущие определенный смысл; все они расположены вокруг центральной и самой большой фигуры Рудра Чакрина. На самом верху располагается Панчен-лама, справа две сидящие фигуры. Танка можно также интерпретировать с хронологической точки зрения², но что еще более важно — с мифологической. Шесть текстов на тибетском языке³ могут нам помочь объяснить и идентифицировать фигуры и их контекст. Все фигуры названы, и все они имеют определенное положение в мифологии. Сверху вниз:

1. «Поклоняюсь с почтением Панчен-ламе Лосанг Еше»⁴.

- 1 Существуют четыре различные версии оригинала ксилографа: 1) цветной: (Бадмажапов, 2003); 2) на красной материи: (Бадмажапов, 2003); 3) цветной: (Ванчикова, 2008); 4) черно-белый: (Belka, 2003).
- 2 Хронологическая интерпретация трактует фигуры и саму историю в хронологическом порядке. Самой древней фигурой является первый кулика-император Манджушикирти, затем следует единственный исторический персонаж Панчен-лама VI. Самый последний, еще не рожденный, Рудра Чакрин, которому суждено победить силы зла (тоже еще не родившиеся) в ближайшем будущем. Последней фигурой является богиня Вагишвара, которую, однако, невозможно поместить во времени, поскольку она существует вне человеческого времени.
- 3 Переведены Даниелем Берунски.
- 4 Панчен-лама XI (III-й согласно другой классификации) Лосанг Пелден Еше (1738–1780). В тибетском тексте на танка указывается имя Лосанг Еше — Панчен-ламы V (1663–1737), но его значение для эсхатологического мифа намного менее значительно, чем деяния последующего Панчен-ламы — автора основных текстов о Шамбале.



© Л. БЕЛИКА

25-й царь Шамбалы Рудра Чакрин,
гневная форма, бурятская / тибетская (?)
ксилографическая танка на холсте (445 / 358 мм),
предположительно конец XIX – начало XX в.

2. «Поклоняюсь с почтением Джамьян Маве Сенге»¹.
3. «Поклоняюсь с почтением благородному (санскр. *kuḷika*) Рикден Джамьян Дакпе».
4. «Поклоняюсь с почтением устрашающему Дакпо Корлосану».
5. «Мед (нектар) простодушных людей (дословно детей) Чипа Трангци».

Описание выглядит весьма загадочно, но может быть лучше понято с точки зрения его лингвистического контекста. Тибетское имя командующего вражеских войск варваров (мусульман) еще более загадочно. На самом деле оно относится к пророку и основателю ислама, учение которого упоминается в шамбалинском мифе как предназначенное для уничтожения в финальной битве. Чем мы можем подтвердить это утверждение? С первого взгляда, текст не упоминает ничего подобного. Упоминаются простодушные люди, дети, мед и нектар. Эдвин Бернбаум связывает выражение «детское сознание» или, более точно, «детский ум», с именем царя варваров, то же самое означает выражение «медовый ум» (Bernbaum, 1980: 286). То, что это не ошибка, подтверждает академик Цендийн Дамдинсүрэн (Дамдинсүрэн, 1978: 61): тибетское имя Мухаммеда — Трангци Лодро (тиб. *sbrang rtsi blo gros*), что дословно означает «медовый ум». Слова на ксилографической танка Чипа Трангци (*byis pa'i sprang rtsi*) являются соединением слова, обнаруженного Джузеппе Туччи на одной из танка, и имени, упомянутого Эдвином Бернбаумом. Первоначальная санскритская версия Калачакратантры содержит транскрипцию имени Мухаммеда в двух версиях: Махумату и Мадхумати, что дословно означает вышеупомянутый «медовый ум». Поскольку тибетцы привыкли переводить иностранные имена, а не транскрибировать их фонетически, постольку возникшее имя фонетически не похоже на Мухаммед, его значение соответствует искаженному на санскрите первоначальному термину *Мадхумати*. Безусловно, что это не единственное имя царя варваров. В Калачакратантраджа его имя — Кринмати (*Kṛnmati*) (Newman, 1996: 287). Название Мадхумати также зачастую используется в качестве синонима, обозначающего кашмирцев, т.е. мусульман; обычно тибетское слово *кхаче* (*kha che*) обозначает кашмирцев и также используется для обозначения всех мусульман.

1 Тиб. *djam dbyangs smra ba'i sengge* — «ревуший лев», санскр. *Вагишвара*.

6. «О, великий наставник, который обратится в Великое колесо города Калапы. Позволь мне присутствовать во время конца сансары, когда ты, превратившись в Устрашающего, уничтожишь потоки варваров».

Нижняя часть картины представляет собой горный пейзаж; растительность сзади, слева три драгоценности, за которыми можно увидеть языки пламени, справа гора с тремя деревьями и кустами, далеко справа гора, формой напоминающая гору Сумеру или Кайлаш.

Изображенное божество является одной из ипостасей Бодхисаттвы мудрости Манджушри. Эта форма называется Вагишвара и известна в двух видах (Shakya, 1994: 39): либо в виде восьмирукого божества с четырьмя ликами, либо в виде бодхисаттвы в человеческой форме (см. рис. на с. 244). Главные атрибуты Манджушри — меч в правой руке и книга в левой ясно видны на танка; книга (Праджняпарамитасутра), лежащая на цветке цветущего лотоса, видна на конце стебля за его левым плечом. Вагишвара держит маленькую драгоценность в левой руке, зажатой между большим и четвертым пальцами. Ездовым животным Вагишвары (санскр. *vāhana*) является лев, который либо едет, либо (как в данном случае) сидит на диске, расположенном на спинах двух львов. По сравнению со стандартным изображением Вагишвары, приведенном Мин Бахадур Шакьей (Там же), основное различие заключается в его позе — *асане*.

Мифогенез, особенно эсхатологического плана, весьма распространен в тяжелые времена, тогда некогда отрывочные, гетерогенные мифы и ритуалы сливаются воедино и служат средством мобилизации. Это характерно повсеместно, не только в случаях тибетской или монгольской историй.

Шамбаалинский миф был впервые использован обеими воюющими сторонами в Бурятии и Монголии в 1920–1930-х годах, но большевики постепенно перестали его использовать. У них была своя собственная эсхатология и утопия, поэтому они не нуждались в религиозном мифе о «последнем рае на земле». После неудачной попытки использования символизма Шамбалы они решили его уничтожить и продвигать свою концепцию конца истории.

Шамбаалинский миф, персонифицированный Рудра Чакрином, несомненно, является народным культом, что подтверждается как текстами (вышеупомянутыми пророчествами, утопически-

ми видениями и пр.), так и визуальными образцами (см. рис. на с. 241, 244). В народной версии, по крайней мере, два, но, возможно, все три буддийские эсхатологии были слиты воедино, поскольку не только Рудра Чакрин и Майтрея, но также и царь Гэсэр встречаются в Шамбале.

И концепция самой Шамбалы, и ее правителя, двадцать пятого кулика-императора Рудра Чакрина, предполагает две разновидности. Первая — это спокойная, мирная, добрая (или «нирваническая», как обозначается эта спокойная форма божества) и утопическая. Другая — угрожающая, гневная, агрессивная и апокалиптическая.

Таким же амбивалентным является и сам миф, его культ и ритуалы, связанные с Шамбалой. Первая сторона — «академическая», монастырская или «нормативная», основанная на канонических, параканонических или других текстах. Он также имеет народную версию, менее подчиненную доктринальной чистоте: мирный аспект Шамбалы проявляется во времена мира и процветания, в то время как устрашающий аспект — во времена войны, угнетения, нестабильности и нищеты.

Три персонификации тибетской буддийской эсхатологии (Будда Майтрея, царь Рудра Чакрин и царь Гэсэр) имеют разное происхождение, а относящиеся к ним мифологические тексты независимы друг от друга. Тем не менее мы имеем право задаться вопросом: на самом ли деле эти три истории в конце концов слились воедино? Слияние мифов о Майтрее и Шамбале весьма очевидно во Внутренней Монголии из свидетельств Ганджурва-гэ-гэна. Таковы же свидетельства из Бурятии (архив Г.-Д. Нацова). Взаимовлияние всех трех историй также оказалось возможным по свидетельству Н.К. Рериха, хотя его находки не столь достоверны по сравнению с упомянутыми.





© И. Р. ГАРРИ

*Будда
медицины.*

ТИБЕТСКАЯ МЕДИЦИНА В БУРЯТИИ

Тибетская медицина в Бурятии — это система традиционной медицины Тибета, в XVII веке проникшая на территорию современной Бурятии, адаптированная к новым природным и социокультурным условиям, получившая своеобразное развитие в течение последних трех столетий и сохраняющая свою актуальность и жизнеспособность по настоящее время.

Более чем за трехсотлетнее ее существование в Бурятии она стала неотъемлемой частью культуры народа и уже воспринимается как национальная традиция врачевания. Значение ее для бурят трудно переоценить. До появления на территории Забайкалья первых буддийских монахов здоровье населения зависело от лечебной практики шаманов, костоправов, для оздоровления также использовался накопленный народный опыт траволечения. Тибетская медицина, как стройная система знаний, с первых же дней демонстрировала высокую эффективность своих методов и подходов. Буддийские монахи-лекари стали играть важную роль в деле сохранения душевного и физического здоровья бурят, о чем свидетельствуют хроники Тугулдура Тобоева, где он пишет:

... ламы, прошедшие науку врачевания, стали лечить болезни и исполнять религиозные обряды. Люди были избавлены от заболеваний различными недугами и от опасности безвременной смерти (Бурятские летописи, 1995: 12).

Тибетская медицина имела большое практическое значение, и помощь *эмчи-лам* населению в немалой степени способствовала распространению и укреплению буддизма в Забайкалье. Построенная на основах буддийской философии, тибетская традиция врачевания стала проводником религиозных идей в образ мыслей, поведение и повседневный быт бурят Забайкалья.

В наши дни, в условиях развитой государственной сети медицинских учреждений, тибетская медицина уже не имеет такого жизненно важного значения для людей, однако народная память о ней прочно сохранилась, и медицина лам все так же востребована, особенно сейчас.

Растущий интерес к традиционным системам врачевания и народной медицине¹ — это повсеместная реальность современного мира. В первую очередь, это связано с беспокойством людей, вызванным побочным действием химических препаратов, тем более что их применение не решает полностью проблем со здоровьем, а научные подходы, предусматривающие их пожизненное применение в случае хронического заболевания, заставляют людей искать альтернативные методы лечения, и генетическая память возвращает их к старинным методам натуропатии. Кроме того, излишняя узкая специализация современного здравоохранения, необходимость прохождения различных диагностических процедур и посещений многочисленных врачей разного профиля способствуют интересу к холистическим принципам традиционных систем врачевания и в частности к тибетской медицине. С помощью уникальных методов *эмчи-лама* в один прием ставит диагноз, назначает лекарства из природных компонентов и при необходимости применяет мануальную терапию, прижигание или кровопускание, приводя в равновесие душевные и физические составляющие организма. Причину развития болезни тибетский врач видит в нарушении внутреннего баланса пациента, а не во влиянии извне болезнетворных микроорганизмов, аллергенов, токсинов. Удаление органов и тканей, охваченных патологией, и заместительная терапия не входят в систему тибетского врачевания.

- 1 Народная медицина — это совокупность средств и приемов лечения, выработанных в результате эмпирического опыта, накопленного определенным этносом с древнейших времен. Традиционная медицина основывается на религиозно-философском учении, в которое органически вплетается эмпирический опыт народной медицины данного этноса.

В наше время, кроме тибетской медицины, в Бурятии получили распространение и другие традиционные медицинские системы Востока. В первую очередь, это китайская медицина, в меньшей степени представлена индийская Аюрведа. Ввиду некоторой общности мировоззренческих подходов этих трех систем раскроем особенности традиции тибетского врачевания.

Оригинальной, отличной от существующих традиционных медицинских систем Востока тибетскую медицину делают ее теоретические основы, построенные на буддийских концепциях. Любой человек, интересующийся восточными медицинскими системами, может легко заметить большое сходство между Аюрведой и тибетской медициной, а некоторые авторы называют последнюю тибетской Аюрведой. Однако, по мнению отечественных востоковедов, оба эти направления относятся к разным ветвям, берущим начало от древней индийской медицины ведического периода, поэтому по своим фундаментальным теоретическим основам близки к ней. Аюрведа стала традицией брахманской Индии. Тибетская же медицина непосредственно связана с буддийским направлением индийской медицины (Обермиллер, 1991: 431; Богатырева, 1992: 19). Отличной от индийской тибетскую медицину делают в первую очередь ее методы пульсовой диагностики и уринодиагностики. К тому же, сохраняя принципы многокомпонентности, лекарствоведение обогатилось новыми видами лекарственного сырья, приспособленными к географическим и климатическим условиям Тибета, меняется принцип составления рецептов и вводятся оригинальные схемы лечения.

По-другому складывается ситуация в вопросе идентификации тибетской и китайской медицины. Анализ теоретических основ этих двух систем не оставляет сомнений в разном происхождении этих медицинских направлений. Мировоззренческую основу китайской медицины составляет даосское учение о двух противоположных началах — *инь* и *ян*. Тибетская же медицина строится на буддийской концепции *мадхьямики* — философской школы, следующей «срединному пути». Последователи этой школы крайность сравнивают с опасным местом на краю пропасти, а середину между двумя пропастями называют безопасным местом. Истину *мадхьямики* ищут в срединном воззрении. Тибетская медицина, в отличие от китайской, использует тринарный код. Человек рассматривается в его целостности с учетом трех психических факторов, вызывающих болезнь (омраченность, страсть, гнев), и трех результирующих функциональных систем («ветер», «желчь»,

«слизь»). Однако китайские ученые, поддерживая официальную политику Пекина по отношению к Тибету, подчеркивают неотъемлемость тибетской медицины от национальной культуры Китая и называют ее частью китайской медицины (Гармаева, 2002: 13, 14).

Конечно, влияние китайской медицины на формирование тибетской традиции очевидно. Оно узнается в классификации болезней на холодные и горячие и особенно в методах пульсовой диагностики. Тем не менее следует отметить, что все китайские, а также иные заимствования из других медицинских культур, в т. ч. и из автохтонной бонской системы врачевания, приведены в соответствие с буддийской философией. Именно в Тибете, в климатической зоне Тибетского нагорья, эти знания получили развитие и приобрели статус цельной непротиворечивой системы.

Распространение индийской медицины в Тибете связано с проникновением в VII веке в эту страну буддизма. В начальный период формирования тибетской медицины врачами были исключительно светские люди, и медицина имела автономный от религии статус. Но на следующих этапах истории Тибета, характеризовавшихся усилением влияния буддийских религиозных институтов на социально-политическую ситуацию в стране, медицина была монополизирована духовенством в качестве неотъемлемой части буддийской религии, что нашло отражение в доктринальных основах тибетской медицины. В такой конфессиональной форме она распространилась в Монголию, адаптировавшись к новым природным условиям и обогатившись оригинальными монгольскими методиками врачевания. Затем она проникла в Бурятию, которая в то время (XVII в.) была в культурном отношении неотъемлемой частью монгольского региона.

Итак, индо-буддийская философия, в рамках которой сформировалась тибетская медицина, стала единой методологической базой для медицинской науки. Болезнь в контексте тибетской медицины рассматривается как частное выражение бытия человека — страдания, причинами которого являются последствия совершенных деяний согласно закону кармы. Бытие определяется соотношением пяти элементов: огня, ветра, воды, земли и пространства, но не в физическом их понимании, а в энергетическом и функциональном. Так, земля — это энергия, придающая твердость, способность противостоять внешним воздействиям. Вода — это энергия связуемости, сочетающая различные элементы в одно целое. Огонь — это теплота, энергия доведения до созрева-

ния и разрушения. Ветер — это энергия движения, распространения, расширения. Пространство характеризуется как отсутствие преград, протяженность. Согласно данной теории пять элементов проявляются на разных уровнях бытия человека. Внешний уровень проявления — это сезон года, образ жизни, питание, экологические и прочие факторы. Внутренний уровень в тибетской медицине представлен тремя физико-химическими системами (*доши*) — это система «ветра», которая соответствует элементу ветра, система «желчи» — соответствует элементу огня, и система «слизи», которая сочетает элементы воды и земли. Эти доши посредством внутренних энергетических каналов связаны с психоэмоциональным уровнем, которому в тибетской традиции врачевания придается наиболее важное значение. Нарушение баланса этих элементов на любом из уровней человеческого бытия приводит к болезни и является непосредственной ее причиной.

Теория пяти элементов лежит и в основе диагностики, в частности диагностики по пульсу. Согласно буддийскому мировоззрению, каждый из пяти элементов обладает своей частотой колебания, в совокупности они порождают в теле зародышевые пульсации, от которых формируются три центральных энергетических канала, а от них, в свою очередь, формируется сердечный центр, кровеносно-сосудистая система, нервная система и лимфатическая. Анатомии каналов в тибетской медицине отводится особое место, потому как жизнедеятельность организма рассматривается в связи с функциональным состоянием этих каналов, которые повсеместно густо пронизывают тело. При постановке диагноза по пульсу врач учитывает многообразие ритмов, которые накладываются друг на друга, — это сердечный ритм, дыхательный, суточный, месячный, сезонный, годовой и даже шестидесятилетний, поэтому медицина и астрология в тибетской традиции рассматриваются как две взаимозависимые области знания.

Как было уже отмечено, тибетская медицина стала в Бурятии первой системой медицинского знания и практики. Первыми врачами тибетской медицины в Бурятии были буддийские монахи, прибывшие из Монголии в 1712 году. Эффективность методов врачевания лам отмечали христианские миссионеры, которых трудно заподозрить в симпатиях к буддийской вере. Наблюдения миссионеров приводили к заключению, что «сильное оружие лам» — врачебная практика использовалась для проповедования буддийской веры, а увеличение количества монахов-лекарей усиливало влияние буддизма на народ. «Удобные для перевозки

кумирни-кибитки были и храмом, и аптекой, служили, и для молитвы, и для лечения» (Васильева, 1992: 259).

Дальнейшее распространение и укрепление буддизма в Забайкалье сопровождалось строительством монастырей и становлением буддийского образования, в т.ч. и медицинского. Потребность в лекарях была высокой, так как первые государственные больницы в Забайкалье появились в конце 80-х годов XIX века, да и то только в городах. Вакансии врачей в сельских медицинских пунктах были почти всегда свободны. Такое положение сохранялось практически до середины 30-х годов XX века. Подготовка эмчи-лам была одной из важных сфер деятельности дацанов. Первый медицинский факультет манба-дацан начал свою деятельность в 1869 году в Цугольском дацане (основан в 1850 году). В основе созданной школы лежала традиция тибетского медицинского монастыря Лабранг. В программу обучения входило заучивание наизусть главного трактата тибетской медицины «Чжуд-ши» (написан Юток Йонтен-Гонпо младшим (1112–1203) в XII веке), его первого, второго и четвертого тома¹ с последующей сдачей экзамена. После этого учитель объяснял содержание третьего тома «Чжуд-ши», в которой раскрываются причины и условия возникновения болезней, их классификация, механизмы развития недугов, диета и образ жизни больного, методы лечения. Кроме того, ученики должны были хорошо изучить комментарий к этому третьему тому, написанный в XVII веке Сангье Гьяцо (1653–1705), — трактат «Лхантап». В «Уставе» Цугольского манба-дацана сказано, что ученик должен настолько хорошо знать содержание медицинских трактатов, чтобы при диспутах со сторонниками старой системы врачевания мог одержать победу (Внутренний устав). После достаточного усвоения теоретического материала начинались практические занятия: определение лекарственных веществ, диагностика, правила изготовления лекарств и т.д. По окончании обучения, которое в итоге длилось около семи лет, лама получал звание *манба*.

1 Первый том состоит из шести глав и по содержанию отражает общую структуру тибетской медицины. Второй том содержит тридцать одну главу, в ней раскрываются методологические аспекты предмета теоретической медицины. Четвертый том содержит двадцать семь глав, в которых описываются разные лекарственные формы, излагаются правила и показания для проведения прижигания, иглоукалывания, кровопускания, массажа, рассказывается о приемах диагностики по пульсу, моче.

Позже медицинские школы стали формироваться и в других дацанах Бурятии. Образовательный стандарт знаний, разрешающий осуществлять врачебную практику, был практически одинаков во всех медицинских школах: требовалось знание «Чжуд-ши» и трактата «Лхантап».

Известно, что кроме монастырского образования практиковался и частный метод обучения. Часто учитель передавал свои знания самому достойному ученику, что прежде всего предполагало его высокий нравственный уровень. В систему обучения обязательно включался общий метод духовной подготовки, который формировал нравственную личность, воспитывал ум, ориентировал его на практическое оказание помощи живым существам. Хороший врач обычно имел духовные посвящения и занимался медитативными буддийскими практиками, которые считались небезопасными для практикующего (в случае нарушения методики занятий существует опасность невротических расстройств). Этот факт являлся одной из причин осторожного и внимательного выбора ученика. Существуют и другие взгляды на истинную причину секрета знаний учителей тибетской медицины. «Несмотря на то, — пишет Б.Б. Барадин, — что тибетская медицина имеет свою школу, она изучается главным образом частным путем у отдельных знатоков тибетской медицины. При этом специальные знания по тибетской медицине даются с большим трудом и средствами, так как ламы-медики широко пользуются своими профессиональными тайнами для того, чтобы скрывать свои знания от своих конкурентов» (Барадин, 1925: 8).

К началу XX века тибетское врачевание получило широкое распространение в Забайкалье. По приблизительным данным, к концу XIX века лам-лекарей в Забайкалье насчитывалось более пятиста человек¹. К помощи эмчи-лам обращались не только буряты, среди их пациентов были и русские христиане. «По крайней мере, фактически было доказано во время последней сенаторской ревизии, — писал в газете «Амур» в 1861 году христианский миссионер Г.А. Стуков, — что забайкальские христиане (за исключением, конечно, семейских) во время болезни своей питают больше доверия и уважения к ламе, нежели к русскому священнику. Скажу более: Иркутск столица восточной Сибири, Иркутск, имеющий все средства прибегать к советам и пособиям образованных, европей-

1 ГАРБ, п. I, оп. I, д. 679, л. 108.

ских врачей, православный Иркутск нередко—это тоже факт—для пользования своих больных, вызывает селенгинских, хоринских и Агинских лам-врачей» (Стуков, 1861: 294).

При дацанах не было специальных учреждений для приема пациентов. Ламы вели прием на территории дацана, у себя дома или в доме больного при тяжелых случаях. «Они часто при одном больном проводят целые дни, недели,—писал русский врач Н.В. Кирилов,—тщательно следя за переменой болезни и часто меняя лекарство» (Кирилов, 1892: 34). Для постановки диагноза лекарю достаточно было осмотреть и опросить больного, изучить его пульс, дыхание и мочу. После этого врач назначал лечение, давал лекарства и рекомендовал необходимый образ жизни и питания. Назначение внутренних лекарств было основным лечебным приемом, кроме того, ламы лекари использовали кровопускание, прижигание, массаж, компрессы. В местностях с минеральными водными источниками, многие из которых ламы специально отыскивали, проводили бальнеологические процедуры. В целебную воду добавляли смесь из пяти растений—это так называемые пятисоставные ванны «*табан аршан*». Эта традиция сохранилась до наших дней. Во многих районах республики возле целебных источников организованы местные курорты, где по методике тибетской медицины на воде аршана готовят отвар для ванн «табан аршан», при этом чаще всего состав растительных ингредиентов варьируется в зависимости от наличия сырья в данной местности, неизменным остается их число. Очень редко ламы применяли хирургические методы лечения, главным образом они выполняли надрезы и проколы для выведения скопившихся патологических жидкостей из различных полостей в том случае, если внутренний прием лекарств оказывался неэффективным. Также хирургия применялась при лечении бельма.

Каждый врач имел у себя аптеку, лекарства для которой готовил сам. Так описывает советский фармаколог М.Н. Варлаков ламскую аптеку:

Тут имеются особые шкафы с выдвижными ящиками, разделенными перегородками на ряд ячеек. Количество ящиков шкафа обычно 8, количество ячеек в ящике 64; следовательно, в шкафу хранится 512 разных лекарственных объектов. По мере расходования ячейки наполняются новыми партиями лекарственного сырья. На перегородках ячеек имеются, конечно, тибетские названия того или иного лекарственного сырья. Ящики с ячейками напоминают наборные кассы типографий. Когда Манн-ба



© Л. В. АЮШЕВА

Вверху: инструменты лам для приготовления лекарств (ручная мельница—манжихорло, ступка, сито). Внизу: готовые пакетики с одной дозой лекарства: обычно на один курс лечения выдается 10–15 порошков.

готовит рецепт, он вынимает ящики шкафа и, пользуясь безменными китайскими весами, соответственно набирает свой рецепт. Безменные веса (*ден-сэ* — по-тибетски, *тян-пин* по-китайски) являются таким же неизменным атрибутом тибетской аптеки, как вышеописанные шкафы (Варлаков, 1931: 32).

Тибетские лекарства представляли собой многокомпонентные порошки из измельченных трав, минералов, животных ингредиентов, соединенных вместе в указанных в рецепте пропорциях. В этнографических сведениях о тибетской медицине в Забайкалье В. Птицын приводит объяснения о принципе составления рецептов со слов весьма авторитетных лам Гусиноозерского дацана — Джадамбаева и Банеева:

В основу самых сложных лекарств всегда кладется один известный элемент, в котором и заключается вся сила лекарства, остальные же элементы прибавляются или для усиления, или ослабления действия основного элемента, или для безвредного, или более удобного введения лекарства в организм, вообще для второстепенных целей (Птицын, 1890: 7).

Готовое лекарство хранилось и переносилось в кожаных мешочках. Таких мешочков у некоторых лам было до трехсот и более штук. Специальные металлические ложечки заменяли собой аптекарские весы и меры. Они были трех видов: большие, средние и маленькие. Объем большой ложечки соответствовал мякоти большого пальца руки, средний — мякоти среднего, маленькая — мякоти мизинца. Доза большой ложечки предназначалась крепким пациентам, средняя — ослабленным больным и женщинам, маленькая — детям. Объем одной ложечки (*тун*) соответствовал разовой дозе приема лекарств. Отмеренный ложечкой порошок лекарь заворачивал в бумагу. «Свернутый порошок, — пишет М.Н. Варлаков, — представляется в виде конуса с закрученной верхушкой или в виде трехгранной пирамиды. При приеме пациент отрывает вершину конуса или пирамидного порошка. На руки пациенту дается обычно 10–15 порошков. Дозировка и свертывание порошков происходит в присутствии самого пациента» (Варлаков, 1931: 34).

Вопрос оплаты врачу за лечение поднимался в местных сводах законов и правил. В некоторых уложениях устанавливается цена за одну дозу лекарств, предпринимаются попытки дифференциации платы в зависимости от вида заболевания. В других — озвучивался принцип лечения бедных за счет состоятельных пациентов.

На практике ламы поступали согласно врачебной этике: не назначая цены, брали за свой труд то, что им подадут (Аюшеева, 2007: 49).

Тибетская медицина в Бурятии, сохраняя основополагающие принципы и практику, получила дальнейшее развитие в соответствии с особенностями новых географических, этнических, социальных и климатических условий Забайкалья. Главным стимулирующим фактором развития самобытных черт, характеризующих тибетскую медицину в Бурятии, явилась географическая отдаленность от источников традиционного лекарственного сырья. Около 80% ассортимента лекарственных средств тибетской медицины, используемых в Бурятии, представлены собственно забайкальской флорой (Баторова, 1989: 92). Таким образом, лекарственный ассортимент Бурятии значительно отличается от истинно тибетского, в связи с чем вполне обоснованно выделяют «бурятскую ветвь» тибетской медицины. Новые фармакологические знания систематизировались в словарях-справочниках лекарственного сырья и сборниках рецептов. *Жоры* (сборники рецептов) были самым распространенным жанром медицинской литературы Забайкалья. Они содержали в себе общепринятое название, структуру и показания к применению того или иного лекарства, состав же ингредиентов, дозировки подвергались значительным изменениям.

Несмотря на установленные образовательные стандарты, в XIX веке уровень подготовки врачей не был одинаков. Ученые ламы медики высшей квалификации, которые свободно ориентировались в обширной медицинской литературе на тибетском и монгольском языках, составляли небольшой процент от общего числа практикующих медицину лам. Эмчи-ламы среднего уровня квалификации пользовались ограниченным объемом литературы, изученной во время учебы. Все остальные лекари были поверхностно знакомы с тибетской медициной, свои знания они черпали из сборников рецептов. Начиная уже с первых лет обучения, ученики помогали своему наставнику заготавливать лекарственное сырье, делать лекарства и присутствовали на приеме больных. Поэтому уже до начала изучения теории медицины они имели определенные знания о показаниях к применению тех лекарств, которыми пользовался их учитель. Это обстоятельство, к сожалению, делало возможным заниматься врачебной практикой ламам, не прошедшим полный курс обучения на медицинском факультете.

Врачи высокой квалификации, как правило, вели прием в дацанах. Они могли себе позволить готовить дорогие лекарства, ведь состоятельные пациенты предпочитали лечиться у грамотных лам. Некоторые эмчи пользовались громкой известностью, в их дацаны стекалась масса больных.

Чтобы дождаться своей очереди, больные живут по нескольку месяцев близь дацана, раскладывая свои юрты и палатки. Ждать иногда приходится долго потому, что лама, который занят по целым дням, иногда сам изнемогает от усталости¹.

Среди основной части населения, живущего в отдаленных кочевьях, в большинстве своем бедного, практиковали неквалифицированные эмчи-ламы. Количество их было внушительным. Однако это обстоятельство, с другой стороны, обеспечивало доступность медицинской помощи повсеместно, и, надо отметить, не только для бурят. «Благодаря этому, — писал Н.В. Кирилов, — русское население поневоле обращается к тибетским врачам, всегда внимательно относящихся к своему делу» (Кирилов, 1892: 119). Многие из этих улусных лам-лекарей все же эффективно применяли свои практические знания, назначая лекарства строго по показаниям.

Даже самый казался бы шарлатан имеет эффект в практике не хуже, чем грамотный лама, ... в сущности бедное население лечилось у своих эмпириков с той же пользой, что и аристократы,

—отмечает в своих наблюдениях Н.В. Кирилов (Там же: 103). Как говорится в архивных документах, эти неквалифицированные эмчи-ламы пользовались большой популярностью среди односельчан².

К началу XX века тибетская медицина в Бурятии достигла своего наибольшего развития. В 1905 году буддийское духовенство во главе с Агваном Доржиевым и бурятская интеллигенция ходатайствовали перед правительством об официальном статусе тибетской медицины в России. Однако эксперты Высшего административного органа в области медицины России (Медицинский совет, учрежденный в 1803 году) вынесли решение о невозможно-

1 ЦВРК ИМБТ СО РАН. д. 85, л. 16.

2 ГАРБ, п. 1, оп. 1, д. 679, л. 108.

сти узаконить ее ввиду огромного расхождения с научной медициной. Кроме того, учитывался тот факт, что местные административные власти неблагосклонно относились к медицинской деятельности лам, так как «путем безвозмездного врачевания» они распространяли буддизм «среди групп и целых народностей, не закрепившихся в той или иной религии» (Бертенсон, 1906: 418).

После Октябрьской революции, когда началась борьба с буддийским духовенством как с сословием, в целях спасения и сохранения тибетской медицины элитой духовенства была предпринята попытка ее реформирования. Предлагалось изменить систему медицинского образования: она из монастырской должна была полностью превратиться в светскую. В программу обучения наряду с традиционными знаниями были включены элементы европейской медицины: по ее канонам студенты должны были изучать анатомию и физиологию, а также некоторые методы диагностики. Реформа должна была коснуться и системы выдачи лекарств: применять в лечебной практике дозволялось только лекарственные препараты, изготовленные в специально создаваемых централизованных аптеках. Врач должен был получать ежемесячный оклад, а пациент оплачивать только стоимость медикаментов. При каждой школе планировалось организовать лечебницы для стационарного лечения больных. С учетом многовековой практики тибетские лекари должны были отказаться от лечения некоторых специфических инфекционных заболеваний, которые не излечивались методами традиционной тибетской медицины. Необходимо было строго запретить медицинскую практику ламам, не получившим медицинского образования, из-за которых в основном падал авторитет тибетской медицины. По форме это было полное отделение тибетской медицины от буддийской конфессии¹. Это должно было, по мнению реформаторов, дать толчок новому этапу в ее распространении и развитии.

Для осуществления «обновленческой» программы в 1921 году при Ацагатском дацане была организована медицинская школа. Это была самая крупная медицинская школа в истории тибетской медицины в Бурятии. Было организовано стационарное лечение, для чего построили лазарет на сорок человек. Помимо лечения медикаментами в Ацагатском медицинском центре активно проводились бальнеологические процедуры – тибетские ванны «табан аршан». Школа имела официальную печать и была зарегистриро-

1 ГАРБ, п. 1, оп. 1, д. 647, л. 71, 72.

вана в органах административного управления¹. Эмчи-ламы этого медицинского центра тесно сотрудничали с советскими учеными Ленинграда, Самары и других городов СССР. В 30-е годы XX века школа стала научной базой по изучению тибетской медицины советскими учеными.

К сожалению, попытки сохранения тибетской медицины даже путем отделения ее от религии и церкви не увенчались успехом. В секретных распоряжениях ВКП(б) тибетская медицина рассматривалась как сильнейшее средство эксплуатации и воздействия на население в руках ламства. Однако, не имея собственной достаточно развитой общедоступной сети медицинской помощи населению, власть до определенного момента не решалась применять непопулярные репрессивные меры против эмчи-лам даже низкой квалификации. В секретных предписаниях того времени рекомендовалось: осуществить мероприятия по созданию и увеличению медицинских кадров из бурятской части населения; увеличить сеть медицинских учреждений, их первоочередно открыть в отдаленных районах с кочевым и полукочевым населением². Параллельно предписывалось проводить широкую кампанию среди населения по отказу от медицинского обслуживания у лекарей-лам, разоблачать все случаи вредительства ламской медицины и устраивать широкие общественные судебные процессы. Однако, несмотря на все мероприятия властей, люди продолжали лечиться у лам, даже если рядом работали советские амбулатории, о чем свидетельствует содержание секретной докладной записки:

В Мухоршибирском районе члены артели «Комсомол» предпочитают пользоваться услугами тибетской медицины в Галтаевском дацане, находящегося в 30 км от артели, игнорируя наш медпункт, расположенный всего в 10 км³.

Особое внимание было сосредоточено вначале на минимизации, а затем и полном исключении значения и влияния «руководителей ламства» ацагатской школы. Здесь органы власти прибегли к прямому вмешательству, так как, во-первых, в ней продолжалась подготовка новых кадров тибетской медицины, во-вторых, в силу статуса этой школы Наркомздраву приходи-

1 ГАРБ, п. I, оп. I, д. 2597, л. 162, 163.

2 ГАРБ, п. I, оп. I, д. 2597, л. 35.

3 ГАРБ, п. I, оп. I, д. 2432, л. 5.

лось переписываться с ней как с официальным учреждением, что, с одной стороны, вызывало сильное раздражение властей, с другой, придавало больший авторитет ламам-медикам этой школы.

Школа ежедневно все более укрепляется. Расширяется район деятельности и размах работы. Путем распространения самых разных невероятных слухов и легенд ламство сумело создать во всех районах известный ореол славы вокруг школы. Характерно, что это по существу частное учреждение имеет официальную печать и школа зарегистрирована по какому-то недоразумению и головотяпству наших работников в административном управлении¹.

В конечном результате все проводимые мероприятия по дискредитации тибетской медицины в Бурятии, сопровождаемые усилением налогообложения лам, сузили медицинскую практику. Проблемы с изготовлением лекарств, в состав которых входило импортное сырье, возникающие из-за невозможности выезда лам за границу, стали дополнительным и существенным фактором сокращения практики тибетской медицины.

К концу 1930-х годов все дацаны республики прекратили свою деятельность, заключается под стражу и расстреливается огромное количество лам, в т.ч. и лекарей. Но несмотря на репрессивные меры и страх быть арестованными, заболевшие продолжают искать помощи у уцелевших эмчи-лам, которые вынуждены были «подпольно» помогать больным. В секретной записке М.Н. Ербанову, датированной 20 февраля 1937 года, докладывается:

большую реакционную роль имеет до сих пор еще лекарско-знахарская деятельность ламства, противодействующая еще порядком лечебно-профилактическим мероприятиям органов здравоохранения. Влияние их распространяется и на беспартийных трудящихся и даже на отдельных коммунистов, руководителей колхозов и советских учреждений... Так например: Председатель Кармадумского сельсовета Баргузинского аймака Тенцаранов обращается систематически за «лечебной» помощью к ламе. Инспектор милиции Селенгинского аймака лечится у ламы из Гусиноозерского дацана. Зам. председателя колхоза им. XVII Партсъезда приглашает к себе лам и служит молебны (Хоринский аймак). Председатель колхоза им. 7 Ноября (Селенгинский аймак) лечился у ламы².

1 ГАРБ, п. I, оп. I, д. 2597, л. 165.

2 ГАРБ, п. I, оп. I, д. 3092, л. 11, 12.

Ситуация меняется в послевоенное время. Бурятские буддисты получили разрешение восстановить дацаны. Помимо этого, во всех районах Бурятии многие ламы, избежавшие расстрелов и освободившиеся к этому времени из лагерей, нелегально проводили для односельчан религиозные церемонии и практиковали тибетскую медицину. Государственные органы наблюдали за их деятельностью, но особых репрессий уже не предпринимали, ограничиваясь «собеседованиями» и «предупреждениями». У некоторых эмчи-лам появились ученики, благодаря чему сохранились традиция индивидуального обучения и преемственность знаний «бурятской ветви» тибетской медицины. Помимо частного обучения, новое поколение молодых лам, политическая благонадежность которых не подвергалась сомнению, получали буддийское образование, в т.ч. и медицинское, в Монголии и после обучения вели прием больных в стенах Иволгинского и Агинского дацанов.

Таким образом, можно сказать, что до конца 1980-х годов тибетская медицина в Бурятии была самым тесным образом связана с религией, что выводило ее в сферу больше политических, нежели медицинских интересов. В постсоветской Бурятии история тибетской медицины разворачивается уже в плоскости научного изучения, официального признания и легализации.

Начиная с 1972 года Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) энергично поощряет изучение народной и традиционной медицины. Позиция ВОЗ оказала значительное влияние на переоценку значимости традиционной медицины во всех странах мира, особенно в нашем многонациональном государстве. Принимая во внимание быстрое распространение и возрастающее влияние традиционной медицины и руководствуясь рекомендациями, данными ВОЗ странам-участницам, по легализации, развитию традиционной медицины и интеграции ее методов в систему национального здравоохранения, в 1991 году на базе Центрального научно-исследовательского института рефлексотерапии МЗ СССР был создан Научно-исследовательский институт традиционных методов лечения Минздрава России. После введения порядка лицензирования медицинской деятельности в 1993 году были лицензированы в первую очередь те виды традиционной медицины, которые получили научное обоснование (рефлексотерапия, мануальная терапия, массаж). Лицензирование фитотерапии произошло позже, в 2003 году, и пока она еще не стала медицинской специальностью.

Восточные традиционные медицинские системы в России еще не имеют официального статуса и пребывают на стадии их экспериментального изучения и составления методических рекомендаций для широкого внедрения в национальную систему здравоохранения. В настоящее время в работе находятся проекты по использованию в практике Аюрведы и цигун-терапии (Карпеев, 2000: 9). По словам главного специалиста Минздрава России по вопросам традиционной медицины А.А. Карпеева, за ними на очереди стоит тибетская медицина (Карпеев, 2005: 8).

А.А. Карпеев отмечает, что в процессе узаконивания методов восточной медицины присутствует ряд сложностей. Одна из них связана с широким использованием в тибетской, а также в китайской медицине лекарственных трав, которых нет в российской фармакопее, следовательно, их официальное разрешение невозможно без предварительной проверки.

Другая проблема, которая во многом осложняет интеграцию восточных систем в российское здравоохранение и их легализацию, как отмечает А.А. Карпеев, связана главным образом с отсутствием разработанных методических рекомендаций по использованию во врачебной практике методов традиционной восточной медицины:

... характерна общая для всей традиционной медицины болезнь. Желających использовать ее в практике очень много. Но, когда дело доходит до необходимости работы по правовому обеспечению данных методов, то есть до создания методических рекомендаций, желающих невозможно найти (Карпеев, 2000: 9).

Разработка методических рекомендаций, безусловно, является задачей научных академических кругов. На протяжении всей истории существования тибетской медицины на территории России она была предметом постоянного интереса ученых. В российских исследованиях наследия тибетской медицины приоритетным было изучение применяемых в ней лекарственных растений. В связи с потребностью фармацевтической промышленности СССР в лекарственном сырье серьезные работы в этом направлении начались еще в 30-е годы XX века. В результате исследований в отечественную фармакопею был введен ряд новых лекарственных растений.

В Бурятии систематическое комплексное изучение тибетской медицины началось в 1968 году в Бурятском научном центре СО

АН СССР. Это были долгожданные исследования богатейшего наследия, которое чуть не было утрачено в годы репрессий и гонений на религию. Согласно постановлению Государственного комитета по науке и технике при Совмине СССР, группе сотрудников Бурятского научного центра была поручена научно-исследовательская работа по теме «Описание лечебных свойств лекарственных средств тибетской медицины». Позднее, в 1970 году, на базе тематической группы был организован Отдел биологически активных веществ. Начавшиеся изучения требовали работы в единой команде востоковедов, медиков, ботаников, биологов, а также эмчи-лам. В ходе работы были разработаны методологические и методические основы комплексного источниковедческого и экспериментального изучения традиционной системы тибетской медицины, и в целом даже сложилось новое научное направление на стыке востоковедения и медицины. Была проведена большая работа по переводу многих тибетских медицинских текстов. Методика адекватного перевода, логические основы расшифровок, идентификации названий болезней, методы и средства лечения с комментариями были описаны в коллективной монографии «Лангтхабы и их корректирование. Острые заболевания брюшной полости» (1976 г.). Книга была переиздана на английском языке в Индии. Разработанные принципы перевода и расшифровки способствовали проведению огромной работы по изучению источников тибетской медицины, таких как: «Атлас тибетской медицины», «Чжуд-ши», «Кунсан-нанзод»¹, «Онцар-гадон дэрзод»², «Дзейцхар Мигчжан»³, «Лхантаб», «Кунпан-дудзи» известный еще как «Большой Агинский жор»⁴. Все эти работы

- 1 Письменный источник, посвященный вопросам приготовления лекарств из металлов и зольных препаратов, принадлежит тибетскому ученому монаху Тендзин Пунцоку и написан в 30-х годах XVIII века.
- 2 Медицинское сочинение известного монгольского врача Чойджамца, написанное в 1921–1922 годах. Оно составлено в виде справочника. Не касаясь философии и теории медицины, автор дает краткое описание признаков болезней и рецептурные прописи.
- 3 Иллюстрированный источник на тибетском языке, написанный в конце XVIII – начале XIX века монгольским врачом Джамбалдордже. Сочинение составлено в основном как фармакогностическое руководство.
- 4 Самый большой бурятский сборник рецептов, изданный ксилографическим способом в Агинском дацане в 1925 году, однако в рукописном варианте он появился гораздо раньше. Предположительно, составителем был Лосанг Шерап (?-1796), прибывший в Забайкалье в числе первых 150 тибетских и монгольских лам.

© Ю. Ж. ЖАБОН



© Л. В. АЮШЕЕВА



*Вверху: фрагмент из
фармакологического текста по
тибетской медицине «Дзейцхар
Мигчжан» Жамбалдордже (1792–
1855). Внизу: Лыжжима Аюшеева
за приемом пациентов*

составляют в настоящее время уникальную источниковую базу тибетской медицины. Следует отметить, что экземпляр «Атласа тибетской медицины», который хранится в Улан-Удэ, является наиболее полной копией уникального произведения науки и искусства Тибета XVII века, малоизвестного даже в самом Тибете. До наших дней дошли три комплекта этого «Атласа»: оригинал и одна копия находится в Китае, третий комплект хранится в Музее истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. «Атлас» представляет собой свод иллюстраций к трактату «Вайдурья-онбо» и интересен не только с медицинской точки зрения, рисунки и тексты содержат массу этнографических подробностей, относящихся к жизни и быту тибетского народа, его мировоззрению.

С 1983 года в Отделе физических проблем БНЦ СО РАН началось исследование по объективизации и автоматизации диагностики болезней по пульсу. С 1986 года изучение проблемы пульсовой диагностики начали проводить совместно с врачами Республиканского клинического госпиталя ветеранов войны Министерства здравоохранения Республики Бурятия, который стал базовым медицинским учреждением по клиническому испытанию технических и методических разработок лаборатории. Исследования в этом направлении продолжаются, ее конечной целью является создание интеллектуального информационно-вычислительного диагностического комплекса тибетской медицины, представляющего собой синтез автоматизированного пульсодиагностического комплекса (АПДК) с экспертной диагностической системой (ЭДС). Испытания АПДК в клинических условиях в течение 1986–2003 годов показали достоверность и точность данного метода в диагностике заболеваний. Комплекс рекомендован Министерством здравоохранения Республики Бурятии для использования в медицинских учреждениях и научных лабораториях сибирского региона.

