

**Николай ЦЫРЕМПИЛОВ**

**ЗА СВЯТУЮ ДХАРМУ И БЕЛОГО ЦАРЯ.  
РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ ГЛАЗАМИ БУРЯТСКИХ  
БУДДИСТОВ XVIII - НАЧАЛА XX ВЕКОВ**

Перед сумевшим наголову сокрушить силы  
черного и желтого фашизма, благодаря благословению  
досточтимых лам, Трех драгоценностей, бхагаванов, сугат,  
истинно освободившихся будд и бодхисаттв  
трех времен и десяти направлений,  
перед сущностью высшего благого тела, ума и  
добродетельных поступков,  
перед вождем, пришедшим во благо живых существ шести  
видов, являющихся [нашими] матерями,  
перед великим учителем Сталиным  
склоняемся в поклоне, освободившись от горестных  
страданий ментального омрачения и наслаждаясь бытием  
в человеческом теле, являющемся высшей ступенью  
[на пути к Просветлению]!

Из обращения Бандидо-Хамбо-ламы<sup>1</sup>  
Лубсан-Нимы Дармаина (1890-1956)  
к буддистам в связи с открытием  
Иволгинского дацана. 1946 год<sup>2</sup>.

Приведенный в качестве эпиграфа фрагмент является частью документа, появившегося в исторический период, выходящий за рамки этой статьи. Однако его тональность и категории мало отличаются от сочинений более раннего времени, адресовавшихся

---

<sup>1</sup> Комбинированный санскритско-тибетский титул для обозначения высшего выборного религиозно-административного чина Восточной Сибири с 1764 года.

<sup>2</sup> Монгольский фонд Центра восточных рукописей Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (далее ЦВРК) М III-2242, f. 1r.

российским императорам. Очевидное противоречие между исторической ролью Иосифа Сталина в судьбе буддизма в России, единственной мировой конфессии, чьи институты по его воле перестали существовать на несколько лет в этой стране, и тем восторженным пафосом, в который облечено его имя в данном фрагменте, подводит нас к одному важному наблюдению. Анализ буддийских источников с очевидностью говорит о том, что с начала истории контактов буддистов с российской властью империя и император неизменно описываются буддийскими историографами в одних и тех же лестных терминах, безотносительно всех ограничений, дискриминаций и даже репрессий, осуществлявшихся этой властью в отношении буддийских институтов. С чем связана эта на первый взгляд беспринципная позиция подчиненности и лояльности, является ли она частью некоей общей стратегии? В этой статье на основе письменных источников мы предпримем попытку осмыслить концептуализацию религиозной идентичности, проявленную в нарративном дискурсе самих бурятских буддистов, их картину мира, в которой иноконфессиональной империи отводилась важная роль.

## ИМПЕРСКИЙ ВЗГЛЯД

Прежде чем приступить к основной задаче, мы должны предпринять экскурс в историю интеграции буддизма в ткань Российской империи и эволюции политики последней к первому.

Буддисты попали в орбиту имперских интересов еще в начале XVII века, когда в ходе переговоров и обмена посольств с монгольскими Алтын-ханами<sup>1</sup>, Россия познакомилась с буддийскими ламами, представлявшими интересы монгольских князей и ханов. В дальнейшем, в XVIII веке в ходе взаимодействия с Калмыцким ханством Россия уже сама пользовалась авторитетом

---

<sup>1</sup> Алтын-ханы – князья монгольского племени хотогйтов, населявших территории между Халхой и Западной Монголией. Алтын-ханы еще в начале XVII века наладили контакты с Россией.

калмыцких буддийских проповедников для отстаивания интересов империи<sup>1</sup>. В своих отношениях с калмыками и бурятами Россия не решилась идти на конфронтацию с буддийскими религиозными специалистами, руководствуясь сугубо рациональными доводами. Так, в