В настоящее время исследования тибетской медицины ведутся по следующим направлениям: источниковедческому, химико-фармацевтическому, фармакологическому, валеологическому, компьютеризации баз данных тибетской фармакопеи и диагностики.

Доминирующим направлением по-прежнему остается изучение лекарственных растений тибетской медицины. На сегодняшний день наименее изученной российскими специалистами частью лекарствоведения тибетской медицины являются многокомпонентные препараты, включающие в себя более семи ингредиентов, технология их изготовления и применения. Практически не расшифрованы известные в тибетской медицине но-

зологические формы, без знания которых невозможно составить представление о полном спектре применения лекарств. Незученными остаются минеральное и животное сырье, которое входит в состав большинства рецептов.

Таким образом, приведенные нами структура и направления исследований тибетской медицины, обусловленные задачей интеграции ее методов с западной наукой, свидетельствуют о том, что изучение только изолированных медицинских аспектов тибетской медицины является наиболее перспективным направлением. Вместе с тем мнение ряда ученых не совпадает с официальной позицией представителей здравоохранения, выступающих сторонниками только адаптивных методов восточной медицины, исключающих всякого рода философские воззрения. Исследователи в основном гуманитарного направления (востоковеды, буддологи) рассматривают философию, фармакологию, терапию тибетской медицины в неразрывном единстве:

... тибетская медицина является целостной системой, основанной на целостном мировоззрении и мироощущении. Нельзя без ущерба что-либо вычленив из нее — ощущение полноты не позволит достаточно корректно воспользоваться этим вычлененным. Целостная система диагностики предполагает целостную же систему нозологии (классификации заболеваний), из которой закономерно вытекает целостная система лечения (Пупышев, 1992: 5).

Следует отметить, что тенденция разделения этого единства наблюдается в наше время даже в этническом Тибете, что вызывает озабоченность духовных лиц тибетской диаспоры, которые утверждают, что тибетская медицина имеет непосредственную связь с философскими аспектами буддизма, и призывают сохранять в своей практике традиционные религиозные элементы (Урбанаева, 2005: 126). Агван Доржиев на Втором духовном собрании буддийского духовенства Бурят-Монгольской АССР в 1925 году активно выступал против отделения тибетской медицины от религии: «Если мы отделим медицину от религии, — говорил он, — то это будет равносильно тому, что отложить кусок от шарообразного тела религии»¹.

Несмотря на отсутствие официального разрешения, тибетская медицина широко практикуется в Бурятии, где до сегодняшних дней сохраняется традиция тибетского врачевания буддийских

1 ГАРБ, оп. I, д. 713, с. 182.

монахов. Религиозное возрождение дало новый толчок к восстановлению этой традиции в условиях большого спроса на нее у населения. С 1990-х годов восстанавливается система дацанского медицинского образования в Бурятии. На базе Иволгинского и Агинского монастырей созданы медицинские факультеты. В феврале 1991 года начались первые занятия в Буддийском университете «Даши Чойнхорлин» при Иволгинском дацане. Обучение проводится по программе Гоман дацана (Северная Индия). Хуvaraки принимаются на два факультета — философский и медицинский. Первый выпуск медицинского факультета состоялся в 1996 году.

В Агинском дацане Буддийская школа с философским и медицинским факультетами была открыта в 1993 году. Она начинала свою образовательную деятельность как филиал Института тибетской медицины и астрологии г. Дхармасалы (Индия) и филиал Читинского медицинского колледжа. Идет восстановление традиций монастырского образования с учетом современных требований времени. В программу факультета заложена концепция традиционного обучения в соединении со стандартами светского образования.

В настоящее время практика тибетской медицины уже не является приоритетом буддийской конфессии. Полученные результаты исследований отечественных ученых учитываются и используются при формировании стратегии здравоохранения Республики Бурятия. Социальная политика в сфере здравоохранения, сочетающая достижения современной медицинской науки и рациональный опыт тибетской традиции врачевания, реализуется в официально организованном в 1989 году бюджетном лечебно-профилактическом учреждении «Центр восточной медицины» (ЦВМ). В данном учреждении предлагаются медицинские услуги с использованием апробированных методов и средств тибетской медицины. Широко применяются результаты научного изучения лекарственных растений, в практику внедрен современный автоматизированный пульсодиагностический комплекс. На базе стационара ЦВМ проводятся бальнеологические процедуры «табан аршан».

В настоящее время в столице Бурятии работает ряд частных центров восточной медицины, в которых наряду с другими восточными методиками лечения широко применяется и тибетская традиция врачевания. Кроме подобных центров есть частные поликлиники, специализирующиеся только на тибетской медицине.

В представленном многообразии учреждений, в которых практикуется тибетская медицина, рассмотрим современный профиль врачей тибетской медицины в Бурятии. Их можно разделить на две группы. К первой группе отнесем лекарей, которые практикуют тибетское врачевание в полном объеме. Это эмчи-ламы — врачи, получившие передачу в индивидуальной традиции обучения, выпускники монгольского Университета традиционной восточной медицины, а также врачи из Внутренней Монголии (КНР). Вторую группу составляют врачи, использующие отдельные аспекты тибетской медицины, в частности фитотерапию тибетского направления, и лекари, практикующие тибетский массаж *кунье*. Выборочное использование фитотерапии тибетского направления характерно для врачей, дипломированных советскими и российскими медицинскими вузами и практикующих традиционные виды врачевания. В настоящее время это наиболее распространенный способ интеграции тибетской медицины с другими традиционными системами оздоровления и современной медициной. При такой избирательной тактике обеспечивается к тому же меньшая вероятность возникновения юридического прецедента, поскольку уже приняты критерии допуска к лицензированию услуг по применению фитотерапии. К тибетскому траволечению в основном прибегают врачи, практикующие традиционные направления медицины, в первую очередь это гомеопаты, иглорефлексотерапевты, мануальные терапевты.

В последние годы буддийскими общественными организациями приглашаются тибетские учителя, в т.ч. врачи тибетской медицины, для организации и проведения курсов обучения. Вокруг некоторых из них начинают складываться школы, отличные от распространенной в Бурятии традиционной формы тибетской медицины, проникшей в XVII веке с буддийским течением гелук. Так, Дзогчен-центр г. Улан-Удэ пригласил основателя Международной академии традиционной тибетской медицины врача Ченакцанг Ниду из Амдо (КНР), который является представителем буддийской школы *ньингма*. На своих курсах он делает акцент на внешних терапиях: массаже *кунье*, прижиганиях, окуливании, компрессах, а также на лечении мантрами. Эти курсы положили начало распространению в Бурятии практики массажа *кунье* — особого метода воздействия на внутренние каналы тела. Кроме того, доктор Нида дает посвящение в медицинскую духовную практику «Юток Ньинтик» и считает, что современный врач должен на собственном опыте переживать нераздельность меди-

цины и духовного совершенствования. Д-р Нида разработал цикл учений, в программу которого входит обязательное семидневное затворничество по практике *юток ньинтик*, причем за его выполнением он строго следит.

В настоящее время в практике эмчи-лам, ведущих прием в дацанах, наблюдается тенденция к интеграции с современной медициной. Лекари знакомятся с результатами ультразвуковой диагностики, рентгенографии и других инструментальных видов исследования, нередко сами направляют пациентов на обследование методами современной медицины в целях уточнения диагноза и контроля своего лечения. В наше время эмчи-лама лечит определенный круг заболеваний, в первую очередь хронического характера, отказываясь от случаев, требующих экстренной медицинской помощи, и от лечения многих видов инфекционных заболеваний. Наметился еще один аспект трансформации практики тибетской медицины. Если раньше лекари проводили всю работу по сбору, заготовке и приготовлению лекарств самостоятельно, то сегодня некоторые эмчи-ламы пользуются готовыми формами, которые можно свободно приобрести в Монголии, Индии, Китае, где работают фабрики, специализирующиеся на изготовлении тибетских лекарственных препаратов.

Кроме бурятской традиции тибетского врачевания, а также монгольской в лице выпускников манба-дацана Монголии, в современной Бурятии появилась и укрепилась собственно «тибетская» ветвь через прибывших в последние два десятилетия лам из этнических тибетцев, некоторые из них занимаются врачеванием. Надо отметить, что тибетские эмчи предпочитают применять в своей практике лекарства, изготовленные на фабриках Дхарамсалы. Особенно часто они назначают так называемые «драгоценные пилюли» (*ринчен рилбу*). Это многокомпонентные натуральные препараты, созданные на основе трав, с добавлением минералов, драгоценных металлов и драгоценных камней, которые оказывают универсальное комплексное воздействие на организм человека, восстанавливая баланс элементов и гармоничную циркуляцию жизненной энергии по каналам тела. В силу универсальности составов назначение «драгоценных пилюль» не требует тонкой диагностики, поэтому многие тибетские ламы, не практикующие врачевания, стараются иметь при себе эти особые лекарства и назначать прихожанам с проблемами здоровья. Если раньше об этих пилюлях мало кто знал, и они были большой редкостью, поистине «драгоценными», то благодаря тибетцам

они стали доступны и пользуются популярностью у населения республики. Некоторые тибетцы начинают осваивать бурятскую лекарственную флору и по традиции сами готовят лекарства.

На современном этапе развития тибетской медицины в Бурятии сделаны первые шаги в сторону подготовки врачебных кадров, в основе которой лежит парадигма интегральной медицины, направленная на консолидацию культуры, философии, медицины и других аспектов современной западной и традиционной восточной систем наук. Так, студенты Медицинского факультета Бурятского государственного университета, наряду с официально признанными традиционными системами врачевания (гомеопатией, кинезиологией, фитотерапией, рефлексотерапией, мануальной диагностикой и лечением), изучают со второго года обучения культуру, философию буддизма, тибетский язык и старомонгольскую письменность, а в тесты УМО Министерства здравоохранения РФ вошли контрольные вопросы из разделов традиционной медицины (Калмыков, 2001: 5–7). Изучение источников традиционной тибетской медицины в программу обучения не включено, что связано с отсутствием на сегодняшний день адаптированного изложения, доступного для понимания современного студента.

Таким образом, особенности процесса распространения и становления тибетской медицины в Бурятии в качестве цельной системы медицинского знания и врачевания обусловлены, во-первых, адаптацией к природно-климатическим и социокультурным условиям региона Забайкалья и, во-вторых, влиянием политических событий XX века. Развернувшиеся в Бурятии в 60-е годы XX века комплексные исследования опыта тибетской медицины и возможностей его внедрения в современную систему здравоохранения обозначили научную значимость этой медицинской системы, ее методов диагностирования и лечения. При этом тибетская медицина сохраняет свои концептуальные основы буддийской философии, что объясняет возрождение традиций медицинского образования в дацанах Бурятии. Соприкасаясь с тибетской медицинской традицией, люди продолжают открывать для себя буддийское мировоззрение, тибетскую культуру.





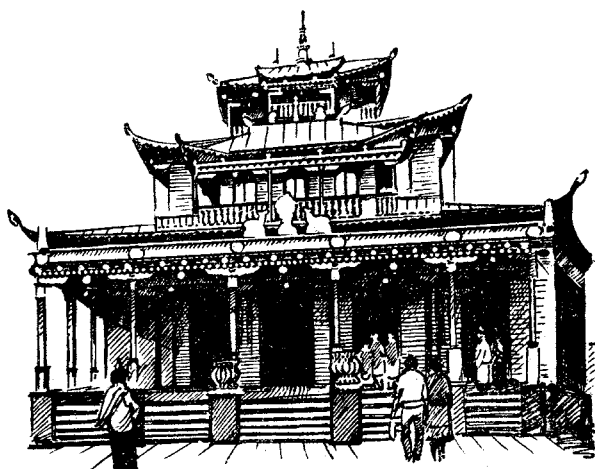
© Д.О. ГАРМАЕВ

Обоо на «пике Шанаадского» (граница между Заиграевским и Хоринским районами Бурятии). 6 сентября 2004 г.



Часть III

АНТРОПОЛОГИЯ
ТИБЕТО-
МОНГОЛЬСКОГО
МИРА БУДДИЙСКОЙ
КУЛЬТУРЫ





© Д. О. ГАРМАЕВ

*Во дворе буддийского храма
«Ринпоче-багша» в год
открытия. Улан-Удэ, Лысая
гора, 26 августа 2004 г.*

«МЕЖТЕЛЕСНОЕ» ДВИЖЕНИЕ В БУДДИЗМЕ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ*

* *Материал к главе ранее опубликован в: Bernstein, A. On Body-Crossing: Interbody Movement in Eurasian Buddhism. Ab Imperio. 2/2012: 168–195; Bernstein, A. Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism. University of Chicago Press, 2013.*

Летом 1927 года пять буддийских паломников появились в Лхасе—столице Тибета. Их трудное путешествие, которое потребовало год передвижения на верблюдах, яках, а кое-где и пешком, началось в Бурят-Монгольской АССР, прошло через монгольские степи, пустыню Гоби, цайдамские болота и высочайшие горные перевалы тибетского плато. Ламы поступили в знаменитый Лхасский монастырь Дрепунг и погрузились в многолетнее обучение в Гоман-дацане¹. Неизвестно, собирались ли они вернуться в Бурятию после получения степеней. Скорее всего, услышав о серьезных гонениях на религию, начавшихся в СССР в конце 1920-х годов, они приня-

1 Мы собрали историю этих паломников времен начала СССР, можно сказать, по крупицам из четырех источников: устных рассказов Кентрул Ринпоче (нынешняя реинкарнация одного из паломников) и Еше Лодой Ринпоче (ученик одного из паломников), автобиографии одного из участников—Агван Нимы (Нима, 1996), и короткой заметки бурятского исследователя Г.Н. Заятуева, упоминавшего группу из пяти монахов, посланную в Лхасу бурятским ламой и дипломатом Агваном Доржиевым (Заятуев, 1991). Агван Нима в своей автобиографии не указывает год их выезда, однако Ело Ринпоче в своем предисловии говорит о дате—1923 год. Кентрул Ринпоче в своем интервью и Г.Н. Заятуев указывают год 1927—дата, которую мы здесь использовали. Другие расхождения касаются количества монахов: в то время как Г.Н. Заятуев указывает пятерых, Агван Нима и Кентрул Ринпоче говорят о десятирех.

ли роковое решение остаться в Тибете. В течение нескольких десятилетий почти все эти люди заняли высокие позиции в тибетских монастырях. Поскольку социалистический проект мигрировал из России в Китай, некоторые из них стали жертвами китайских репрессий против тибетского буддизма и погибли в период культурной революции.

О судьбе этих людей в Бурятии практически ничего не было известно вплоть до конца 1980-х годов, когда первые бурятские ламы, мобилизованные перестройкой, начали вновь посещать Дрепунг, основанный тибетской диаспорой в южной Индии. К их изумлению оказалось, что четверо из этих пяти монахов живы и здоровы в тропиках. Одному из этих паломников было за восемьдесят, двое других жили в монастыре, по их собственному признанию, в своих новых телах, т.е. они являлись реинкарнациями тех бурятских паломников. Тела, которые обрели эти буряты, были этнически тибетскими: один был родом из Непала, другой из Кама, что в нынешней провинции Сычуань, КНР. Оба эти монаха впоследствии посетили Бурятию, воссоединились со своими «родственниками» и стали активными участниками бурятского буддийского возрождения.

Четвертый монах, похоже, не имел официально признанной реинкарнации, однако во время своей жизни в Тибете ему довелось быть наставником молодого тибетского ламы-тулку по имени Еше Лодой (Ело) Ринпоче. В начале 1990-х годов Ело Ринпоче, которому сейчас за семьдесят, был приглашен преподавать в Бурятию из-за его так называемого «бурятского происхождения», которое он обрел через своего учителя. Сейчас этнический тибетец Ело Ринпоче живет в Бурятии, бегло говорит по-бурятски, имеет российское гражданство. Статус Ринпоче как «натурализованного иностранца», однако, можно оспорить, так как существует различие между тибетскими ламами с «корнями» в Бурятии и теми, у которых их нет, вызванное сравнительно новым дискурсом относительно «корней», который может показаться несовместимым с весьма очевидным космополитизмом бурятских буддистов, уже давно знающих о своих многочисленных пересечениях границ как во времени, так и в пространстве.

Для того чтобы понять особый вид телесной мобильности, который позволяет совершать эти пересечения границ, в этой главе будет сделана попытка концептуализации институтов буддийской реинкарнации и ученичества в качестве практик определенного вида телесных движений, которые включают в себя не только

переходы через обширные азиатские просторы, но также путешествия и взаимоотношения между телами, минуя многочисленные рождения. Согласно буддийской точке зрения, тело не является изолированной единицей, а есть мозаика отношений с другими телами; как любят говорить буддисты, «если ты хочешь знать, кем ты был в прошлом, посмотри на свое настоящее тело» (Lopez, 2002: 45). Это означает, что сам факт обладания телом человека (в противоположность животному или голодному духу, что считается несчастным рождением) является результатом этических деяний в прошлой жизни. В то время как перерождение и реинкарнация включают в себя движение от тела к телу, тантрическое ученичество предполагает перемещение определенных символических телесных субстанций, что создает квазиродственные отношения между наставниками и их учениками. Движения и взаимоотношения между двумя и более телами, вызванные буддийскими телесными (*corporeal*) технологиями, составляют обширные транснациональные соматические сети, где сущность индивидуальных тел определяется посредством их взаимоотношений с другими телами этой сети. Используя аналогию с понятием интертекстуальности (*intertextuality*) (Kristeva, 1986: 34–62), мы рассматриваем феномены реинкарнации и ученичества в качестве примеров «межтелесности» (*inter-bodiment*), где индивидуальные буддийские тела приобретают социо-политическую значимость через отсылку к другим телам. В случае реинкарнации межтелесность создается через вертикальную ось, соединяющую тела во времени, в то время как в случае с тантрическим ученичеством мы имеем как горизонтальные, так и вертикальные оси, первая соединяет живущих наставников с их учениками и учеников друг с другом, вторая же относится к связям, которые наставники и их ученики имели в прошлом. По нашему мнению, подобное религиозно мотивированное межтелесное движение имеет свое внутреннее подрывное значение, выходящее за рамки эзотерических религиозных практик, так как оно бросает вызов биополитическим режимам мобильности, навязываемым национальными государствами их местному населению, усложняя вопросы приверженностей и лояльностей. Наша концепция, таким образом, вносит определенный вклад в расширяющееся поле исследований религии, транснационализма и глобализации, рассматривая обычно недооцениваемый тип мобильности — тот, что осуществляется между телами и телесными субстанциями — и его роль и влияние на международные религиозно-политические движения.

Как отмечают исследователи, классически определяемые кочевники не просто «странствуют», а следуют строгим канонам, определенным их социальной и экономической системами (Barfield, 1993: 12). Также и реинкарнация не исчисляется бесцельными странствованиями душ. В классической буддийской теории реинкарнация регулируется сложными объективными (обезличенными) законами кармы, зачастую плохо понимаемыми обычными практиками, находящимися вне буддийского учебного дискурса. Многие бурятские буддисты представляют процесс реинкарнации лам, представленных выше, как намеренный акт с мессианским значением: согласно этому взгляду, «возвращение» некоторых из этих пяти лам в Бурятию является результатом предопределенного величественного плана, составленного этими ламами в начале XX века, главной целью которого было содействие в распространении буддизма в Бурятии. Ламы должны были вернуться в Бурятию после своей учебы в Тибете, однако этому плану помешали китайская и русская революции, повлекшие смерть бурятских лам в Тибете. Их последующее появление в Бурятии в телах тибетских лам видится как часть намеренной (но немного видоизмененной) миссии вернуть буддизм в Бурятию, в настоящий момент как часть глобального постсоветского религиозного возрождения. Точно так же институт тантрического ученичества, позволивший этим бурятским монахам обрести тибетских учеников, которые в конце концов вернулись в постсоветскую Бурятию обучать буддизму и которые считаются частично «бурятами», также рассматривается как часть того же самого плана, ибо повсеместно считается, что наставники и их ученики, связанные прошлой жизнью, должны обязательно встретиться в этой жизни вновь. Эти культурно-специфические практики и интерпретации межтелесного движения позволяют по-новому взглянуть на дебаты вокруг религии и транснационализма, а также расширить поле исследования за рамки стандартных изысканий в области миграций, диаспор и глобализации.

За исключением Агван Нимы — единственного, кто покинул Тибет и написал свою собственную автобиографию (Нима, 1996), практически нет никаких опубликованных материалов об этих ламах и их судьбах, о том, как им удалось пережить одну из самых драматических политических и религиозных битв XX столетия. Для того, чтобы побольше узнать об этих людях и осмыслить их значение для сегодняшней бурятской культурной и политической жизни, мы совершили (частично по их следам) ряд путешествий



*Аня Бернштейн с бурятскими хувараками.
Пикник на крыше бурятского монашеского
обжештия. Индия, январь 2008 г.*

между монастырями Бурятии и Южной Индии. Далее последуют результаты наших полевых исследований 2001–2008 годов, которые включали и интервью с тремя тибетскими ламами, чьи жизни продолжились в новом обличии.

Эти экстраординарные транснациональные преемственные линии реинкарнации и ученичества начались в 1920-х годах в Бурятии, пересекли Тибет, Непал и Индию, и в конце концов вернулись обратно в постсоветскую Россию. В этих линиях преемства имеются два типа межтелесного движения: реинкарнационная преемственность включает в себя движение от тела к телу, в то время как преемственность тантрического ученичества включает в себя создание определенных взаимоотношений между двумя или более телами. Телесные практики, вовлеченные в эти пересечения границ, представляют собой слияние религиозного и политического сознания, что позволило бурятам сохранить хрупкий баланс между большим азиатским буддийским миром и их лояльностью к России.

Таблица 1. Межтелесное движение

РЕИНКАРНАЦИЯ	УЧЕНИЧЕСТВО
<i>Российская империя</i>	
(прибл. нач. 1900-х гг.) Галсан Лыгден (бурят) родился в Бурятии	(прибл. нач. 1900-х гг.) Тубтен Нима (бурят) родился в Бурятии
<i>Советский Союз ➤ докитайский Тибет</i>	
(прибл. 1927) Прибыл в Тибет	(прибл. 1927) Прибыл в Тибет
(прибл. 1950) Стал настоятелем колледжа Гоман монастыря Дрепунг в Лхасе	(прибл. 1950) Стал старшим монахом, служил наставником молодого тибетского тулку (ламы-перерожденца, род. 1943)
<i>Китайский Тибет (прибл. 1950 –)</i>	
(?) Умер в китайской тюрьме	(?) Умер во время беспорядков в Тибете
Китай ➤ Непал (через реинкарнацию) ➤ Индия	Тибет ➤ Побег в Индию
(прибл. 1976) Реинкарнационное рождение в семье своего друга в Непале	(прибл. 1959) Молодой ученик (Еше Лодой Ринпоче) бежал в Индию вслед за Далай-ламой
<i>Индия</i>	
(прибл. 1980) Обнаружен в Непале тибетскими монахами из индийского монастыря Дрепунг, приведен в Индию	(прибл. 1980) Еше Лодой Ринпоче закончил свое монастырское образование
(прибл. 1990) Обнаружен первыми постсоветскими бурятскими паломниками в Индию, обрел понимание своей «бурятскости»	(прибл. 1990) Вновь обнаружил свои бурятские «корни», отправился преподавать в Монголию, затем в Бурятию, выучил бурятский язык, стал гражданином России
<i>Индия ➤ постсоветская Россия</i>	
(прибл. 2000) Начал посещать и учить в этнической Бурятии, вновь соединился со своими бурятскими «родственниками»	(прибл. 2000) Основал свой собственный монастырь в Бурятии, стал главным конкурентом официальной бурятской религиозной организации

Реинкарнация: тела в движении. Буддисты рассматривают единичную человеческую жизнь в качестве одной стадии намного более длительного, сложного проекта, который включает в себя бесконечное принятие новых форм, как человеческих, так и не-человеческих. Конечной целью буддийского пути является понимание природы реальности, которая, будучи полностью осознанной индивидуумом, прекращает цикл рождения, смерти и перерождения (сансары), достигая состояния нирваны. В соответствии с традицией Махаяны, принятой бурятами, высшей целью является достижение состояния будды и затем обучение пути просветления других существ. Те, кто далеко продвинулся на пути обретения состояния будды, зовутся бодхисаттвами, считается, что они из сострадания появляются в мире в форме человека. В то время как обычные люди не помнят своих прежних жизней и не могут контролировать свои перерождения, эти личности определяются как ламы-перерожденцы, они могут выбирать место своего рождения и по обыкновению оставляют «путеводные нити» для остальных, намекая, где они переродятся после своей смерти.

Ранняя буддийская теология постулировала, что Будда имеет два тела — физическое тело (*рупака*) и трансцендентальное тело «добродетельных качеств», не подверженное болезням и смерти (*дхармака*). Более поздние теории выработали троичную схему тел Будды: *дхармака*, в которой сверхъестественные качества Будды трансформируются в некий трансцендентный принцип просветления, *самбхогака* — божественное тело Будды, *нирманака* — «проявленное» тело, которое предназначено для цели обучения и спасения существ этого мира, наиболее известное в форме исторического Будды (Williams, 1989: 167–185). В тибетском языке санскритский термин «проявленное тело» переводится как *тулку* (*sprul sku*), предполагается, по крайней мере, технически, что эти существа являются эманациями (проявлениями) будды. Согласно обыденному пониманию, в их число включаются искусные бодхисаттвы. С XIV века все тибетские буддийские школы идентифицировали последовательные перерождения своих знаменитых наставников. Воплощенные ламы, среди которых самым знаменитым в настоящее время является Далай-лама, считаются одной линией преемственности людей, которые являются в некотором смысле одной личностью, возвращающейся в этот мир жизнь за жизнью. Далай-лама V (1617–1682), предшественник которого был монголом, был первым Далай-ламой, осуществившим политический контроль над Тибетом с помощью монгольских войск в 1642 году.

Самые знаменитые из этих воплощенных лам идентифицировались с определенными буддами и бодхисаттвами. Так, считается, что Далай-лама является человеческой инкарнацией бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары, а Панчен-лама — инкарнацией Будды Ами табхи. Богдо Гэгэн (Джебцундамба Хутухта Монголии) считается эманацией Ваджрапани. Переноса понятие эманации в светскую сферу, тибетские буддисты провозгласили исторических деятелей эманациями божеств: Чингисхан считается эманацией гневного бодхисаттвы Ваджрапани, Цинский император Цяньлун — эманацией Манджушри, а российские императоры признаются в качестве эманации богини Белой Тары (Andreyev, 2003: 248). Секуляризируя идею линий реинкарнаций еще дальше и объединяя ее с китайским понятием *чжэнтун* («политического наследования»), правители Внутренней Азии часто провозглашали себя реинкарнациями своих харизматических предшественников. Так, Алтан-хан считал себя реинкарнацией Хубилай-хана, а множество других правителей приписывали себе происхождение от Чингисхана. Несмотря на то, что буряты в отличие от тибетцев так и не сформировали официального института реинкарнации, некоторые известные ламы были посмертно признаны перерождениями бывших наставников.

Идентификация последующих перерождений высоких лам — институт, созданный в Тибете уже в XI веке, гарантировал наследование власти и имущества от одного поколения к другому во времена, когда безбрачные монастырские общины пришли на смену аристократическим семействам — покровителям буддизма в прошлом — с тем чтобы стать центрами буддийской власти и управления. Взяв за основу вебериянскую точку зрения на власть, Тарелл Уайли предположил, что институт реинкарнации способствовал

переходу от харизмы личности к харизме учреждения: изменение, существенное для установления иерархической формы правления, которое способно выживать в качестве института независимо от харизмы любой личности (Wylie, 1978: 584).

Фокусируясь на роли реинкарнации в передаче имущества, Мелвин Голдштейн показал, как черты, присущие реинкарнации, трансформировали саму тибетскую политическую систему, превратившись, по его словам, в «циркуляцию поместий» — большие участки пахотных земель, которыми в определенные про-

межутки времени владели ламы-перерожденцы, обладавшие властью (Goldstein, 1973: 445–455). Помимо высочайших лам-перерожденцев, наиболее ярко представленных Далай-ламой, тибетская традиция также создала тысячи малых линий преемственности, в которых воплощенные ламы ассоциируются с конкретным монастырем или местностью. Персонажи, с которыми мы встретимся далее, принадлежат к этой категории лам-перерожденцев.

Реинкарнации зачастую пересекают этнические границы и устанавливают политические связи, особенно среди тибетцев, монголов и китайцев, двигаясь в конце XX века даже в западный мир. История, которую мы часто слышали от бурятских верующих о происхождении линии преемственности Джебцундамба Хутухт, рассказывает о тибетском ученом Таранатхе (1575–1634), который спросил своих учеников, где ему следует возродиться в следующем своем перерождении. Один из них, монгол, закричал: «Пожалуйста, возродитесь в Монголии!» Таранатха возродился в аристократической монгольской семье как Дзанабадзар (1635–1723), который был признан первым Джебцундамба Хутухтой, а затем включен в линию преемственности Чингисхана и Хубилай-хана (Bawden, 1961). Несколько десятилетий до этого (1588) подобным же дипломатическим ходом Далай-лама IV был идентифицирован в качестве внука монгольского предводителя Алтан-хана, став первым и единственным не-тибетским Далай-ламой во времена, когда буддизм вновь начал распространяться в Монголии (Snellgrove, Richardson, 1995: 184, 185). Таким образом, помимо вопросов передачи власти и имущества, отмеченных Уайли и Голдштейном, реинкарнации оказываются ключевым моментом в деле распространения тибетского буддизма в новые регионы, наиболее значимо в Монголию. Транснациональные линии реинкарнаций создаются посредством соматических сетей, которые соединяют индивидуальные тела в цепь космической формы родства.

Ученичество: линии преемства в движении. Если реинкарнацию можно представить как движение между телами, которое создает родственные и экстратерриториальные линии преемства в тибетском буддизме, то другая квазиродственная практика, известная в качестве связи наставника-ученика (Mills, 2000), создает отношения между двумя или более различными телами посредством символической передачи телесных субстанций. Ламы-перерожденцы наследуют не только имущество, но и учеников, вступая с ними в специфические ритуальные взаимоотношения,

через которые сила наставника передается его ученику. Одним из центральных ритуалов тантрического буддизма является процесс передачи ритуальной силы, известной как «посвящение», или дословно как «уполномочивание» (тиб. *dbang*). Через «уполномочивания» ученик посвящается в практику конкретного божества и становится частью определенного «семейства будды», эта практика иногда включает ритуальное перерождение и прохождение через стадии детства, такие как обретение нового имени, совершение первой стрижки и купания. Во время этого ритуала ученик должен представлять своего наставника как божество, а его товарищи по учению, присутствующие на посвящении, руководимом одним и тем же учителем, зовутся «ваджрными братьями» или «ваджрными сестрами» и зачастую рассматриваются как «дети» ламы. На некоторых посвящениях, таких как Калачакра, ученики должны визуализировать учителя в сексуальном союзе с супругой, а себя визуализировать как входящими в рот ламы, проходящими через его тело к вагине, а затем к чреву его супруги, откуда они ритуально возрождаются (Dalai Lama, 1999: 94, 95). В определенный момент капля йогурта помещается на язык каждого участника. Это олицетворяет сексуальные флюиды, исходящие из вагины тантрической супруги после соития с тантрическим наставником. В более высоких посвящениях предполагается, что после посвящаемый должен вступить в соитие с супругой.

Ритуалы тантрического посвящения включают в себя символическую передачу телесных субстанций, для того чтобы связать различные тела сетью соматических связей. Хотя и может показаться, что эти сети произвольно образуются телами, не имеющими до этого отношения друг к другу, буддисты считают, что эти тела уже были связаны отношениями в прошлой жизни, и тот факт, что они встретились вновь, является результатом их кармы и благих деяний в прошлых жизнях. Буддийский взгляд исключает элемент случайности движений и взаимоотношений между телами. В этом свете многие современные тантрические посвящения, которые во все возрастающем количестве имеют место в светском, урбанизированном и транснациональном контекстах, приобретают потенциально подрывное значение, ибо существуют вне логики национальных государств. Посвящения Калачакры, весьма регулярно проводимые Далай-ламой в Индии, Европе и Северной Америке, являются грандиозными открытыми зрелищами, посещаемыми тысячами верующих со всех концов света (McLagan, 2002). Поскольку Далай-ламе не разрешают посещать

Россию в связи с возражениями Китая, такие посвящения зачастую становятся главным основанием для зарубежных поездок бурятских адептов-мирян. Совершая паломничества в Индию, Европу и даже в далекие США, они становятся частью буддийской транснациональной сети в качестве новых «ваджрных братьев и сестер» тысяч верующих, прибывших из разных частей света, от Бразилии до Южной Африки.

Для тех, кто не может себе позволить далекие путешествия, тибетские ламы-эмигранты, живущие в России, и приезжие ламы из Индии регулярно проводят тантрические посвящения в Бурятии. Поскольку Бурятия не имеет своих лам, кто мог бы совершать подобные ритуалы, в постсоветский период посвящения стали прерогативой тибетских перерожденцев. Хотя их авторитет не бесспорен, определенные ламы считаются некоторой частью бурят более приемлемыми для исполнения тех или иных посвящений, чем какие-нибудь другие. Например, в случае с тибетскими учителями те из них, кто оказался либо перерожденцем, либо учеником известного в прошлом бурятского наставника, считаются более подходящими для этой роли, чем те, у кого нет прямых связей с Бурятией.

Для того чтобы понять, почему буряты сегодня хотят получать посвящения у своего «родственника», рассмотрим, прежде всего, те практики, что сделали возможным появление тибетских лам «бурятского происхождения» и транснациональных уз между двумя народами. Понятие реинкарнации могло формироваться в целях обеспечения соответствующей преемственности религиозной власти, а также становилось средством социальной мобильности. Высокообразованные и талантливые монахи становились иногда великими наставниками, и после их смерти могли предприниматься поиски их перерожденцев и образовываться новые линии преемственности. Так было и в случае с двумя ламами из группы пяти бурятских паломников в Тибет: получив высокий статус в предыдущих жизнях, они положили начало двум новым трансэтническим линиям преемственности, расширяя дальше сети взаимосвязанных буддийских тел.

Биографии двух тибетских лам-перерожденцев с «бурятскими корнями» демонстрируют то, как телесные технологии реинкарнации и отношений между учеником и наставником позволили буддийским субъектам, чья мобильность была ограничена современными биополитическими режимами России и Китая во время социалистического периода, создать соматические сети,

переходящие не только границы между национальными государствами, но также между телами, между жизнью и смертью и традиционно определяемыми понятиями родства и этничности. Это несанкционированное межтелесное движение усложняет вопросы лояльности как в РФ, так и в Республике Бурятия, где эти номадические гибридные тела бросают вызов современному националистическому буддийскому истеблишменту.

Буряты в Тибете: история Галсан Лыгдена. Одним из самых известных среди пятерых лам, прибывших в Тибет в 1927 году, был бурят по имени Галсан Лыгден (бурятское имя Галсан Аржигаров). Он очень быстро обрел известность, став настоятелем Дрепунг Гоман дацана — первым бурятом, когда-либо возглавлявшем важный религиозный институт в Тибете. Позже во время культурной революции он был заключен в тюрьму и умер в заточении. Настоящая реинкарнация Галсан Лыгдена известна сегодня как Кентрул Ринпоче (тиб. *кен* — настоятель, *тул* — тулку), который родился в 1976 году в Непале. Как часто бывает в историях реинкарнаций, как только он начал говорить, постоянно повторял, что хочет поступить в монастырь. Когда он видел монахов, то пытался следовать за ними, а когда видел бордовые или желтые ткани, то всегда пытался их схватить и натянуть на себя. Когда ему было четыре, монахи из Гоман-дацана появились у его дверей и объявили, что этот мальчик — перерождение их бывшего настоятеля. Случилось так, что когда Галсан Лыгден был заключен в тюрьму в Китае, он делил свою тюремную камеру с тибетским монахом, который собирался бежать из тюрьмы в Непал. Зная, что его смерть близка, Лыгден спросил своего товарища по камере, можно ли ему будет посетить друга в Непале. Думая о том, что он говорит о посещении его дома в Непале после своего освобождения из тюрьмы, друг Лыгдена отвечал: «Да, конечно, вы можете посетить меня, и я сделаю все возможное, чтобы вам было хорошо». Так, в одном разговоре соединились две жизни. Галсан Лыгден умер в тюрьме и возродился в семье своего друга в Непале¹.

Понятия перерождения широко распространены в различных культурах и часто встречаются в этнических группах, чаще всего внутри генетически родственных групп. Так, например, у многих народов мира ребенок, родившийся в семье, опознается как перерождение умершего родственника, например дедушки. В отличие

1 Интервью. Дрепунг, Карнатака, Южная Индия, февраль 2008.

от простых перерождений буддийским реинкарнациям не помеха национальные границы. С 1977 по 1980 годы Агван Нима, один из этих пяти бурятских паломников и единственный, кто смог бежать из Тибета, стал настоятелем Гоман-дацана индийского монастыря Дрепунг¹. Во время своей службы в конце 1970-х годов он организовал поиски перерождения своего старого друга. Следуя всем стандартным процедурам, поисковая партия из Дрепунга идентифицировала тибетского мальчика из Непала как Галсан Лыгдена, бурят-монгола из Тунки, служившего настоятелем Гоман-дацана в Дрепунге во время прихода китайцев. Таким образом, благодаря своему соотечественнику Агван Ниме, Галсан Лыгден стал основателем новой линии, которая охватила четыре страны и две нации. Что бы могла означать эта этническая подвижность, произошедшая из транснациональных перерождений? В 2008 году, когда мы жили в течение нескольких месяцев в монастыре Дрепунг южной Индии, мы нашли этого молодого человека и спросили его, как он сам понимает это процесс перерождения:

Когда мне сказали, что я реинкарнация Лыгдена, я был рад, но не чувствовал ничего особенного. Только после того, как мне показали его фотографию, я почувствовал что-то ... необычное. Когда мне сказали, что мой предшественник был монголом — я не знал тогда разницы между бурятами и монголами — я ощутил такое чувство, как «мы» и «наше». Чувство гордости быть монголом, даже какое-то чувство патриотизма. Монгольского патриотизма.

Только в конце 1980-х годов, когда Кентрул Ринпоче увидел первых бурятских монахов и паломников, которые начали прибывать в Дрепунг из России, он осознал, что есть разница между бурятами и монголами. Первые постсоветские бурятские паломники, прибывшие в Дрепунг, услышали о реинкарнации их прославленного Галсан Лыгдена и сразу же стали обращаться с ним как с высоким ламой, хотя он был всего лишь подростком в то время. Слово о перевоплощенном наставнике распространилось, и посещение и получение благословений от Кентрул Ринпоче и другого перерожденца — бурятского ламы Шибалхи стало частью программы паломников в Дрепунге.

1 После отставки с поста настоятеля Гоман-дацана Агван Нима преподавал и работал в Швейцарии и Голландии. Более подр. см.: (Нима, 1996).

Установившиеся ритуалы, которым следуют бурятские паломники во время посещения индийских монастырей, также способствуют созданию телесных сетей, которые выходят за рамки национальных государств, этносов и границ. Одной из наиболее важных составляющих визита паломников является получение аудиенций у как можно большего числа перерожденцев. Визит к Далай-ламе является делом самой исключительной важности, но не всегда бывает возможен, особенно ценным во время посещения южной Индии также считается посещение своих «бурят» — тибетских лам Лыгдена или Шибалхи. (На севере получение аудиенции с традиционным главой монгольских буддистов, этническим тибетцем Джебцундамба Хутухтой XIX, также считалось одной из важнейших целей паломничества, вплоть до его ухода из жизни в 2012 году)¹. Несмотря на то, что эти визиты не такие тщательно разработанные, как формальные посвящения, они также дают краткие мгновения «межтелесности» (*inter-bodiment*), а именно: передачу ритуальной силы от наставника к его ученикам. Во время таких коротких аудиенций сила передается как благословение посредством простого прикасания воплощенного ламы к голове посвящаемого, легкого дуновения на лицо или кратким держанием в руке каких-нибудь сувениров из близлежащих лавок и произнесением над ними священных мантр. После этих тактильных мероприятий паломники считаются духовно заряженными, и при их возвращении домой многие люди, в свою очередь, хотят к ним прикоснуться, для того чтобы получить от них частичку обретенной силы. Раздача освященных сувениров, от изящных алтарных атрибутов, приобретенных для близких друзей, до простых ниточек, благословленных ламами, которые следует надевать на запястья и шею, раздаваемых как знак внимания всем остальным, часто является основным ритуалом по возвращении паломника домой.

Когда мы спросили Лыгдена о его главных впечатлениях от посещения Бурятии, он сказал, что был удивлен количеством людей, желающих, чтобы он провел для них ритуалы тантрического посвящения. Его удивление понятно, так как вплоть до недавнего времени большинство ритуалов подобного рода ограничивалось рамками монастырских учреждений. Только с распространением буддизма на Запад и модернизацией тибетского буддизма Далай-ламой XIV посвящение светских людей в тантрические

1 Этнографическое описание общины бурятских последователей Богдо-гэгэна см.: Bernstein, 2013.



*Кентрул Ринпоче, дарующий
посвящение. Россия, 2008 г.*

«семейства» стало обычной практикой. Лыгден сетовал на то, что многие бурятские миряне более интересуются получением посвящений высокого уровня, а не приобретением знаний основ буддизма, которые он дает в своих публичных лекциях. Он приписывает это к «шаманистской» одержимости бурят ритуалами, однако мы думаем, что интерес бурят к получению посвящения от тибетского ламы с «бурятскими корнями» зиждется на их вере в его большую эффективность в основном из-за того, что оно расширяет их межтелесные связи с местного на транснациональный уровень. С одной стороны, посредством посвящений миряне инкорпорируются в глобальные буддийские «семейства» божеств, лам-перерожденцев и монахов. С другой стороны, посредством получения посвящений от того, чье тело служит связующим звеном с дореволюционным «золотым веком» буддизма в Бурятии, они получают дополнительную силу через воссоединение со своими бурятскими буддийскими родственниками и предками.

Повторим основную мысль этой главы: реинкарнация представляет собой тип «межтелесности» (*inter-bodiment*), в котором

определенные личности обретают социополитическую значимость через способность отсылать к своим предыдущим телам. Номадические образы инкарнированных вовлекают своих мирских последователей в сложную паутину корпоральных сетей: пересекая геополитические границы, они выходят одновременно как за границы жизни и смерти, так и за границы классических этнических идентификаций. Эти сети бросают вызов биополитическим режимам мобильности, создавая сложную систему транснациональных связей, основанных на верованиях и ценностях, зачастую несовместимых с логикой больших национальных государств и национальной политики. Начиная с XI века существование лам-перерожденцев, которые были способны подняться над локальными идентичностями и буквально «думать и чувствовать за пределами нации» (*“think and feel beyond the nation”*) (Cheah, 1998), сыграло важнейшую роль в деле превращения тибетского буддизма в транснациональную религию, распространившуюся далеко за пределы Гималаев. Во времена начала СССР эти транснациональные потоки перемещались по большей части в направлении от Советского Союза, с тем чтобы позволить бурятским паломникам пересечь границы и, возможно даже, вовлечь их религиозных собратьев в советский лагерь. Эти связи были прерваны в начале 1930-х годов, когда советские интернационалисты отказались от попыток вовлечения Тибета в сферу своего влияния (Andreyev, 2003: 385–395). В настоящее время этот буддийский транснационализм возобновился в обоих направлениях. В то же время локус религиозной власти частично сместился из Лхасы в Дхарамсалу — местоположение Далай-ламы и его правительства в изгнании — и Южную Индию, где были воссозданы три главных монастыря гелукпы. В то время как ежегодно сотни бурятских паломников посещают тибетские общины в Индии, с середины 1990-х годов Бурятия стала центром тибетской эмиграции в Россию. Тибетские ламы добились огромного успеха в постсоветской Бурятии в качестве религиозных учителей, привнеся целый ряд нелокальных идентичностей в и так уже многоконфессиональную сибирскую республику. Ниже мы рассмотрим другой тип межтелесности, а именно: отношения между наставником и учеником, которые создают отношения между различными телами через передачу символических субстанций, усложняя религиозную и этническую жизнь в постсоветской Бурятии. Это процесс хорошо иллюстрируется на примере Ело Ринпоче, о котором мы уже ранее упоминали.



*Еше Лодой Ринпоче
со своим учеником
Тензином, Бурятия, 2001 г.*

Тибетцы в Бурятии: история Ело Ринпоче. Ело Ринпоче родился в Литане в Восточном Тибете в 1943 году. В возрасте трех лет он был признан четвертым перерождением лам своей линии. Одним из его первых учителей был бурятский лама Шибалха — один из пяти лам, о которых упоминалось ранее в этой статье. Когда Ело исполнилось тринадцать лет, он поступил в монастырь Дрепунг в Лхасе, где одним из его главных наставников был Тубтен Нима, один из пяти бурятских паломников. Впоследствии он бежал в Индию, где завершил монастырское образование под руководством Агван Нимы, который стал его очередным влиятельным бурятским наставником. После развала социализма он выразил желание поехать преподавать в Монголию, там он в течение года учил монгольский язык. Когда Ело Ринпоче впервые прибыл в Монголию, он попытался отыскать место рождения и родственников своего «коренного» учителя Тубтен Нимы, который, как он думал, был монголом. Именно тогда в Монголии он впервые узнал, что родина его учителя находится на другой стороне границы к се-

веру в Сибири и что его учитель на самом деле был бурятом. Затем, когда в начале 1990-х годов буряты стали просить Далай-ламу прислать им учителя преподавать в Иволгинском дацане, самом большом монастырском университете Бурятии – резиденции Хамбо-ламы, Ело Ринпоче с радостью принял предложение.

Ело Ринпоче прибыл в Бурятию со своим тибетским учеником Тензином, получил российское гражданство и поселился на постоянной основе в Улан-Удэ. Поначалу его преподавание в Иволгинске спонсировалось Буддийской Традиционной Сангхой России, возглавляемой Хамбо-ламой Аюшеевым, однако вследствие непрекращавшихся конфликтов с администрацией дацана он оттуда ушел и основал свой собственный монастырь на окраине города в 2004 году наряду с несколькими светскими дхарма-центрами в некоторых крупных российских городах.

В основе конфликта между этими двумя влиятельными фигурами в Бурятии лежали бурятские взаимоотношения с тибетским миром и буддийским миром в глобальном смысле. Существует глубокое расхождение между религиозными лидерами по поводу идентичности и будущего бурятского буддизма (Bernstein, 2011). В то время как некоторые убеждены, что его образцом, насколько это возможно, должен быть современный тибетский буддизм, другие рьяно сопротивляются любому иностранному вмешательству или влиянию. Официальный лидер бурятского буддизма Хамбо-лама Дамба Аюшеев является известным защитником местного бурятского буддизма, который, по его мнению, равноправен (если не выше) и независим от тибетского и монгольского буддизмов. Другие лидеры, наоборот, отвергают призывы к «бурятскости», аргументируя это тем, что буддизм только один и что такое разделение основано на ошибочных национальных чувствах, несовместимых с истинным буддийским учением. Еще более усложняет дело российское правительство, которое от Екатерины Великой до Дмитрия Медведева всегда поощряло церковное самоуправление, поскольку существование на границах империи религиозной общины, подчиненной иностранному руководству, усложняло бы приграничный вопрос и проблемы лояльности. Как мы видим, пути, в которых политические предпочтения проявляются через религиозные формы, весьма многозначны и сложны.

Вследствие того, что Ело Ринпоче является одним из наиболее влиятельных и уважаемых религиозных фигур современной Бурятии, его экстраординарный статус как ламы-перерожденца представляет вызов для Хамбо-ламы, который очень часто выра-

жает свое недовольство тем, что тибетцы открывают свои монастыри в Бурятии. И Ело Ринпоче, и Хамбо-лама — весьма известные религиозные лидеры республики, показательно, что Хамбо-лама представляет себя в качестве истинного лидера-народника, работающего и говорящего за нацию и вызывающего к чувствам национальной гордости, тогда как Ело Ринпоче более предпочтителен бурятской интеллигенции в их поисках эзотерических учений. В соответствии со своим статусом ламы-перерожденца, проживающего в России, Ело Ринпоче широко востребован для проведения тантрических посвящений. Вследствие того, что в Бурятии нет институционализированной традиции лам-перерожденцев, статус Ело Ринпоче технически выше, чем у кого-либо в республике, что еще более усугубляет напряженность, уже существующую в бурятских религиозно-политических делах.

В то время как тулку имеют экстраординарный статус повсюду в тибетском буддийском мире, в Бурятии даже обычные тибетские ламы воспринимаются людьми как харизматики, обладающие особыми умениями в результате определенной фетишизации тибетской мистической «инаковости». Тибетские ламы в Бурятии очень часто имеют большое количество последователей, даже если их репутация подвергается сомнению¹. В отличие от мирян некоторые члены бурятского духовенства, в особенности те, кто помногу лет провел в Индии с тибетцами, выражают скептицизм и даже цинизм относительно своих коллег по религии. Эти мнения, неофициально передающиеся посредством сплетен и частных разговоров, в тесно связанном буддийском сообществе Улан-Удэ быстро становятся достоянием общественности, вызывая недовольство некоторых мирян и компрометируя тибетскую монашескую эмиграцию в Бурятию. По мнению некоторых монахов, тибетцы потерпели «провал» в Бурятии. Под «провалом» подразумевается неспособность внедрения тибетской модели монастырского образования в Бурятии и обучения общественности базовой буддийской грамотности. Под «тибетской моделью» обычно подразумевается соблюдение обета безбрачия

1 Возможно, наиболее популярный тибетский лама в России — это геше Тинлей. Несмотря на многочисленные скандалы, связанные с его отречением от сана, размонашиванием и женитьбой, он по-прежнему имеет большое число учеников, его дхарма-центры созданы практически в каждом крупном российском городе (Отрекся от сана. Соперничество среди тибетских лам в России вылилось в акцию протеста. Информ-полис, 15.12.2005, с. 4).

и строгой монашеской дисциплины, отсутствие которых в Бурятии зачастую объясняется несовместимостью бурятской и тибетской «ментальностей», невозможностью бурят подчинить свой «кочевой» и «дикий» темперамент строгим монашеским требованиям тибетского буддизма. Но, возможно, наиболее существенной причиной так называемого провала тибетцев в Бурятии считается то, что у тибетцев здесь нет «корней». Другими словами, те тибетцы в Бурятии, которые не являются частью общих соматических сетей, зачастую расцениваются не как великие учителя или бодхисаттвы, а как непрошенные гости, от природы не способные понять местную реальность вне извлечения прибыли от все возрастающего рынка религиозных услуг.

Распространенность биологического дискурса «корней» особенно поразительна, учитывая то, что буддийская транснациональная и транскультурная модель родства специально направлена на разрушение этой самой идеологии. Для того чтобы показать, каким образом это межтелесное движение расценивается в местной религиозной жизни, остановимся на том, как дебаты относительно одного определенного обряда летом 2008 года стали ареной, на которой были выражены различные концепции в отношении «корней».

Буддийский ритуал работает по-новому. Некоторые основные сезонные обряды в Бурятии — это ритуальные жертвоприношения *обоо*. Обоо обычно обозначает пирамиду камней, сооруженную на вершине горы для маркировки обиталища так называемых духов «хозяев местности». Духи хозяев местности связаны как с родством, так и с территориальными группами, все жители близлежащих деревень собираются вместе для общего ритуала. Обоо очень редко пропускаются бурятами, даже если они и не являются активными практиками религии. Многие, в особенности те, кто живет за пределами Бурятии, приурочивают свои летние отпуска к этим событиям. В мае или июне буряты возвращаются в свои родные села для участия в ритуале и воссоединения с родственниками. Хотя обоо могут исполняться шаманами и знающими старейшинами, здесь сосредоточимся на обрядах, совершаемых буддийскими ламами.

Предполагается, что лама должен представлять определенную тантрическую визуализацию, воспроизводя себя в качестве буддийского гневного Будды Ямантаки или гневного бодхисаттвы Ваджрапани, а затем в качестве Ямантаки или Ваджрапани



*Обряд обоо.
Бурятия, 2008 г.*

обращаться к духам «хозяев земли», прося их о защите, помощи в мирских делах и различных благословениях. Люди, приходящие на обряд, приносят обильные приношения еды и напитков, которые предлагаются божествам в соответствии с ритуальным сценарием и съедаются во время общей трапезы, которая следует за ритуалом, а остатки жертвенной пищи уносятся домой и раздаются родственникам и друзьям, которые не смогли прийти. Обычно все верят, что успешные ритуалы обоо приносят дождь, в которых сильно нуждаются в засушливые майские и июньские месяцы. А что же случается, если обряд не удастся? Лето 2008 года в июне было особенно засушливым, несмотря на все обряды обоо.

Протибетская фракция тут же заявила, что обоо, исполняемые бурятскими ламами, не удались вследствие того, что они делали неправильные подношения, подношения, которые не соответствуют «истинному» буддизму. Подношения в виде мяса и алкоголя стали наиболее спорными пунктами. Потребление мяса и алкоголя, как личное, так и ритуальное, всегда было дискуссионной темой в буддизме и имело различные интерпретации в за-

висимости от различных школ и национальных традиций. Если говорить о монастырских правилах, то алкоголь прямо запрещен ранней винаей, а потребление мяса не запрещено в случаях, если животное убито не специально для обеспечения пищей монаха. Несмотря на тот факт, что нет прямого запрета на потребление мяса в ранних источниках, имеет место современная тенденция, которая рассматривает тех, кто воздерживается от мяса, в качестве «более правильных» буддистов, что особенно распространено в модернизированных западных интерпретациях учения о ненасилии. Несмотря на то что традиционные подношения гневным божествам, особенно в Тибете и Монголии, в большинстве своем включают мясо и алкоголь, некоторые буряты-«модернисты» не знают об этом и думают, что это только бурятская традиция и как таковая некоторым образом извращает истинную форму буддизма под влиянием местного шаманизма. Эта особая конструкция буддийской аутентичности построена на предпологаемо более ранней, чистой версии, которая в недавнем времени вызвала спор по поводу ритуального использования мяса и водки в Бурятии (включая жертвоприношения животных в шаманских обрядах). Обряды обоо стали самой острой темой дискуссии вследствие того, что особо «славятся» обилием принесенной в качестве подношений водки, проливаемой на землю, а затем потребляемой во время шумной трапезы, следующей за окончанием обрядовой части и ухода лам.

Когда знаменитый буддийский наставник из Индии Бакула Ринпоче¹ приехал сюда, он был поражен, увидев это количество водки, проливаемой на землю. Он сказал: «Посмотрите, все ваши духи пьяны! Чему тут удивляться, что они не могут вам помочь. Как может пьяный дух кому-нибудь помочь»,

— вспоминал один бурятский лама. Точно так же одна бурятская монахиня, живущая на настоящий момент в Индии, рассказывала, что когда она была на таком обряде обоо, у нее было видение, что она общалась с духом-хозяином местности, для которого делались эти возлияния.

- 1 Покойный Бакула Ринпоче, известный лама-перерожденец из Ладакха в Северной Индии, работал министром индийского правительства под руководством Индиры Ганди. В 1991 году был назначен индийским послом в Монголию, что позволило ему посетить СССР, а затем постсоветскую Бурятию.



© А. БЕРНШТЕЙН

*Подношения обоо.
Бурятия, 2008 г.*

Дух сказал мне, что он был вегетарианцем с тех пор, как буддизм установился в этих краях, однако никто не преподносит ему его любимый творог в течение долгого времени. Дух жаловался, что все приносят ему только мясо, которое он не ест».

Дух упрашивал монахиню просить ее родственников более строго соблюдать правила вегетарианства во время посещений обоо.

«Антитибетская» фракция, представленная некоторыми ламами, с кем были сделаны интервью, со своей стороны настаивала, что подношения в виде мяса и водки являются «бурятской традицией». Они заявляли, что в отличие от шаманских обоо то, что они преподносят, не является «настоящей» водкой, а особой субстанцией — нектаром, в который превращается водка благодаря молитвам и визуализациям. Настоящей же причиной того, что ритуалы не удались, было, по их мнению, то, что местные духи не послушались просьб «иностранцев» (тибетцев), пытавшихся вмешиваться в их дела. Препятствия объяснялись в данном слу-

чае именно в терминах кровного родства, а не лингвистических способностях духов, поскольку ритуал практически всегда проводится на классическом тибетском языке. Интересно, что тибетские ламы-тулку с бурятскими «корнями», о которых говорилось выше, были едва ли не единственными, кто смог избежать подобных обвинений, поскольку согласно буддийскому воззрению на родство они являются «бурятами» через их квазиродственные связи со своими бурятскими предшественниками.

На самом деле, способность установить мирные взаимоотношения с местными духами является главным пунктом легитимации любого ламы в Бурятии, как бурятского, так и иностранного. Когда Шибалха Ринпоче — тибетский лама с бурятскими «корнями» посетил Бурятию и Агу в 2004 году (родина его предыдущего перерождения), местные пожилые люди пожаловались ему на отсутствие дождей. Он провел несколько ритуалов подношения местным духам на вершине горы и возле реки, и буквально через пару дней начался сильный дождь. «Я чувствовал, что местные духи очень благосклонно отнеслись ко мне», — сказал он нам во время нашего интервью в Дрепунг Гоман дацане в Индии в 2008 году. Бурятские старейшины также расценили способность Шибалхи утихомирить местных духов как явный признак его легитимности действовать в качестве ламы в Бурятии. Таким образом, его путешествие в Бурятию было понято не как визит иностранного ламы, а как «бурятского» ламы, вернувшегося, наконец, на свою родину. В то время как Шибалха, лишь иногда посещающий Бурятию, все еще мало известен широкой бурятской общественности, Ело Ринпоче является очень публичной фигурой, и каждый его шаг подвергается критическому анализу¹.

Тем не менее Ело Ринпоче, избавленный от упреков на фронте обоо, по-прежнему обвиняется своими противниками в проведении столь многих «эффектных» тантрических посвящений, что видится ими как нечто противоположное тяжелой рутинной работе распространения Дхармы посредством учений. Однако вследствие того, что в настоящее время в Бурятии нет буддийских учителей такого высокого статуса со всеми соответствующими

1 Интересно, что Шибалха Ринпоче стал центральной фигурой буддийского возрождения в Тыве, регулярно посещая Республику Тыву с 2004 года, а с 2008 живущий там шесть месяцев в году. Его «бурятские» связи очень важны для тувинцев, которые также считают его «своим» (частная переписка с исследователем Тывы Ксенией Пименовой, 2011).



© И. ЯНЧЕГЛОВ

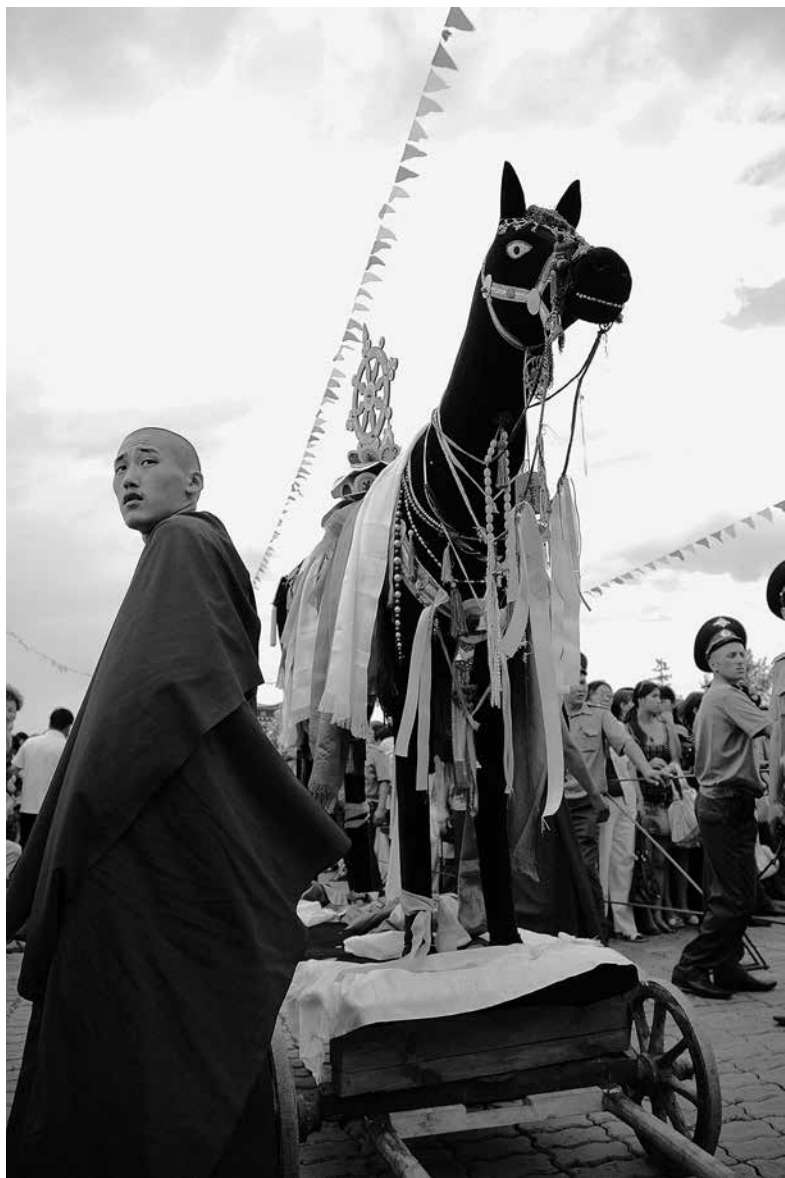
*Далай Лама с бурятскими
послушниками, проходящими
обучение в Гоман дацане
в Индии, 2008 г.*

полномочиями, Ело Ринпоче продолжает оставаться самым квалифицированным ламой, имеющим право давать такие посвящения. Как было сказано выше, Кентрул Ринпоче из Индии — лама-тулку из Индии с бурятскими «корнями» — был удивлен тому количеству людей, которые хотели бы получить у него посвящения во время его визита в Бурятию. Поскольку ритуалы посвящения структурируют буддийское сообщество в нечто подобное системе родства, по нашему мнению, эти ламы столь популярны среди бурят не только вследствие того, что они являются международно известными своей квалификацией наставниками, но и потому, что, расценивая их в качестве своих символических родственников, буряты таким образом регенерируют и вновь включают своих прошлых наставников в свою соматическую сеть и современное сообщество. Другими словами, эти перевоплотившиеся тибетские ламы с бурятскими «корнями» особо востребованы бурятским обществом не только из-за своих «репродуктивных» ритуальных способностей, но также вследствие того, что их персоналии выполняют некую реферирующую функцию посредством

отсылки — через «межтелесность» — к своим бурятским предшественникам. Тела Ело и Кентрул Ринпоче служат не только в качестве важнейшего звена, включающего бурят в новые транснациональные и паназиатские «ваджрные семейства», формируя новые постсоветские связи и трансформируя геополитическое воображение; эти тела также воссоединяют бурятских верующих с чисто бурятскими ключевыми религиозными фигурами прошлого.

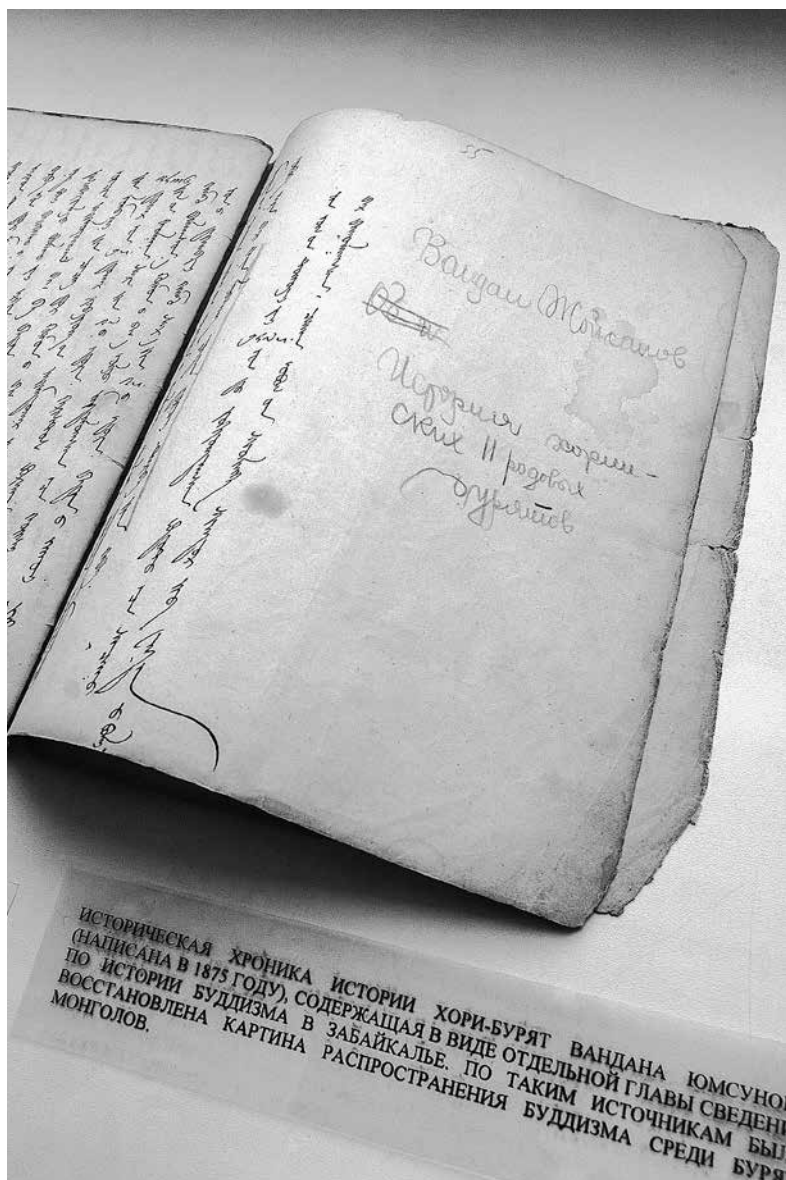
«Межтелесность» (*inter-bodiment*), которая становится возможным через практики реинкарнации и тантрического ученичества, размывает границы политических и этнических связей. Несмотря на свое этнически тибетское происхождение, нынешний Кентрул Ринпоче в силу того, что он является реинкарнацией бурятского монаха, становится важной фигурой постсоветского бурятского буддийского возрождения. Он также является источником особой гордости бурят. Он был не только единственным бурятом, возглавлявшим знаменитый тибетский монастырский дацан, но также властелином процесса смерти и повторного рождения за рамками оккупированного китайцами Тибета для осуществления своего «возвращения» в Бурятию, воссоединения простых бурят с их буддийскими божествами. Реинкарнация возникает здесь как уполномочивающая технология в целях мобильности и пересечения границ, которая бросает вызов режимам мобильности, навязываемым государством, и создает новую интерпретацию понятий жизни и смерти. В случае с Ело Ринпоче, который был учеником не одного, а трех бурятских лам, буддийский институт взаимоотношений «наставник-ученик», создающий подобную родственной телесную сеть между учеником и наставником, подобным же образом смещает привычные системы связей и альянсов. В то время как некоторые националистически настроенные буддийские лидеры не одобряют наделение этих тибетских лам таким высоким статусом, считая его причиняющим вред местному самоопределению, другие видят в них «прямых» потомков великих бурятских лам Галсан Лыгдена и Тубтен Нимы, которые намеренно превзошли смерть, советский и китайский контроль над перемещениями единственно для того, чтобы вновь появиться в постсоциалистической Бурятии для возрождения религии в эти тревожные времена.





© Д. О. ГАРМАЕВ

*Майдар-хурал
в Иволгинском дацане.
25 июля 2009 г.*



© Д.О. ГАРМАЕВ

Историческая хроника Вандана Юмсунова
«История о происхождении одиннадцати хоринских
родов» (составлена в 1875 г.). ЦВРК ИМБТ. М1-31.

ВСТРЕЧА БУРЯТ-МОНГОЛЬСКОЙ, ТИБЕТСКОЙ И РУССКОЙ КУЛЬТУР ЗНАНИЯ В XIX ВЕКЕ

Источники сообщают, что в 1690 году буддийский иерарх Халха-Монголии Джебцундамба Хутухта I, отвечая на просьбу монгольской знати посоветовать, к кому перейти в подчинение — к цинскому императору или русскому царю, дал следующий ответ:

Государство императора Желтого Китая, зовущееся Россией севера, является мирной и великой страной, однако там не процветает Учение [Будды], поэтому от него следует отказаться. Государство Императора Черного Китая на юге твердо установлено, там мирно, и более того, там распространено Учение Будды, [...] поэтому он является великим и добродетельным императором, если мы отправимся в этом направлении, то наше государство объединится, и все живые существа возрадуются в мире (Bawden, 1961: 10).

Для цели нашего исследования важен не столько сам выбор, который сделали халха-монголы в этот узловый промежуток своей истории (Veit, 1991: 174–176), сколько религиозно-культурный подтекст, лежащий в основе этого заявления. Тибето-монгольские буддисты того времени разделяли очень ясную и весьма специфическую идею идеального правления. Идеальный император должен быть *дхармараджей* — «царем веры», и в этом своем статусе должен обеспечивать своих подданных благоприятными условиями следования *Дхарме* (Ruegg, 1995). Одной из его главных задач являлась поддержка *сангхи* — буддийской общины монахов/мона-

хинь и мирян. Цивилизованное пространство, идеальная империя виделась в глазах тибето-монгольского буддиста буддийской империей, чему попросту не соответствовала религиозно-политическая парадигма русского царя. Для буддистов бурят-монголов, живущих по берегам Байкала, напротив, реальностью была жизнь в небуддийском пространстве, вдали от цивилизующего влияния буддизма. Более того, российские имперские власти, считая русских цивилизованной нацией, своих подданных буддистов воспринимали не только как представителей более «низкой религии», но и как стоящих ниже их по своей культуре. Когда в XIX веке представители местной элиты забайкальских бурят, владеющие монгольским (зачастую и тибетским) языками, начали вовлекаться в российскую образовательную систему, они весьма ценились в российской буддологической науке в качестве «местных информантов» (Tolz, 2009: 271–274). Согласно многим исследованиям, особенно на материале по Южной Азии (Burghart, 1990; Van der Veer, 2001), эти «местные информанты» внесли существенный вклад в наши знания об азиатских культурах и религиях и сформировали наше восприятие о них. Что касается Внутренней Азии, то жизнедеятельность представителей бурятской интеллигенции, внесших значительный вклад в российскую буддологию, хорошо исследована в работах В. Тольц и А. Бернштейн (Tolz, 2011; Bernstein, 2009, 2010). В данной главе нам хотелось бы сфокусироваться на более раннем этапе — второй половине XIX века и уйти от преимущественно русского контекста, связанного с русским языком и российскими институтами. Мы остановимся на бурятской интеллектуальной культуре в сугубо бурятском контексте, а именно — бурятском, уйгуро-монгольском и тибетском параметрах и бурятских буддийских институтах. Нам хотелось бы преодолеть определенный аспект постколониальной науки, связанный с тем, что неевропейские формы знания рассматриваются только в их непосредственной связи с европейскими формами. Неевропейские культуры знания выходят из тени и начинают существовать только в качестве ответа на вызовы Европы, утрачивая в процессе свою собственную историческую значимость. Сказанное затрагивает взаимоотношения между имперской и местной (туземной) продуктами знания. Мнения ученых расходятся, начиная от полного замалчивания местных голосов до так называемого «межкультурного мимезиса (подражания)», по выражению Чарльза Холлисея, который писал: «аспекты культуры изучаемого народа оказывают влияние на исследователя так, чтобы он пред-

ставлял эту культуру определенным способом» (Hallisey, 1995: 33). Таким образом, «туземцам» отказывают в праве на голос и деятельность. Вплоть до сегодняшних дней проблема условий продуцирования знания хорошо исследована только в индийском колониальном контексте, но зачастую игнорируется в отношении монгольских народов, которые с XVII века были подданными либо Цинской, либо Российской империй¹. А монголы дают нам уникальную возможность изучения форм знания, которые одновременно находятся внутри и за рамками имперских параметров. Монголы, включая бурят, передвигались в двух мирах: были частью либо Цинской, либо Российской империй, и одновременно — большого буддийского мира, часто бросая вызов навязываемым им государственным границам. В задачу данной главы входит исследование возникновения и развития бурятской культуры знания в XIX веке посредством обращения к литературной продукции, а именно к бурятским историческим хроникам. Нас особенно интересует, каким образом и в каких целях их ученые авторы приспособливали для своих нужд различные эпистемологические культуры, с которыми они были уже знакомы или впервые встречались. Исходя из посылки принципиального «равенства» европейских и неевропейских эпистемологических культур, мы покажем, что бурят-монгольская интеллектуальная элита не просто реагировала на западные (российские) концепции организации мира, а опиралась на многие концепты из различных интеллектуальных сфер, сконцентрированных вокруг «Большой» Монголии, Тибета, России и, возможно, Китая, бросая вызов общему мнению, что «Запад действует, а Восток реагирует». Основываясь на всестороннем анализе форм бурятской системы знания XIX века, мы вправе утверждать, что только озвученное знание неевропейских систем знания может быть полезным для написания истории европейских культур знания, ибо их создание отнюдь не шло по одному единственному пути, а было тесно переплетено с неевропейскими аналогами, которые, однако, все еще не совсем для нас прозрачны.

Бурят-монголы: буддийские подданные Российской империи. Говоря в терминах культуры, буряты Байкальского региона принадлежали и принадлежат к тибето-монгольской буддийской культур-

1 Это пренебрежение, возможно, связано с тем фактом, что в западноевропейской и американской постколониальной науке Российская и Цинская империя не представляли большого интереса.

ной сфере, простирающейся от Гималаев через Тибет в Монголию, Байкальский регион, Тыву вплоть до низовьев Волги, где живут торгуты — западномонгольская группа, называемая в России калмыками. На большинстве этих территорий, начиная с периода монгольской империи XIII века, буддийские ламы построили религиозную сеть, сконцентрированную вокруг определенных мест (монастырей), людей (влиятельных лам и их учеников) и дорог (паломнических путей)¹. Эти сети, постоянно поддерживаемые и расширяемые благодаря странствующим монахам и мирянам, зачастую купцам, обычно не ограничивались пределами государства. Они были многоэтничными, многоязыковыми, многокультурными, а также с множеством центров. С XVII века Лхаса в Центральном Тибете была сакральным центром этих сетей, но другие места, такие как Кумбум и Лабранг в северо-восточном Тибете или Сваямбхунатх в Непале также играли важную роль. Странствующие монахи устанавливали в других регионах дочерние отделения своих родных монастырей, а монахи и последователи-миряне этих монастырей чувствовали себя равно привязанными к материнским монастырям, которые обычно поддерживались ими финансово. Приблизительно в 1700 году Байкальский регион был включен в эту расширяющуюся сеть мест и людей (Абаева, 2004; Tsygempilov, 2012: 247, 248). В то же время этот регион был разделен с большим буддийским миром политически. Кяхтинский договор 1727 года окончательно определил границы между Российской и Цинской империями и создал искусственную границу между монголами на каждой стороне (Perdue, 2005: 161–173). В то время как в Цинской империи буддизм пользовался государственным патронажем цинских императоров, которые в отношении своих подданных буддистов действовали как «покровители Дхармы» и активно использовали буддизм в качестве средства консолидации и легитимации своей власти², Российская империя покровительствовала православию, а буддистам отводилась маргинальная позиция в империи. Последние прилагали большие усилия для того, чтобы поддерживать ранее установленные,

1 Идея религиозной сети (*religious network*) тибетского буддизма была впервые предложена Дж. Сэмьюэлем (Samuel, 2005).

2 Политическое использование религии Цинскими императорами не была ограничено только буддизмом, но также включало конфуцианство, даосизм и шаманистические практики, как хорошо видно из путешествий императора Цяньлуна по своей территории (Elliot, 2009: 68–85).

а теперь трансграничные связи с большим буддийским миром. В Забайкалье этнолокальные группы хоринских и селенгинских бурят поддерживали тесные связи с монгольскими монастырями, и многие монахи принимали решение получить образование в каком-нибудь из знаменитых тибетских монастырей, желательно в Гоман-дацане монастыря Дрепунг близ Лхасы. Государственные границы и политические реалии с обеих сторон препятствовали их желанию; после 1793 года произошла формальная административная интеграция Центрального Тибета в состав Цинской империи, и Цинская империя запретила бурятским монахам обучаться в Лхасе на том основании, что они подданные Российской империи. Но всегда существовала возможность обойти эти запреты: бурятские монахи обычно говорили маньчжурским властям, что они пришли с территории Халха-Монголии. Монгольские и тибетские ламы сталкивались с еще большими трудностями, когда отправлялись в Байкальский регион. В 1727 году российские власти издали указ, запрещающий «иностранным ламам» переходить российскую границу, ограничили количество монахов во вновь построенных монастырях. Тем не менее считается, что в 1741 году императрица Елизавета издала Указ, официально признающий буддизм¹. Во время правления императрицы Екатерины II буддийская сангха была структурирована по образцу русской православной церкви с одним избираемым религиозным деятелем (утвержденным императором) в качестве главы централизованной религиозной бюрократии. Им был и поныне является Бандидо Хамбо-лама (тиб. *pandita mkhan po bla ma*) — официальный глава бурятской буддийской сангхи. XIX век является свидетелем самых суровых ограничений буддизма. Государство в «Положении о ламаистском духовенстве Восточной Сибири 1853 года» подчинило всестороннему контролю дела буддийской сангхи, как, например, в отношении свободы передвижений монахов или строительства новых храмов и монастырей.

В целом же в XVIII и XIX веках отношение российской империи к буддизму было амбивалентным: с одной стороны, он считался «суеверием» и «идолопоклонничеством». С другой стороны, имперские власти пытались использовать религии империи в своих собственных целях, добиваясь активной поддержки буддийских лам. Более того, за буддизмом признавался «цивили-

1 Это событие не вполне достоверно исторически, так как данный указ, подписанный императрицей, так нигде и не обнаружен.

зующий» потенциал в сношениях с «дикиими», «кочевыми» приграничными народами¹. Собственно, это старинный буддийский троп, использовавшийся тибетскими буддийскими ламами еще в XIII веке во времена монгольской империи (Kollmar-Paulenz, 2008: 713–715), а также маньчжурскими императорами². Здесь встречаются буддийский и имперский дискурсы.

Визуальные и литературные формы знания. Танка. Включение в великую тибето-монгольскую буддийскую ойкумену и, одновременно, в Российскую империю превратило Байкальский регион в сложную амальгаму различных культурных влияний, отраженных в визуальных и текстовых формах знания, созданных его народом. Два столкнувшихся мира — буддийского пространства и Российской империи соединились в визуальных репрезентациях, приблизившись к народу, который в большинстве своем был неграмотным. Расширяя традиционную троичную схему пространства *Rigs gsum mgon po* — «повелителей трех пространств», включая Китай (с императором в качестве воплощения бодхисаттвы мудрости и знания Манджушри), Тибет (с Далай-ламой в качестве воплощения бодхисаттвы бесконечного сострадания Авалокитешвары) и Монголии — пространством Чингисхана (считающегося воплощением бодхисаттвы военного могущества Ваджрапани), Россия была визуально интегрирована в этот символический мир посредством соотнесения русского царя с бодхисаттвой в женской ипостаси — Белой Тарой, которая традиционно ассоциировалась с Авалокитешварой, таким образом символически соединяя Тибет и Россию. Включение российского императора обеспечивало твердую лояльность в отношении царя. В буддийских восхвалительных практиках, молитвах и призываниях к российскому императору обращаются как к *дхармарадже* и *чакравартину* (правителю, повернувшему колесо учения)³. Танки, молитвы и ритуалы

1 Представления о «дикости» и «неуправляемости», связи религии и цивилизации были особо распространены в России XVIII века, см.: (Khodarkovsky, 1997: 185, 186).

2 См., напр., знаменитые «Высказывания лам» (*lama shuo*), составленные в 1792 году Цинским императором Цяньлуном, в которых он заявляет, что благодаря покровительству «желтым шапкам» (школе *гелукпа*) он добился мира среди монголов (Lessing, 1942: 58). О влиянии тибетского и цинского дискурса на европейский троп о цивилизующей силе буддизма см.: (Kollmar-Paulenz, 2003: 267–275).

3 Монголоязычные молитвы и ритуальные тексты, в которых таким образом обращаются к русскому царю, хранятся в ЦВРК ИМБТ СО РАН.

обеспечивали интерес неграмотного населения к этому новому изображению империи, в то время как продукция исторических писаний служила в качестве самопредставления ее интеллектуальной элиты.

Исторические сочинения. Писание истории как функция культурного самоутверждения генеалогических потомков одного происхождения играла исключительную роль в монгольских этнических регионах с XIII века. Поскольку историографические сочинения в бурят-монгольских регионах обнаруживают большое влияние монгольской историографии, кратко остановимся на анализе наиболее важных особенностей монгольских исторических трудов. Монгольская хроника «Великая желтая история происхождения древних монгольских правителей» (*Erten-ü mongγol-un qad-un ündüsün-ü yeke sira tuji/ tuγuji*) начинается с цитаты из знаменитой хроники Далай-ламы V (1643):

Историческая работа под названием «Пир молодых»¹, которой учит Далай-лама, повествует: «Если простой человек не знает своего происхождения, то он подобен обезьяне, которая потерялась в лесу; человек, который не знает линию своей преемственности (*oboγ*), подобен дракону, сделанному из бирюзы; человек, который не знает письменных трудов, которые могут ему поведать что-нибудь о его предках, подобен *мон*², у которого по неосторожности потерялся ребенок»³.

Обычно в монголоведных исследованиях эта цитата приводится в доказательство большого влияния тибетской буддийской историографии на монгольские исторические работы. С одной стороны, это верно, так как сочинения Далай-ламы V на самом деле оказали огромное влияние на монгольскую историографию. Однако, с другой стороны, эта цитата образно определяет главный предмет монгольских исторических сочинений, а именно — исключительную важность генеалогического происхождения.

1 Тиб. *Gangs can yul gyi sa la spyod pa'i mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pa'i deb ther/ rdzogs ldan gzhon nu'i dga' ston dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs zhes bya ba bzhuḡs so*. Indian reprint, New Delhi, 1985.

2 Тиб. *мон* обозначает различные этнические группы в южных Гималаях в основном тибетского или тибето-бирманского происхождения. Люди *мон* считаются не-буддистами и соответственно с этим — нецивилизованными, хотя многие из этих групп на самом деле буддисты. См.: (Françoise Pommaré, 1994: 47).

3 Монгольский текст в: (Шастина, 1957: 15).

В истории монгольской культуры происхождение является наиболее важной парадигмой, составляющей социальную идентичность. Знание прошлого прежде всего включает в себя знание точного генеалогического происхождения своих предков.

Хорошо известно, что до нас дошли всего лишь несколько монгольских источников до XVII века. Кроме «Сокровенного сказания монголов» (*Mongγol-un niγuᠰa tobčā'an*) 1228 и 1240 годов у нас имеются лишь фрагменты исторических и эпических произведений. Несколько генеалогических и исторических отрывков, написанных аллитерационными стихами и включенных в исторические сочинения XVII века, дают нам лишь некоторое представление о монгольской историографии, которая сохранялась в устной форме на протяжении многих веков.

«Сокровенное сказание монголов» имело (и имеет сейчас)¹ исключительное значение для формирования культурной и религиозной идентичности монголов. Эта историческая работа-эпос содержит «большую историю»², повествующую о происхождении монгольского народа, возвышении Чингисхана от презираемого изгнанника до императора мира, его смерти и правлении его сына и наследника. Эта «большая история» внесла существенный вклад в дело культурной интеграции этнически, лингвистически и культурно разнородных общин, составлявших монгольскую империю в XIII и XIV веках.

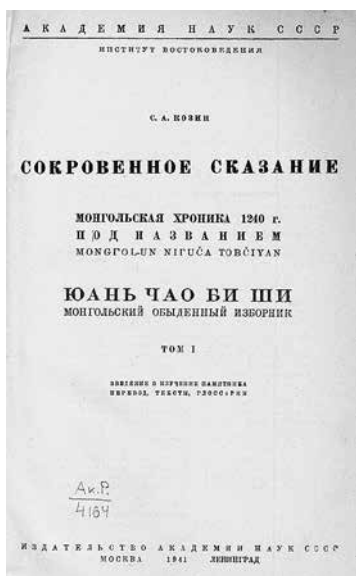
Уже в «Сокровенном сказании» миф о происхождении монголов формирует идентичность, основанную на происхождении. Этот миф излагается в «Сокровенном сказании» следующим образом:

В самом начале был серо-голубой волк, рожденный в соответствии с судьбой, определенной небом. Его женой была красновато-желтая лань. Они пришли, перейдя Тенгис. После того, как они поселились на берегу Онона у горы Бурхан-Халдун, у них родился Батачиган» (The Secret History of the Mongols, 2004, Vol. I: 1)

- 1 В последнее время в Монголии было проведено две конференции в честь составления «Сокровенного сказания».
- 2 Исторические «большие истории» можно охарактеризовать как «образование и выделение смыслообразующих образцов прошлого, доминирующих в данном обществе» (Middell, Gibas and Hadler, 2000: 24).



© Д.О. ГАРМАЕВ



© И.Р. ГАРРИ



Вверху: здание ЦВРК ИМБТ СО РАН, 1 октября 2011 г.
Внизу слева: Сокровенное сказание в переводе Сергея Козина, 1941 г. Внизу справа: Летописи хоринских бурят в переводе Николая Поппе, 1940 г.

Далее повествование подробно перечисляет генеалогию монголов вплоть до Чингисхана. Монгольская историография, начиная с XVII века, следует этому установившемуся образцу. Ее авторы описывают монгольскую историю только как историю ханских родов и великих монгольских родовых линий преемственности. Очень часто этот вид историографии заказывался знаменитыми правителями, которые хотели доказать свое право на правление своей непрерывной линией происхождения.

С XVII века на монгольские исторические сочинения сильно повлияла как тибетская буддийская историография, так и китайская. Среди них влияние тибетской буддийской оказалось сильнее. Первые признаки тибетского буддийского влияния обнаруживаются уже в XIV веке (Cleaves, 1952: 1–123). В знаменитой «Белой истории» (*ᠰayan tei'ke*) (Ванчикова, 2001), написанной в XVI веке, и в биографии Алтан-хана (*Erdeni tunumal neretü sudur*) (Kollmar-Paulenz, 2001), написанной около 1607 года, политическое правление юаньского периода было уже концептуализировано по социально-религиозной модели взаимоотношений между светским правителем и религиозным наставником-ламой (тиб. *yon mchod*). Однако самым влиятельным тибетским автором был уже упомянутый Далай-лама V. Практически каждый монгольский историк либо цитировал его, либо копировал целые абзацы из его хроники и биографии, которую тибетский лидер написал о своем предшественнике Далай-ламе III. Тибетская историография, таким образом, обеспечила модель, по которой были сформированы политические и религиозные отношения Тибета и Монголии. Более того, монгольская история была прочно интегрирована и стала частью мировой буддийской истории — мира, включающего в себя Индию, Тибет и Монголию. Включение монголов в буддийскую мировую историю привело к трансформации основополагающего мифа монголов, который мы процитировали из «Сокровенного сказания». Миф в своей буддийской версии выглядел следующим образом:

Когда прошло семь поколений после Сэдэр-Сандал-ту-хаган-тугэн-эзэн — тибетского царя ранних времен, государственный министр Лонгнам убил Далай-Собин-Ару-Алтан-Ширэгэту-хагана и узурпировал трон, трое его сыновей Богачи, Шибагучи и Борте-чоно бежали в другие страны. Самый младший Борте-чоно прибыл в страну Гонбо. Он не доверял людям Гонбо, взял в жены некую женщину, звавшуюся Гоа-марал, пересек озеро Тенгис, пошел в северном направлении и достиг озера Байкал. Он достиг горы под названием Бурхан-Халдун. Придя туда, он встретил народ, звав-

шийся Бэдэ. Когда эти люди спросили его о его обстоятельствах и откуда он пришел, и когда он им рассказал, что происходит от Олан-а тэгусүгсэн — индийского царя древности, и тибетского Тугэл-эзэна, они единогласно заявили: «Этот молодой человек высокого рождения, у нас нет лидера. Сделаем его своим царем!» Так они сделали его царем и стали следовать его приказаниям¹.

Линия преемственности чингисидов происходит из линии преемственности Будды и поэтому она сотериологически соотносится с полноценной буддийской интерпретацией истории. Следующим шагом стало превращение Чингисхана в *чакравартину* — «императора, поворачивающего колесо учения». Со второй половины XVII века эта буддийская версия была стандартизирована в монгольских исторических сочинениях.

Подобным же образом монгольские историки переняли тибетскую буддийскую периодизацию исторических времен, разделив их на три исторических периода:

1. Период первой волны распространения *Дхармы* в XIII–XIV вв.;
2. Падение *Дхармы* параллельно с падением монгольского правления, упадок Юаньской династии;
3. Вторая волна распространения *Дхармы* с начала правления Алтан-хана.

Китайское влияние на монгольскую историографию отмечается в начале XVIII века после подчинения халха-монголов императору Канси в Долоноре в 1691 году. Окончание джунгарской войны после поражения Галдана и его смерти в 1697 году послужило поворотным моментом в монгольском представлении своей истории. Этот процесс новой интерпретации во многом обязан цинскому имперскому проекту интеграции завоеванных территорий в состав империи посредством дискурсивного присвоения пространства через картографические проекты² и дискурсивного присвоения времени через писание истории. Цинские императоры визуализировали себя в качестве бодхисаттвы Манджушри (Berger, 2003: 162), переписывая, таким образом, цинскую историю как историю буддийского спасения. Подчинение монголов цин-

- 1 Sanang Sečen, *Erdeni-yin tobči*, Fol. 8v. Мы использовали ургинский манускрипт, см.: (Haenisch, 1955).
- 2 Об анализе монгольской картографии в эпоху Цин см.: (Kollmar-Paulenz, 2006: 355–381).

скому господству представало в качестве действия, обеспечивающего внутреннюю стабильность буддийского пространства. Императоры, в особенности Цяньлун, заказывали сбор картографических, генеалогических, биографических, военных, технических и исторических фактов, с тем чтобы представить их на языках многоязычной и мультикультурной империи — маньчжурском, китайском, тибетском, монгольском, а после подчинения Восточного Туркестана даже на чагатай-тюрском. Результат этого всеведущего «имперского взора» на своих подданных, достигший своего пика при императоре Цяньлуне, был с особенным выражением описан Памелой Кросли:

... император Цяньлун во время своего правления оказал глубочайшее влияние на масштабы и содержание литературного способа видения мира на китайском, маньчжурском, монгольском и тибетском всех когда-либо живущих на земле (Crossley, 2002: 264).

Универсальный империализм эпохи Цяньлуна оказал конкретное воздействие на репрезентацию политических и социальных изменений, которые монгольское общество пережило после своей интеграции в состав Цинской империи. Монгольские хроники того времени ничего не говорили о потере независимости монгольской знати, о растущей экономической зависимости из-за влезания в долги и социальном недовольстве вследствие обнищания народа. Вместо этого они подчеркивали патерналистское благоволение Цинского императора, которое он распространял на своих детей — монгольских подданных, и представляли цинское правление как естественное воплощение местной монгольской империи. Риторика патерналистского имперского благоволения дошла до апогея в утверждении монгольского историка Ломи о взлетах и падениях своего собственного народа, которое он выразил в хронике, составленной им между 1732 и 1734 годами, следующим образом:

Мы видим, что наш монгольский народ падает и вновь встает, уничтожается и вновь возрождается. Нет сомнения, что все это суть удивительное благоволение императорского величества (W. Heissig, Ch. Bawden, 1957).

Китайские исторические работы стали впервые известны монголам через их маньчжурские переводы. «История Юань» (*Yuan-shi*) была переведена (в сокращенном виде) на маньчжурский

в 1639 году и напечатана в 1646 году. Эта укороченная версия начала переводиться на монгольский язык с 1639 года. Влияние китайской историографии выразилось, с одной стороны, в подробном описании военной и политической истории, с другой стороны, в про-маньчжурской интерпретации. Китайский дидактический тон копировался редко. Интересно, что монгольская историография, сложившаяся на окраинах империи, по-прежнему сохраняла свой фокус на деятельности индивидуумов в исторических презентациях. Так, культурная гегемония Цинов не увенчалась полным успехом.

Бурятская историография брала примеры из монгольской историографии, сформированной под культурным и политическим влиянием, обрисованным выше. Однако в бурятских регионах авторы больше следовали тибето-буддийской историографии, в то время как китайское влияние практически не ощущалось.

Первые бурятские исторические хроники датируются началом XVIII века, большинство из них было написано во второй половине XIX века. Эти хроники циркулировали среди бурят в многочисленных копиях в рукописном, как правило, виде. Их авторы сознательно создавали бурятское буддийское пространство, которое они мечтали сохранить и даже расширить. Расширение буддийского пространства является буддийской прерогативой в «темном приграничье». Риторика инаковости успешно применялась тибетскими ламами в монгольском случае (Kollmar-Paulenz, 2008: 715, 716), бурятские ламы и интеллектуалы теперь распространяли ее в Россию.

Создание мировидения: две бурятские хроники XIX века. Далее следует описание и детальный анализ двух хроник, написанных во второй половине XIX века. На первый взгляд эти работы являются историями, или, более точно, историческими генеалогиями. Знание своей родословной, заучивание и постоянное повторение генеалогической линии своих предков, а именно патрилинейных потомственных групп, является движущей силой всех монгольских исторических писаний (Kollmar-Paulenz, 2010: 251–257). Поэтому неудивительно, что обе хроники начинаются с детального генеалогического перечисления влиятельных патрилинейных потомственных групп хоринских и агинских бурят. Первая под названием «О том, как в прошлом образовались хоринские и агинские буряты» (*Qori kiged ayuyin buriyad-nar-un urida-dayan boluysan aни*) была написана в 1863 году действующим тайшой агинских

бурят Тугулдуrom Тобоевым (Чимитдоржиев, 2004: 259, 260). Хорошо знакомый с богатой генеалогической традицией монголов и ученой буддийской литературой, автор, служа тайшой, был также в постоянном тесном контакте с русской культурой. Хроника Тобоева не делится четко на различные главы, а представляет собой более или менее последовательное описание. Его первые параграфы останавливаются на двух больших историях, которые по сей день доминируют в монгольском самосознании. В первой Тобоев устанавливает генеалогическое древо бурят. Несмотря на полное отсутствие линии преемственности правителей чингизидов среди бурятской знати, он искусно соединяет бурятские генеалогические линии с линией преемства *борджигинов* — группы потомков величайшего предка монголов Чингисхана. С одной стороны, практически дословно ссылается на оригинальную версию «Тайной истории монголов» (монг. *Mongyol-un niyuča tobča'an*)¹, таким образом взывая к славному прошлому монголов, с другой стороны, искусно представляет генеалогическую линию преемственности хоринских бурят, приписывая вторую жену Хоридой (*Qoridai, Qoriltai*) мэргэну — одному из мифических отцов-основателей рода борджигид. Таким образом, Тобоев одновременно подчеркивает региональные идентичности агинских и хоринских бурят и коллективную идентичность принадлежности к большому монгольскому миру. Следующий параграф приводит вторую большую историю об обращении в буддизм монголов, возглавляемых Алтан-ханом түмэтским, и придает описанию буддийский подтекст. Содержание хроники по большей части историческое, включающее длинные генеалогические списки. В хронику также включена большая глава, связанная с так называемым «учением шаманов» (*böge-ner-ün mörgöl*), разбитая на десять отдельных параграфов, описывающих шаманское посвящение, облачение, атри-

1 Тобоев пишет (р. 5, 3): *qoridai mergen-ü nigedüger gergeri baryučin γoo-a-ača törögsen alung γoo-a kemekü γaγča ökin*; сравните с Тайной историей: *Horilartai-mergan no Barhujin-ho'a ca toreksen Alan-ho'a neretai okin tere* (*Manghol un niuca tobča'an*, 8), в уйгуро-монгольской версии, включенной в монгольскую хронику Алтан-тобчи (*Altan tobči*), которую написал в 1655 году *Lubsandanjin*: *Qoriltai mergen-ü baryučin γoo-a-dača törögsen alan γoo-a tere ačuγu* (*Altan tobči*, р. 8, 8–9). *Qoriltai mergen* «Тайной истории» превратился в Хоридой-мэргэна (*Qoridai mergen*) в хронике Тобоева. Наиболее вероятно, что оригинальная версия была ему известна через Алтан-тобчи (*Altan tobči*), в которую была включена значительная часть Тайной истории.

буты, практики (гадание), духов-помощников, мировидение, происхождение шаманов и, наконец, сравнение с буддизмом. К концу этого отрывка текст возвращается к своему описательному характеру и продолжает историю проникновения и распространения буддизма. Далее в хронике нет разделений на параграфы.

Вторая хроника написана в 1875 году Ванданом Юмсуновым, называется «История происхождения народа одиннадцати отцов хоринских» (*Qori-yin arban nigen ečige-yin jun-u uу ijaуur-un tuуuji*). Эта самая большая хроника, которая имеется в нашем распоряжении. Ее автор родился в 1823 году в Аге, ходил в школу, основанную англиканскими миссионерами¹, где он изучал арифметику, алгебру, геометрию, латинский, английский, тибетский и классический монгольский языки (Чимитдоржиев, 2004: 258). Он служил чиновником управления Хоринской Степной думы. Хроника Юмсунова делится на двенадцать глав, каждая из которых подразделяется на небольшие пронумерованные параграфы. Они включают в себя различные темы, среди которых происхождение хори-бурят, подробные главы о буддизме и опять «учение шаманов», главы об администрации, земельном праве, о нравах бурят, здравоохранении, функциях и обязанностях государства. Автор обращается к родине буддизма Индии, снежным вершинам буддийского Тибета, помещая происхождение монгольских ханов в линию преемственности Будды – род Шакьев, в деталях описывает основание многочисленных монастырей и храмов в бурятских регионах и, в конце концов, включает российского императора и его законы в развертывающееся буддийское сообщество, создавая два порядка (монг. *qouar yosun*) буддийского общества: религиозный и светский.

Под конец сего открылись монгольские и тибетские училища. Туда отдавали своих сыновей и обучали их, и с тех пор как некоторые из них после этого стали ламами и хувараками, они стали хорошо знать законы учения будды. Ламы знакомили их с различиями между добродетелью и грехами, и между тем как даже наши светские власти стали разъяснять царские законы, стало совсем так, как должно быть.

- 1 Ч.Р. Боуден в своей работе «Шаманы, ламы и евангелисты» (Bawden, 1961: 250–278) дает краткий обзор школ англиканских миссионеров. Включение тибетского языка в программу обучения было предметом большой дискуссии, однако в 1828 году обучение тибетскому было успешно включено (Там же: 272).

Видно, что Юмсунов хорошо знаком с монгольскими шаманистическими концепциями и буддийским полемическим дискурсом по поводу «учения шаманов». Объясняя, каким образом живые души (монг. *sünesün*) шаманов и шаманок превращаются в духов-хозяев земли, воды и гор, он приводит старинные монгольские источники, такие как шаманская хроника «История о черном защитнике онгонов» (монг. *Ongyod qara sakiγusun teüke sudur bičig orosiba*)¹. Когда он называет «учение шаманов» превратной системой (монг. *qačayai yosun*), а шаманов «шарлатанами, обманщиками» (монг. *mekeči*), он попросту повторяет антишаманскую риторику, восходящую к первому буддийско-шаманскому столкновению в 1600 годах².

Оба автора в большой мере опираются на монгольские исторические работы, в первую очередь на «Эрдэнийн тобчи» (Драгоценный обзор), написанный в 1662 году Ордосским аристократом Саган Сэцэном (Kollmar-Paulenz, 2010: 258–264). Эта работа очень популярна во Внутренней и Внешней Монголии, а во время правления Цинского императора Цяньлуна удостоилась редкой чести быть переведенной на маньчжурский и китайский языки. Цяньлун также заказал печатное издание работы. Близко следуя «Эрдэнийн тобчи», оба автора показывают себя твердыми последователями монгольской историографической традиции.

Модель тибетской доксографии (доктринописания). Работы Тугулдура Тобоева и Вандана Юмсунова, однако, больше, чем истории. Они снабжают информацией, которой обычно не найти в монгольских исторических работах, как, например, подробное описание «учения шаманов». По своей структуре и тематике они следуют другой эпистемологической культуре—на этот раз тибето-буддийской. Тибетский буддийский литературный жанр экс-

1 Рукопись XVIII века хранится в Королевской библиотеке Копенгагена. Первая монография по шаманизму, написанная бурят-монгольским ученым Д. Банзаровым, который в основном опирался на монголоязычные источники, раскрывает взаимоотношения между шаманами и духами-хозяевами природы таким же образом (Банзаров, 1846).

2 См. биографию монгольского монаха Нейджи-тойна (*Neyiči toyin*), написанную Праджнясагарой в 1739 году, в которой детально описывается ситуация первого столкновения шаманов и буддийских лам, *Boγda neyiči toyin dalai mañjusryi-yin domoγ-i todorqai-a geyigülügči čindamani erike kemeγdekü orosiba*, fol. 37vff.

позиции видения мира называется «представлением основ» (тиб. *Grub mtha'i rnam bzhang*). В текстах этого жанра религиозно-философские школы, как буддийские, так и небуддийские, представляются в систематической форме (включая их историческое развитие), что позволяет буддийскому ученому проводить сравнения с точки зрения их сотериологических характеристик. Это жанр был весьма популярен в Индии, а затем получил развитие в Тибете, по меньшей мере, с XI века (Hopkins, 1996). Он стал очень популярным в контексте ученых диспутов как модели монастырского интеллектуального образования и широко применялся тибетскими и монгольскими учеными. В XIX веке одна такая доксография была особо популярна в бурятском регионе. Она была написана в 1812 году буддийским ученым Туганом Лосанг Чойкьи Ньимой (1737–1802) — монахом монастыря Гонлунг в северо-восточном Тибете (Амдо). В этой среднего объема доксографии, которая называется «Хрустальное зеркало благих объяснений, раскрывающее источники и утверждения всех философских систем» (тиб. *Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long*), коротко «Хрустальное зеркало философских систем» (тиб. *Grub mtha' shel gyi me long*), автор разделяет свой материал по двенадцати главам в соответствии с тремя большими разделами: 1) историческое происхождение, 2) философские учения, 3) анализ этих учений в свете ортодоксальной диалектики школы гелукпа (Smith, 2001: 147–149). Таким образом он описывает индийские философские школы, школы тибетского буддизма, религию бон и философские системы Китая. Последняя глава затрагивает среди разных тем монгольский буддизм¹. В этой главе Туган сначала описывает происхождение буддийского учения в монгольских регионах (fol. 2v1–5r3), затем обращается к распространению учения гелукпы (fol. 5r3–9r3), в котором он представляет детальный анализ развития учения «желтых шапок» (тиб. *zhva gser*) в различных монгольских регионах, включая калмыков², а также кратко комментирует различные учения гелукпы, распространившиеся среди монголов. Согласно русскому ученому Б. Владимирцову, эта глава была переведена на монгольский и напечатана в бурятской дацанской типографии под названием «Рев мелодичного голоса, пока-

1 Озаглавлена как *Hor li shambha la rnam su grub mtha' byung tshul grub don bshad pas mjug bsdu ba dang bcas pa*.

2 Он говорит, что «когда [торгуты] ушли под власть русских, распространение [Дхармы] приостановилось».

зывающего, как высшее учение, подобное драгоценности, распространилось в монгольских землях» (*Degedü šasin erdeni ber mongγol oron-i tügegülgösen uy-i üjegülgösen irayū kelen-ü kürkirel neretü*).

Глава Тугана о религии бон дает пример того, как данный объект описывается в доксографиях: после краткого введения (1), в котором автор, опираясь на бонские источники, рассказывает своим читателям о происхождении религии бон, ее основателе, его учениках и распространении бон в различных странах, о распространении бон в Тибете (2). Этот раздел включает различные важные исторические детали бон в Тибете. Следующий раздел (3) представляет обзор бонской литературы, подразделяет ее на работы по философии, медитации, жертвоприношениям, ритуалам, тантре и циклам божеств-защитников. Следующий параграф (4) повествует об основных учениях бон в сравнении с буддизмом, далее следует глава о медитации (5). Затем Туган перечисляет девять колесниц бон (6) и в заключении (7) информирует о самых главных бонских монастырях и преследовании бон буддистами. В конце он дает собственную оценку бон в сравнении с буддизмом.

Сравнение главы о религии бон — самом серьезном сопернике буддистов в тибетском религиозном поле с главами о шаманах, которые были самыми серьезными соперниками буддистов в монгольском религиозном поле, две бурятские хроники показывают большое сходство по своей структуре. Оба автора дают краткий обзор происхождения шаманов, затем начинают описывать их так называемое «учение». В 52 кратких параграфах¹ Юмсунов представляет краткое описание «учения шаманов». Одним предложением касается шаманской литературы, говоря, что у них не было книг, а затем переходит к их пантеону. Краткий параграф описывает их защитных божеств, после чего он подробно описывает духов-хозяев земли, воды, гор и т.д. Оставшиеся параграфы посвящены весьма подробному обзору того, как стать шаманом, шаманскому облачению, шаманскому трансу, лечебным процедурам и т.д. Последние параграфы рассказывают о пользе шаманства, и в самом конце моральная оценка автора, в которой сравниваются шаманское учение и буддизм. Т. Тобоев описывает таким же образом. Он даже больше концентрируется на личности шамана и только коротко останавливается на *онгонах* — духах-помощниках шамана и шаманистском мировидении. В последнем параграфе, озаглавленном «О пользе или бесполезности их»², он дает оценку шаманам опять-таки с буддийской точки зрения.

1 *Qori-yin arban nigen ečige-yin jun-u uy ijaγur-un tuyuji*, p. 91–115.

2 *Qori kiged aγuyin buriyad-nar-un urida-dayan boluγsan anu*, p. 20: *tusa-tai ba ügei inu*.

Что касается представления местного религиозного мировидения бурят, или «религии шаманов», две наши хроники следуют структуре жанра *Grub mtha' rnam bzhab* так, как они представлены в доксографических работах типа *Grub mtha' shel gyi me long*. С одной важной корректировкой—обе хроники мало касаются мировидения шаманов, а уделяют преимущественное внимание его личности, включая его посвящения, облачение и практики. Такой фокус на адептов религиозных доктрин совсем нехарактерен для работ жанра *Grub mtha'i rnam bzhab*, но весьма схож с русскими и немецкими этнографическими работами XVIII–XIX веков о североазиатском шаманизме, в числе которых знаменитая работа «Черная вера» бурятского ученого Доржи Банзарова. В своих последних параграфах глав о шаманах наши авторы, однако, возвращаются к традиционной манере изложения: они анализируют «учение шаманов» в соответствии с его сотериологической ценностью, естественно, с буддийской точки зрения.

Исторические сочинения как политика идентичности. Бурятские хроники опираются на различные эпистемологические модели, они являются генеалогическими описаниями, что типично для монгольской историографии; в систематической классификации различных религиозных доктрин и практик они берут за образец тибетскую буддийскую доксографическую литературу, а в описании этих доктрин они обнаруживают сильное русское влияние. В отношении индийского колониального контекста Питер ван дер Веер утверждал, обращаясь к вопросу модерна:

Происхождение модерна не может быть отнесено только к западной цивилизации; его нужно искать в огромном количестве контактов, в которых участвуют индийские бегумы, индуистские обращенные, а потом теософы-универсалисты (Van der Veer, 2001: 160).

То же самое верно и для бурят, которые принадлежат двум конкурирующим культурно-политическим и религиозным сферам: Российской империи и тибето-монгольскому буддийскому миру. Бурятские хроники служат примером взаимодействия и взаимовлияния различных эпистемологических культур и их сложного переплетения. Изучение бурятской эпистемологической культуры может помочь нам избежать дихотомии, присущей постколониальному дискурсу, который фокусируется преимущественно на отношениях между продуцированием туземного и имперско-

го знания. Мы отнюдь не пытаемся отрицать тот факт, что продукция знания в любом социально-политическом истэблшмэнтэ всегда формируется иерархическими структурами, однако эти структуры далеко не так прочны, как мы обычно полагаем. Бурятский случай дает нам пример того, как детальная историческая генеалогия форм знания открывает пространство для обнаружения индивидуальной деятельности, которая очень часто принижается за счет главенствующей колониальной парадигмы¹.

Бурятские хроники представляют всесторонний взгляд на мир, их целью является придание бурятам уникальности как народу, принадлежащему одновременно великому буддийскому миру и Российской империи. В хрониках эти расходящиеся реальности, религиозно-культурная и политическая, объединяются в сугубо буддийском повествовании, использующем и трансформирующем тибето-монгольские буддийские и российские формы знания. Стоило бы отыскать наследие этих местных форм знания в религиозных и политических воззрениях знаменитых бурятских деятелей, таких как Агван Доржиев или Цыбен Жамцарано. Вполне возможно, что самопровозглашенные представители бурят, глубоко вовлеченные в этот дискурс, отнюдь не считали себя находящимися на краю империи, а, охваченные буддийским стремлением к наивысшему цивилизованному состоянию, думали, что пребывают в самом ее центре. Однако для достижения этой цели казалось бы важным обратить больше внимания на дискурс бурятского языка (и специальные формы знания внутри), внутри которого действовали эти ученые-политики и который они активно формировали. В заключение хотелось бы коснуться политики языка в постколониальной науке. Читая бурятские хроники в переводах (см. Перевод Поппе: (Ванчикова, 2011)), существует опасность замалчивания «местных» голосов. В процессе перевода буддийский, а иногда и местный религиозный эпистемологический вокабуляр, очень часто трансформируются в христианский вокабуляр, и в итоге оказывается, что хроники превращаются

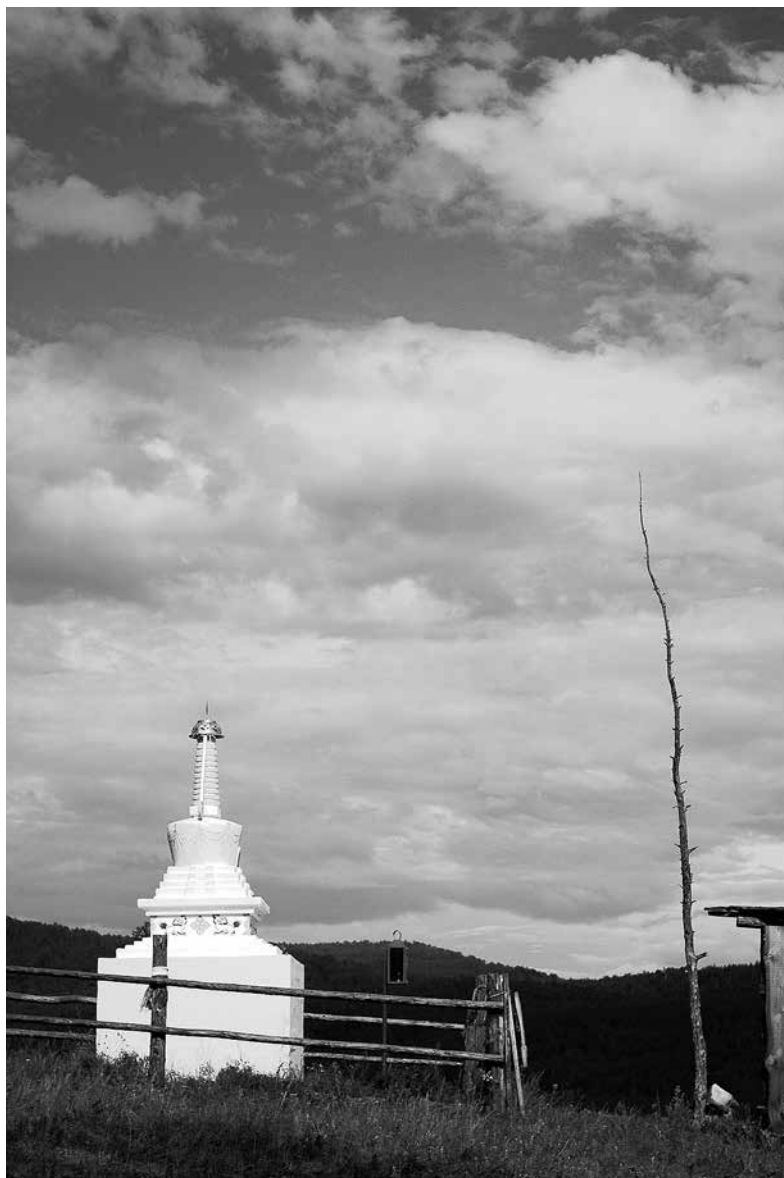
1 Люди не всегда были полными узниками и беспомощными жертвами колониализма, как обычно считается в постколониальной литературе. Следует лучше видеть пространства, которые открывались людям, способным оказывать влияние как на свою личную и коллективную жизнь, так и на своих колониальных властителей.

в весьма русифицированную версию бурятского мировидения — явление, которое в конце концов может дезориентировать исследователя. Вслед за утверждением Андре Лефевра о том, что

Перевод нужно изучать в связи с властью и покровительством, идеологией и поэтикой с особым вниманием на различные попытки укрепить или, наоборот, ослабить существующую идеологию или существующую поэтику (Lefevre, 1992:10),

хочется сказать, что исследователь всеобщей истории должен высоко оценивать силу языка в переводах и всегда делать выбор в пользу первоисточников на родных языках изучаемых народов.





© Д.О. ГАРМАЕВ

*Родовой субурган семьи Гармаевых,
возведенный в 2006 г. в местности
Баян-Дэлгэр Еравнинского района под
патронажем Еше Лодой Ринпоче.*

ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКИЙ БУДДИЗМ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ БУРЯТ

Тибетскую форму буддизма, распространенную в Тибете, Монголии и российских регионах Бурятии, Калмыкии и Тывы, пионеры изучения Тибета и его религии XVIII–XIX веков считали если не деградированной формой буддизма, то далеко отстоящей от истинного учения Будды. Это было косвенной причиной того, что за тибетским буддизмом на долгое время закрепилось название «ламаизм». В настоящее время подобное отношение к тибетскому буддизму полностью сошло на нет, равно как и именование его ламаизмом. Более того, тибетский буддизм получил исключительную популярность в мире, а Его Святейшество Далай-лама XIV и тибетцы в целом вполне уверены в том, что именно в Тибете учение Будды сохранилось в своем первоизданном виде и потому является наиболее аутентичной формой буддизма.

Особенности распространения тибетского буддизма. В таких странах распространения буддизма махаяны, как Китай, Япония, Корея, Вьетнам, до прихода буддизма существовала своя развитая религиозная система, буддизм не стал там господствующим мировоззрением, а занял свою особую нишу в религиозной сфере этих стран. В Тибете же принятие буддизма происходило одновременно с формированием тибетской государственности и созданием письменности, к XVII веку там образовалась уникальная система «единения религии и политики» (*chos-srid zung-'brel*), в которой буддийская церковь в лице верховного правителя Далай-ламы

стала играть главенствующую роль в государстве. Тибетскую форму буддизма восприняли монголы, маньчжуры, а затем буряты, калмыки и тувинцы. Существует много общего в принятии буддизма этими народами. До появления буддийской религии они были последователями анимистических верований шаманского толка, и приход новой религии осмысливался ими самими как наступление эры света в противоположность мраку существования в полудиком состоянии. Новое учение буквально «усмирило» эти народы, превратив воинственных «варваров» в последователей религии, воспринимаемой ее адептами как самой миролюбивой на планете. Тибетский термин *'dul ba*, которым обозначают обращение в буддизм, охватывает большой диапазон понятий, однако его первым значением является «покорение, укрощение», что подразумевает под собой унятие дикости, отвержение кочевogo образа жизни, что равносильно принятию истинного учения.

Согласно тибетской легенде, первоначально в Тибете не было людей, а жили только дьяволы и дьяволицы. Сострадательный Авалокитешвара принял облик царя обезьян и поселился в Тибете. В него влюбилась ужасная дьяволица и стала предлагать себя в жены.

*О, обезьяний царь!
Услышь меня, молю,
По силе злой судьбы
Я бес, но я люблю...
И страстью сожжена,
Теперь к тебе стремлюсь,
Со мной не ляжешь ты,
Я с демоном сольюсь
По десять тысяч душ
Мы будем убивать,
Мы будем жрать тела,
И будем кровь лизать,
И породим детей,
Жестоких, словно мы,
Они войдут в Тибет,
И в царстве снежной тьмы
У этих бесов злых
Возникнут города,
И души всех людей
Пожрут они тогда!¹*

1 Стихотворное переложение текста сделано Л.Н. Гумилевым (цит. по: Кычанов, Мельниченко, 2005: 16, 17).



© Д. О. ГАРМАЕВ

*Золотая ступа на священной горе Амnye-Мачен.
Амдо (КНР, провинция Цинхай, Голук-Тибетский
автономный округ), июль 2014 г.*

Испугавшись такой страсти, царь обезьян женился на дьяволице, и от них пошло потомство людей. От отца они унаследовали смирение, а от матери гневный нрав, любовь к мясу и красные лица.

Эта тема — благотворное влияние буддийской религии на природный дикий нрав тибетцев до сих пор является предметом тибетских рефлексий. Тибетцы-кхампа признаются в обыденных разговорах, что если бы не буддизм, то у них продолжала бы процветать та своеобразная культура разбоя и грабежей, многократно описанная в литературе путешествий в Тибет.

Что касается монголов, то они так же, как тибетцы, приняли в отношении себя образ кровожадных и темных монголов.

Наша страна была словно остров в океане тьмы и крови, ибо мы не знали других деяний, кроме зла, и не наслаждались другой пищей, кроме плоти и крови. Из сострадательного союза наставника и милостынедателя, подобных солнцу и луне, нам был показан путь чистой Дхармы. Море крови превратилось в молоко (цит. по: Коллмар-Пауленц, 2011: 93).

Эту речь Пятый Далай-лама вложил в уста Сэчэн-хунтайджи по случаю встречи Алтан-хана и Далай-ламы III в Кукуноре в 1578 году. Это же описание было целиком приведено в монгольской хронике «Эрдэнийн Тобчи», написанной в 1662 году ордосским аристократом Санан-Сэчэном.

Таковыми же невежественными и дикими видели себя до прихода буддизма и буряты. В Хронике Вандана Юмсунова можно прочитать следующее о прежних нравах бурят:

В прежнее время буддийская религия была слабо распространена, лам-проповедников было мало. Некоторые исповедовали шаманские верования, и они не знали различий между добродетелью и грехами, а также свойств учения. Нравы были жестоки и грубы, жизнь казалась длинной, тело и костяк — крупными, каждый вел себя как он хотел и как считал правильным. Объединялись в роды, подроды — кости или группы айлов. Грабили и отнимали у других, близ живущих людей и проявляли речение по мере сил к лукам, стрелам, колчанам, панцирям, шлемам и прочему, подготавливали войско и оружие. Последнее они носили и совершали в своей среде грабежи и убийства (Юмсунов, 1995: 80).

Обобщая вышесказанное, нельзя не отметить удивительное по своей силе воздействие буддизма на смягчение нравов людей, принимающих данную религию. До начала благотворного влия-

ния буддизма тибетцы, монголы и бурят-монголы изображаются жестокими, кровожадными, воинственными дикарями. После своего обращения в буддизм они превращаются в спокойных и не склонных к насилию людей.

Мессианская роль тибетского буддизма и проблема национальной идентичности тибетцев и монголов. Казалось бы, нечего и желать лучшего. Дикие кочевники, привыкшие жить грабежами, стали мирными людьми, заботящимися о своем спасении и спасении других. Однако эта идиллическая картина мало отражает реальное положение вещей. Существуют контрастирующие голоса в оценке воздействия буддизма на рассматриваемые в данном контексте народы.

Рассмотрим мессианскую роль в распространении Дхармы, которую взяли на себя тибетцы, в тесной взаимосвязи с проблемой национальной идентичности рассматриваемых буддийских народов. Что касается тибетцев, то они всегда подчеркивали свою культурную и религиозную зависимость от Индии и индийских учителей. Арьябхути — Священная земля Индии, откуда в Тибет пришло благородное учение, усмирившее «краснолицых людей, пожирающих мясо», всегда была неперенным предметом описания сочинений тибетских авторов. Однако вследствие того, что буддизм в конце концов исчез с территории Индии, эта зависимость осталась лишь на бумаге, она не трансформировалась в своего рода комплекс, а, наоборот, способствовала появлению у тибетцев особой гордости народа, сохранившего исчезнувшую с лица земли уникальную традицию буддизма Ваджраяны. Историю своего государства тибетцы стали рассматривать исключительно как историю буддизма. Так, национальная идентичность тибетцев практически полностью растворилась в идентичности религиозной.

Сами тибетцы считают, и в этом с ними согласны все без исключения специалисты-тибетологи, что основой, сущностью их этнической идентичности является буддийская религия. То есть тибетская этническая идентичность по сути тождественна религиозной, и в ней не оказалось места для идентичности национальной. И в этом, как мы полагаем, кроется одна из причин утраты тибетцами своей государственности¹.

1 Возрождение тибетского национализма началось в начале XX века и особенно интенсифицировалось после исхода тибетской эмиграции за рубежи своей страны в 1959 году.



© Д. О. ГАРМАЕВ

*Паломники на священной горе Амnye-Мачен.
Амдо (КНР, провинция Цинхай, Голок-Тибетский
автономный округ), июль 2014 г.*

Известный ученый Самтен Кармай отмечает:

Национализм требует убеждения, отстаивания своих прав, самоидентификации и самоопределения, однако эти понятия не имеют места и не признаются в буддийском образовании, как мы его знаем. Если патриотизм — это основа национализма, и если он когда-либо таковым ощущался, то зачастую выражался в терминах защиты буддийского учения и его институтов, а не страны как нации или государства. Другими словами, бывали периоды, когда погруженные в неподвижность буддийского сострадания тибетцы полностью забывали, кто они и где они находятся. Когда тибетский лама встречал монгольского хана или маньчжурского императора, то лишь в редчайших случаях этот лама в первую очередь проявлял беспокойство по поводу национальных интересов (Кармай, 1996: 113).

Так, некогда воинственные тибетцы, объединившие в рамках своей империи огромные территории Внутренней Азии¹, практически утратили чувство принадлежности к единому тибетскому государству, постоянно находясь в той или иной формальной зависимости от разных племен монголов и маньчжуров.

Однако, что заслуживает внимания, подобное положение дел их не смущало. Историю завоевания своей страны они продолжали рассматривать через призму истории буддизма, и она превратилась у них в историю обращения/укрощения тибетцами монголов и маньчжуров, что добавило им гордости в себе и уверенности в совершенстве их религии.

Для понимания метаморфозы восприятия тибетцами самих себя и внутренней сущности тибето-монгольских сношений весьма полезен, на наш взгляд, анализ, проведенный монголоведом и тибетологом Карениной Коллмар-Пауленц. Она приводит отмеченный в источниках факт, согласно которому в королевстве Сися Чингисхан будто бы беседовал с тибетскими монахами. В тибетских источниках это якобы имевшее место событие превращается в миф об обращении Чингисхана в буддизм,

который раз и навсегда изменил ассиметричные властные отношения монголов и тибетцев на дискурсивном уровне в пользу тибетцев (Коллмар-Пауленц, 2011: 90).

1 К концу 90-х годов VIII века под властью Тибета оказалась огромная территория, включающая современные территории всего Таримского бассейна, Гилгита, Непала, Северной Индии, китайских провинций Ганьсү и Юньнань.

Нарратив тибетских источников предлагает версию о том, что монголы пришли в Тибет не как завоеватели, а как просители.

Когда тибетские монахи принесли буддизм монголам, в своем собственном понимании они были культуртрегерами, следуя столетнему пониманию себя и других. Так, военное вторжение было более не неизбежным фатумом, через который следовало пройти, к сожалению для тибетцев, но носило высокую цель «укрощения» монгольских варваров (Коллмар-Пауленц, 2011: 91).

Во времена правления Китаем монгольской династии Юань (1279–1368) и маньчжурской династии Цин (1644–1911) Тибет подпал, по мнению ученых, в прямую зависимость от юаньских и цинских императоров. Тибетцы же считают, что между ламами-правителями Тибета, с одной стороны, и монгольскими ханами и маньчжурскими императорами, с другой, сложились уникальные отношения религиозного наставника и светского патрона (*mchod-yon*), а поскольку религия была, по их мнению, выше всего, то и религиозный наставник был в глазах тибетцев выше светского покровителя. Поэтому монголы являются и всегда будут, как подчеркивают тибетские религиозные наставники даже сегодня, «младшими братьями тибетцев» (Elverskog, 2003, цит. по: Коллмар-Пауленц, 2011: 94).

Тибетский буддизм и национальная идентичность монголов. К. Коллмар-Пауленц задается правомерным вопросом:

До сих пор мы в основном слышали тибетские голоса, голоса, которые сформировали дискурс монголов, после их приобщения к буддизму, и их монгольское эхо. Но кончается ли на этом наша история? Определяли ли монголы свою буддийскую идентичность исключительно в связи с якобы культурно превосходящими их тибетцами? Приняли ли они окончательно и бесповоротно тибетское представление о себе, по ходу отвергнув свое собственное самопонимание? Значит ли это, что они перестали быть субъектами, но лишь отражением в зеркале инаковости, оставаться которым им было суждено? Если это так, то предпринятое тибетцами дело по обращению монголов в буддизм вполне справедливо может считаться тщательно замаскированным проектом интеллектуального колониализма (Там же: 94).

Отвечая на этот вопрос, исследователь приводит точку зрения некоторых ученых, согласно которой многие монголы считают, что буддизм чаще всего связан с отсталостью и колониализмом. Например, по словам Й. Эльверскога, «для многих монголов буддизм не является религией освобождения и просветления, но служанкой империализма» (цит. по: Коллмар-Пауленц, 2011: 95). К. Коллмар-Пауленц также приводит распространенный стереотип, согласно которому буддизм «ослабил и укротил» воинственный дух монголов и в конечном итоге был ответственен за все социальные лишения монголов, которые они пережили начиная с XVII века.

Далее автор отмечает, что в монгольских хрониках XVII века нарратив об обращении монголов в буддизм уже изменился и ведется в контексте самоописания монголов как *yeke mongyol ulus*, или великого монгольского народа, который обретает себя в памяти о своей истории и своем великом вожде Чингисхане. Таким образом, по мнению исследователя, слияние различных картин мира способствовало формированию новой монгольской идентичности.

Монголы превратили своего отца-основателя из могущественного воина в могущественного буддийского воина, добавив тем самым новое измерение к этой мифо-исторической фигуре (Там же: 98).

Тем самым автор подчеркивает, что речь идет именно о монгольском буддизме, а не о тибетском буддизме в какой-то низшей его форме. По ее мнению,

монголы выработали уникальное монгольское понимание того, что значит быть буддистом, путем взаимодействия между уничижающей и высокомерной риторикой инаковости, которую по отношению к ним употребляла тибетская интеллектуальная элита, и их собственным историческим осознанием себя в качестве «народа войлочных юрт», *yeke Mongol ulus*, народа великих предков и завоевателя мира Чингисхана (Там же: 99).

Мы неслучайно столь подробно остановились на работе К. Коллмар-Пауленц. Поднятые ею вопросы очень важны для понимания сути тибето-бурят-монгольских взаимоотношений. Попытаемся их рассмотреть в этом же ключе.

Специфика тибето-бурятских отношений. Очевидно, что буряты, как и монголы, в тибетском восприятии так же считаются «младшими братьями» тибетцев. По этой же логике буряты являются и «младшими братьями» монголов, так как буддизм в Бурятию был привнесен с территории Монголии и монгольскими ламами. Есть сведения, что первые тибетцы появились у Байкала в период после гонений на буддизм в Тибете царем Ландармой¹, что можно отнести к X веку, однако маловероятно, чтобы тогда они могли способствовать распространению в этих местах буддизма. Согласно Хронике Вандана Юмсунова, 150 лам прибыли из Тибета в 1712 году (Юмсунов, 1995: 43). Другие хроники говорят, что было 100 монгольских и 50 тибетских лам. Источники свидетельствуют, что эти ламы были весьма учены, их помощь в учении и врачевании признана исключительно плодотворной, вследствие чего высочайшим повелением все 150 были утверждены в комплектных ламах и освобождены от податей. Из тибетцев в источниках упоминаются монах-гелонг Нгаванг Пунцог, ставший главным ламой селенгинских бурят, и дархан-нансо Лубсан Шираб — главный лама хоринских бурят. Примечательно, что на этом история распространения буддизма в Бурятии тибетцами и монголами, едва начавшись, заканчивается. В 1727 году, т.е. всего через пятнадцать лет после прихода монгольских и тибетских лам, была проведена демаркация земель между Российской и Цинской империями, и граница была закрыта для иностранных проповедников. Следующий приход тибетцев в Бурятию произошел практически три столетия спустя.

1 Досточтимый Лобсан Норбу Шастри, профессор Университета высших тибетологических исследований в Сарнатхе, будучи в Бурятии, рассказывал своим бурятским ученикам, что согласно одному из сочинений настоятеля Гоман-дацана Агвана Нимы, уроженца Бурятии, после гонений царя Ландармы в Тибете трое тибетских монахов бежали из Тибета и остановились около озера Байкал, где сохранились следы их пребывания. Затем они отправились в Амдо и передали учение Винаи знаменитому тибетскому ученому Лачен Гонпа Рабсэлю, благодаря которому учение Винаи возродилось в Тибете. Это сообщение перекликается со сведениями Джузеппе Туччи, согласно которым трое тибетских монахов, включая самого Гонпа Рабсэля, узнав о преследованиях Ландармы, взяли тексты Винаи и отправились в опасное путешествие. Исчезнув чудесным образом из Qarlug и пройдя территорию Ног (монголов. — И. Г.), они достигли Восточного Тибета (Tucci, 1980: 17). Судя по описанным событиям, приход тибетцев можно датировать приблизительно X веком.

Нет никакого сомнения в том, что эти 150 чужестранных лам сыграли большую роль в начальный период распространения буддизма в Бурятии. Однако их влияние на бурятское общество не было, на наш взгляд, столь велико в сравнении с влиянием индийских проповедников в Тибете, или тибетских в Монголии, именно вследствие того, что их приход оказался, так сказать, одномоментным и не подпитывался новыми волнами миграций.

Буряты, как мы отмечали выше, в духе впервые обращенных народов также стали описывать себя как диких и воинственных людей, промышлявших грабежами. Однако не было такого, чтобы заслугу своего обращения в буддизм они целиком приписывали монголам и тибетцам. Достаточно скоро чужестранных священников заменили свои бурятские, которые, проучившись в крупных монастырских центрах Монголии, Амдо и Центрального Тибета, возвращались домой и распространяли религию среди своих соотечественников. Так, нынешний Хамбо-лама Дамба Аюшеев открыто заявляет, что сведение хроник о 150 монгольских и тибетских ламах является ошибочным и что заслуга распространения буддизма в Бурятии целиком принадлежит первому бурятскому Хамбо-ламе Дамба-Даржа Заяеву и другим бурятским ламам.

Характерной чертой буддизма в Бурятии также стало и то, что к XIX веку буддизм институализировался в структуру, не имеющую аналогов ни в Тибете, ни в Монголии. Хотя и там также происходило сращивание буддийской церкви с государством, в Бурятии оно имело свое существенное отличие. Со стороны государства выступала евразийская многоэтническая держава с православием в качестве государственной религии. Приоритетной задачей российской империи во взаимоотношениях с буддийской общиной бурят всегда была изоляция бурятских буддистов от иностранного влияния. Отчасти эта цель была достигнута, поскольку к началу XX века институт Хамбо-лам трансформировался в полностью самостоятельного партнера государственной власти, которого принято сейчас называть бурятской автокефалией. Иностранное влияние перестало быть нужным самой буддийской церкви, которая стала рассматривать государство в качестве механизма защиты от нежелательных конкурентов извне.

Н.В. Цыремпилов в своей монографии «Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач. XX в.)» верно замечает:

Религии существуют вне административных границ, и религиозные миграции, словно кровь в сосудах, дают жизненную энергию телу религии ... 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» (Цыремпилов, 2013: 186, 187).

Таким образом, становится понятным, что нынешние прохладные отношения между официальными тибетскими и бурятскими буддийскими структурами своими корнями уходят в историческое прошлое, обусловившее специфику тибето-бурятских взаимоотношений. Буряты в лице официальной церкви неохотно признают свое подчиненное по отношению к тибетскому буддизму положение, настаивая на своем автокефальном статусе, и отнюдь не желают считаться «младшими братьями» кого бы то ни было.

Тибетская община Бурятии и тибето-бурятские отношения на современном этапе. В постсоветский период тибетская диаспора действительно сыграла большую роль в возрождении буддизма в Бурятии. Визиты Его святейшества Далай-ламы XIV в 1979, 1983, 1986 годах оказали неописуемое воздействие на верующих Бурятии, Калмыкии и Тывы. В Кызыле, по сообщениям местной прессы,

на протяжении всей дороги от аэропорта Кызыла до резиденции люди стояли вдоль дороги на коленях, со слезами на глазах приветствуя Владыку.

Важную роль для буддизма в Бурятии стали играть визиты Кушок Бакулы Ринпоче из Ладакха и старшего брата Далай-ламы проф. Тубтена Норбу. Профессору Тубтену Норбу была очень близка Бурятия. Его учителем был известный буддийский ученый — бурят Агван Нима Цэдэбдоржийн из села Дабаты Заиграевского района. Когда начались поездки бурятских буддистов в Индию в монастырские центры тибетской диаспоры, они стали просить Агван Ниму, бывшего тогда настоятелем Дрепунг Гоман-даца-на, вернуться на родину, однако учитель отказался. Он родился в 1907 году, в 1990-х годах наставнику было уже под 80 лет. Он го-



Проводы в Улан-Удэнском аэропорту Самдонга Ринпоче, Тэло Тулку Ринпоче и Юлии Жиронкиной. Слева направо: Л. Сандакова, Ю. Жиронкина, Агван-Тендзин-лама, И. Гарри, И. Урбанаева, Б. Базаров, Самдонг Ринпоче, Тэло Тулку Ринпоче, Ямпил-лама. Улан-Удэ, май 2014 г.

ворил, что всю жизнь прожил с тибетцами и уже свыкся с жизнью на чужбине, поэтому он не может бросить тибетцев и вернуться на родину (интервью с геше Гендуном). Буряты неоднократно обращались к Далай-ламе прислать учителей в Бурятию, и, наконец, в 1993 году в Россию прибывает первая группа тибетских учителей буддизма из Индии, среди которых наибольшее влияние на религиозную жизнь бурят оказали Еше Лодой (Ело) Ринпоче и геше Джампа Тинлей.

Ело Ринпоче, будучи ламой-перерожденцем, имел особый статус в бурятском обществе, который еще более упрочился благодаря его так называемым бурятским «корням» (трое его учителей были бурятами), поэтому он сразу же приобрел большую известность и уважение среди бурятских буддистов. Джампа Тинлей, в то время еще молодой и не имеющий звания геше, также обладал очень высоким статусом вследствие того, что прибыл в Россию в качестве официального представителя Далай-ламы в России.

Нынче исполняется двадцать лет миссионерской деятельности Ело Ринпоче и Геше Тинлея, и они продолжают оставаться самыми известными и наиболее влиятельными членами тибетской общины Бурятии и России.

Ело Ринпоче приехал преподавать в Иволгинский дацан вместе со своим ближайшим учеником Тендзином. В середине 1990-х годов в Иволгинском дацане было около десяти приезжих тибетцев, которые все были монахами-гелонгами. В 1996 году в дацан приехала очередная партия тибетцев в количестве семи человек, в числе которых были Гендун-лама, Агван-Тендзин-лама, Ямпил-лама, Ширап-лама, получившие российское гражданство и относительно известность в бурятских религиозных кругах. Примечательно, что они приехали по приглашению бывшего Хамбо-ламы Чойдоржи Будаева, однако когда добрались до Улан-Удэ, Чойдоржи Будаева уже сменил на его посту нынешний Хамбо-лама Дамба Аюшеев, вместе с назначением которого многое изменилось в бурятской сангхе.

Поначалу отношение руководства дацана к тибетским преподавателям было хорошим, Хамбо-лама только удивлялся молодости прибывших учителей. В то время в бурятском обществе, как и в России в целом, царило всеобщее воодушевление вследствие происходивших социально-политических процессов: сошел на нет идеологический диктат в обществе, началось возрождение буддизма, были инициированы реформы в Китае и, соответственно, Тибете, возвращались из забвения имена незаслуженно репрессированных бурятских деятелей, по-новому рассматривалась история монголов и бурят. Никогда после в Иволгинском дацане не было такого количества тибетских учителей и учеников-хувараков, хотевших получить буддийское образование.

По рассказу ученика Ело Ринпоче, выпускника института Владислава Кучевасова, их группа хувараков, поступившая в 1996 году, насчитывала приблизительно сорок человек студентов со всех районов республики и различных российских регионов. Однако со временем количество учеников все уменьшалось, после третьего курса часть студентов уехала учиться в Индию, большая же часть просто разбежалась, так как условия жизни в дацане были очень тяжелыми, как, впрочем, и в целом по стране. В результате курс закончили лишь трое человек. В 2001 году впервые была введена практика защиты дипломов, после чего выпускникам присуждалась степень богослова — специалиста буддийских наук получили лишь трое студентов с курса (интервью с В. Кучевасовым).



© Д. О. ГАРМАЕВ

Вверху: главный вход в буддийский храм «Ринпоче-багша» в год открытия. Улан-Удэ, Лысая гора, 26 августа 2004 г. Внизу: открытие родового субургана семьи Гармаевых (фото на с. 326), построенного под патронажем Еше Лодой Ринпоче (второй справа в верхнем ряду). Еравна, 5 ноября 2006 г.

Постепенно из дацана ушли все без исключения тибетские учителя. Один Гендун-лама продержался дольше всех — тринадцать лет, а затем и он вынужден был уйти в основном из-за разногласий с руководством дацана в лице Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева, а также сугубо плохих материальных условий, предоставляемых тибетским учителям. Таким образом, большинство тибетцев, приехавших в начале и середине 1990-х годов, уехали из Бурятии и России, и к настоящему времени тибетская община Улан-Удэ насчитывает всего 24 человека, в Москве 7 человек, в Калмыкии было 24, сейчас 11 человек (интервью с Гендун-ламой).

Ело Ринпоче семь лет преподавал в Иволгинском дацане, затем с благословения Далай-ламы в 2000 году основал центр «Ринпоче-багша» и начал строительство буддийского храмового комплекса на Лысой горе, а в 2004 году там состоялось торжественное открытие нового дацана. Остальные тибетцы также старались по мере возможности обрести самостоятельность. Некоторые из них (Гендун-лама, Агван-Тендзин-лама) стали работать в Буддийском центре «Ламрим» под началом председателя Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ) Чойдоржи Будаева — бывшего Хамбо-ламы, горячего последователя Далай-ламы. Затем они основали свой собственный Буддийский центр под названием «Гуншоп Цокпа», который продолжает формально относиться к «Ламриму». Ширап-лама основал Буддийский центр «Арья-Дари», Ямпил-лама — тибетский центр «Будда Медицины». Отдельно от этой группы тибетцев отстоят буддийские общины геше Джампа Тинлея и геше Дакпы, последний основал собственный центр под названием «Лабсум Норбу».

Среди буддийских центров, основанных тибетской общиной Улан-Удэ, самым высоким авторитетом, безусловно, пользуется центр «Ринпоче-багша», все тибетцы глубоко уважают Ринпоче и так или иначе ассоциируют себя с его центром. Там находится и самое большое количество тибетцев числом семь человек. В 2006 году в центр приехал монах из Дрепунг Гоман-дацана в Индии геше Пасанг, в 2010 году из Индии приехали еще двое *геше* и один лама *гьюпа* (тантрик).

Всего же, помимо Ринпоче и геше Тендзина, в дацане «работают» восемь священнослужителей: пять тибетских монахов-гелонгов и три российских священнослужителя-мирянина (два бурята и один русский). Ежедневно дважды в день они проводят *хуралы* — чтения ритуальных текстов, посвященных буддийским божествам, идамам, защитникам религии. Считается, что испол-

нение ритуалов, посвященных конкретному божеству, способствует осуществлению конкретной цели молящегося. Так, моление-хурал Отошо — Будды медицины способствует излечению от недугов, хурал Белой Тары дарует долгую жизнь, Зеленой Тары защищает от вредоносных воздействий врагов, злых духов, усиливает жизненную энергию человека и т.д. Особенно популярны хуралы защитникам религии — *сахюусанам*. Например, в тибетском буддизме считается, что гневное божество Гонбо-сахюусан — один из главных защитников буддизма махаяны Махакала обладает всевидящим оком мудрости и наделен мощью подавления страстных желаний и силой их преобразования. Во время хурала верующие через посредство лам поклоняются божеству, восхваляют его, подносят ему различные дары, включая *багин* (*торма*), просят его о защите и покровительстве. В конце хурала ламы проводят ритуалы подношения напитка *сэржэм* и подношения пищи *далга*. Сэржэм подносится и всем основным защитникам, а также божествам и духам местности.

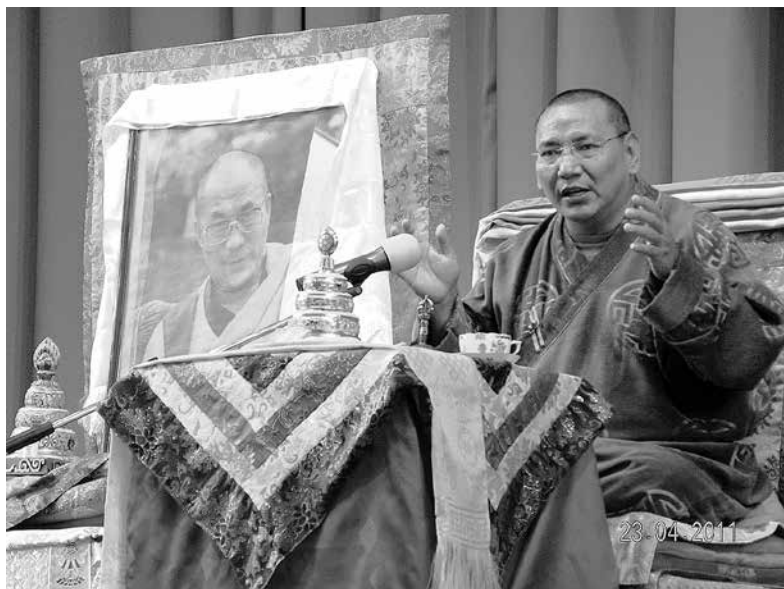
После проведения хуралов Ело Ринпоче проводит индивидуальные консультации по учению. Поскольку желающих попасть к нему на прием очень много, по вторникам и субботам проводится своеобразная лотерея, и получившие жетончик посетители могут получить у учителя индивидуальные наставления. Так же те прихожане, кто интересуется учением и у кого возникают вопросы, могут собрать группу в 10–15 человек и договориться об отдельной встрече. Другие ламы после проведения хурала принимают в маленьких комнатах-кабинетах посетителей, которые обращаются к ним с просьбами исполнить индивидуальные обряды для благополучия семьи, выздоровления родственников и т.п., в целом для разрешения различных семейно-бытовых проблем. Ламы проводят для посетителей различные ритуалы, среди которых наиболее распространенными являются подношение напитков божествам и духам *сэржэм* и гадание *зурхай*. Храм обеспечивает тибетских монахов общежитием, всех священнослужителей едой, зарплаты не полагается, однако все подношения от индивидуальных приемов ламы могут забирать себе. По мнению самих тибетцев и связанных с ними общим делом россиян, условия, предоставляемые священнослужителям, очень хорошие и не идут ни в какое сравнение с условиями, предоставляемыми раньше в Иволгинском дацане. В этом все видит большую заслугу геше Тендзина, показавшего себя в качестве прекрасного администратора.

Теперь необходимо отметить, возможно, одну из главных заслуг Ело Ринпоче в возрождении буддизма в Бурятии — это попытку создать полноценную систему буддийского образования по тибетскому образцу. В буддийском университете «Таши Чойхорлинг» Ело Ринпоче ввел в программу обучения института одну из важнейших дисциплин буддийского духовного образования *чойра* (*цаннид*), стал лично преподавать в институте *Ламрим* — произведение выдающегося ученого и йогина XV века ламы Дже Цонкапы, основателя школы гелукпа. В 1995 году на средства Ело Ринпоче и Чойдоржи Будаева была отправлена группа студентов для обучения в Гоман-дацане. В настоящее время многие из учеников Ело Ринпоче вернулись на родину, некоторые из них стали *ширетьуями* (настоятелями) дацанов, все они включились в работу по пропаганде буддийского учения.

Ело Ринпоче проводит ежегодный летний цикл лекций по философии буддизма, дает тантрические посвящения. В настоящее время, учитывая Ринпоче и геше Тендзина, общее количество монахов-гелонгов в центре «Ринпоче-багша» составляет семь человек, так что теперь имеется возможность проводить ритуал монашеского покаяния — *соджонг*, что позволяет говорить о создании первой в постсоветской Бурятии общины монахов. В планах «Ринпоче-багша» полностью восстановить «три основополагающих ритуала винаи», т. е. помимо *соджонга* восстановить сессии монашеского затворничества *ярие* и *гагье*.

Остальные буддийские центры, созданные тибетцами, работают по такому же принципу, как и в дацане «Ринпоче-багша»: ежедневные хуралы и индивидуальные приемы. Примечательно, что ни один из них не называет себя тибетским центром, тибетцы там составляют меньшинство, а большая часть — это бурятские ламы. Хамбо-лама называет такие образования «киосками» по распространению религиозных услуг, включая в этот список и все не входящие в БТСР религиозные общины. На самом деле все религиозные центры с участием тибетцев пользуются большим авторитетом, привлекая к себе большое количество верующих и создавая изрядную конкуренцию дацанам БТСР. Тибетские ламы имеют среди верующих престиж знатоков буддийских обрядов, так как повсеместно считается, что «правильное» исполнение ритуалов оказывает прямое влияние на благополучный исход религиозных треб.

Отдельно от описанных отстоят буддийские центры геше Джампа Тинлея. Приехав в Россию в качестве официального пред-



© А. МОРОЗОВ

*На учениях геше
Джампа Тинлея.*

ставителя Его Святейшества и обладая незаурядными способностями буддийского проповедника, он очень быстро завоевал популярность и обрел большое количество учеников. Однако, как это зачастую бывает, наряду с известностью он приобрел и большое количество недоброжелателей как среди бурят, так и среди тибетцев. Муссирующиеся слухи о его якобы не подобающем для монаха поведении привели, в конце концов, к тому, что он был вынужден снять монашеские обеты и одеяние. Кстати сказать, то же самое сделали и другие тибетцы, обзаведшиеся в Бурятии семьями, так как Далай-лама очень строго взыскивает с тибетцев за нарушение монашеской этики. Геше Джампа Тинлей, став светским человеком, не оставил свою духовную деятельность. Он продолжает работать в основанной им ассоциации буддийских центров «Дже Цонкапа», действующих в двадцати крупных российских городах, где он в течение года читает лекции по буддийской философии. В Улан-Удэ он приезжает летом в среднем на три месяца, дает лекции, а потом проводит с учениками *ретрит* в построенном общиной ретритном центре на берегу озера Байкал в поселке Заречье, где ежегодно собирается около 600–700 учеников со всех российских регионов.

Ученица геше Джампа Тинлея, доктор философских наук, монахиня-*гецулма* И.С. Урбанаева, говорит:

Изначально Геше-ла видел свое предназначение в том, чтобы помочь буддийским республикам, а также Монголии, в качестве официального духовного представителя Далай-ламы в начавшихся в 1990-х годах процессах возрождения буддизма. И понимал это не как восстановление разрушенных и строительство новых храмов, а как помощь в восстановлении Дхармы в сердцах людей. То, что я, например, получила и получаю от геше Тинлея, в России не дает никто. Даже сам Его Святейшество во время учений дает в основном передачу текстов, а не разъясняет подробно нюансы буддийской философии, методы медитации и приемы неформальной практики, не учит, как интегрировать знание Дхармы со своей повседневной жизнью. Я проходила и продолжаю проходить систематическое обучение буддийской философии и духовной практике в течение двадцати лет под непрерывным руководством геше Тинлея. Он ведет своих учеников на пути освоения Дхармы, соблюдая дух классического буддийского образования и воспитания.

Благодаря применению уникальной методики геше, удается освоить базовые курсы за гораздо более короткий срок. Если в монастырях придается большое внимание заучиванию текстов наизусть, чему уделяется

много времени, экзаменам, философским диспутам по всем пройденным текстам и курсам, то геше Тинлей, поскольку он дает учение в основном светским людям, представляет все эти вещи современным языком, учитывая менталитет российских людей, учитывая степень их образованности, заменяя все классические примеры какими-нибудь современными примерами и образами. Т.е. сама система презентации учения отличается от традиционной. Но иногда он также дает и в традиционной форме учения текстов, например, Дже Цонкапы, Шантидевы, Джамьян Шепы. Традиционная манера предполагает дословное комментирование каждой строфы и каждой строчки текста (интервью с И.С. Урбанаевой).

По мнению геше Джампа Тинлея, тибетцы владеют знаниями, которых пока нет у бурятских лам, и они должны применять эти знания в Бурятии, а не ограничиваться ритуальной практикой, как это делают бурятские ламы. Он говорит:

С самого начала мы приехали все вместе, а поскольку я был представителем Его Святейшества, то на мне лежала обязанность распределения тибетских монахов по дацанам. Так, я отправил двоих в Агинский дацан, нескольких монахов в Калмыкию и двоих в Тыву. Потом они стали приезжать самостоятельно. В некотором смысле мне не нравится то, за чем они приезжают — делать молитвы и ритуалы. Я не вижу в этом необходимости. Здесь есть бурятские ламы, они все это хорошо умеют делать. По моему мнению, главная обязанность тибетских лам здесь — это давать учение, использовать знание, которое они получили в своих монастырях, а не ритуалы, которые можно выучить за месяц. Тибетские ламы начинают делать ритуалы, бурятским ламам это не нравится, так начинаются разногласия, а это очень печально (интервью с геше Тинлеем).

Таким образом, современные тибето-бурятские взаимоотношения имеют два уровня восприятия: массовый и, так сказать, официально-клерикальный. На массовом уровне отношение к Тибету и его главному представителю Далай-ламе очень хорошее. Население республики, вне всякого сомнения, признает Его Святейшество Далай-ламу XIV иерархом буддийской традиции Бурятии, боготворит его как личность, также с глубоким уважением относится к священнослужителям-тибетцам. Обычные прихожане-буддисты не делают больших различий между тибетцами и бурятами, так как считают и тех, и других служителями единой веры. Они навряд ли осведомлены о наличии каких-либо трений между двумя церквями.

Что же касается официального уровня, то такие трения имеют место. Трудно сказать, влияют ли они на религиозную ситуацию в Бурятии в целом, но однозначно вызывают недоумение в среде последователей тибетских учителей (Еще Лодой Ринпоче и геше Тинлея), значительную часть которых составляют представители интеллигенции, ищущие как раз-таки учений и посвящений, а не гаданий и ритуалов. Из интервью Хамбо-ламы Дамбы Аюшева газете «МК в Бурятии»:

- *Учитывая неоднозначную ситуацию в Тибете, неясность с будущим воплощением и вообще институтом Далай-ламы, можно ли считать предопределенным снижение влияния тибетских иерархов на умы бурятских буддистов?*
- Бурятский буддизм вполне самодостаточен на протяжении столетий и достиг небывалых высот. Пример Хамбо-ламы Итигэлова и других наших великих лам говорит сам за себя. Не надо чувствовать себя людьми второго сорта.
- *Досточтимый пандито Хамбо-лама, вы хотите сказать, что это проявление своего рода культурного или религиозного колониализма — предпочтения импортных идеалов перед своими родными? Но ведь буддизм пришел в Бурятию с юга — через Тибет и Монголию?*
- Буряты получили буддизм от Дамба-Доржи Заяева, а он, в свою очередь, получил его в первом своем рождении от Будды Кашьяпы, а во втором — от Будды Шакьямуни! Запомните это («МК» в Бурятии, 26.03.2008).

Суть заявлений Хамбо-ламы в общем сводится к тому, что у бурят имеется своя собственная буддийская община, организованная под руководством Хамбо-лам, что буддизм в Бурятии распространился благодаря бурятам, а не тибетцам, что не нужно полагаться на иностранных лам, а нужно поддерживать и уважать своих бурятских. Такой националистический в положительном смысле этого слова дискурс высказываний Хамбо-ламы имеет двоякий эффект. С одной стороны, он способствует формированию бурятского патриотизма и национализма, на чем мы остановимся позднее, с другой, негативно сказывается на тибето-бурятских отношениях.

В первую очередь, следует отметить амбивалентную позицию Хамбо-ламы по отношению к Далай-ламе. Никогда не делая прямых заявлений против Далай-ламы, Хамбо-лама, тем не менее, ничего не делает в поддержку Далай-ламы и тибетского вопроса. Он не присоединился к инициативе Объединения буддистов Калмыкии и ЦДУБа, направивших письмо на имя президента

России с просьбой положительно решить вопрос о приглашении Его Святейшества на Всемирный саммит религиозных деятелей в Москве. БТСР всегда стоит в стороне общественного движения за приглашение Далай-ламы в Россию, не делает никаких заявлений, осуждений или протестов. Отношение к тибетским священнослужителям как к выгодоприобретателям рынка религиозных услуг не позволяет им полностью адаптироваться в бурятской среде и обрести полноценное чувство второй родины, тибетцы стараются избегать политических тем, редко заявляют о себе как о представителях Тибета, стараются работать в бурятском окружении и позиционировать себя в качестве обычных бурятских дацанов или просто буддийских учителей.

Таким образом, следует сказать, что роль тибетцев в распространении буддизма в Бурятии вряд ли можно переоценить. Благодаря, в первую очередь, им в Бурятию пришло буддийское учение, которое в XIX — начале XX веков распространилось по всей территории Забайкалья. Неоценима роль тибетцев во второй волне распространения буддизма в Бурятии и России, и, несмотря на немногочисленность тибетской общины в Бурятии, она пользуется большим авторитетом и занимает важное место в социокультурном пространстве республики.

Национальная идентичность бурят. Проф. В.В. Мантатов отмечает:

формирование культуры бурят происходило на стыке мощных пластов цивилизации — центрально-азиатской, евроазиатской, русской. Бурятская нация как соборная личность в этом отношении имеет свои особые краски; я имею в виду исключительную восприимчивость в восприятии нового, в том числе инонационального (Мантатов, 1996: 108).

И на самом деле, буряты идентифицируют себя одновременно в различных политико-географических и культурных рамках: Байкальского региона, Сибири, России, монгольского мира, Центральной Азии и буддийской цивилизации (Амоголонова, Елаева, Скрынникова, 2005: 20).

В иерархии идентичностей, вкуче образующих общепурятскую национальную идентичность, наиболее важными, на наш взгляд, являются панмонгольская, российская, буддийская и собственно бурятская этническая идентичность, в основе которой лежит «автохтонная» бурятская культура. Понятно, что все эти идентичности могут переплетаться, подпитывать друг друга, усиливаться

или размываться в зависимости от тех или иных обстоятельств. Такая множественность идентификационных характеристик бурят обусловлена особым положением, которое занимала этническая Бурятия во Внутренней Азии, расположенная на далеких окраинах России, монгольского мира и буддийской цивилизации. Важна также историческая роль бурят в политических событиях первой четверти XX века, когда они играли роль связующего звена на арене политической борьбы великих держав (России, Японии, Великобритании) за раздел сфер влияния на территориях, подвластных Цинской империи (Монголия и Тибет).

Бурятские политические деятели, являясь для того времени высокообразованными людьми, получившими под руководством ведущих российских ученых европейское образование (в основном в Санкт-Петербургском университете), стали первыми бурятскими учеными и просветителями. С другой стороны, будучи подданными Российской империи, они были вольно или невольно эмиссарами во Внутренней Азии царской и советской политики¹. В их самосознании произошло слияние совершенно различных картин мира, что способствовало, на наш взгляд, формированию у бурят некоей транснациональной идентичности в ущерб собственно бурятской, что в конечном итоге привело к кризису национальной идентичности, переживаемому бурятами на современном этапе. Если у тибетцев национальная идентичность практически полностью замещалась религиозной, то у бурят она подменялась интернациональной, когда они в лице своих самых передовых деятелей видели себя в качестве авангарда просвещенной Европы в родственной Азии, посредника в продвижении глобальных идеологических проектов. Главными составляющими этой интернациональной идентичности стали панмонгольская и российская. Рассмотрим каждую из них в отдельности.

Буряты относятся и по сути являются составной частью общемонгольского мира. Монголия для бурят связывается с понятиями чистоты, прародины, великой истории, великих предков.

1 Широко известна деятельность личного представителя Далай-ламы при царском дворе Агвана Доржиева и служителя Царского департамента Министерства иностранных дел Петра Бадмаева. Э. Ринчино был председателем Военного совета Народно-революционного правительства Монголии, Ц. Жамцарано — председателем монгольского Ученого комитета, заместителем министра внутренних дел МНР и т.д., Э. Батухан — министром просвещения МНР, Д. Сампилон — министром экономики и торговли.

Практически все деятели науки и культуры постсоветской Бурятии призывали к восстановлению общемонгольского единства, справедливо полагая, что только через осознание себя частью монгольского мира буряты могут сохраниться как этнос. Так, проф. Ш.Б. Чимитдоржиев писал:

Считаем, что наши проблемы не приняли бы столь болезненного характера, если бы мы регулярно общались с Монголией, с монгольским миром и опирались на их помощь и поддержку. Нам надо понять, что если мы пойдем вместе с другими монгольскими народами, то мы, буряты, сохранимся как бурят-монгольский этнос. Ради сохранения этноса решительно сблизиться и тесно сотрудничать с ними, в первую очередь в культурном и языковом отношении, такова одна из наших насущных задач (Чимитдоржиев, 1999: 14).

Однако, несмотря на то, что внутримонгольские связи заметно упрочились в постперестроечный период, исторические реалии разъединения монгольских народов пустили глубокие корни. Ванчикдорж, знаменитый кинорежиссер из Внутренней Монголии, описал свои чувства в стихах:

*Хотя языком объединенные монгольские жители юрт
Обладают одинаковой ментальностью,
Есть разница между
Кириллицей и классическим письмом.
Хотя моя речь немножко
Смешалась с китайской,
Я, как ни силюсь, не могу понять
Языка, смешанного с русским*
(Bulag, 1998, цит. по: Амоголонова, 2008: 101).

Кроме того, в Монголии зачастую наблюдается дискриминация или отрицание монголов не из Монголии, в выражениях «русские монголы», «китайские монголы» «прилагательное становится более важным, чем существительное» (Там же). Урадын Булаг, в частности, пишет:

Это отрицание часто выражается с точки зрения чистоты: монголы в Монголии представляются как чистые или настоящие монголы, в то время как монголы за ее пределами и не чистые, и не настоящие. Интересно отметить, что такое понимание чистоты разделяется и монголами Вну-

тренней Монголии; давление ассимиляции с китайцами заставляет их идеализировать чистоту Монголии не только с этнической точки зрения, но с позиций культуры, окружающей среды и т.д. Однако такое понимание чистоты — это нечто отличное от того, как она понимается монголами Монголии. Восхищение монголов Внутренней Монголии чистотой Монголии является желанием соединить себя с ними, тогда как акцент, который монголы в Монголии делают на своей чистоте, указывает на тот факт, что они хотят отделить себя от монголов не из Монголии (Там же: 109).

Сказанное ученым представляется верным и в отношении российских монголов — бурят. Это факт, что проблема инаковости присутствует в культурном дискурсе монгольских народов, однако его не следует, на наш взгляд, преувеличивать. Это не только закономерное следствие политического разъединения монгольских народов, но и обычное выражение региональной идентичности, происходящее на каждом шагу в любом обществе. Наши полевые исследования фиксируют многочисленные положительные примеры контактов на самых различных уровнях взаимоотношений между монгольскими народами трех государств и свидетельствуют о том, что идеи всемонгольского единства по-прежнему питают душевные настроения монгольской элиты и народа трех стран, ибо вера в единое происхождение и общую культуру всегда составляла и составляет главную отличительную особенность этнической идентичности.

Наверное, допустимо сказать, что панмонгольское единство относится к пространству «идеального». В противовес «идеальному» существует парадигма реальности (*realpolitik*) — это нахождение этнической Бурятии в составе Российской Федерации. В бурятском националистическом дискурсе российское/советское приобрело негативную коннотацию: колонизация, политические репрессии, лишение исконного названия республики (Бурят-Монголия), территориальный раздел, постепенная языковая и культурная ассимиляция. Вместе с тем парадигма реальности — это также общероссийская история, политические реалии Бурятии как субъекта РФ, глубокое приобщение к русскому языку и русской культуре, наконец, индивидуальные ощущения бурят на повседневном уровне. Прагматически настроенные буряты понимают, что у «панмонгольского проекта» мало шансов, и это диктует им необходимость включиться в общероссийские процессы интеграции и модернизации. Похоже, что российский уровень идентичности довлеет над общемонгольским, парадигма реальности перевешивает идеальную, что не столь характерно, например, для тибетского случая.

Что же можно сказать о собственно бурятской этнической идентичности? Несмотря на то, что понятия национальный и этнический постоянно переплетаются, под этнической мы подразумеваем тот уровень национальной бурятской идентичности, в основе которого лежит бурятская традиционная/этническая культура, которую мы вслед за известным бурятским ученым К.М. Герасимовой отделяем от бурятской национальной культуры. По ее словам:

этническая культура бурят — «самобытная», «автохтонная», она сформировалась в родовом обществе, отражает его базовые социальные связи и отношения внутри семьи, рода, общины, территориальных и политических объединений, родственных и неродственных групп (Герасимова, 1995: 40).

Полевые исследования ученых ИМБТ показывают, что пережитки родового общества по-прежнему очень сильны в бурятском социуме. Возрождение шаманизма в этнической Бурятии привело к реконструкции и актуализации родовых, племенных и территориальных связей в бурятском обществе, или наоборот. В настоящее время поддержание тесной связи с родовыми местами считается залогом благополучного течения жизни и духовного умиротворения. Местные шаманы и ламы помогают своим сородичам вновь обрести связь с предками, родной землей и духами священных мест. Ритуалы жизненного цикла, осуществляемые местными священнослужителями, поддерживают «чувство места» локальных сообществ и не позволяют им «размываться» силами глобализации (А. Аппадурай, цит. по: Хамфри 2010: 377).

Тема исконной бурятской земли, ее истории, культуры и религии становится все более значимой в дискурсе бурятской этнической идентичности, о чем свидетельствует активное возрождение шаманизма, которое мы наблюдаем в настоящее время. Известный бурятский этнограф Г.Р. Галданова писала:

Шаманизм — это мировоззрение, изначально присущее данному этносу, которое помогает ему жить и выживать в экстремальных условиях, имея возможность общаться со своими потомками. Можно сказать, что шаманизм в определенной степени — это своеобразный способ жизнеобеспечения этноса... Причем определенная часть бурят, шаманов считают, что шаманизм может стать национальной религией бурят, основным фактором консолидации, ибо является первоосновой всех религий, включая буддизм (Галданова, 1998: 44).

Однако акцентуация этой автохтонной этнической религии не привела к укреплению национального единства бурят. Возрождение родовых и территориальных традиций входит в противоречие с общепобурятской агитацией. Интегративная функция шаманизма весьма ограничена. Как писала К.М. Герасимова:

Родовые религиозные обычаи, несмотря на типологическую однородность, были также этнодифференцирующими, они разграничивали, обособляли этнические общности по признаку кровнородственного, предкового, генеалогического происхождения ... Идеология родовой религии не могла обеспечить всебурятского единства, нейтрализовать трайбалистские конфликты и противоречия, которые возникали в процессе территориально-политической консолидации родственных и неродственных этнических групп (Герасимова, 1995: 41).

Таким образом, видно, что религия и автохтонная культура бурят, консервируя родовые отличия и разделяя бурят по этнолокальному принципу, мало способствуют консолидации бурятского общества, несмотря на то, что по сути являются фундаментом, на котором строится коллективная идентичность бурят.

В отличие от шаманизма консолидирующая роль буддизма отмечается всеми исследователями. Ученые отводят буддизму важнейшее место в процессе культурного возрождения. Попытаемся рассмотреть, какое же именно место буддизм занимает в иерархии идентичностей бурят.

Буддизм и национальная идентичность бурят. В обсуждении этой темы, прежде всего, определимся с терминами, что такое буддизм, бурятский буддизм или буддизм тибетский. Тибетские буддисты считают, что буддизм везде один, подразумевая под этим, что его тибетская форма и есть тот самый истинный аутентичный буддизм. Их позиция вполне закономерна, так как любая национальная буддийская традиция вплоть до учений отдельных школ склонна видеть в своем учении наибольшие чистоту и уникальность. Говоря о буддизме в Монголии и Бурятии, тибетские буддисты безусловно считают, что это тибетская форма буддизма. С ними можно согласиться с той точки зрения, что и там, и там приняты тибетский буддийский канон, культовая система буддизма Ваджраяны, учение школы гелукпа в качестве доминирующей традиции и т.д. Внутри этой точки зрения такое понятие, как «бурятский буддизм» даже не рассматривается.



© И.Р. ГАРРИ

Самдонг Ринпоче, геше Нгаванг Самтен, Тэло Тулку Ринпоче, Карма Легше Цзома, проф. Роберт Турман, Агван-Тендзин-лама, Ямпил-лама проводят ритуал подношения нагам. Байкал, медитационный центр геше Тинлея, пос. Заречье, май 2014 г.

Председатель ЦДУБ Чойдоржи Будаев в ответ на вопрос о праве на существование понятия «бурятский буддизм» в интервью Юлии Жиронкиной от 4 сентября 2006 года говорил:

Ну что вы! Это не слишком обдуманное заявление. Если говорить о «бурятском» буддизме, то нужно иметь очень древнюю историю, очень глубокие корни. Мы должны получить признание на международном уровне. А так что мы можем? Кроме амбиций, у нас ничего нет. Мировая буддийская традиция не выделяет даже монгольский буддизм в отдельную категорию, а ведь у монголов очень сильные духовные корни, у них всегда был свой собственный иерарх Богдо-гэгэн.

Если мы заглянем в историю, то увидим, что в развитии буддизма в Монголии или в той же Бурятии всегда помогали тибетские ламы. Заяев, первый Хамбо-лама Бурятии, он ведь учился в тибетских монастырях, мы как-то забываем об этом. Все говорим: сами, сами. Вот уже дошли до пропаганды какого-то «бурятского буддизма». В то время даже великие бурятские ламы не позволяли себе подобных высказываний. Я понимаю, национальная гордость — вещь хорошая, но не на пустом месте и не в религиозных вопросах.

Если же посмотреть на вопрос извне тибетской буддийской традиции, то возможно говорить о бурятском буддизме как еще одной национальной форме буддизма со всеми его очевидными отличительными признаками, как, например, институт Хамбо-лам, ведь буддизм, равно как и любое другое вероучение, не является статичным явлением, он видоизменяется и трансформируется в зависимости от конкретных условий и обстоятельств. Например, японский буддизм основан на китайском буддийском каноне, тем не менее существует такое понятие, как японский буддизм, он во многом, если не во всем, отличен от китайского, и даже такие чисто китайские школы, как Чань/Дзэн, приобрели в японском буддизме свой ничем не повторимый колорит.

Возвращаясь к бурятскому буддизму, отметим, что количество буддийских организаций растет из года в год. В 2005 году в Министерстве юстиции РБ было зарегистрировано 45 буддийских религиозных организаций, в 2013 году уже 63, среди которых половина (31) относится к БТСР. 8 организаций причисляют себя к Централизованной религиозной организации «Объединение буддистов Бурятии» (ОББ), 3 — к Центральному духовному управлению буддистов (ЦДУБ), как мы понимаем, эти 11, по другим сведениям, 16 — ассоциированы с кенсуром Чойдоржи Будаевым. Есть также

Духовное управление буддистов России, в которое входят 3 религиозные организации, они ассоциированы с Нимажапом Илюхиновым. Зарегистрированы 4 общины Дзогчен и одна Карма-Кагью, остальные 16 зарегистрированных организаций ни с кем не аффилированы. По данным социологических опросов, проведенных исследователем Г.Е. Манзановым в районах этнической Бурятии в 2011 году, 70% опрошенных бурят определили себя буддистами и 18% шаманистами (Манзанов, 2012: 112, 113).

Как видно, количественные показатели свидетельствуют о высокой степени религиозности бурят. Однако в какой степени эта религиозность относится именно к буддизму, сказать сложно. Идеологический вакуум, образовавшийся после распада Советского Союза, был быстро заполнен возродившимися религиями, традиционными верованиями и различными суевериями. К.М. Герасимова по этому поводу писала:

Сейчас национальная культура в первую очередь связывается с религией, храмовой обрядностью, познанием вероучения, религиозной моралью, с упованием на бога, совесть, добро и милосердие. Религия приобрела гипертрофированное значение за счет психологического фактора, она заполнила вакуум официальной идеологии советского строя иллюзией психологической опоры и защиты от бедствий безвременья (Герасимова, 1995: 39) ... сегодня бывшие «заядлые» атеисты уповают на религию и бога и даже на шаманов также слепо и безоглядно, как на коммунистическую партию, ее идеологов и генсеков. Более того, бессознательно отождествляют религию и культуру, верят в нарастающий приоритет религии в культуре и политике (Там же: 49).

Сказанное ученым представляется верным для всего постсоветского социокультурного пространства. Религия возобновила свою основную функцию — компенсаторскую, или сотериологическую (облегчение страданий человека и его спасение). Не менее важной оказалась интегративная функция религии, когда она стала транслятором культуры и традиций отдельного этноса. Так, православие стало восприниматься в качестве основополагающего стержня русской культуры, ислам — татарской, буддизм — бурятской и т.д.

В действительности же большинство верующих бурят имеют о буддийской религии самое общее представление, не знают «трех драгоценностей» буддизма, не различают даже самых популярных божеств буддийского пантеона. Согласно данным наших

исследований, наиболее устойчивым компонентом религиозного комплекса в этнической Бурятии является бытовая религиозная обрядность буддийско-шаманского толка. Она имеет форму поклонения буддийским и локальным божествам и духам. Буддийская обрядность заполняет более широкую нишу религиозного пространства. Так, например, обряды жизненного цикла находятся в полном ведении буддийских священнослужителей. В то же время там, где речь идет о поклонении местным божествам и духам, исполняются как буддийские, так и шаманские обряды. Все наиболее популярные в Бурятии обряды, такие как возлияние *сэржэм*, культ почитания родовых мест *обо тахилга*, поклонение местным божествам *хада тахилга* имеют синкретический шаманско-буддийский характер. Их суть одна и та же, только исполняются они либо в буддийской, либо в шаманской традиции.

Таким образом, в Бурятии наиболее важной, на наш взгляд, функцией помимо компенсаторской является интегративная роль буддизма, когда буддийские религиозные символы, ценности, обряды способствуют сплоченности бурятского общества, обеспечивают его устойчивость и стабильность, в то время как религиозно-мистическую и мировоззренческую функции можно считать менее значимыми. Среди выделенных нами компонентов национальной идентичности бурят, как то: панмонгольская, российская, собственно бурятская и буддийская, к наиболее важным с точки зрения консолидации бурят можно отнести собственно бурятскую и религиозную (буддийско-шаманскую) идентичности.

При этом позиции буддизма все более укрепляются, так что вполне вероятно, что в скором времени уже не будут разделяться такие понятия, как буддийская и традиционная (автохтонная) культура бурят, собственно, такое различие характерно только для научного дискурса. В настоящее время только в буддийской и традиционной бурятской сферах продолжает сохраняться бурятский националистический дискурс, используется бурятский язык, осуществляется реальная поддержка бурятской культуры и спорта. Бурятская традиционная сангха сейчас открыто заявляет о своих целях сохранения и развития национальной культуры бурят. Так, на официальном сайте БТСР следующим образом освещается проведение очередного собрания (*сугунды*) БТСР, состоявшегося в апреле 2013 года и вновь избравшего Дамбу Аюшеева Хамбо-ламой:

Пожалуй, наиболее острым вопросом, который был рассмотрен на Сугунды во второй день работы и был представлен на широкое обсуждение высокого собрания Сангхи России, это проблема спасения, сохранения и развития родного бурятского языка...

В последние годы, в условиях нарастающего и всеобъемлющего влияния на наше общество феномена глобализации, также и сопутствующих ей процессов, фактически происходит уничтожение родного языка, выхолащивание национальной культуры, размывание многих традиционных ценностей. При всех преимуществах информационных технологий, важность и необходимость которых мы не можем не признать, нельзя допустить разрушения и гибели своей этнической идентичности ...

Буддийское духовенство Сангхи России уже не первый год бьет тревогу, но в 2013 г. эти проблемы уже достигли такого уровня остроты, что священнослужители приняли решение активизировать свои действия по возрождению, сохранению и развитию бурятского языка.

К. Коллмар-Пауленц считает, что монголы создали новую монгольскую идентичность посредством восприятия себя как в качестве буддийской нации, так и в качестве «великого народа войлочных юрт», породившего завоевателя мира Чингисхана. Представляется, что бурятский этнос находится на пути создания своей новой национальной идентичности, в которой идеальная и реальная парадигмы должны образовать единое и непротиворечивое целое, так чтобы бурят мог осознавать себя в качестве носителя уникальной самобытной и в то же время современной традиции.





© Д.О. ГАРМАЕВ

*Сэргэ на «пике Шанаадского»
(граница между Заиграевским
и Хоринским районами
Бурятии). 6 сентября 2004 г.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История буддизма в Бурятии насчитывает три с лишним столетия. Сравнительно небольшой срок, учитывая более чем 2500-летнюю историю буддизма в целом. Несмотря на это, буддийская религия прочно укоренилась в бурятском социуме, став одной из важнейших составляющих бурятской культуры. Буддизм способствовал трансформации традиционных ценностей кочевников и интеграции бурят-монголов в буддийскую культуру. На его основе происходили политические и культурные контакты российского Забайкалья с Тибетом, Китаем и Индией. В результате противостояния и взаимодействия буддийской общины бурят-монголов и имперских властей бурятская сангха к концу XIX века сумела достичь высокой степени консолидации. Буддизм постепенно распространился среди большей части этнолокальных групп бурят-монголов и институализировался в автокефальную церковную структуру, не имевшую аналога ни в Тибете, ни в Монголии.

Конец XIX — первая четверть XX века, по мнению ученых, стали «золотым веком бурятского буддизма», или «эпохой бурятского Просвещения». К началу 1930-х годов на территории Забайкалья насчитывалось 46 дацанов, более 9000 лам, буддизм исповедовало все бурятское население Забайкалья и примерно 10% бурят Прибайкалья, в Забайкалье на 13–15 бурят приходился один лама. Буряты сумели выработать свои собственные архитектурные стили, в которых были созданы свои шедевры. В бурятских дацанах созданы монастырская образовательная система и медицинские

школы, появились выдающиеся ученые-схоласты и искусные медики, сформированы крупные библиотеки, процветала книгоиздательская деятельность. Простые верующие имели возможность знакомиться на родном языке с образцами популярной литературы народов Внутренней Азии. Образованные представители бурятского духовенства переводили различные трактаты с тибетского на монгольский язык, составляли к ним комментарии, писали собственные оригинальные произведения на родном языке в старомонгольской графике.

В настоящее время буддийская религия восстановила свое место и роль в бурятском обществе после долгого периода разрушения и забвения и, как показали результаты нашего исследования, продолжает занимать важнейшее место в социокультурном пространстве Бурятии и является ключевой составляющей бурятской национальной культуры и идентичности.





© Д.О. ГАРМАЕВ

*Старые ворота Анинского дацана.
Хоринский район Бурятии, август 2006 г.*





© Д.О. ГАРМАЕВ

*Старейшины бурятской общины монастыря Дрепунг.
Слева направо: Бадма Мархаев (геше-кабчу), Добдон Максаров
и Дымбыл Дашибалданов (геше-кабчу). Индия, 28 января 2012 г.*

ИНТЕРВЬЮ С ДОБДОН-ЛАМОЙ

Добдон-лама — на время выхода книги хуварак Гоман-дацана монастыря Дрепунг (Индия, штат Карнатака), первый бурятский кандидат постсоветского времени на получение степени *геше-лхарампы*.

ИНТЕРВЬЮ¹

— *Добдон-лама, расскажите, пожалуйста, почему Вы решили посвятить себя религии и поехать на учебу в Индию?*

— Мои родные сами захотели, чтобы я поехал. Это было в 1992 году. Тогда хотели отправить первые 25 человек, из Агинского округа — 8 и из Иволгинского дацана 13. Но потом у нас не получилось с визами. Поэтому я пошел в Цугольский дацан, и только через пять лет выпала возможность поехать в Индию. По нашим старо-бурятским обычаям, если в семье трое мальчиков, то одного отдавали в монастырь. А так как наша семья очень традиционная, то мне и предложили последовать по этому пути. В 1992 году я закончил девять классов, потом, когда был в монастыре, ходил в вечернюю школу и получил законченное среднее образование.

— *Расскажите о Вашей жизни в Индии и бурятской монашеской общине Гоман-дацана.*

— Я прожил в Индии шестнадцать лет. Часто приезжать домой не получалось, так как очень далеко. Первый раз я приехал через восемь лет в 2005 году, потом еще через пять лет в 2009, приехал теперь, так как у меня истекла очередная четырехлетняя виза. Сейчас нас около пятидесяти человек. В прошлом году приехало очень много — человек двенадцать. Монголов намного больше, около трехсот человек.

1 С Добдон-ламой Максаровым беседовали Ирина Гарри и Бато Очиров, сентябрь 2013 года.

- *Это действительно непростой поступок — прожить столько лет вне родины. Наверное, Вам было нелегко?*
- Когда с головой уходишь в учебу, не чувствуется усталости, время не замечается, и годы летят один за другим. Сдаешь один экзамен, на подходе уже следующий.
- *Тибетский язык для Вас уже как родной? Как Вам живется в тибетском окружении?*
- Все экзамены у нас на тибетском, круг общения тоже все тибетцы, поэтому среда действует. Вот когда мы разговариваем, и рядом с нами сидит тибетец, часто бывает, что слова путаются. Тибетцы к нам хорошо относятся. С начала было немного тяжело, так как народ немного другой, другие обычаи, другой язык, который не знали. А сейчас вполне нормально. Когда я сюда уезжал, наш Гэсгэ-лама, ответственный за дисциплину, настоятельно требовал, чтобы я обязательно вернулся, того же требовал и настоятель. Это из-за того, что к концу 16-летнего курса остается очень мало студентов, а потом на шестилетний срок еще меньше. Они очень хотят, чтобы я прошел эти шесть лет.
- *Вся Бурятия будет гордиться, если Вы пройдете весь этот 16-летний курс плюс еще шесть лет. Однако, не кажется ли Вам, что если каждый хуварак будет так долго учиться, то мы скоро получим своих высокообразованных лам?*
- Но это только первое время. Когда весь процесс пойдет по конвейеру, то каждый год уже будут выходить специалисты. После меня уже на каждом курсе есть очередные кандидаты.
- *Какой у вас распорядок жизни в монастыре?*
- В шесть часов утра нам приносят завтрак, обед в одиннадцать часов, в пять часов полдник. Всего у нас четыре больших семестра: два 20-дневных и два 15-дневных. Между ними дается 10–15 дней на заучивание текстов. У нас проводятся философские диспуты. Утром в шесть часов встаем, завтракаем. Для каждого монаха есть свои требования по чтению текстов. Далее переходим к заучиванию текстов. Например, на этот день запланировано выучить такие-то тексты и диспутировать по ним. Текст обязательно нужно выучить наизусть, потому что на диспутах не разрешается приносить с собой книги. Внимательно смотрим, что сказал этот автор, что сказал другой автор, все заучиваем, и с этими знаниями идем на диспут. Потом на диспуте разные мнения авторов берем за основу. Скажем, у меня этот автор, у моего оппонента за основу принято мнение другого автора, и каждый отстаивает свою точку зрения. Так мы диспутируем с 9 до 11 часов. Дальше с 12 до 5 пополудни каждый занимается по своей программе, у кого какой урок. После ужина в течение где-то часа просматриваем тексты, с которыми дискутируем на вечернем диспуте, который продолжается с 18:30 до 23:30 вечера. Так и проходит весь день.

— *Какова система содержания в монастыре хувараков?*

— Мы обучаемся бесплатно, обучение обеспечивает монастырь, стипендии как таковой у нас нет, нас поддерживают родители и родственники. Среди нас, пятидесяти человек, есть свой староста, еще двое человек занимаются финансовыми вопросами, бытовыми проблемами—оплатой за электроэнергию, газ. Мы уже построили свое общежитие, которое сделали по своему вкусу. Хувараки живут по трое в комнате. Деньги поступают из разных источников, приезжают верующие, бывают пожертвования, с Иволгинского дацана Хамбо-лама, например, оплачивает электроэнергию, газ, периодически перечисляет средства. Деньги же на руки поступают только от родственников.

— *Какова система обучения в Гоман-дацане?*

— Первый курс—это курс логики *цадма* четыре года, потом *парчин* (*Праджняпарамита*) шесть лет, всего десять лет. По истечении этого срока можно получить степень *геше-рабджампы*. Таких среди наших бурят немало. Выше нас курс, их было 25 человек, 14 из них закончили этот курс. Все они вернулись в Бурятию. Далее идет *геше-дорампа*—это по окончании курса *мадхьямики*; после всех шестнадцати лет, когда полностью пройдены пять великих наук (логика—*цадма*, *праджняпарамита*—*парчин*, *мадхьямика*—*ума*, *виная*—*дулва* и *абхидхарма*—*дзод*), монахи имеют право получить степень *геше-кабчу* (бур. *габжи*)—«тот, кто овладел десятью науками». И уже потом после всех этих шестнадцати лет при условии хорошей сдачи экзаменов в течение еще шесть лет можно получить звание *геше-лхарампы*.

— *Таким образом получается, что из всех наших бурятских хувараков мы имеем около двадцати геше-рабджампа, трех геше-кабчу и в перспективе одного геше-лхарампу? Назовите, пожалуйста, кто конкретно идет с Вами нога в ногу—то есть ближайших кандидатов на получение степеней.*

— После меня с Агинского дацана Жаргал Цыденжапов, потом Борис Балданов. Среди прошедших все шестнадцать лет сейчас трое *геше-кабчу* (*габжи*)—*геше* Дымбыл, *геше* Мархаев Дамба и *геше* Инкеев Эрдэм¹. Они закончили шестнадцатилетний курс. Только про *лхарампу* пока говорить рано, это только при условии хорошей сдачи всех экзаменов. Я доподлинно знаю, что степень *лхарампа* имеют право давать только трое монастырей: это Гандэн, Сэра и Дрепунг. Если говорить про монастыри Амдо, то там тоже своя система степеней.

— *А как вы питаетесь?*

— В монастырской столовой. Так как в монастыре большинство тибетцев, кухня тибетская, монастырская, мясо есть там запрещено. Но каждый человек индивидуально может покупать мясо. Сами себе готовим редко, когда есть время; в ресторанчики близ монастыря тоже заходим лишь изредка.

1 На момент подготовки книги к печати, октябрь 2014 г.

— *Вы полный монах?*

— Да, полный монах, гелонг, принявший 253 обета. Я принял полные монашеские обеты одиннадцать лет назад.

— *(ИРИНА) Этим летом я участвовала в международной конференции Tibetan Studies в Улан-Баторе. Там шла дискуссия о сущности монгольского и тибетского буддизма. Некоторые ученые высказывали мнение, что монгольская кочевая культура несовместима со строгим институтом монашества. Каково Ваше мнение по этому поводу?*

— Я с этим не согласился бы. Полным монахам легче постигать учение. Если нет семьи, нет никаких забот, то можно целиком погрузиться в философию. А без полного отречения от мира Сутра Будды не понимается. Поэтому, если изучать буддизм глубоко, то существует одно обязательное условие—это полные монашеские обеты.

— *Скажите, пожалуйста, что Вы будете делать, когда вернетесь домой, полностью закончив обучение.*

— Там есть несколько путей: можно уйти в затворничество, можно практиковать с учениками. Честно говоря, я еще не задумывался над такими далекими перспективами. По учению Будды далекая цель не ставится, сперва ставится промежуточная цель, а потом конечная. На сегодняшний день у меня промежуточная цель. На будущее, если приблизительно поставить наметки, то свое предназначение я вижу в том, чтобы передать свои знания. Можно также уйти в тантру.

— *Как Вы относитесь к состоянию буддизма в Бурятии?*

— Мне кажется, что сейчас в Бурятии буддизм на подъеме. Сейчас много людей стали интересоваться самим учением Будды, его смыслом. Поэтому думаю, что если народ хочет знать основы буддизма, то и монахи должны соответствовать этому. Люди интересуются буддизмом, у них есть вера. Она бывает двух видов. Первая это просто вера, потому что это вера их предков. А есть вера в истинность учения Будды. Сейчас люди стали более образованны, они начали не просто верить, но изучать учение. Люди интересуются тем, что написано в буддийских текстах, а не только удовлетворяются тем, что это вера их предков. Поэтому если большинство в народе будет знать это, монахи должны будут соответствовать уровню запросов мирян.

— *По моему мнению, в народе преобладает вера в буддизм как в бурятскую национальную религию.*

— Да это и есть вера в религию своих предков, но ситуация постепенно меняется. Люди задают очень много вопросов, что это, в чем смысл, зачем верить. Поэтому думаю, что буддизм будет развиваться дальше и дальше. Сомнение и любопытство—это двигатель прогресса.

— *Не считаете ли Вы, что тибетская монастырская система воспроизводит слишком много монахов?*



© Д. О. ГАРМАЕВ

Индия, штат Карнатака, монастырь Дрепунг,
Гоман-дацан. Вверху: хуварак Зэгбэ, родом из
Закамны, идет на утренние занятия, 21 января
2012 г. Внизу: чаепитие бурятских земляков-
хувараков в старом общежитии, 19 января 2012 г.



© Д. О. ГАРМАЕВ

Индия, штат Карнатака, монастырь Дрепунг,
Гоман-дацан. Вверху: хувараки Нацагдорж
и Цыденжап на стройплощадке нового бурятского
общежития, 20 января 2012 г. Внизу: бурятская
община Гоман-дацана, 28 января 2012 г.

— Если говорить упрощенно, то чем больше монахов, тем глубже знания. Если есть тысяча монахов, то есть тысяча мнений, есть поле для сравнения. Поэтому, чем больше монахов в монастыре, тем глубже знания. К примеру, мы берем один отрывок текста для толкования, у тысячи монахов будет тысяча мнений, а из них нужно будет выбрать только одно правильное. Поэтому, чем больше мнений, тем больше поля для раздумий, тем глубже знания.

— *Как Вы считаете, возможно ли у нас в Бурятии поднять монастырское образование на таком глубоком уровне? Возможно ли создание в Бурятии буддийского монастыря?*

— Почему бы и нет? В будущем скоординируемся, будем делать какие-то наметки. Что касается монастыря, то его создание возможно при наличии четырех монахов-гелонгов. В Иволгинском дацане есть четыре гелонга.

— *Разъясните, пожалуйста, как рассматривается ситуация с Дорже Шугденом внутри Гоман-дацана.*

— В Гомане у нас на сто процентов нет последователей Шугдена. Мы все давали клятву, что не будем ему поклоняться. Вред поклонения Дорже Шугдену состоит в следующем. Есть шесть видов живых существ. Из них он — лха, высшее существо. Будучи высшим существом, он имеет очень много способностей, как, например, помочь или навредить. Эти существа, как правило, не переступают через свою клятву. То существо, которое переступило через свою клятву, становится очень опасным, оно может пойти на поводу своих негативных эмоций. Считается, что Дорже Шугден нарушил свою клятву, поэтому и считается опасным. Практический пример: тот, кто поклоняется Дорже Шугдену, могу сказать как очевидец, когда умирает, у него из носа, ушей и глаз течет кровь. Очень тяжело умирает. Такого я никогда не видел у людей, которые ему не поклоняются.

— *Бурятские хувараки в Индии говорят по-бурятски или по-русски?*

— Мы в основном разговариваем на бурятском. Вот, например, сейчас, когда я с Вами разговариваю на русском, мне даже слова трудно подбирать. Вот уже сколько лет я в основном общаюсь на бурятском, тибетском или на хинди. У нас есть ребята из сельской местности, есть и городские. Даже те, кто не знал хорошо бурятского, когда они входят в эту среду, очень быстро начинают говорить по-бурятски.

— *Вы разговариваете на литературном хоринском диалекте?*

— У нас там смешанный язык. И бурятский, вмешиваются и тибетские слова, и хинди. Но в целом разговариваем, как здесь, в Улан-Удэ. Когда я домой приезжаю, меня не понимают.

— *Больше всего дружите со своими земляками или со всеми? Как там у вас общение происходит?*

— Сейчас на старших курсах мы больше общаемся с тибетцами. Когда у нас идет подготовка, то мы, одиннадцать человек, собираемся вместе и обсуждаем тексты, поэтому у нас большинство времени уходит на общение с тибетцами. В нашей группе помимо тибетцев только один монгол и один бурят. На младших курсах немного сложнее, так как там очень много людей приезжает из Монголии. Из ста человек бывает, что семьдесят из Монголии и Бурятии. Все учатся вместе, все занятия ведутся на тибетском языке.

— *Не скучаете? Хотите поскорей вернуться?*

— На данный момент мне привычнее та среда. Когда сюда приезжаю [в Бурятию], вижу, что все очень изменилось. Когда отучится достаточное количество учеников, тогда можно будет координироваться и постепенно менять ситуацию. Одному что-либо изменить очень трудно.

— *Как Вы относитесь к тому, что многие наши бурятские ламы носят монашеское одеяние без полных монашеских обетов? Всем известно, что Далай-лама очень критически к этому относится?*

— Ситуация здесь не совсем простая. Возьмем, к примеру, историю. Во времена Цзонхавы тоже была такая же ситуация, ламы имели жен, детей, понимали буддизм, как в нынешнее время. Когда пришел Цзонхава, то он изменил систему, ведь не зря его называют реформатором. Но он сказал, что благодарен этим ламам, потому что они сохранили за все это время линию преемственности буддийского учения.

— *Какова структура тибетского буддизма?*

— Есть четыре больших традиции тибетского буддизма: *гелукпа*, *кагьюпа*, *сакьяпа* и *ньингмапа*. В каждой школе есть свой иерарх. В *кагью* — Кармапа, в *сакья* — Сакья Тризин, в *гелук* — Далай-лама, в его отсутствие Гандэн Трипа. Это стало с тех пор, когда Цзонхава уходил из этого мира, он оставил в качестве своего наместника ученика, который стал первым Гандэн Трипа. Сейчас это Дарма Ринчин. Линия преемства идет с тех пор.

— *Вы говорили, что будете изучать тантру. А до этого Вы ее не изучали?*

— Нет, только сутру. Тантру можно изучать только после полного обучения сутре. Тантра считается очень опасным путем. Например, в одном буддийском тексте говорится, что тот, кто в течение десяти лет не был монахом, он не успокоил свои мысли. Не успокоив свои мысли, изучать тантру очень опасно. В нынешнее время очень модно получать какие-нибудь посвящения. Я считаю, что этот путь неправильный. Не зря ведь тантра считалась всегда тайным учением. После десяти лет монашества мысли могут успокоиться, и человек может сосредоточиться только на тантре. Тантрический путь очень опасный, там нужно полное отречение. Без этого там идут на ментальном уровне серьезные сдвиги. Поэтому у нас в гелукпе считается, что только по истечении шестнадцати лет, когда мы полностью освоили сутру, досконально знаем, в чем заключается опасность, в чем позитив, в чем негатив, только на основе этого фундамента будет надежнее возводить стены тантры.

— Не получается ли тогда, что кагьюпинцы и ньингмапинцы не совсем адекватны, так как изучают тантру без сутры?

— Ну это объект диспута (смеется).

— Все же, как Вы считаете?

— Я скажу с позиции гелукпа—да. Однако сейчас и кармапа, и сакьяпа, да и ньингмапа тоже все они глубоко изучают сутру. Раньше в их монастырях не было диспутов, но сейчас во всех них изучают сутру.

— Да, действительно. Видимо, из-за огромного воздействия Его Святейшества ситуация меняется. Например, я лично видела, что в Восточном Тибете в Кхаме во всех монастырях Ньингмапы обучение ведется по гелукпинскому образцу—начала сутра и только потом тантра.

— В Сутре Будды сказано: не успокоив свои мысли, идти в тантраяну тяжело и опасно.

— Как Вы относитесь к тому, что высокие ламы, как, например, Его Святейшество, Ело Ринпоче дают открытые посвящения в практику тантрических божеств—Калачакры, Чакрасамвары и т.д.? Тут ведь видимое противоречие?

— Да, думаю, что здесь есть противоречие. Но Далай-лама, наверное, видит в чем-то пользу. Поэтому иногда бывают ситуации, когда польза перевешивает негатив. Здесь, наверное, эта ситуация. Всех аспектов я не знаю, поэтому мне сложно судить. Однако несомненно то, что получение тантрических посвящений мирянами бывает действительно опасным, так как в этих посвящениях есть обязательства. Если человек эти обязательства не выполняет, он ухудшает свое будущее. А тантрические обязательства тяжелее, чем, например, монашеские. Но в чем-то есть, наверное, позитив, почему и даются эти посвящения.

— Мне кажется, что путь тантры привлекает людей по причине своей большей доступности, там делается акцент на прямое интуитивное постижение истины, а не сугубо интеллектуальное, логическое, как это принято в гелукпе.

— До Цзонхавы считалось, что в тантре нет логики, что там все интуитивно. Цзонхава очень хорошо это опроверг. В сочинении Цзонхавы доказывается, что в тантре очень много логики, без логики тантры не бывает. Даже в Сутре Будды говорится, что сперва нужно слушать, обдумывать, делать логическое заключение, и только после идет интуитивное познание окружающей среды. В Абхидхарме говорится: почему некоторые люди понимают сразу, а некоторым людям нужно делать логическое заключение? Ответ: есть раскрывшийся бутон цветка лотоса, есть закрытый, есть также такие цветки, которые откроются через месяц. Вот так же и люди.

— А как насчет западной философии и других предметов в Гоман-дацане?

— Это сейчас вводится. Недавно у нас в Дрепунге собирали ученых со всего мира и сравнивали буддийскую и научную точки зрения. Пока у нас таких дисциплин нет, но в скором времени введут дисциплину «наука», которую тоже нужно будет сдавать в качестве экзамена.

— *Как Вы относитесь к обрядовой стороне буддизма. Нужно ли все это истинному буддисту?*

— Нужно. Препятствия бывают двух видов: созданные самим собой и внешние. Обряды предназначаются для устранения внешних препятствий. Внутренние препятствия устраняются только на собственном ментальном уровне. Есть сочинение Цзонхавы «Золотые четки», там приводится пример человека, искусного в устранении внешних препятствий с помощью чтений тантр, мантр и еще чего-нибудь. Например, горит город (раньше города были деревянные), он мог силой своей молитвы остановить пожар. Но если город загорелся по вине горожан, вследствие их кармы, то он остановить огонь уже не сможет.

— *А если, например, ребенок сдает экзамен, и его мать заказывает молитву. Сможет ли молитва помочь?*

— Она верит в это, она приходит домой к детям, и это вера переходит к детям. При сдаче экзамена человек должен быть уверен. Если были какие-то внешние препятствия, то лама может их убрать. Но когда народ считает, что нужно заказать *сэржэм*, и все исполнится на сто процентов, то этого не будет. Условия меняются каждый миг. Очень влияет, что делал человек после этого и многое другое.

— *А гадание зурхай?*

— Также нет стопроцентной уверенности в предсказании. Он просто говорит о вероятности. Поэтому люди, если этого не знают, то потом раз-увериваются.

— (БАТО) *Например, когда я болею, то делаю обряд очищения жабтэ. Также беру своего русского друга, а потом спрашиваю его: как тебе? Он говорит: действительно хорошо стало!*

— Все эти обряды действуют на равновесие четырех элементов. Например, было нарушено равновесие воды и земли. Тогда *жабтэ* очень хорошо действует.

— *Вы считаете, что для нашего бурятского общества буддизм необходим?*

— Обязательно. Без религии у человека не будет никаких моральных ограничений, а это очень опасно. Сейчас в Америке, например, очень часты случаи, когда человек приходит с оружием в общественное место и расстреливает ни в чем не повинных людей. Если у человека есть религия, то у него есть какая-то отдушина. Он может над ней раздумывать, у него будет меньше средств для деструктивных действий. Поэтому считаю, что религия очень нужна людям. А для нас это буддизм, но другие религии тоже хороши. Для людей должны быть какие-то рамки. Недаром Будда сказал, что мораль и этика—это основа всего.

— *А Вам случалось видеть какие-нибудь сверхъестественные вещи?*

— Бывало так, что мне говорили: завтра будь осторожен. Много, что сбывлось. Бывают очень эффективные практики, как, например, предсмерт-

ная практика. Предыдущий Ганден Трипа сидел в предсмертной медитации двадцать дней. Представляете, какая в Индии жара, но он, сидя без дыхания, не портился. Увидев это своими собственными глазами, можно поверить.

— *А как такие вещи, как вызывание дождя — бороо оруулха.*

— *Бороо оруулха* — это относительно просто. В Абхидхарме говорится, что у каждого водоема есть *лусуд — наги*. Там рассказывается про развитие мира: сперва люди не питались твердой пищей, как мы. Потом вследствие различных омрачений у них появилась потребность питаться твердой пищей. Далее постепенно-постепенно они испортили свою природу. И тогда они ушли со своих мест. Когда хозяева водоемов уходят со своих мест, водоемы пересыхают. Потом начинается опустынивание земель, потом с этих песков начинает идти дым, просыпаются вулканы, и так эта земля разрушается. Так там написано. Таким образом, там, где начинают сильно загрязнять природу, в итоге происходят подобные вещи. Например, в Китае процесс опустынивания на месте фабрик идет очень интенсивно. По буддийской религии считается, что хозяева воды как дети, они радуются малому. Если правильно к ним обратиться, они обрадуются и могут вызвать дождь. Я видел, но сам не умею, не интересовался.

— *В буддизме считается, что если человек принял убежище в трех драгоценностях, то больше ему нельзя поклоняться мирским божествам. Как Вы относитесь к обрядам поклонения бурятским родоплеменным божествам, хозяевам местности и т. д.?*

— Они им не поклоняются, а напоминают им их клятву. Прежние йогины взяли с хозяев местности клятву помогать буддизму. Когда приносят подношения, они сначала напоминают им их клятву, потом подносят. Это не поклонение, а просто подношение. В Сутре Будды сказано: если ты поклоняешься Будде, отрекись от других мирских божеств. Но тут есть нюансы. В каждой местности в прошлом были большие монастыри, йогины подчинили местных хозяев местности. Поэтому просто принести им подношения, в этом нет ничего неправильного. Но если ты поклоняешься ему, считая его высшим существом, то это неправильно. Но есть изречение Будды: есть Бог-создатель. Хотя на самом деле он отрицал это. Почему он так сказал? Для того чтобы привлечь на сторону буддизма тех, кто иначе понять не может. А потом, когда у него начинает просыпаться интерес к учению, на этой основе изменить его сознание очень легко.

— *Интересен феномен Ванги и других знаменитых предсказателей.*

— Это нормально. Это бывает не только в буддизме, но и в других религиях. Считается, что если вы подавили в себе три негативные эмоции — привязанность, гнев, ложные воззрения, то тогда у вас открывается это видение. Нам же эти негативные эмоции закрывают наше видение.

— *А как в шаманизме?*

— У шаманов бывает видение двух видов. Главное, что ему подсказывает дух предков. Но он потом обязательно возьмет свое. В этом своя опасность.

— *Правда ли, что у каждого человека есть своя судьба?*

— Есть основные и второстепенные причины. Второстепенные причины могут перевесить. Например, мы сажаем зерно. Но почва глинистая, к тому же плохо поливали. Что там вырастет? Хотя и были хорошее предпосылки. Поэтому, если у вас были хорошие предпосылки стать, например, выдающимся человеком, но если вы сами не создали вспомогательных условий, то этого не будет. Скажем, если есть какие-то предпосылки — то это судьба. Но воплотится она или нет, зависит от нас. Если мы создадим хорошие условия в виде благодатной почвы, хорошего полива, то тогда зерно даст обильные всходы. Если не будем поливать, что ж там вырастет. Поэтому кармой считается сама посадка зерна.

— *Религиоведение объясняет природу шаманизма как веру в мир духов и в шамана как посредника между миром духов и людей. Как смотрит буддизм на эту проблему? В действительности ли нас окружают сонмы различных духов?*

— С точки зрения науки наше зрение и слух несовершенны. Очевидно, что своими органами чувств мы воспринимаем мир очень ограниченно. Можем ли сказать, не видя всех спектров материального и духовного, что вокруг нас не существует ничего другого? Мир намного сложнее, чем мы его воспринимаем. Лично я своими собственными глазами духов предков и прочих не видел. Но я не могу и опровергнуть их существования.

— *А что Вы скажете про сущность Хамбо-ламы Итэгилова?*

— В Сутре написано, что человек может остановить дыхание на тысячу лет. Для того чтобы привлечь людей к вере, необходимо что-нибудь чудесное, необъяснимое. А это настоящая драгоценность. И во времена Будды Учитель являл различные чудеса во время Сагалгаана.

— *Спасибо огромное за нашу беседу. Было очень интересно.*





© Д. О. ГАРМАЕВ

Бурятская община
Гоман-дацана. Индия,
28 января 2012 г.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН, ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ И УЧРЕЖДЕНИЙ

А

абгад, 15

АБКМ, 88, 89. *См. также Азиат-
ская буддийская конференция за
мир*

абхидхарма, 151, 153, 154, 367

Абхидхармакоша, 137, 151, 154, 170

Авалокитешвара, 284, 310

Аввакум, 55

Ага, 146, 319

Агван Нима, 146, 289, 293, 338

Агван-Тендзин-лама, 339, 340, 342,
355

Агинская Буддийская Академия,
155

агинская степь, 37, 225

агинские буряты, 318

Агинский аймак, 80, 81, 106

Агинский дацан, 37, 84, 89, 92, 98,
102, 103, 106, 109, 110, 114, 115, 116,
117, 119, 129, 130, 136, 148, 151, 212,
213, 216, 226, 236, 238, 240, 270, 347

Агинский регион, 71

Агинское, 71, 84, 92, 108, 114, 136, 213,
216, 225, 270

Агинское ведомство, 98, 109

Адагалиг, 203

Азиатская буддийская конферен-
ция за мир, 89. *См. также АБКМ*

Азиатский департамент Мини-
стерства иностранных дел, 72

Азия, 6, 72, 88, 111, 129, 231, 238, 349,
350

Академия наук СССР, 105

Аларский дацан, 37, 41, 63, 64, 65,
106, 213

Александр I, 34, 39

Александр II, 50

Александр III, 50, 62, 63

Алексеев, 71

Алтан-хан, 99, 284, 285, 315, 318, 330

Амдо, 230, 271, 321

Амитаюс, 182, 185, 186

Ана, 218

Англия, 72

Андагай, 210

Анинский дацан, 33, 89, 103, 136, 217,
218, 221

Антирелигиозный музей, 105, 108,
121

Аржигаров, 146, 288

Арья-Дари, 342

Асанга, 151

атаганы, 9, 19, 25, 103

Ахалдаев, 13, 26, 27, 28, 29, 31, 40, 210

Ацагат, 121

Ацагатский дацан, 58, 61, 76, 89, 117,
118, 119, 121, 122, 211, 213, 261

Ацагатский медицинский центр,
261

Ацайский дацан, 19, 218

Аюшеев, 88, 89, 91, 92, 294, 340, 342,
348, 358

Б

Бадараев, 126

Бадгар, 235

Бадмаев, 72

Бадмажапов, 164

Байкал, 31, 204, 306, 314, 346

Байкальский регион, 37, 41, 65, 307,
309, 310, 349

Балдан-Брэйбун, 89

Балданов, 71

Бандидо Хамбо-лама, 13, 16, 22, 24,
25, 28, 29, 30, 31, 34, 40, 41, 42, 45,
46, 47, 51, 52, 53, 56, 58, 63, 64, 71,
88, 103, 217, 309

- Банеев, 258
 Банзаров, 323
 Барагхан, 190, 199, 201
 Барадин, 71, 77, 82, 216, 255
 Барга, 81
 Баргузин, 221
 баргузинские буряты, 37
 Баргузинский аймак, 263
 Баргузинский дацан, 89, 221
 Баргузинское ведомство, 98, 109
 Бардалеева, 181, 182
 Батачиган, 312
 Батухан, 72
 башкиры, 23
 Белая Тара, 213, 284, 310, 343
 Бернбаум, 245
 Бирма, 217
 Благодетель, 51. *См. Вениамин*
 Блудов, 52
 Богданов, 6, 71
 Богдо-гэгэн, 93, 232, 233, 356
 Богдо-гэгэн VIII, 232, 237
 Бологоев, 128
 борджигины, 318
 Борте-чоно, 314
 Бразилия, 287
 БТСР, 90, 91, 92, 344, 349, 356, 358. *См. Буддийская традиционная сангха России*
 Будаев, 31, 91, 340, 342, 344, 356
 Будда, 12, 75, 87, 88, 195, 231, 234, 235, 237, 238, 242, 283, 284, 296, 305, 319, 343, 348
 Буддийская традиционная сангха России, 89, 294
 Булаг, 351
 Бура, 8
 Бургалтайский дацан, 19
 Бурревком, 74, 75
 Бурсомон, 126, 128
 Бурсомонский дуган, 122, 128
 Бурчком, 106
 Бурхан-Халдун, 312, 314
 Бурятия, 20, 30, 61, 67, 68, 71, 72, 77, 79, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 100, 102, 103, 105, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 121, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 195, 196, 197, 198, 202, 207, 209, 210, 211, 217, 218, 220, 225, 227, 229, 230, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 246, 247, 249, 251, 252, 253, 255, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 269, 270, 271, 272, 273, 277, 278, 280, 281, 282, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 300, 301, 302, 338, 339, 340, 342, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358
 бурят-монголы, 5, 7, 8, 10, 11, 15, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 34, 37, 38, 48, 51, 55, 72, 73, 83, 289, 306, 307, 331, 351
 Бурят-Монгольская автономная область Дальневосточной республики, 74
 Бурят-Монгольская Автономная Советская Социалистическая Республика, 277. *См. также Бурят-Монгольская АССР*
 Бурят-Монгольская АССР, 82, 84, 108, 269, 277
 Бурят-Монгольская республика, 80
 Бурятская АССР, 108
 Бурятский институт общественных наук, 126
 Бурятский комплексный научно-исследовательский институт, 109, 121, 125
 Бурятский научный центр СО АН СССР, 266
 Бурятский национальный комитет, 73
 Бурятский обком КПСС, 82
 буряты, 5, 7, 8, 10, 11, 15, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 33, 34, 37, 38, 41, 48, 49, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 68, 72, 73, 74, 80, 81, 83, 90, 92, 97, 99, 102, 103, 110, 114, 117, 126, 129, 131, 132, 135, 195, 196, 202, 204, 206, 209, 211, 212, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 231, 237, 249, 250, 255, 260, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 296, 298, 300, 301, 302, 306, 307, 309,

311, 317, 318, 319, 323, 324, 338, 339,
340, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
352, 353, 354, 357, 358, 359

Бутан, 219, 220, 222

Бутон Ринчендруп, 152

Буян-Далай-дорамба, 16, 17, 26, 27,
29

Бырцуйский дацан, 203, 215

В

Вагиндра Сумати Калпа Бхадра
Дана, 114, 115

Вагишвара, 243, 246

Ваджрабхайрава, 113, 132

Ваджрапани, 284, 296, 310

Вайшравана, 171

Вамбоцыренов, 79

Вампилов, 79, 126

Вампилин, 103

Ванчикдорж, 351

Ванчиков, 53, 56, 57, 58, 64

Варлаков, 256, 258

Васильев, 57

Васубандху, 137, 151

Васудхараракшита, 151

Веер, ван дер, 323

Великая Монголия, 68

Вениамин, 49, 51, 52, 54, 55, 62, 63,
64

Верхнеудинск, 220

Верхняя Березовка, 89, 209

Вирудхака, 171, 172

Вирупакша, 171

Владимирцов, 103, 119, 321

Внешняя Монголия, 68, 72, 230, 320

Внутренняя Азия, 72, 100, 149, 151,
152, 202, 230, 284, 306, 350

Внутренняя Монголия, 6, 68, 81,
100, 132, 235, 238, 239, 247, 271, 320,
351, 352

ВОЗ, 264. *См. также Всемирная
организация здравоохранения*

Воронец, 11

Восточная Бурятия, 237

Восточная Сибирь, 38, 42, 45, 51, 52,
53, 54, 55, 57, 63, 68, 102, 103, 119,

121, 129, 309

Восточный факультет СПбГУ, 98

Востриков, 146

Временное правительство, 73

Всемирная организация здраво-
охранения, 264. *См. также ВОЗ*

Всероссийское Учредительное
собрание, 73

ВЦИК БМССР, 105

Вьетнам, 88

Г

Галдан, 315

Галданова, 8, 18, 32, 353

Галсан Лыгден, 282, 288, 289, 302

Галсанов, 84

Галтаевский дацан, 262

Гальшиев, 115, 117

Гандантекчинлинг, 87

Ганджур, 172

Ганджурва-гэгэн, 235, 238, 247

Ганди, 298

Ганьсу, 131

Гаруда, 197

Гаупт, 51

гелукпа, 17, 93, 138, 139, 152, 271

Гендун-лама, 340, 342

Герасимова, 52, 56, 63, 76, 77, 79, 80,
82, 104, 106, 197, 198, 353, 354, 357

Германия, 239

геше Пасанг, 342

Гималаи, 292, 308

Главное управление Восточной
Сибири, 52

Главное управление духовных дел
иностранцев исповеданий, 39

Гмелин, 20

Гоа-марал, 314

Гоби, 277

Голдштейн, 284, 285

Голландия, 289

Головин, 7

Гоман, 17, 92, 138, 139, 270, 277, 282,
288, 289, 300, 309, 338, 342, 344

Гомбоев, 9, 13, 15, 61, 87, 88

Гомбожав, 87

Гомбожапов, 110
 Гонбо, 314, 343
 Гонлунг, 321
 Государственный комитет по
 науке и технике при Совмине
 СССР, 266
 Готама, 75
 Гроллова, 232
 Гул-шар, 6, 15
 Гүмилев, 186
 Гүншоп Цокпа, 342
 Гүнэйский дацан, 37, 110
 Гусиное озеро, 210
 Гусиноозерский дацан, 25, 26, 27,
 30, 31, 32, 34, 40, 41, 42, 46, 52, 53,
 56, 58, 61, 64, 89, 102, 103, 104, 130,
 151, 207, 212, 258, 263
 Гэгэтуйский дацан, 89, 203
 Гэсэр, 230, 233, 247

Д

Дабаты, 338
 Дакпа, 342
 Дакпо Корлосан, 245
 Далай-лама, 11, 16, 38, 72, 87, 88, 93,
 121, 128, 210, 218, 231, 233, 282, 283,
 284, 285, 286, 290, 292, 310, 311, 314,
 338, 339, 342, 346, 347, 348, 349
 Далай-лама V, 311, 314
 Далай-лама XIV, 347
 Далай-Собин-Ару-Алтан-Ширэгэ-
 ту-хаган, 314
 Дальневосточная республика. *См.*
также ДВР
 Дальний Восток, 68, 72
 Дана, 115
 Дандарон, 71, 87, 106, 110, 114
 Данжинов, 115, 116, 117, 119
 Дарбаев, 8
 Дарбаин. *См. Дарбаев*
 Дармаев, 84
 дархан, 186
 Даурия, 207
 Даши Гандан Даржайлинг, 19
 Дашиев, 104, 110, 203
 Дашиева, 203

Дашичойнпеллинг, 125
 Даши Чойнхорлин, 89, 93, 155, 270
 ДВР, 74, 75, 76. *См. также Дальне-
 восточная республика*
 Деникин, 71
 Департамент духовных дел ино-
 странных исповеданий, 63
 Депа Шерап, 151
 Дерге, 109
 Деристуйский дацан, 103
 Джадамбаев, 258
 Джамьян Маве Сенге, 245
 Джамьян Тубтен Ньима, 150
 Джамьян Шепа, 347
 Джебцундамба Хутухта, 11, 238,
 284, 285, 290, 305
 Дже Цонкапа центр, 346
 Джидинский дацан, 19
 Джуд-дуган, 211, 213
 Джунгария, 9
 Дзанабадзар, 285
 дзогчен, 93
 Дзогчен-центр г. Улан-Удэ, 271
 Дигнага, 113, 132, 147, 148, 149, 150, 151
 Добайкалье, 41
 Догшид, 209
 Долонор, 100, 315
 Доржи, 77, 84, 115, 348
 Доржиев, 12, 72, 73, 76, 77, 81, 82, 106,
 115, 121, 146, 233, 260, 269, 324
 Дрепунг, 16, 17, 92, 138, 277, 278, 282,
 288, 289, 293, 300, 309, 338, 342
 Дугар-Нимаев, 117
 Дуйнхор, 213, 214, 215, 234
 дунгане, 231
 Дхарамсала, 92, 131, 272, 292
 Дхармакирти, 113, 132, 149
 Дылгыров, 114, 115
 Дылыков, 87
 Дэважин, 207

Е

Европа, 39, 72, 99, 231, 286, 287, 306,
 350
 европейцы, 90
 Екатерина II, 22, 23, 25, 32, 34, 39,

309. *См. также Екатерина Великая*
 Екатерина Великая, 25, 38, 50,
 294. *См. также Екатерина II*
 Елаева, 349
 Елизавета, 309
 Ело Ринпоче, 292, 293, 294, 300, 302,
 339, 340, 342, 343, 344, 371. *См.*
также Еще Лодой Ринпоче
 Ербанов, 263
 Еще Лодой Ринпоче, 92, 93, 177, 277,
 278, 282, 293, 326, 339, 341, 348. *См.*
также Ело Ринпоче
- Ё
- Ёндон, 119
- Ж
- Жамсуева, 206, 214, 216, 234, 239
 Жамцарано, 71, 72, 75, 82, 324
 Жеребцов, 126
 Жиронкина, 339, 356
 Жуковская, 24, 159
- З
- Заб, 15
 Забайкалье, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,
 15, 16, 17, 18, 19, 22, 24, 27, 28, 30, 31,
 32, 33, 37, 46, 67, 68, 71, 73, 74, 84,
 99, 102, 103, 113, 115, 132, 146, 195,
 249, 250, 254, 255, 259, 273, 309,
 349
 Забайкальская область, 41, 47, 52,
 55, 63, 67, 72
 Загустайский дацан, 218
 Заиграевский аймак, 197
 Заиграевский район, 338
 Залкинд, 11, 108
 Зандан Жуу, 89
 Западная Бурятия, 206, 213
 западные буряты, 196
 Западный Тибет, 231
 Заречье, 346
 Зая, 6, 15
 Заяев, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 24,
 25, 26, 27, 28, 29, 31, 155, 210, 212,
 215, 217, 218, 348, 356, 390
 Заяхан, 15
 Зеленая Тара, 343
 Земля, 229
 Зигмундова, 232
 Зодбоев, 77
 Зугалайский мунхан, 206
 И
 Иволгинск, 294
 Иволгинский дацан, 84, 92, 109, 125,
 270, 294, 340, 342, 343
 ИВР РАН, 98, 131. *См. также Ин-*
ститут восточных рукописей
 Игумнов, 102
 Измайлов, 11
 Илюхинов, 91, 357
 ИМБТ, 98, 109, 110, 117, 121, 128, 130,
 131, 147, 151, 152, 353. *См. также*
Институт монголоведения, буд-
дологии и тибетологии СО РАН
 Индия, 24, 87, 88, 89, 92, 113, 131, 132,
 140, 251, 266, 270, 272, 278, 281, 282,
 286, 287, 289, 290, 292, 293, 295,
 298, 300, 301, 314, 319, 321, 338, 339,
 340, 342
 Индонезия, 217
 Иннокентий, 54
 Институт востоковедения
 АН СССР, 108
 Институт восточных рукописей,
 98
 Институт монголоведения, буддо-
 логии и тибетологии СО РАН,
 90. *См. также ИМБТ*
 Иринцев, 32
 Иркутск, 11, 17, 23, 31, 38, 46, 103, 255
 Иркутская губерния, 18, 41, 52, 58,
 63, 64, 72
 Иркутская провинциальная кан-
 целярия, 27
 Иркутское губернское правитель-
 ство, 31, 32
 Иркутское наместническое прав-
 ление, 9, 13, 20
 Иролтуев, 61, 72, 106, 119

Итигэлов, 77, 348
 Их Хурэ, 100, 109
 Ичетуйский дацан, 19
 Ишижамсуев, 31, 32, 40, 41, 49, 52,
 102, 103

К

Кабинет министров, 64
 кагьюпа, 93
 Казанская духовная академия, 51
 Кайлаш, 246
 Калачакра, 130, 234, 238, 286
 калмыки, 23, 308
 Калмыкия, 88, 236, 338, 342, 347, 348
 Кам, 202, 278
 Канакаварман, 151
 Канси, 315
 Каппелер, 50
 Кара, 100
 Кармадумский сельсовет, 263
 Карма-Кагью, 357
 Карпеев, 265
 Кастрен, 207
 кашмирцы, 245
 Кашьяпа, 348
 Келсанг Гьяцо, 16
 Кентрул Ринпоче, 288, 289, 291, 301,
 302
 Кижингинский дацан, 89, 117
 Кирилов, 260
 Китай, 23, 67, 72, 81, 98, 197, 226, 227,
 252, 268, 272, 278, 287, 288, 305,
 307, 310, 321, 340
 китайцы, 20, 90, 285, 289
 КНР, 98, 110, 131, 271, 278
 Коллегия иностранных дел, 39
 Коллмар-Пауленц, 359
 Колчак, 71, 73
 Комитет министров, 39, 63
 Копенгаген, 98
 Корсаков, 54, 55
 Корф, 62
 Кочетов, 237, 238
 КПСС, 83
 Красночикийский район, 126, 128
 Кринмати, 245

Кросли, 316
 Кубалов, 54
 Кударинский дацан, 148
 Кудунский дацан, 32, 117, 221
 Кумбум, 308
 Кучевасов, 340
 Кушок Бакула Ринпоче, 88, 298, 338
 Кызыл, 338
 Кыренский дацан, 37, 41, 63, 64, 89,
 105, 111
 Кяхта, 8
 Кяхтинская таможня, 48
 Кяхтинский район, 89

Л

Лабранг, 308. *См. также Лабранг
 Ташикьил*
 Лабранг Ташикьил, 150. *См. также
 Лабранг*
 Лабсум Норбу, 342
 Ладакх, 88, 298, 338
 Ланг, 11, 12
 Ланьчжоу, 131
 Латвия, 62
 Лауфер, 104
 Левашов, 103
 Лекше Санделинг, 116
 Ленин, 75, 76
 Ленинград, 83, 87, 108, 262
 Ленинградский буддийский храм,
 83
 Ленское ведомство, 41
 Ленхобоев, 104
 Лефевр, 325
 Линг, 230
 Литва, 87
 Лобон-рабжамба, 9, 25
 Ломбоцыренов, 8, 24, 26, 102, 103,
 104
 Ломи, 316
 Лонгнам, 314
 Лосанг Еше, 16, 243
 Лосанг Пелден Еше, 234
 Лупсан Чамзы, 71
 Лхаса, 128, 139, 277, 282, 292, 293, 308,
 309

Лыгден, 288, 289, 290

Лыгден Нима, 146

Лысая гора, 342

М

Мадхумати, 245

Майтрея, 207, 216, 230, 233, 234, 235, 237, 247

Манджушри, 26, 140, 246, 284, 310, 315

Манджушрикрити, 243

Манзанов, 357

Мантатов, 349

Маньжоу-го, 71

Маньчжурия, 72, 226, 227

Мархаев, 58, 61

Махакала, 68, 87, 113, 132, 343

Махумату, 245

мвд. См. *Министерство внутренних дел*

Медведев, 294

Международная академия традиционной тибетской медицины, 271

мещеряки, 23

Миларепа, 152

Мин Бахадур Шакья, 246

Минерт, 207, 212, 217

Минздрав России, 265

Министерство внутренних дел, 40, 45, 48, 52, 55, 63

Министерство здравоохранения Республики Бурятия, 268

Министерство здравоохранения РФ, 273

Министерство иностранных дел, 39

Министерство культуры РФ, 89

Министерство юстиции Республики Бурятия, 90

Министерство юстиции РФ, 89

Митупов, 104

МНР, 72

Молон-бакша, 238

мон, 311

Монголия, 7, 9, 22, 23, 25, 34, 67, 68,

72, 80, 81, 87, 89, 97, 98, 100, 104, 118, 126, 131, 132, 209, 221, 225, 226, 227, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 246, 252, 253, 264, 272, 282, 284, 285, 293, 298, 305, 307, 308, 309, 310, 314, 346, 348, 350, 351, 352, 354, 356

монголы, 8, 10, 11, 20, 24, 25, 26, 27, 29, 37, 38, 73, 100, 132, 196, 230, 231, 232, 233, 285, 289, 306, 307, 308, 312, 314, 315, 318, 321, 340, 351, 352, 356

Монгольская народная революционная партия, 232

Монгольский Ученый комитет, 72

Москва, 23, 28, 79, 81, 84, 342, 349

Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова, 109, 268

Муравьев, 42, 49, 52, 53, 54, 55, 103

Мурочи, 89

Мухаммед, 245

Мухоршибирский аймак, 106

Мухоршибирский район, 262

Мэргэн Диянчи, 197

Мэргэн-сүмэ, 100

Мэргэн-хамбо, 26

Н

Нагарджуна, 117, 118

Намжил Доржи, 23

Намсараев, 106

Наркомздрав, 262

Народный Хурал Республики Бурятия, 88

Нартанг, 109, 128, 153

Научно-исследовательский институт традиционных методов лечения Минздрава России, 264

Нацов, 104, 106, 117, 203, 238, 247

Нгаванг-лама, 340

Нгаванг Лосанг Чойкьи Ньима, 232

Нгаванг Пунцок, 6, 17, 18, 20, 27

Непал, 23, 87, 88, 278, 281, 282, 288, 289, 308

Неру, 87

Нерчинск, 7
 Нида, 271
 Николай I, 42, 50, 103
 Николай II, 42, 50, 62, 64
 Номтоев, 115, 118, 119
 Номтоева, 117, 118, 119
 Норбоев, 81
 ньингмапа, 93, 119, 271
 Нэйсэ-гэгэн, 71

О

Обермиллер, 146
 Овчинников, 236
 Одигитриевский собор, 220
 Ока, 202, 204
 Олан-а тэгусүгсэн, 315
 Ольденбург, 146
 Ольхонский район, 197
 Омск, 71
 Онон, 125, 312
 ононские хамниганы, 37, 215
 Ордос, 100
 Орхон, 99
 Отгонбаатар, 115
 Отдел Зарубежного Востока, 109
 Отдел физических проблем
 БНЦ СО РАН, 268
 Оцон-хан, 15, 17

П

Падмасамбхава, 87, 117, 119, 238
 Паллас, 37, 207, 212
 Пандидо Хамбо-лама, 84, 87
 Панчен-лама, 16, 29, 87, 234, 238,
 243, 284
 Пасанг, 342
 Пекин, 8, 11, 98, 100, 103, 104, 109, 131,
 132, 252
 Перовский, 52
 Победоносцев, 52, 62
 Позднеев, 7
 Посольская канцелярия, 39
 Посольский приказ, 38
 Потала центр, 342
 Потапов, 92

Потоба, 117
 Пржевальский, 230
 Приамурское губернаторство, 63
 Приангарье, 196
 прибайкальские буряты, 90
 Прибалтика, 68, 87
 Приононье, 126
 Птицын, 258
 Пубаев, 116

Р

Рагузинский, 27
 Раефф, 33
 Республика Бурятия, 88, 90, 92
 Республиканский Краеведческий
 музей, 108
 Рикден Дакпо, 230, 236, 237
 Рикден Джамьян Дакпа, 245
 Ринпоче-бакша центр, 342, 344
 Ринчен, 130
 Ринчино, 71, 72, 82
 Ринчинов, 77
 Российская империя, 6, 7, 13, 22, 23,
 42, 50, 65, 67, 72, 282, 307, 308, 309,
 310, 323, 324, 350
 Российская Федерация. *См. также*
РФ
 Россия, 6, 8, 10, 12, 16, 17, 22, 23, 24,
 33, 34, 38, 65, 68, 72, 87, 88, 89, 91,
 93, 98, 99, 102, 105, 113, 125, 130, 131,
 132, 227, 232, 233, 260, 265, 278, 281,
 282, 287, 289, 291, 292, 295, 305,
 307, 308, 310, 317, 339, 340, 342, 344,
 346, 349, 350, 357, 359
 РСФСР, 73, 76, 77, 88
 Руднев, 119
 Рудра Чакрин, 230, 233, 234, 237, 239,
 240, 242, 243, 246, 247
 русские, 5, 22, 255, 351
 РФ, 125, 288, 352. *См. также Россий-*
ская Федерация
 Рэгдэндагва, 230

С

Саган Сэцэн, 320

- Сазыкин, 23, 104, 116, 119
 сакьяпа, 93
 Сакья-пандита, 117, 152
 Сакья-пандита Гунга-Чжалцан, 117
 Самаев, 88
 Самара, 262
 Сама Сэнгъял, 151
 самоеды, 23
 Сампилон, 71, 72, 82
 Санагинский дацан, 41, 89
 Сангпу, 16, 140, 153
 Сангье Гьяцо, 254
 Санкт-Петербург, 23, 28, 55, 56, 57, 58, 81, 98, 121, 227
 Санкт-Петербургский дацан, 81, 82, 88, 92
 Санкт-Петербургский университет, 72, 350
 Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, 99
 сартулы, 19, 25
 Сахулак, 6, 15
 Сахьянова, 73
 Саяно-Алтай, 8
 Саяны, 37
 Сваямбхунатх, 308
 Свон, 38
 Северная Америка, 286
 Северная Индия, 298
 Северное море, 230
 северо-восточный Тибет, 308, 321
 Селенга, 6, 19, 25, 27, 28, 29, 30, 37, 99, 206, 207, 209, 225
 Селенгинск, 31
 Селенгинская Степная дума, 41, 103
 селенгинские буряты, 38
 Селенгинский аймак, 263
 Селенгинский уезд, 18
 Селенгинское ведомство, 98, 105, 109
 Селенгинское воеводство, 23, 31
 Селенгинское пограничное управление, 18
 Селифонтов, 30
 Семенов, 68, 71, 73
 Сенат, 39
 Сибирь, 34, 49, 73, 76, 132, 255, 294, 349
 Синельников, 50, 55, 56, 57, 58
 Синод, 32, 38, 39, 52, 62
 Совет Народных Комиссаров Бурят-Монгольской Республики, 105
 Советский Союз, 91, 292, 357. *См. также СССР*
 сойоты, 131
 Соржи, 230
 Спасская церковь, 220
 Сперанский, 67, 102
 СССР, 83, 84, 87, 88, 108, 125, 233, 262, 265, 277, 292, 298. *См. также Советский Союз*
 Стуков, 255
 Сүмати Ваджра, 115
 Сүмати Ратна, 115
 Сүмеру, 198, 246
 Сүхэ-Батор, 232, 239
 Сү-чжү-сы, 104
 США, 287
 Сычуань, 278
 Сэдэр-Сандалиту-хаган-түгэн-э-ээн, 314
 Сэра, 128
 Сэцэн-хан, 9
 Сюй, 239
- Т
 табангуты, 9, 19, 25
 Таиланд, 88
 Тамча, 218
 тамчинская степь, 207, 212
 Тамчинский дацан, 19, 26, 89, 209, 210, 216, 221, 225
 Тара, 182, 186, 189
 Таранатха, 152
 Тенгис, 312, 314
 Тендзин, 340, 342, 343
 Тенцаранов, 263
 Тибет, 8, 16, 17, 23, 24, 25, 34, 72, 74, 88, 110, 111, 128, 131, 132, 138, 139, 140, 146, 149, 202, 210, 217, 218, 219, 220, 222, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 236, 239, 243, 249, 251, 252, 268,

269, 277, 278, 280, 281, 282, 284,
287, 288, 289, 292, 293, 298, 302,
307, 308, 310, 314, 319, 321, 322, 340,
347, 348, 349, 350
тибетцы, 90, 128, 137, 230, 272, 284,
285, 295, 296, 299, 339, 340, 342,
343, 344, 346, 347, 349, 350
Тинлей, 93, 339, 340, 342, 344, 346,
347, 348
Тобаин. *См. Тобоев*
Тобоев, 8, 10, 18, 20, 27, 28, 104, 249,
318, 320, 322
Тобольск, 17, 38
Тобольская губернская канцеля-
рия, 18
Тойо Бунко, 98
Токио, 98
Токчинский дацан, 37
торгуты, 308
Трансбайкалье, 131, 132
Трескин, 37
Түбтен Гьяцо, 150, 233
Түбтен Нима, 146, 282, 293, 302
Түбтен Норбу, 338
Туган, 321, 322
Туган Лосанг Чойкыи Ньима, 321
Түгну-Галтайский дацан, 20, 32
Түгүлдуров, 115, 116
Түгэл-эзэн, 315
Тунка, 202, 204, 289
Тункинское ведомство, 105
Турухай-табунанг, 6
Тууру, 87
Түччи, 245
Түшетү-хан, 9
Тхеравада, 93
Тыва, 68, 88, 236, 308, 338, 347
Тэмгэтэ, 197

У

Уайли, 284, 285
Углиге, 115
Уда, 207
Удинская провинциальная канце-
лярия, 13, 29, 30
узоны, 19
Украина, 87

Улан-Батор, 87, 88, 89, 100
Улан-Удэ, 84, 98, 99, 105, 108, 121, 125,
147, 209, 217, 220, 268, 294, 295,
340, 342, 346
Унгерн, 68
Урбанаева, 269, 346
Урга, 26, 27, 71, 128, 209
Урульгинская дума, 41
Усть-Ордынский дацан, 89
Ухин, 6
Ухтомский, 18, 27, 32, 41, 46, 47, 48,
49, 61
Ушнишавиджая, 186

Ф

Филлипс, 239

Х

Халха, 8, 9, 26, 68, 198, 201, 202, 203,
204, 206, 209, 221, 222, 225, 305,
309
Хамбо-лама, 40, 41, 45, 46, 49, 51,
55, 56, 57, 61, 63, 64, 65, 76, 77, 87,
88, 102, 103, 130, 294, 340, 344, 348,
356, 358
Хамбын хурээ, 209
Хаммель, 233
хамниганы, 126, 131, 212
Хануман, 233
хатагины, 19
Хашха-бүхэ, 200, 201
ХВРК, 110
Хетүрхеев, 25, 29, 30, 31
Хилгантуй, 210, 211, 212, 214, 217
Хилгантуйский дацан, 18, 22, 23, 27,
212, 221, 226
Ходонский.
Ходонский дацан. *См. Кудунский
дацан*
Холлисей, 306
Хори, 198, 212, 225
хори-буряты, 8, 37, 38, 318, 319
Хоридой, 318
Хоринская Степная дума, 56, 212,
319
Хоринский аймак, 263

Хоринское ведомство, 56, 98, 109
 Хубилай-хан, 100, 284, 285
 Хубитүев, 56
 Хужир, 227
 Хужиртайский дацан, 212
 хурлаты, 19, 210
 Хэтэрхэй, 15

Ц

Цагаан-Дэрст, 99
 Цагаан-уул, 100
 Цайдам, 277
 цаннид, 135, 136, 138, 139, 225, 344
 ЦВМ. *См. также Центр восточной медицины*
 ЦВРК ИМБТ СО РАН, 13, 98, 109, 121, 128, 131, 133, 134, 151, 311, 313
 ЦДУБ, 87, 88, 89, 91, 342, 356. *См. также Центральное духовное управление буддистов*
 Центральная Азия, 118, 126, 196
 Центральная библиотека Монголии, 126
 Центральное духовное управление буддистов, 91, 356
 Центральный научно-исследовательский институт рефлексотерапии МЗ СССР, 264
 Центральный Тибет, 9, 308, 309
 Центр восточной медицины. *См. также ЦВМ*
 Центр восточных рукописей и ксилографов, 109
 Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии, 98, 147. *См. также ЦВРК ИМБТ СО РАН*
 Цин, 109
 Цинская империя, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 22, 41, 222, 307, 308, 309, 316, 350
 Цолгинский дацан, 106, 115
 цонголы, 6, 17, 25, 32, 225
 Цонгольский дацан, 15, 19, 20, 23, 24, 25, 27, 31, 32, 40, 79, 80, 89, 103, 104, 203

Цонкапа, 236, 344, 347
 Цугольский дацан, 52, 79, 80, 89, 102, 103, 105, 111, 113, 114, 115, 116, 122, 125, 130, 136, 216, 225, 226, 240, 254
 Цыбенков, 87
 Цыбиков, 71, 76, 77, 87, 88, 104
 Цыбиктаров, 71
 Цыденов, 71, 87, 106
 Цыремпилов, 71, 76, 83
 Цэдэбдоржийн, 338
 Цэжэ-Бургултайский дацан, 79
 Цэрэнсодном, 119
 Цэцэн-хан, 201
 Цяньлун, 284, 316, 320

Ч

Чахар, 102, 238
 Чахар-гэбши Лобсан Цүлтим, 114
 Чахарский сейм, 6, 15
 Челутайский дацан, 106
 Ченакцанг, 271
 черемисы, 23
 Чесанский дацан, 89, 106
 Честный, 55
 Чикой, 6, 17
 Чикойское управление, 18
 Чим Джампеянг, 152
 Чимитдоржиев, 104, 318, 319, 351
 Чингисхан, 118, 284, 285, 310, 312, 314, 315, 318, 359
 Чипа Трангци, 245
 Чита, 46, 68
 Читинская область, 80, 83, 84, 87, 126, 128
 Читинский медицинский колледж, 270
 Чойдак, 146
 Чойджин-лама, 209
 Чойджи-Одсэр, 99
 Чойжилсүрэн, 103
 Чойра, 216
 Чоне, 6, 109
 Чоне Ганден Шедруплинг, 6

Ш

Шагдаров, 88
 Шакья, 12, 319
 Шакьямүни, 68, 87, 132, 242, 348
 Шамбала, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 246, 247
 Шантидэва, 99, 117
 Шаньду, 100
 Шарапов, 87
 Швейцария, 289
 Шергольджин, 122, 126, 128
 Шибалха, 289, 290, 293, 300
 Шилка, 207
 Шиллинг, 102
 Ширав, 210
 Ширав-лама, 340, 342
 Школа Лотосовой сутры, 93
 Шодоев, 20
 Шойбон, 125
 Шри Дэви, 113, 132
 Шри Ланка, 88
 Шугэр, 100, 132
 Шэнэхэнский дацан, 81

Щ

Щербатской, 146, 149

Э

Эгитуйский дацан, 79, 89, 106
 Эжир-уула, 197
 Эрдынеев, 87, 88
 Эрдэни-дзу, 222
 Эрэгдэн Дагба хан, 230
 Эстония, 62, 87

Ю

Юань, 100, 197, 316
 Юаньская империя, 100
 Юго-Восточная Сибирь, 195
 Южная Азия, 306
 Южная Африка, 287
 Южная Индия, 281, 292

Южное Забайкалье, 9
 Юмсунов, 8, 10, 17, 18, 19, 27, 102, 104, 319, 320, 322
 ЮНЕСКО, 126
 Юн-хо-гун, 104
 Юток Йонтен-Гонпо, 254

Я

Якоби, 18, 27
 якуты, 54, 196
 Ямантака, 130, 296
 Ямараджа, 172
 Ямпил-лама, 339, 340, 342, 355
 Ямпиллов, 110
 Япония, 72, 88, 238, 239, 350
 японцы, 68
 Ярикта, 190
 Symbols
 Даши-Чойнхорлин, 89
 Дзогчен-центр Улан-Удэ, 271
 Медицинский факультет Бурятского государственного университета, 273

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

МОНГОЛЬСКИЕ ИСТОЧНИКИ:

Бичихан записка. Бичихан записка (ᠪᠢᠴᠢᠬᠠᠨ ᠵᠠᠮᠤᠰᠢᠭᠠ). ЦВРК ИМБТ СО РАН.
Монгольская коллекция. М I-43.

Краткое историческое сочинение. Доржиев Агван (Вагиндра). Краткое историческое сочинение о том, откуда, изначально отделившись, пришли монгол-буряты, когда это произошло и во власти какого хана они теперь пребывают (*ᠬᠣᠷᠳᠢᠶ᠋ᠭ᠎ᠠ ᠠᠭᠪᠠᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠡᠮᠦᠵᠡ ᠲᠥᠩᠭᠡᠯᠤᠯᠤᠰ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠤᠯᠤᠰ*). ЦВРК ИМБТ СО РАН. Монгольская коллекция. М I-46.

Новый устав. Новый устав по отдельному управлению. Порядок разработан в 1841 году селенгинскими и хоринскими религиозными и светскими начальниками (ᠨᠠᠭ ᠤᠯᠣᠰᠢᠨ ᠵᠡᠮᠦᠷᠪ᠋ᠳᠠᠩ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠲᠥᠨ ᠬᠡᠸᠴᠠᠭ᠎ᠠ ᠱᠡᠭᠤᠨ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠵᠡᠮᠦᠷᠪ᠋ᠳᠠᠩ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠵᠡᠮᠦᠷᠪ᠋ᠳᠠᠩ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠵᠡᠮᠦᠷᠪ᠋ᠳᠠᠩ). ЦВРК ИМБТ СО РАН. Фонд Навала. Оп. 3. Д. 40.

Предание о хождении. Предание о хождении в Тибет Бандидо Хамбо Заява из цонгольского рода ($\text{འགྲོ་བུ་རྒྱལ་པོ་མཆོད་ཀྱི་གསལ་བློན་གྱི་ཇ་ཁ་འཕེལ་གྱི་ཡུལ་གྱི་ཐུགས་སྤྲོད་པའི་ལུང་།}$). ЦВРК ИМБТ СО РАН. Монгольская коллекция. Коллекция В.Д. Борбоева. № 3499 (2).

Предание о хождении 2. Предание о хождении Хамбо Заяева за Учением
($\text{ᠬᠠᠮᠪᠤ ᠵᠠᠶᠠᠭ᠎ᠠ ᠠᠨᠤᠨᠠᠭᠤᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤᠨ}$). ЦВРК ИМБТ СО РАН. Мон-
гольская коллекция. М II-342.

Путевые заметки. Путевые заметки (ᠲᠦᠭᠦᠨᠢ ᠵᠡᠳᠦᠳᠦ). ЦВРК ИМБТ СО РАН. Монгольская коллекция. М I-262.

Тобоев. Тобоев Тугульдур. Прошлая история хоринских и агинских бурят (ᠲᠣᠪᠡᠶ ᠲᠤᠭᠤᠯᠳᠦᠷ ᠠᠶᠢᠨ ᠬᠣᠷᠢᠨ ᠶᠡᠬᠡ ᠲᠤᠭᠤᠯᠳᠦᠷ ᠠᠶᠢᠨ ᠬᠣᠷᠢᠨ). ЦВРК ИМБТ СО РАН. Монгольская коллекция. М I-16.

Чимитов. Записка Чимитова (*ᠴᠢᠮᠢᠲᠤ ᠣᠪᠢᠨᠭᠡᠷ ᠵᠢᠮᠢᠳᠤ ᠰᠢᠱᠦᠩᠭ᠎ᠠ*). Рукопись на монгольском языке из личной коллекции Батцэнгэл Нацагдоржа. F. I.

Юмов. Юмов Сайнцаг. История селенгинских бурят-монголов (ᠰᠡᠯᠡᠩᠭᠢᠨ ᠰᠡᠯᠡᠩᠭᠢᠨ ᠰᠡᠯᠡᠩᠭᠢᠨ). ЦВРК ИМБТ СО РАН. Монгольская коллекция. М I-8.

Юмсунов. Юмсунов Вандан. История о происхождении одиннадцати хоринских родов (ᠶᠡᠮᠤᠰᠤᠨ ᠠᠨ ᠶᠡᠨᠳᠠᠨ ᠶᠡᠨᠬᠣᠷᠢᠨ ᠶᠡᠨᠬᠣᠷᠢᠨ ᠶᠡᠨᠬᠣᠷᠢᠨ ᠶᠡᠨᠬᠣᠷᠢᠨ ᠶᠡᠨᠬᠣᠷᠢᠨ ᠶᠡᠨᠬᠣᠷᠢᠨ). ЦВРК ИМБТ СО РАН. Монгольская коллекция. М I-13.

Anonymous. Anonymous. Ongyod qara sakiyusun teüke sudur bičig orosiba, Mong. 41, Royal Library Copenhagen.

Prajñasagara. Prajñasagara. Boyda neyiči toyin dalai mañjusryi-yin domoy-i todorqai-a geyigülügči čindamani erike kemegdeki orosiba, xeroxcopy of the Beijing blockprint, 1739.

ТИБЕТСКИЕ ИСТОЧНИКИ:

Краткое жизнеописание. Доржиев Агван (Вагиндра). Краткое жизнеописание высокочтимого пандиты Зая-хамбо Дамба-Дарчжай-Балсан-бо, называющееся «Светлая заря, предваряющая восход дневного светила веры» (བྱང་ཕྱོགས་བསྐྱར་པའི་གསལ་བྱེད་ཆེ་བཅུན་དམ་པའི་པཎ་ཏི་ཉ་ཇ་ཡ་མཁན་པོ་བསྐྱར་པ་དར་རྒྱས་དཔལ་བཟང་པོའི་ཉལ་བཞེད་མདོར་བསྐྱས་དད་པའི་ཉིན་བྱེད་འབྲེན་པའི་སྐུ་རིངས་གསལ་བ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སུ). Library of Tibetan Works and Archives. Acc. No. 17310.

Повествование о жизни. Гончог Чжигмэд Ванбо. Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому уделу (མཁས་ཤིང་གྲུབ་པའི་དབང་ཕྱག་ཀྱན་མཁུན་འཇམ་དབྱངས་བཞད་པའི་རྡོ་རྗེའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་རི་མཆོར་སྐལ་བཟང་འབྲུག་རིགས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སུ). ЦВРК ИМБТ СО РАН. Тибетская коллекция. Коллекция «Сумбум». Инв. № TSCG-1164.

Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, Gangs can yul gyi sa la spyod pa'i mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pa'i deb ther/ rdzogs ldan gzhon nu'i dga' ston dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs zhes bya ba bzhugs so. Indian reprint. — New Delhi, 1984.

Thu'u bkvan Blo bzang chos kyi nyi ma, Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long, Indian reprint in pothi-format.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ:

Архив востоковедов. Фонд 44, оп. 1, ед.хр. 133, л. 98.

Архивные материалы. Архивные материалы Засак-ламы Галсана Гомбое-ва. ЦВРК ИМБТ СО РАН. Архивный фонд. Инв. № 399.

Владельческие указы. «Владельческие указы» Селенгинской воеводской канцелярии. РГАДА. Ф. 1092. Оп. 1. Ед. хр. 68.

Временная инструкция. Временная инструкция об управлении делами Ламайского духовенства в Иркутской губернии, июль 1890 г. РГИА. Ф. 821, Оп. 150, Д. 423.

ГАРБ. П. 1. Оп. 1. Д. 2597. Л. 162, 163.

ГАРБ. П. 1. Оп. 1. Д. 2597. Л. 165.

ГАРБ. П. 1. Оп. 1. Д. 2597. Л. 34, 35.

ГАРБ. П. I. Оп. I. Д. 647. Л. 71, 72.

ГАРБ. П. I. Оп. I. Д. 679. Л. 107, 108.

Дело о смещении. Дело о смещении исполняющего обязанности Бандидо-Хамбо-ламы Чойропа Ванчикова от 1872 года. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Ед. хр. 1236.

Дело о ходатайствах. Дело о ходатайствах буддистов Иркутской области 1891 г. ГАИО. Ф. 25. Оп. 10. Ед. хр. 42.

Дело об изъятии. Дело об изъятии ламаитов Иркутской губернии из ведения Забайкальского главного ламы и тамошней администрации. РГИА. Ф. 25. Оп. 10. Ед. хр. 42.

Дело об отстранении. Дело об отстранении Бандидо-Хамбы Ванчикова от должности. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1236.

Дело об утверждении. Дело об утверждении Ламы Мархаева в должности Бандидо-Хамбы Ламайского духовенства. Февраль 1873 года—4 августа 1873 года. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1239.

Жигмидон Б. Контрреволюция под маской теократизма (Балагатчина) Экспозиция антирелигиозного музея, с. 2 (Музей истории Бурятии им. Хангалова, инвентарный № 422).

Замечания МВД. Замечания МВД на Положение о Ламайском духовенстве. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 410а.

Извещение Главного Управления. Извещение Главного Управления Восточной Сибири Министру Внутренних Дел о кончине Бандидо-Хамбы Гавана Ишижамсуева. РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1226.

Извещение Муравьева. Извещение Генерал-Губернатора Восточной Сибири Графа А. Муравьева-Амурского о представлении буддийских книг для прохождения цензуры в Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий от 21 мая 1898 года. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Ед. хр. 1857.

Институт, 1911. Институт бандита Хамбо-ламы у бурят в его отношении к ламаизму и миссии. // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии.—1911.—Ноябрь.—Казань—С. 611–626.

Кирилов, 1894. Кирилов Николай. Дацаны в Забайкалье // Записки Приамурского отдела Императорского Русского Географического общества.—Т. I.—Вып. 4.—СПб., 1896.—С. 115–140.

Левашев. Рапорт о положении ламайского духовенства, составленный камер-юнкером Левашевым по заданию Министерства внутренних дел в 1839 г. РГИА. Ф. 821. Оп. № 1. Д. 409.

Личный фонд Сандана Цыденова. ЦВРК ИМБТ СО РАН. Дело № 636. Л. 10.

О Ламах. О Ламах, кочующих в за Байкальском краю, Бурят Шигемонинского исповедания и о догматах их веры. ИВ РАН. Рукописный архив. Архив востоковедов. Инв. № 1925, № 385.

- О мерах.* Записка Приамурского Генерал-Губернатора Министру внутренних дел от 18 Января 1892 г. за № 29 «О мерах по облегчению Христианской проповеди в Забайкалье». РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 424.
- Отдел памятников письменности Востока (ХВР) ИМБТ СО РАН. Ф. 33 «Б.Д. Дандарон». — Оп. 1. — Д. 1.
- Относительно преобразования.* Относительно преобразования Ламайского духовенства в Восточной Сибири. Записка Главного управления Восточной Сибири Министру внутренних дел от 15 мая 1852 г. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 409.
- Отчеты, 1863.* Отчеты генерал-губернатора М.С. Корсакова за 1863 г. РГИА. Ф. 1281. Оп. 6. Д. 99.
- Позднеев.* Позднеев А.М. Буддизм в Забайкалье. ИВ РАН. Рукописный архив. Архив востоковедов. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 128.
- Представление.* Представление Генерал-Губернатора Восточной Сибири Графа А. Муравьева-Амурского в Главное Управление Восточной Сибири на представление к награде ламы. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 416.
- Протокол Сопещения.* Протокол заседания по вопросу об изменении Положения по управлению вероисповедными делами бурят-ламаитов, состоявшегося в Иркутске 25 сентября 1909 г. РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 426.
- Рассмотрение проектов.* Рассмотрение проектов Свода Степных Законов для кочевых инородцев и Устава о Монголо-бурятском Духовенстве. Присутствие Июля 9-го дня 1838 г. РГИА. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 173.
- Ухтомский, 1886.* Ухтомский Э.Э. Князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним. РГИА. Ф. 821, Оп. 133, Д. 420.
- Su gel bkra shis chos 'phel gling gi da chan sman pa grwa tshang gso rig gter ma mdzod glihg gi bka' yig.* («Внутренний устав» Цугольского манба дацана) / Рук. пер. с тиб. А.М. Донца, рукопись. — Из фондов музея истории Бурятии. ОФ. 495.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ КАТАЛОГИ

- Библиография тибетских трактатов, 1987.* bod kyī bstan bcos khag cig gi mtsan byang dri med shel dkar phreng ba = Библиография тибетских трактатов, так называемые «Безупречные хрустально-белые четки». — Кукунор, 1987.
- Каталог КНР, 1999.* Dumdadu ulus-un ertrn-u mongol nom bicig-un yerungkei garcag. Catalogue of ancient mongolian books and dokuments of China. Begejing nom-un sang keblel-un kuriye, 1999. — Каталог древних монгольских книг и документов в КНР. В 3-х томах. Пекин, 1999.
- Каталог Луизианы, 1904.* Catalogue of the Collection of Chinese Exhibits at the Louisiana Purchase Exposition. — St. Louis, 1904. — 269 p.

- Каталог Отани, 1932.* A comparative analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripitaka (1932-).—Otani University, Kyoto.
- Каталог Отани, 1965.* A comparative analytical Catalogue of the Tanjur Division of the Tibetan Tripitaka (1965–1997).—Otani University, Kyoto.
- Каталог Отани, 1973.* Catalogue of Tibetan Works kept in Otani University Library.—Kyoto, 1973.
- Каталог собрания тибетских рукописей, 2008.* Catalogue of the collection of Tibetan manuscripts and xylographs “Chos grwa” (Parts: Tshad ma, Grub mtha’) of The Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Russian Academy of Sciences (Siberian Branch). Tibeto-Mongolian Series—1. Varanasi, СІН ТS, (compiled by Andrey Bazarov).—Published by Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, 2008.
- Каталог текстов Тары, 1967.* rje btsun sgrol ma’i chos skor po ti rnam gnyis kyi dkar chag bzhuḡs so // SPS.—New Delhi, 1967.—Vol. 30.—P. 727–728.
- Каталог Тойо Бунко, 1964.* Catalogue of the Manchu-Mongol section of the Toyo Bunko. Ed. by N. Poppe, L. Hurwitz, H. Okada.—Toyo Bunko & University of Washington Press, 1964.—Каталог маньчжурско-монгольской секции библиотеки Тойо Бунко.
- Каталог Тохоку, 1934.* A complete catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḡ-hgyur and Bstan-hgyur). Ed. by H. Ui, M. Suzuki, Y. Kanakura, T. Tada. Published by Tohoku Imperial University financed by Santo Gratitude Foundation.—Sendai, Yapan, 1934.
- Каталог Тохоку, 1953.* A catalogue of the Tohoku University. Collection of Tibetan works on Buddhism.—Sendai, 1953;
- Каталог Туччи, 1991.* Catalogue of the Tucci Tibetan fund in the Library of JsMEO. Vol. 1. / Ed. by Elene De Rossi Filibech.—Rome, 1991.
- Свод Хамбо-ламы 1911.* Catalogue of printing blocks of buddhist monasteries in Transbaikalia // SPS: Four Mongolian historical Records of prof. Dr. Rinchen.—New Delhi, 1959.—Vol. 11.—P. 71–121.
- Справочник Лондол ламы, 1963.* klon rdol bla ma ngag dbang blo bsang gis bsgregs pa’i bk’gdams pa dang.
- Compendium of Validities.* (No. TCh-0003, ИМБТ СО РАН)—Tshad ma kun las btus pa zhes bya ba bzhuḡs so. Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: No. TCh-0003.

ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ:

- Ѓауан теўке, 2001.* Ѓауан теўке—«Белая история»: Монгольский историко-правовой памятник XIII–XVI вв. / Сост. критического текста и пер. «Белой истории» П.Б. Балданжапова; исслед., ред. пер., сост. комментариев, подготовка текста «Белой истории» к публикации, пер. и комментарий к «Шастре хана-чакравартина» и «Шастре Орунга» Ц.П. Ванчиковой.—Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001.—200 с.

- Абаева, 1992. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. — М.: Наука, 1992. — 159 с.
- Абаева, 2004. Абаева Л.Л. История распространения буддизма в Бурятии // Буряты. — М.: Наука, 2004. — С. 397–415.
- Агван Доржиев, 2003. Агван Доржиев. Занимательные заметки. Описание путешествия вокруг света (автобиография) / Пер. с монг. А.Д. Цендиной; Трансл., предисл., коммент., глоссарий и указат. А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. — М.: Восточная литература, 2003. — 160 с.
- Ангаева, 1999. Ангаева С.П. Буддизм в Бурятии и Агван Доржиев. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1999. — 158 с.
- Андреев, 1992. Андреев А.И. Буддийская святыня Петрограда. — Улан-Удэ: Агентство ЭкоАРТ, 1992. — 126 с.
- Андреев, 2006. Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и пост-советской России. — СПб.: «Нартанг», 2006. — 464 с.
- Аюшеев, 2008. Аюшеев К.Л. Времени ожившего поток. Окин-тайша — потомок чингисидов. — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2008. — 175 с.
- Аюшеева, 2007. Аюшеева Л.В. Тибетская медицина в России. — Улан-Удэ: Изд-во БЦ «Римпоче-багша», 2007. — 164 с.
- Бадмаев, Гомбожапов, 2000. Бадмаев А.А., Гомбожапов А.Г. О современных традициях проведения обряда обоо тахилган у забайкальских бурят // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: материалы междунар. науч. конф. Т. 1: Археология. Этнология. — Улан-Удэ, 2000. — С. 329–334.
- Бадмажапов, 1995. Бадмажапов Ц.-Б. Буддийская живопись Бурятии. — Улан-Удэ: Нютаг, 1995. — 211 с.
- Базаров, 1998. Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. — СПб.: Наука, 1998. — 183 с.
- Балдандоржин, 2003. Балдандоржин П. Хэжэнгын дасанай хуриянгы туухэ. — Хэжэнгэ тосхон, 2003. — 10 н.
- Балдандоржин, Матвеев, 1994. Балдандоржин П., Матвеев А.Ю. Страницы истории // Гаруда. — 1994. — № 1.
- Банзаров, 1846. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов // Ученые записки Казанского университета. — Казань, 1846. — Кн. 3. — С. 53–100.
- Банзаров, 1997. Банзаров Д. Собрание сочинений. — Изд. 2-е, доп. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. — 240 с.
- Бардалеева, 2006. Бардалеева С.Б. Санжи-Цыбик Цыбикиов (1877–1934) и его школа буддийской скульптуры в Янгажинском дацане // Санжи-Цыбик Цыбикиов. — Улан-Удэ, БТСР, 2006.
- Баторова и др., 1989. Баторова С.М., Яковлев Г.Н., Николаев С.М., Самбуева З.Г. Растения тибетской медицины: Опыт фармакогностического исследования. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. — 157 с.

- Берснев, 2011.* Берснев П.В. Буддизм и вероисповедная политика правительства Российской империи (по материалам Российского государственного исторического архива) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.absolutology.org.ru/budd_rus_hist.htm#_ftnref1 (дата обращения 21.12.2011).
- Бира, 1988.* Бира Ш. Из истории монгольской культуры // Книга Монголии: Альманах библиофила. — М., 1988. — Вып. 24. — С. 11–23.
- Богданов, 1926.* Богданов М.Н. Очерки истории бурят-монгольского народа / Под ред. проф. Н.Н. Козьмина. — Верхнеудинск: Бурят-монг. кн. изд-во, 1926. — 229 с.
- Боханов, Горинов, 2001.* Боханов А.Н., Горинов М.М. История России с древнейших времен до конца XX века. — М.: АСТ, 2001. — 608 с.
- Бурядадай түүхэ бэшэгүүд, 1992.* — Бурядадай түүхэ бэшэгүүд / Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. — Улаан-Удэ: Буряад номой хэблэл, 1992. — 240 н.
- Бурятские летописи, 1995.* Бурятские летописи / Сост.: Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова. — Улан-Удэ, 1995. — 198 с.
- Бурятские летописи, 2011.* Бурятские летописи / [сост.: Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова, М.В. Аюшеева]. — [2-е изд., доп.]. — Улан-Удэ: Респ. тип., 2011. — 223 с.
- Бюлер, 1859.* Бюлер Ф.А. Очерки Восточной Сибири. Ламаизм и Шаманство // Отечественные записки. — 1859. — Т. 25, кн. 8. — С. 201–212.
- Ванчикова, 1999.* Ванчикова Ц.П. О первых двух настоятелях Цугольского дацана // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. — Улан-Удэ, 1999. — С. 92–94.
- Ванчикова, 2000.* Ванчикова Ц.П. Тибетские и монгольские источники о деятельности первых настоятелей Цугольского дацана // Культура Центральной Азии: письменные источники. — Улан-Удэ, 2000. — С. 85–101.
- Вашкевич, 1885.* Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. — СПб.: Тип. МВД, 1885. — 144 с.
- Викторова, 1980.* Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. — М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1980. — 224 с.
- Владимирцов, 1918.* Владимирцов Б.Я. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии Наук от проф. А.Д. Руднева // Известия РАН. — Птб., 1918. — Т. 12, № 14. — С. 1549–1568.
- Владимирцов, 1926.* Владимирцов Б. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи // Известия Академии наук СССР. — 1926. — Т. 20, № 13–14. — С. 1253–1280.
- Востриков, 2007.* Востриков А.И. Тибетская историческая литература. — СПб.: Петербург. востоковедение, 2007. — 336 с.
- Выдающиеся бурятские деятели, 1994.* Выдающиеся бурятские деятели XVII — начало XX вв. Вып. I. — Улан-Удэ, 1994. — 144 с.

- Галданова, 1987. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1987. — 115 с.
- Гармаев, 2005. Гармаев Д.О. Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона: дис. ... канд. филос. наук. — М., 2005. — 152 с.
- Гармаева, 1993. Гармаева Х.Ж. Об автобиографии Агвана Доржиева // Цыбиковские чтения: проблемы истории и культуры народов. — Улан-Удэ, 1993. — С. 28–30.
- Гармаева, 2000 (1). Гармаева Х.Ж. Описание монгольских каталогов ксилографов Анинского дацана в собраниях монгольского фонда ОПП ИМБИТ СО РАН // Культура Центральной Азии: письменные источники. — Улан-Удэ, 2000. — С. 122–134.
- Гармаева, 2000 (2). Гармаева Х.Ж. Списки монгольских печатных изданий Ацагатского дацана // Монголоведные исследования. — Улан-Удэ, 2000. — Вып. 3. — С. 92–108.
- Гармаева, 2004. Гармаева Х.Ж. Книгопечатание в дацанах // Буряты. — М.: Наука, 2004. — С. 432–451.
- Гарри, 2008. Гарри И.Р. К вопросу о распространении буддизма в Бурятии // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство: Вторые Доржиевские чтения. — СПб., 2008. — С. 59–66.
- Георги, 2005. Георги Иоганн-Готлиб. Описание всех обитающих в Российском государстве народов из житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей / Переизд. с изд. 1799 г. о путешествии 1774 г. — СПб.: Рус. симфония, 2005. — 816 с.
- Герасимова, 1957. Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. — Улан-Удэ, 1957. — 159 с.
- Герасимова, 1964. Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1964. — 179 с.
- Герасимова, 1989. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. — 320 с.
- Герасимова, 1995. Герасимова К.М. Об исторических формах национальной культуры бурят // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. — Улан-Удэ, 1995. — С. 38–50.
- Герасимова, 2006. Герасимова К.М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. — 340 с.
- Гирченко, 1939. Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. — Улан-Удэ: Гос. Бурят-монг. кн. изд-во, 1939. — 92 с.

- Глотова, 2009. Глотова С.А. Указы как главные распорядительные документы коллегий (XVIII в.) // Делопроизводство. — 2009. — № 3. — С. 83–88.
- Гончог-Чжигмэд-Ванбо, 2008. Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющегося «Брод, ведущий к удивительно благому делу» / Введ., пер., коммент. Н.В. Цыремпилова. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. — 311 с.
- Гумилев, 1975. Гумилев Л.Н. Старобурятская живопись. — М.: Искусство, 1975. — 57 с.
- 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.
- 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.
- Гурий, 1911б. Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке: по трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. — 1911. — № 5, ноябрь. — С. 594–614.
- Гурий, 1911с. Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке: по трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. — 1911. — Июнь. — С. 720–755.
- Дамдинсүрен, 1978. Дамдинсүрен Ц. Несколько слов о Калачакре // Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium. — Budapest: Akadémia Kiadó, 1978. — С. 59–63.
- Дандарон, 1995. Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). — СПб.: Изд-во «Дацан Гүнзэчойнэй», 1995. — 346 с.
- Дандарон, 1997. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». — СПб.: Алетейя, 1997. — 244 с.
- Дандарон, 2006. Дандарон Б.Д. Избранные статьи; Черная Тетрадь; Материалы к биографии; История Кукунора; Сумпа Кенпо / Авт. — сост. В.М. Монтлевич. — СПб.: Евразия, 2006. — 687 с.
- Дандарон, Семичев, 1960. Дандарон Б.Д., Семичев Б.В. Тибетский фонд нашего института // Краткие сообщения БКНИИ СО АН СССР. — Улан-Удэ, 1960. — № 2. — С. 131–134.
- Дарибазарон, 2008. Дарибазарон Э.Ч. Теократическое движение о Хоринском ведомстве Бурятии (1919–1926 гг.): Автореф. ... канд. ист. наук. — Улан-Удэ, 2008. — 26 с.
- Дашиева, 2007. Дашиева Н.В. Календарные праздники бурят (конец XIX — начало XX вв.) // В мире традиционной культуры бурят: Сб. ст. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. — Вып. 2. — С. 96–151.

- Даширабданов, 2001.* Даширабданов Ц.С. Некоторые вопросы истории ламаизма в периоды политических репрессий на территории Агинского аймака (на основе архивных данных ФСБ) // Мир буддийской культуры: Буддизм и международный диалог: материалы Междунар. симп., посвящ. 200-летию Цугольского, 190-летию Агинского дацанов (10–14 сент. 2001 г.).— Чита, 2001.
- Дневник вольнослушателя, 2013.* Дневник вольнослушателя Санкт-Петербургского университета Базара Барадина по бурятским дацанам (1903–1904) / Подготовка к публикации, предисловие, комментарии, указатель Д.С. Жамсуевой.— Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. — 238 с.
- Дугар-Нимаев, 1966.* Дугар-Нимаев Ц.-А. Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам / Вступ. ст., подгот. старомонг. текста, рус. пер. и прил. к нему Ц.-А. Дугар-Нимаева.— Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1966. — 372 с.
- Елихина, 2006.* Елихина Ю.И. Буддийские дары дому Романовых: (Из фондов Галереи драгоценностей Эрмитажа) // Ювелирное искусство и материальная культура.— СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2006.— С. 14–20.
- Ермакова, 1998.* Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны).— СПб.: Наука, 1998.— 340 с.
- Жамбалова, 2000.* Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят.— Новосибирск: Наука, 2000.— 400 с.
- Жамсуева, 2001.* Жамсуева Д.С. Агинские дацаны как памятники истории культуры.— Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 2001.— 170 с.
- Жамцарано, 1936.* Жамцарано Ц.Ж. Монгольские летописи XVII в.— М.; Л., 1936.— 120 с.
- Жуковская, 1977.* Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии.— М.: Наука, 1977.— 199 с.
- Залкинд, 1970.* Залкинд Е.М. Общественный строй бурят в XVIII — первой половине XIX в.— М.: Наука, 1970.— 400 с.
- Заятуев, 1991.* Заятуев Г.-Н. Цанид-хамбо Агван Доржиев (1853–1938 гг.).— Улан-Удэ, 1991.— 46 с.
- Земля Ваджрапани, 2008.* Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье.— М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008.— 600 с.
- Иванов, 2009.* Иванов Д.В. Буддийские культовые предметы у монголоязычных народов в XVIII — первой половине XIX века в собрании МАЭ РАН: Дис. ... канд. ист. наук.— СПб., 2009.— 170 с.
- Иванов, 2011.* Иванов Д. «Куриозные вещи» из Кунсткамеры // Восточная коллекция.— 2011.— № 3.
- Иконография Ваджраяны, 2003.* Иконография Ваджраяны / Ред. Ц.— Б.Б. Бадмажапов.— М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003.— 624 с.

- 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.
- История бурятского буддизма, 2006.* История бурятского буддизма: письменные источники / Транслит., пер., коммент. и исслед. Ц.П. Ванчиковой. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. — 146 с.
- Калмыков и др., 2001.* Калмыков С.В., Николаев С.М., Ковалева Л.П., Бальхаев И.М., Бальжиров Б.Г., Ваганова В.И. Организация медицинского факультета для подготовки врачебных кадров по новой парадигме интегральной медицины // Вестник Бурятского университета. Сер. II: Медицина. — 2001. — Вып. 4. — С. 5–8.
- Карпеев, 2000.* Карпеев А.А. Традиционная медицина в России: проблемы и перспективы // Материалы Конгресса «Традиционная медицина-2000». — М., 2000. — Т. 2. — С. 8–10.
- Карпеев, 2005.* Карпеев А.А. Традиционная медицина — будущее или прошлое // Логика здоровья. — 2005. — № 3. — С. 4–9.
- Касьяненко, 1987.* Касьяненко З.К. Оглавление монгольского «Ганджур» под названием «Солнечный свет» // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. 1978–1979. — М., 1987. — С. 158–169.
- Кирилов, 1892.* Кирилов Н.В. Современное значение тибетской медицины, как часть ламайской доктрины // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. — 1892. — Т. 15, кн. 1, отд. 2. — С. 18–36; кн. 2, отд. 2. — С. 95–121.
- Кирилов, 1894.* Кирилов Н.В. Дацаны в Забайкалье // Записки Приамурского отдела Императорского Русского Географического общества. — СПб., 1896. — Т. 1, вып. 4. — С. 115–140.
- Коллмар-Пауленц, 2011.* Коллмар-Пауленц К. Свет Дхармы против тьмы. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века // Tartaria Magna. — 2011. — № 1. — С. 86–103.
- Конопатский, 1982.* Конопатский А.К. Древние культуры Байкала (о Ольхон). — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. — 176 с.
- Кочетов, 1973.* Кочетов А.Н. Ламаизм. — М.: Наука, 1973. — 199 с.
- Кочешков, 1979.* Кочешков Н.В. Декоративное искусство монголоязычных народов XIX — середины XX в. — М.: Наука, 1979. — 206 с.
- Курас, 2007.* Курас Л.В. Репрессивная политика Советского государства в Бурят-Монголии в 20–30-е годы XX в. // Политические репрессии 1930-х гг. на территории Бурятии: Материалы респ. науч. — практ. конф. «Памяти жертв политических репрессий 30-х гг. XX века» (27 окт. 2007 г.) — Улан-Удэ, 2007. — С. 6–15.
- Кычанов, 2005.* Кычанов Е.И., Мельниченко В.Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. — М.: Восточная литература, 2005. — 351 с.

- Ламаизм в Бурятии, 1983.* Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века / Г.Р. Галданова и др. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. — 235 с.
- Левада, 1965.* Левада Ю.А. Социальная природа религии. — М.: Наука, 1965. — 261 с.
- Ленхобоев, Герасимова, 1963.* Ленхобоев Г., Герасимова К.М. Материалы о народных умельцах Оронгоя // О бурятском изобразительном искусстве. — Улан-Удэ, 1963. — С. 135–153.
- Лепехов, 1999.* Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. — Улан-Удэ, 1999. — 238 с.
- Летописи хоринских бурят, 1935.* Летописи хоринских бурят. Хроники Тугултур Тобоева и Вандана Юмсүнова, Вып. 1 / Т. Тобоев, В. Юмсүнов; Текст издал Н.Н. Поппе. — М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1935. — 172 с.
- Летопись города Иркутска, 1993.* Летопись города Иркутска за 1881–1901 гг. — Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1993. — Т. I. — 542 с.
- Лидова, 1992.* Лидова Н.Р. Драма и ритуал в древней Индии. — М.: Вост. лит., 1992. — 150 с.
- Ломакина, 2001.* Ломакина И.И. О судьбе реликвий Агинского дацана в годы сталинизма // Мир буддийской культуры. — Чита, 2001. — С. 150–156.
- Ломбоцыренов, 1995.* Ломбоцыренов Дамби-Жалсан. История селенгинских монгол-бурят // Бурятские летописи. — Улан-Удэ, 1995.
- Мандава Дандарона, 2012.* Мандава Дандарона: визуальная репрезентация истории неофициальной бурятской буддийской сангхи советского периода // Tartaria Magna. — 2012. — № 1. — С. 148–169.
- Манзанов, 2012.* Манзанов Г.Е. Буддизм в современной этнической Бурятии // Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии. — Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2012. — С. 112–120.
- Материалы, 1993.* Материалы к жизнеописанию Лубсана-Самдана Цыденова (Из архива Совета по делам религии при Совете Министров Бурятской АССР) // Гаруда. — 1993. — № 2–3.
- Матханова, 1998.* Матханова Н.П. Генерал-губернаторы Восточной Сибири середины XIX века. В.Я. Руперт, Н.Н. Муравьев-Амурский, М.С. Корсаков. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. — 428 с.
- Матханова, 2002.* Матханова Н.П. Высшая администрация Восточной Сибири в середине XIX века. Проблемы социальной стратификации. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. — 259 с.
- Мачик Лабдрон, 1998.* Мачик Лабдрон. Отсекая надежду и страх. Пер. двух трактатов традиции шижед с тибет. яз. Б. Очинова. — СПб.: Сангелинг, 1998. — 130 с.
- Мельников, 2000.* Мельников В.С. Русско-китайские договорно-правовые акты (1689–1916). — М.: Памятники исторической мысли, 2004. — 695 с.
- Минерт, 1983.* Минерт Л.К. Памятники архитектуры Бурятии. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. — 192 с.

- Митыпова, 1995. Митыпова Г.С. Ацагатский дацан. 1825–1937: История, события и люди. — Улан-Удэ, 1995. — 61 с.
- Монтлевич, 1997. Монтлевич В.М. Краткая биография Б.Д. Дандарона (к семинару «Дело Дандарона»), 25 лет спустя) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://dandaron.ru/rus/tradition/dandaron_short_biography.html (дата обращения 28.05.2014).
- Нацагдорж, 2006. Нацагдорж Б. К проблеме этногенеза цонголов // *Acta Mongolica*. — 2006. — Vol. 6. — С. 323–339.
- 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.
- Нацагдорж, 2011. Нацагдорж Б. Об одном источнике о Хамбо-ламе Д.-Д. Заяеве // Буддийская культура. История, источниковедение, языкознание и искусство: Четвертые Доржиевские чтения. — СПб.: Нестор-История, 2011. — С. 243–254.
- Нацагдорж, 2012. Нацагдорж Б. Буддийский фактор в общемонгольской идентичности российских бурят в XVIII веке. (Неопубликованная рукопись статьи).
- Нацов, 1995. Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Ч. 1 / Пер. со старомонг., подготовка к публ. Г.Р. Галдановой. — Улан-Удэ, 1995. — 156 с.
- Нацов, 1998. Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии. Ч. 2 / Предисл., пер., прим. и глоссарий Г.Р. Галдановой. — Улан-Удэ, 1998. — 187 с.
- Нестеркин, 2004. Нестеркин С.П. Образование в буддийских монастырях // *Буряты*. — М.: Наука, 2004. — С. 415–432.
- Нестеркин, 2008. Нестеркин С.П. О двух направлениях развития в обновленческом движении российского буддизма // *Humanistic Base Texts and the Mahayana Sutras. Studia in honorem Linnart Mäll.* — Tartu: University of Tartu, 2008. — С. 249–269.
- Нил, 1858. Нил (Исаакович Н.Ф.), архиеп. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. — СПб.: Тип. Григория Трусова, 1858. — 386 с.
- Нима, 1996. Нима Кенсур Агван. Переправа через реку Сансары: Автобиография. — Улан-Удэ, 1996. — 40 с.
- О ламе Сандане Цыденове, 1994. О ламе Сандане Цыденове и не только о нем // *Гаруда*. — 1994. — № 1. — С. 24–26.
- Овчинников, 1973. Овчинников В. Шамбалын-сэрэг — ламаистская священная война // *Наука и религия*. — 1973. — № 12. — С. 47–48.
- Огнева, 1996. Огнева Е.Д. Структура тибетской иконы. Цокшин Цзонхавы // *Дхарма: Религиозно-философский альманах*. — Улан-Удэ, 1996. — Вып. 1. — С. 207–222.

- Отгонбаатар*, 1995. Отгонбаатар Р. Один из гарчаков Галсанжинбы // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. — Улан-Удэ, 1995. — С. 28–32.
- Очерк о ламаизме*, 1905. Очерк о ламаизме, составленный под главною редакцию Статс-Секретаря Куломзина И.В. Сосновским. — СПб., 1905. — 52 с.
- Павлинская*, 2002. Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор: Судьба традиционной культуры народов Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью. — СПб.: Европейский дом, 2002. — 261 с.
- Паллас*, 1778. Петра Симона Палласа Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья. Половина первая: 1772–1773 годов. — СПб.: Имп. Акад. наук, 1778. — 624 с.
- Перепись 1897*. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / Изд. Центральной счетной комиссии МВД под рук. Н.А. Тройницкого. — СПб., 1904. — Т. 74: Забайкальская область; Т. 75: Иркутская губерния.
- Подгорбунский*, 1901. Подгорбунский Иннокентий. Буддизм, его история и основные положения его учения. — Иркутск, 1901. — 242 с.
- Подгорбунский*, 2007. Подгорбунский Иннокентий. Буряты. Исторический очерк. // Байкал: Лит.-худож. и обществ.-полит. журн. — 2007. — № 2, март-апрель. — С. 162–178.
- Позднеев*, 1886. Позднеев А.М. К истории развития буддизма в Забайкальском крае. // Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества. — 1886. — Т. 1, вып. 1. — С. 169–188.
- Позднеев*, 1887. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. — СПб.: Имп. Акад. наук, 1887. — 493 с.
- Поповцев*, 2012. Поповцев Д.В. Бодхисаттва Авалокитешвара: История формирования и развития махаянского культа. — СПб.: Евразия, 2012. — 107 с.
- Прошедший*, 1998. «Прошедший 10 трудных этапов обучения...» // Легшед. — 1998. — № 3.
- ПСЗ*, 1830. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое, 1770–1774. — СПб., 1830. — 1083 с.
- Пубаев*, 1994. Пубаев Р.Е. Галсан-Жимба Тугулдуров // Выдающиеся бурятские деятели XVII — начало XX в. — Улан-Удэ, 1994. — Вып. 1.
- Пятигорский*, 2012. Пятигорский А.М. Уход Дандарона [Электронный ресурс] // Континент. — 2012. — № 151. — Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2012/151/p27.html> (дата обращения 28.05.2014).
- Рафиенко*, 1977. Рафиенко Л.С. Лоренц Ланг и Восточная Сибирь // Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. обществ. наук. — 1977. — № 6, вып. 2. — С. 126–132.

- Рерих, 1994.* Рерих Ю.Н. По тропам Срединной Азии.— Самара: Агни, 1994.— 480 с.
- Резиденция Пандито Хамбо лам, 2006.* Резиденция Пандито Хамбо лам.— Улан-Удэ: Хамбын Сумэ, 2006.— 140 с.
- Ригведа, 1989.* Ригведа: Мандалы I–IV / Подготовка к печати Т.Я. Елизаренковой.— М.: Наука, 1989.— 768 с.
- Руднев, 1905.* Руднев А.Д. Заметки о технике буддийской иконографии у современных зурачинов (художников) Урги, Забайкалья и Астраханской области // Сборник Музея антропологии и этнографии имени императора Петра Великого при Императорской академии наук.— СПб., 1905.— Т. I, вып. 5.— С. 1–16.
- Румянцев, 1959.* Румянцев Г.Н. Архив Засак-ламы Галсана Гомбоева.— Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959.— 59 с.
- Румянцева, 1982.* Румянцева О.В. Государственный музей искусств народов Востока. Краткий обзор коллекций.— М., 1982.— 220 с.
- Сазыкин, 1987.* Сазыкин А.Г. Раннепечатные бурятские ксилографированные издания в собраниях монгольского фонда Института востоковедения АН СССР // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки.— Л., 1987.— Вып. 10.— С. 130–147.
- Сазыкин, 1989.* Сазыкин А.Г. Описание Тибета, составленное в 18 в. бурятским паломником Дамба-Доржи Заяевым // Страны и народы Востока.— 1989.— Т. 26.— С. 117–124.
- Сазыкин, 1992.* Сазыкин А.Г. Четыре каталога ксилографов Агинского дацана из собраний монгольского фонда рукописного отдела ЛО ИВ АН СССР // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования.— М., 1992.— С. 59–69.
- Сахаров, 1991.* Сахаров П.Д. Мифологическое повествование в санскритских пуранах.— М.: Наука, 1991.— 136 с.
- Сборник документов, 1960.* Сборник документов по истории Бурятии. XVII в. Вып. I.— Улан-Удэ, 1960.— 493 с.
- Сергеевич, 2006.* Сергеевич В. Откуда неудачи Екатерининской законодательной комиссии? // Екатерина Вторая: Pro et contra: Антология.— СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2006.— С. 240–302.
- Сибиряковы, 1996.* Сибиряковы В., А. Летопись г. Иркутска 1652–1763 гг. // Летопись г. Иркутска XVII–XIX вв.— Иркутск: Вост.—Сиб. кн. изд-во, 1996.— С. 52–63.
- Синицын, 2013.* Синицын Ф.Л. Красная буря. Советское государство и буддизм в 1917–1946 гг.— СПб.: Изд. А.А. Терентьева, 2013.— 527 с.
- Соктоева, 1988.* Соктоева И.И. Изобразительное и декоративное искусство Бурятии.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988.— 106 с.

- Соктеева, Герасимова, 1971. Соктеева И.И., Герасимова К.М. Бурятская деревянная скульптура. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1971. — 77 с.
- Спафарий, 1960. Спафарий Николай Милеску. Сибирь и Китай. — Кишинев: Карта Молдовеняскэ, 1960. — 516 с.
- Стрелков и др., 2006. Стрелков А.М., Торчинов, Е.А., Монгуш М.В., Рябов С.В. Буддизм: каноны, история, искусство. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2006. — 600 с.
- Стрелков, 2011. Стрелков А.М. Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая — экстракт учения Калачакра: Открытие двух ранних изданий тибетского перевода памятника. — Улан-Удэ: Udumbara, 2011.
- Сыртыпова и др., 2006а. Сыртыпова С.Д., Гармаева Х.Ж., Базаров А.А. Буддийское книгопечатание Бурятии XIX — начала XX в. — Ulaanbaatar: ADMON, 2006. — 222 с.
- Сыртыпова и др., 2006б. Сыртыпова С.Д., Гармаева Х.Ж., Дашиев Д.Б. Тибетский фонд ЦВРК ИМБТ СО РАН: структура и содержание. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. — 226 с.
- Сыртыпова, 2003. Сыртыпова С.-Х. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме. — М.: Вост. лит., 2003. — 239 с.
- Сыртыпова, 2007. Сыртыпова С.Д. Святыни кочевников Трансбайкалья: Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры. — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. — 271 с.
- Сыртыпова, 2012. Сыртыпова С.Д. Универсальный культурный код в сакральных объектах кочевников монгольского мира // The Proceedings of the 10th international Congress of Mongolists. — Ulaanbaatar, 2012. — Vol. 3. — P. 186–191.
- Терентьев, 2004. Терентьев А.А. Определитель буддийских изображений / Buddhist Iconography Identification Guide. — СПб.: Нартанг, 2004. — 302 с.
- Терентьев, 2008. Терентьев А.А. Буддизм в России: история и современность // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008. — С. 14–27.
- Терентьев, 2014. Терентьев А.А. Буддизм в России — царской и советской. — СПб: издание А. Терентьева, 2014.
- 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.
- Тиваненко, 1983. Тиваненко А.В. Неисследованные пиктографы Восточных Саян // Историко-культурные связи народов Забайкалья. — Улан-Удэ, 1983. — С. 48–55.
- Тиваненко, 2003. Тиваненко А.В. Наскальная пиктографическая письменность Центральной Азии и Сибири (основные принципы дешифровки). — Улан-Удэ, 2003. — 120 с.

- Урбанаева, 2005. Урбанаева И.С. Дхарамсала и мир тибетской эмиграции. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. — 184 с.
- Ухтомский, 1904. Ухтомский Эспер, кн. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. — СПб.: Паровая Скоропечатня «Восток», 1904. — 128 с.
- Филатов, 2007. Филатов С. Бурятия: Евразийство в буддистском контексте // Russian reviews. — 2007. — № 20.
- Филатов, 2010. Филатов С. Буддизм в Бурятии: новые тенденции // Russian reviews. — 2010. — № 43.
- Филатов, 2011. Филатов С. Буддизм в Бурятии: состояние и перспективы // Зарубежный Восток и современность: тридцать лет спустя (1980–2010). — М., 2011. — С. 212–227.
- Цибиков, 2003. Цибиков Б.Д. Бурятские ученые национал-демократы. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. — 250 с.
- Цултэм, 1986. Цултэм Н.-О. Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. — М.: Изобразительное искусство, 1986. — 228 с.
- Цыбенов, 2012. Цыбенов Б.Д. История и культура дауров Китая: Историко-этнографические очерки. — Улан-Удэ: Изд-во ВСГУТУ, 2012. — 252 с.
- Цыбыктарова, 1992. Цыбыктарова С.Д. Осор Будаев — мастер Петроградского буддийского храма // Orient: Альманах. — СПб., 1992. — Вып. 1: Буддизм и Россия. — С. 38–51.
- Цыбикдоржиев, 2008. Цыбикдоржиев Д.В. Генезис культа знамени у монгольских народов // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии. Сборник научных трудов. Министерство образования и науки Российской Федерации, Федеральное агентство по образованию, ГОУ ВПО «Алтайский государственный университет» — Барнаул, — 2008. — С. 106–109.
- 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.
- Цыремпилов, 2007а. Цыремпилов Н.В. Лубсан Самдан Цыденов и идея буддийской теократии в Забайкалье // Восток (Oriens). — 2007. — № 6. — С. 64–75.
- Цыремпилов, 2007б. Цыремпилов Н.В. Цыден Содоев. Тайны личности Цыдена Содоева. // Байкал: Лит.-худож. и обществ.-полит. журн. — 2007. — № 2, март-апрель. — С. 181–186.
- Цыремпилов, 2009. Цыремпилов Н.В. За святую Дхарму и Белого царя: российская империя глазами бурятских буддистов XVII–XVIII вв. // Ab Imperio. — 2009. — 2. — С. 105–130.
- Цыремпилов, 2013. Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVII — нач. XX в.). — Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013. — 335 с.

- Цыремпилов, Шоболова, 2008.* Цыремпилов Н.В, Шоболова С.И. Буддийская старомонгольская печатная литература в Бурятии // Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье / Под ред. П. Вайшраман; Сост. Ц.П. Ванчикова.— М.: Изд-во ДИК, 2008.— С. 218–221.
- Цыремпилова, 2000.* Цыремпилова И.С. Религия и власть в Республике Бурятия: История взаимоотношений (1917–1940 гг.).— Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2000.— 162 с.
- Цыремпилова, 2008а.* Цыремпилова И.С. Государственно-конфессиональная политика по отношению к православию в начале 1920-х гг. (на материалах Байкальской Сибири) // Власть.— 2008.— № 7.— С. 60–62.
- Цыремпилова, 2008б.* Цыремпилова И.С. Русская Православная Церковь и власть в контексте социокультурной модернизации (на материале Байкальской Сибири) // Власть.— 2008.— № 10.— С. 80–83.
- Чимитдоржиев, 1996.* Чимитдоржиев Ш.Б. Дацанские книги // Монголо-ведные исследования.— Улан-Удэ, 1996.— Вып. 1.— С. 25–31.
- Чимитдоржиев, 1999.* Чимитдоржиев Ш.Б. Бурят-монгольский этнос и монгольский мир // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона: Материалы Междунар. науч.-практ. конф.— Улан-Удэ, 1999.— С. 12–14.
- Чимитдоржиев, 2004.* Чимитдоржиев Ш.Б. Бурятские летописцы — первые историки Бурятии // Буряты.— М.: Наука, 2004.— С. 258–262.
- Шагдарон, Очиров, 1909.* Шагдарон С.—Д., Очиров В.—Д. Игры и увеселения агинских бурят // Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии.— 1909.— Вып. 34.— С. 465–482.
- Шара Туджи, 1957.* Шара Туджи—монгольская летопись XVII века [Текст] / Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н.П. Шастиной; отв. ред. Г.И. Михайлов.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957.—199 с.
- Ширапов, 1997.* Ширапов Ю.С. Р. Рупен и его сочинение «Бурятская интеллигенция» // Бурятский буддизм: история и идеология.— Улан-Удэ, 1997.— С. 28–54.
- Щапов, 1908.* Щапов А.П. Сибирское общество до Сперанского // Сочинения А.П. Щапова.— СПб.: Книгоиздательство М.В. Пирожкова, 1908.— Т. 3.— С. 643–717.
- Щербатской, 1988.* Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму.— М.: Наука, 1988.— 426 с.
- Юмсунов, 1995.* Юмсунов В. История происхождения одиннадцати хоринских родов // Бурятские летописи.— Улан-Удэ, 1995.— С. 36–102.
- Яковлева, 1958.* Яковлева П.Т. Первый русско-китайский договор.— М.: Изд-во АН СССР, 1958.— 212 с.

ЛИТЕРАТУРА НА МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ:

- Altan qaγanu tuγuji.* Altan qaγanu tuγuji. A biography of a Mongolian King of the 16th century: Facsimile text and Japanise translation with notes by Yoshida J., Yanagisawa A., Ishihama Y., Inoue O., Nakai T., Oka H.—Tokyo, 1998.
- Damdinsurun, 1959.* Damdinsurun C. Mongol uran jokiyal degeji jagun bilig orusibai.—Ulaanbaatar, 1959.
- Sumatiratna, 1959.* Sumatiratna. Töbed mongyol dokiyan-u bicig. Bod hor kyi brda yig ming tshig don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me // Corpus scriptorum mongolorum.—Ulaγanbaγatur, 1959.—Т. 6–7.
- Алтангэрэл, 1967.* Алтангэрэл Ч. Монгол зохиолчдын товдоор бичсэн бүтээл. БНМАУ-ын ШУАХЗХ. I дэвтэр.—Улаанбаатар, 1967.—С. 5–71.
- Бира, 1994.* Бира Ш. Монголын түүх, соёл, түүх бичлэгийн судалга. Selected papers.—Tokyo, 1994.
- Дамдинсүрэн, 1959.* Damdinsurung C. Dayan degereki-yin dayudalya // Mongyol uran jokiyal-un degeji jaγun bilig.—Ulaanbaatar, 1959.—Т. 14.
- Лигети, 1942.* Catalogue du Kanjur. Mongol Imprimè par Louis Ligeti. V.I.—Budapest, 1942.
- Монголын уран зохиолын тойм, 1969.* Монголын уран зохиолын тойм. Т. 3.—Улаанбаатар, 1969.
- Отгонбаатар, 1998.* Отгонбаатар Р. Монгол модон барын номын эх гарчиг.—Токио, 1998.
- Тэрбиш, 1998.* Тэрбиш Л. Бичгийн их хүн дүүн хорвуулэгч Д. Галсанжин-бын намтар.—Улаанбаатар, 1998
- Хүрэлбаатар, 1995.* Хүрэлбаатар Л. Монгол орчүүлгын товчоон.—Улаанбаатар, 1995.
- Цэрэнсодном, 1997.* Цэрэнсодном Д. Монголын бурханы шашны уран зохиол / Шинжлэх Ухааны Академийн хэл зохиолын хүрээлэн.—Улаанбаатар, 1997.
- Чойжилсүрэн, 1959.* Čoyjilsurung D. Buriyad modun bar nom-un tabun garsig // Хэл зохиол судлал.—Улаанбатаар, 1959.—Т. I, fasc. 16.
- Шугэр, 1976 –Шугэр Ц.* Монголчуудын ном хэвлэдэг арга = Техника книгопечатания монголов.—Улаанбаатар, 1976.
- Шугэр, 1991.* Шүгэр Ц. Монгол модон барын ном.—Улаанбаатар, 1991.

ЛИТЕРАТУРА НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ:

- Altan Tobči, 1952.* Altan Tobči. A Brief History of the Mongols by bLozan bsTan 'jin with A Critical Introduction by The Reverend Antoine Mostaert, C.I.C.M. and An Editor's Foreword by Francis Woodman Cleaves.—Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1952.— 193 p.

- Andreyev, 1996.* Andreyev Alexandre. Soviet Russia and Tibet: A Debacle of Secret Diplomacy // Tibet Journal: Russian-Tibetan Relations / ed. by A. Terentyev. — 1996. — Vol. 21, № 3. — P. 4–34.
- Andreyev, 2003.* Andreyev A. Soviet Russia and Tibet: The Debacle of Soviet Secret Diplomacy, 1918–1930s. — Leiden: Brill, 2003. — 413 p.
- Barfield, 1993.* Barfield Thomas J. The Nomadic Alternative. — Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1993.
- Bawden, 1961.* Bawden C. The Jebtsun Dampa Khutukhtus of Urga: Text Translation and Notes. — Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1961.
- Bawden, 1985.* Bawden, Charles R. Shamans, Lamas and Evangelicals. The English Missionaries in Siberia. Routledge and Kegan Paul. — London etc.: Routledge & Kegan Paul, 1985. — 382 p.
- Bazarov et al., 2000.* Bazarov A., Syrtyanova S.-H., Rinchinov O., Garmaeva H. The «THOR-BU» group of Tibetan book at the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Russian Academy of Sciences: creating database // Manuscripta Orientalia. — St. Petersburg, 2000. — Vol. 6, № 4. — P. 44–48.
- Belka, 2003.* Belka Lubos. The Myth of Shambhala: Visions, Visualisation and the Myth's Resurrection in the Twentieth Century in Buryatia // Archiv Orientalní. — 2003. — Vol. 71 (3). — P. 247–262
- Berger, 2003.* Berger Patricia. Empire of Emptiness: Buddhist Art and Political Authority in Qing China. — Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003. — 320 p.
- Bernbaum, 1980.* Bernbaum Edwin. The Way to Shambhala. — New York: Anchor Press, 1980. — 316 p.
- Bernstein, 2009.* Bernstein A. Pigrims, Fieldworkers, and Secret Agents: Buryat Buddhologists and the History of an Eurasian Imaginary // Inner Asia. — 2009. — Vol. 11/1, Special Issue: Buryats. — P. 23–45.
- Bernstein, 2010.* Bernstein A. Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism. — University of Chicago Press, 2010. — 280 p.
- Bernstein, 2011.* Bernstein A. The Post-Soviet Treasure Hunt: Time, Space, and Necropolitics in Siberian Buddhism // Comparative Studies in Society and History. — 2011. — Vol. 53 (3). — P. 632–653.
- Bernstein, 2012.* More Alive Than All the Living: Sovereign Bodies and Cosmic Politics in Buddhist Siberia // Cultural Anthropology. — 2012. — Vol. 27 (2). — P. 261–285.
- Berounsky, Slobodnik, 2003.* Berounsky D., Slobodnik M. The Noble Mountaineer: An Account of la btsas Restival in Gengya Villages of Amdo // Archiv Orientalní. — Praha: ASCzR, 2003. — Vol. 71. — P. 263–268.
- Bethlenfalvy, 1972.* Bethlenfalvy G. A Tibetan catalogue of the blocks of the lamaist printing house in Aginsk // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. — 1972. — T. 25, fasc. 1–3. — P. 53–75.
- Beyer, 2006.* Beyer P. Religions in Global Society. — London and New York: Routledge, 2006. — 336 p.

- Buddhist Minority, 2014.* Buddhist Minority in a Christian Empire: Buryat Religious Survival and Identity Problems in Russia in the 18th—early 19th Centuries // Religion and Ethnicity in Mongolian Societies: Historical and Contemporary Perspectives / ed. by K. Kollmar-Paulenz and T.D. Skrynnikova. — Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2014.
- Bunce, 1994.* Bunce Frederick W. An Encyclopaedia of Buddhist Deities, Demigods, Godlings, Saints and Demons. With Special Focus on Iconographic Attributes. Volume 1, 2. — New Delhi: D.K. Printworld, 1994.
- Burghart, 1990.* Burghart Richard. Ethnographers and Their Local Counterparts in India // Regional Traditions of Ethnographic Writing / ed. by Richard Fardon. — Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1990. — P. 260–279.
- Cheah, Robbins, 1998.* Cheah P. & Robbins B. Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. — 380 p.
- Chogyam Trungpa, Cramer, 1995.* Chogyam Trungpa & Cramer R.E. Born in Tibet. — Boston: Shambhala, 1995. — 280 p.
- Cleaves, 1952.* Cleaves Francis W. The Sino-Mongolian Inscription of 1346 // Harvard Journal of Asiatic Studies. — 1952. — Vol. 15. — P. 1–123.
- Co-ne-bzang, 1995.* Co-ne-bzang-don-grub, et al. Co-ne Monastery: the Ancient Monastery in Amdo Area. — Lanzhou: Gansu Nationalities Publishing House, 1995.
- Crews, 2003.* Crews Robert. Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia // The American Historical Review. — 2003. — Vol. 108, № 1, February. — P. 50–83.
- Crews, 2006.* Crews Robert D. For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia. — Harvard University Press, 2006. — 480 p.
- Crossley, 2002.* Crossley Pamela K. A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology. — Berkeley etc.: University of California Press, 2002. — 417 p.
- Csordas, 2009.* Csordas T.J., ed. Transnational Transcendence. — Berkeley: University of California Press, 2009.
- Dacra, 2003.* Dacra Ngawang. The hours and days of a great monastery: Drepung // Lhasa in the Seventeenth Century: The capital of the Dalai Lamas / ed. by Françoise Pommaret. — Leiden; Boston: Brill, 2003. — P. 167–178.
- Dalai Lama, 1997 [1962].* Dalai Lama. My Land and My People: The Original Autobiography of His Holiness the Dalai Lama of Tibet. — New York: Warner Books, 1997. — 256 p.
- Dalai Lama, 1999.* The Dalai Lama. Kalachakra Tantra: The Rite of Initiation. — Somerville, MA: Wisdom Publications. — 528 p.
- Dirks, 1993.* Dirks Nicholas. Colonial Histories and Native Informants: Biography of an Archive // Orientalism and the Post-Colonial Predicament:

- Perspectives on South Asia / ed. by C. Breckenridge and P. van der Veer. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993. — P. 279–313.
- Dreyfus, 2003.* Dreyfus, G.B.J. The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk. — Berkeley: University of California Press, 2003. — 445 p.
- Elliot, 1995.* Elliot Mark. Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World. — New York etc.: Longman, 2009. — 192 p.
- Elverskog, 2006.* Elverskog J. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia // Contemporary Buddhism. — 2006. — Vol. 7, № 1. — P. 29–46.
- Four Mongolian, 1959.* Four Mongolian historical records / Ed. and translated by Dr. B. Rinchen // Mongol pitaka. — New Delhi, 1959. — Vol. 2: Indo-Asian literatures. — P. 141–155.
- Geoffrey, 2005.* Geoffrey Samuel. Tibetan Buddhism as a World Religion: Global Networking and its Consequence // Tantric Revisionings: New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion. — Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. — P. 288–316.
- Goldstein, 1973.* Goldstein M.C. The Circulation of Estates in Tibet: Reincarnation, Land and Politics // Journal of Asian Studies. — 1973. — Vol. 32. — P. 445–455.
- Goldstein, 1998.* Goldstein M.C. The Revival of Monastic Life in Drepung Monastery // Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity / eds. M.C. Goldstein & M.T. Kapstein. — Berkeley: University of California Press, 1998. — P. 15–52.
- Grollova, Zikmundova, 2001.* Grollova I., Zikmundova V. Mongolové—pravnuči Čingischána. — Praha: Triton, 2001. — 231 p.
- Grünwedel, 1915.* Grünwedel Albert Der Weg nach Śambhala (Shambha la'i lam yig) des dritten Gross-Lama von bKra shis lhun po bLo bzang dPal ldan Ye shes aus dem tibetischen Original übersetzt, und mit dem Texte herausgegeben // Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften. — München, 1915. — 29, 3.
- Gruschke, 2000.* Gruschke Andreas Posvátná místa království tibetského: Báje a pověsti od Kailásu po Šambhalu. — Praha: Volvox Globator, 2000. — 284 s.
- Haenisch, 1962.* Haenisch E. Manghol un niuca tobca'an (Yüan-cha'o Pi-shi). Die geheime Geschichte der Mongolen aus der chinesischen Transkription (Ausgabe Ye têh-hui) im mongolischen Wortlaut wiederhergestellt von Erich Haenisch. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962.
- Hallisey, 1995.* Hallisey Charles. Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism // Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism / ed. by Donald S. Lopez. — Chicago: the University of Chicago Press, 1995. — P. 31–61.
- Heissig, Bawden, 1957.* Heissig W., Bawden Ch. (ed.). Mongyol borjigid oboy-un teüke, von Lomi (1732). Meng-ku Shih-hsi-p'u. Herausgegeben und mit Einleitungen versehen. — Wiesbaden, 1957.

- Hopkins et. al.*, 2001. Hopkins D.H. & et. al. Religions/Globalizations.— Durham: Duke University Press, 2001.— 259 p.
- Hopkins*, 1996. Hopkins Jeffrey. The Tibetan Genre of Doxography: Structuring a Worldview // Tibetan Literature: Studies in Genre / ed. by J.I. Cabezon and R.R. Jackson.— Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1996.— P. 170–186.
- Hummel*, 1958. Hummel Siegbert. Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus // Archív orientální.— 1958.— Vol. 26/1.— P. 186–196.
- Hummel*, 1997. Hummel Siegbert. Notes on the Lamaist Apocalypse // The Tibet Journal.— 1997.— Vol. 22/4.— P. 33–44.
- Hummel*, 1998. Hummel Siegbert. Eurasian Mythology in the Tibetan Epic of Ge-sar.— Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1998.— 115 p.
- Humphrey*, 1994. Humphrey C. Remembering an “Enemy: The Bogd Khaan in Twentieth-Century Mongolia” // Memory, History, and Opposition Under State Socialism / ed. R.S. Watson.— Santa Fe: School of American Research Press, 1994.— P. 21–44.
- Hyer, Sechin*, 1983. Hyer Paul & Sechin Jagchid. A Mongolian Living Buddha: Biography of the Kanjurwa Khutughtu.— Albany: State University of New York Press, 1983.— 203 p.
- Jorungγ-a*, 1984. Jorungγ-a. Erdeni tunumal neretü sudur orosiba.— Beijing, 1984.
- Khamtrul Rinpochey, Jamyang Dhondup*, 1994. Khamtrul Rinpochey & Jamyang Dhondup A Vision of Shambhala // Chö Yang: The Voice of Tibetan Religion and Culture.— 1994.— 6 p.
- Khodarkovsky*, 1997. Khodarkovsky Michael. Ignoble Savages and Unfaithful Subjects: Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917 / ed. by D.R. Brower and E.J. Lazzerini.— Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997.— P. 9–26.
- Kollmar-Paulenz*, 1993. Kollmar-Paulenz Karénina. Utopian Thought in Tibetan Buddhism // Studies in Central and East Asian Religions.— 1993.— Vol. 5/6.— P. 78–96.
- Kollmar-Paulenz*, 1997. Kollmar-Paulenz Karénina. Šambhala, eine tibetisch-buddhistische Utopie // Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies / eds.: H. Krasser, M.T. Much, E. Steinkellner, H. Tauscher.— Wien: Verlag, 1997.— Vol. 1.— P. 535–542.
- Kollmar-Paulenz*, 1998. Kollmar-Paulenz Karénina, Barlow John S. (eds.). Otto Ottonovich Rosenberg and his contribution to Buddhooogy in Russia.— Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1998.— 81 p.
- Kollmar-Paulenz*, 2001. Kollmar-Paulenz Karénina. Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert.— Wiesbaden, 2001.— 390 p.

- Kollmar-Paulenz, 2003.* Kollmar-Paulenz Karénina. Zur europäischen Rezeption der mongolischen autochthonen Religion und des Buddhismus in der Mongolei // Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus / ed. by Peter Schalk et al.—Uppsala: Uppsala Universitet, 2003.—P. 243–288.
- Kollmar-Paulenz, 2006.* Kollmar-Paulenz Karénina. From Political Report to Visual Representation: Mongol Maps // Asiatische Studien / Études Asiatiques.— 2006.—Vol. 60, 2.—P. 355–381.
- Kollmar-Paulenz, 2008.* Kollmar-Paulenz Karénina. Uncivilized Nomads and Buddhist Clerics: Tibetan Images of the Mongols in the 19th and 20th Centuries // Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries / ed. by M. Esposito.—Paris: École française d'Extrême-Orient, 2008.—Vol. 2.—P. 707–724.
- Kollmar-Paulenz, 2010.* Kollmar-Paulenz Karénina. Mongolische Geschichtsschreibung im Kontext der Globalgeschichte // Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte / ed. by P. Schalk et al.—Uppsala: Uppsala Universitet, 2010.—S. 247–279.
- Kristeva, 1986.* Kristeva J. Word, Dialogue and Novel // Kristeva Reader / ed. T. Moi.—New York: Columbia University Press, 1986.—P. 34–61.
- Lavine, 1998.* Lavine A. Tibetan Buddhism in America: The Development of American Vajrayana // The Faces of Buddhism in America / eds. C.S. Prebish & K.K. Tanaka.—New York: Columbia University Press, 1998.—P. 99–117.
- Lefevre, 1992.* Lefevre André. Translation / History, Culture: A Sourcebook.—Routledge, 1992.—182 p.
- Lessing, Montell 1942.* Lessing Ferdinand, Montell Gösta. Yung-ho-kung: An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult.—Göteborg: Elanders boktryckeri aktiebolag, Aktiebolag, 1942.—179 p.
- Liebert, 1976.* Liebert Gösta. Iconographic Dictionary of the Indian Religions: Hinduism. Buddhism—Jainism.—Leiden: Brill, 1976.—377 p.
- Lopez, 2002.* Lopez D.S. The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History and Teachings.—New York: HarperOne, 2002.—288 p.
- McLagan, 2002.* McLagan M. Spectacles of Difference: Cultural Activism and Mass Mediation of Tibet // Media Worlds. Anthropology on a New Terrain / eds. F.D. Ginsburg, L. Abu-Lughod & B. Larkin.—Berkeley: University of California Press, 2002.—P. 90–115.
- Middell et. al., 2000.* Middell Matthias, Gibas M. and Hadler F. Sinnstiftung und Systemlegitimation durch historisches Erzählen: Überlegungen zu Funktionsmechanismen von Repräsentationen des Vergangenen // Comparativ.—2000.—Vol. 2.—S. 7–35.

- Miller, 1959.* Miller Robert J. Monasteries and Culture: Change in Inner Mongolia. — Leipzig: Otto Harrassowitz, 1959. — 152 p.
- Mills, 2000.* Mills M.A. Vajra Brother, Vajra Sister: Renunciation, Individualism and the Household in Tibetan Buddhist Monasticism // The Journal of the Royal Anthropological Institute. — 2000. — Vol. 6. — P. 17–34.
- Newman, 1995.* Newman John. Eschatology in the Wheel of Time Tantra // Buddhism in Practice / ed. Donald S. Lopez, Jr. — Princeton: Princeton University Press, 1995. — P. 284–289.
- Norbu, 1986 [1960].* Norbu T.J. Tibet is My Country: Autobiography of Thubten Jigme Norbu, Brother of the Dalai Lama, as Told to Heinrich Harrer. — London: Wisdom Publications; Trungpa, 2000. — 276 p.
- Onoda, 1992.* Onoda Shunzo. Monastic Debate in Tibet: A study on the history and structure of bsdus grwa logic. — Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1992. — 254 p.
- Pegg, 2001.* Pegg Carole. Mongolian Music, Dance, and Oral Narrative: Performing Diverse Identities. — Seattle: University of Washington Press, 2001. — 380 p.
- Perdue, 2005.* Perdue Peter C. China marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia. — Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. — 725 p.
- Pommaret, 1994.* Pommaret Françoise. Entrance Keepers of a Hidden Country: Preliminary Notes on the Monpa of South-Central Bhutan // The Tibet Journal. — 1994. — Vol. 19, N 3. — P. 46–62.
- Pommaret, 2003.* Pommaret Françoise (ed.). Lhasa in the Seventeenth Century: The capital of the Dalai Lamas. — Leiden/Boston: Brill, 2003. — 245 p.
- Praxton, 2001.* Praxton, John. Imperial Russia. A Reference Handbook. — Palgrave: New York, 2001. — 257 p.
- Przevalskij, 1951.* Przevalskij Nikolaj M. Mongolsko a země Tangutů: Tříleté putování po východní vysoké Asii. — Praha: Přírodovědecké vydavatelství, 1951. — 363 c.
- Rachewiltz, 1996.* Rachewiltz Igor de. The Mongolian Tanjur Version of the Bodhicaryāvatāra: Edited and Transcribed, with a Word-Index and a Photo-Reproduction of the Original Text (1748). — Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1996. — 231 p.
- Raeff, 1956.* Raeff Marc. Siberia and the Reforms of 1822. — Seattle: University of Washington Press, 1956. — 210 p.
- 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. — 283 p.
- Raeff, 1994.* Raeff Marc. Political Ideas and Institutions in Imperial Russia. — San Francisco; Oxford: Westview Press. Boulder, 1994. — 389 p.
- Rawski, 1998.* Rawski E.S. The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions. — Berkeley: University of California Press. — 481 p.

- Rhie, Thurman, 1996.* Rhie Marylin M. & Thurman Robert A.F. *Wisdom and Compassion: the Sacred Art of Tibet* (Expanded Edition).— London: Thames and Hudson, 1996.— 406 p.
- Rudolph, Piscatori, 1996.* Rudolph S.H. & Piscatori J. *Transnational Religion and Fading States*.— Westview Press, 2006.— 280 p.
- Ruegg, 1995.* Ruegg Seyfort David. *Ordre spirituel et ordre temporal dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet* // Publications de l'Institut de civilisation indienne Quatre conférences au Collège de France.— Paris: Collège de France, 1995.— Série in-8, Fasc. 64.
- Rupen, 1956.* Rupen R. *Buryat intelligentsia* // *Far Eastern Quarterly*.— 1956.— Vol. 15, № 3.
- Rupen, 1964.* Rupen Robert A. *Mongols of the Twentieth Century*.— Bloomington: Indiana University Publications, 1964.— 167 p.
- Sağang Sečen, 1955.* Sağang Sečen. *Erdeni-yin tobči*, in *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswesks von Secen Sagang (alias Sanang Secen)* / ed. by Erich Heanisch.— Berlin: Akademie-Verlag, 1955.— 102 s.
- Samten, 1999.* Samten G. *Karmay. Mountain Cults and National Identity in Tibet* // *Resistance and Reform in Tibet*.— London: Hurst and Company, 1999.— P. 113–114.
- Sanders, 2001.* Sanders F. *The Life and the Lineage of the Ninth Khalkha Jetsun Dampa Khutukhtu of Urga* // *Central Asiatic Journal*.— 2001.— Vol. 45.— P. 273–303.
- Schorkowitz, 2001.* Schorkowitz Dittmar. *The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buryats and Kalmyks, 1825–1925* // *Of Religion and Empire. Missions, Conversions, and Tolerance in Tsarist Russia* / ed. by Robert P. Geraci et al.— Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2001.— P. 201–228.
- Schorkowitz, 2001a.* Schorkowitz, Dittmar. *Staat und Nationalitaeten in Russland. Der Integrations prozess der Burjaten und Kalmücken, 1822–1925*.— Franz Steiner Verlag Stuttgart. 2001.— 616 s.
- Schorkowitz, 2001b.* Schorkowitz, Dittmar. *The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825–1925* // *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.— P. 201–225.
- Schwartz, 1994.* Schwartz Ronald D. *Circle of Protest: Political Ritual in the Tibetan Uprising*.— London: Hurst and Company, 1994.— 263 p.
- Schwartz, 1999.* Schwartz Ronald D. *Renewal and Resistance: Tibetan Buddhism in Modern Era* // *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia* / ed. I. Harris.— London; New York: Pinter, 1999.
- Shakya, 1994.* Shakya Min Bhadur. *The Iconography of Nepalese Buddhism*.— Kathmandu: Handicraft Association of Nepal, 1994.— 82 p.

- Siklos, 1991.* Bulcsu Siklos. Mongolian Buddhism: A Defensive Account // Mongolia Today / ed. Shirin Akiner. — London: Kegan Paul, 1991. — P. 155–182.
- Slobodník, 1998.* Slobodník Martin. Tibet a obrazy pozemského raja // Hieron. — 1998. — 3/1. — P. 133–143.
- Smith, 2001.* Smith E. Gene. Philosophical, Biographical, and Historical Works of Th'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma // Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau. — Boston: Wisdom Publications, 2001. — P. 147–170.
- Snellgrove, Richardson, 1995 [1968].* Snellgrove D. & Richardson H. A Cultural History of Tibet. — Boston: Shambhala, 1995. — 309 p.
- Snelling, 1993.* Snelling John. Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev — Lhasa's Emissary to the Tsar. — London: Element Books, 1993. — 336 p.
- Stroganova, 1999.* Stroganova E. Millenarian Representations of the Contemporary Buryats // Inner Asia. — 1999. — 1/1. — P. III–120.
- Taube, 1976.* Taube Erika. Die drei Wettspiele der Männer: Über die traditionellen Sportarten der Mongolen // Altertum. — 1976. — Bd. 22, № 2. — S. 99–106.
- The Secret History, 2001.* The Secret History of the Mongols: The Life and Times of Chinggis Khan / Translated, annotated, and with an introduction by Urgunge Onon. — London: Routledge, 2001. — 298 p.
- The Secret History, 2004.* The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century / Translated with a historical and philological commentary by Igor de Rachewiltz. 2 vols. — Leiden; Boston: Brill, 2004. — 1347 p.
- Tolz, 2009.* Tolz Vera. Imperial Scholars and Minority Nationalisms in Late Imperial and Early Soviet Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. — 2009. — Vol. 10/2, Spring (New Series). — P. 261–290.
- Tolz, 2011.* Tolz Vera. Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods. — Oxford: Oxford University Press, 2011. — 224 p.
- Tsyrempilov, 2008.* Tsyrempilov Nikolay V. Samdan Tsydenov and his Buddhist Theocratic Project in Siberia // Biographies of Eminent Mongol Buddhists / ed. Elverskog Johan. — IITBS, International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2008. — P. 117–137.
- Tsyrempilov, 2012.* Tsyrempilov Nikolay. Alien' Lamas: Russian Policy towards Foreign Buddhist Clergy in the Eighteenth to Early Twentieth Centuries // Inner Asia. — 2012. — Vol. 14, Issue 2. — P. 245–255.
- Tucci, 1949.* Tucci Giuseppe. Tibetan Painted Scrolls. 3 voll. Description and Explanation of the Tankas. — Rome: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1949.

- Tucci, 1980.* Tucci G. The Religions of Tibet.—Routledge & Kegan Paul Ltd, 1980.
- Van der Veer, 2001.* Van der Veer Peter. Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain.—Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001.—216 p.
- Veit, 1990.* Veit Veronika. Die vier Qane von Qalqa: Ein Beitrag zur Kenntnis der politischen Bedeutung der nordmongolischen Aristokratie in den Regierungsperioden K'ang-his bis Ch'ien-lung (1661–1796) anhand des biographischen Handbuches Iledkel šastir aus dem Jahre 1795. Teil I: Untersuchungen (Iledkel šastir Hefte 45–76).—Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990.—212 s.
- Williams, 1989.* Williams P. Mahāyāna Buddhism // The Doctrinal Foundations.—London: Routledge, 1989.—P. 167–185.
- Willson, Brauen, 2000.* Willson Martin & Brauen Martin. Deities of Tibetan Buddhism: The Zürich Paintings of the Icons Worthwhile to See.—Boston: Wisdom Publication, 2000.—624 s.
- Wylie, 1978.* Wylie T.V. Reincarnation: A Political Innovation in Tibetan Buddhism // Proceedings of the Csoma de Koros Memorial Symposium / ed. L. Ligetti.—Budapest: Akademiai Kiado, 1987.—P. 579–586.



БУДДИЗМ В ИСТОРИИ
И КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

Ответственный редактор
д-р ист. наук И.Р. Гарри

ISBN 978-5-9905883-0-1



Научное издание

Печатается по решению ученого совета
Института монголоведения, буддологии
и тибетологии СО РАН

Тематический план выпуска
изданий СО РАН
на 2014 г., № 100

Корректор
А.Е. Болонев

Оформление книги,
печатная подготовка:
Д.О. Гармаев



Сдано в набор 3.09.2014.
Подписано к печати 15.10.2014. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Permian.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 30.
Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 4895.
Отпечатано в ИП Гармаев Д.О.
PRINTLETO.RU

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ:



ИРИНА ГАРРИ,
ведущий научный
сотрудник ИМБТ СО РАН



СУРУН-ХАНДА СЫРТЫПОВА,
ведущий научный сотрудник Института
проблем экологии и эволюции РАН



НИКОЛАЙ ЦЫРЕМПИЛОВ,
заведующий кафедрой истории Бурятии
исторического факультета БГУ



ЛЫГЖИМА АЮШЕЕВА,
доктор тибетской
медицины



АНДРЕЙ БАЗАРОВ,
ведущий научный
сотрудник ИМБТ СО РАН



ЛЮБОШ БЕЛКА,
доцент кафедры религиоведения
философского факультета университета
им. Мазарика / Брно, Чешская республика



АНЯ БЕРНШТЕЙН,
доцент кафедры социальной антропологии
Гарвардского университета, США



КАРЕНИНА КОЛЛМАР-ПАУЛЕНЦ,
директор Института изучения религий
и Центральноазиатских исследований
/ Берн, Швейцария



ДОРЖИ ЦЫБИКДОРЖИЕВ,
научный сотрудник ИМБТ СО РАН

ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ,
БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН

www.imbt.ru
www.imbtarchive.ru
www.tartaria-magna.ru

ISBN 978-5-9905883-0-1



9 785990 588301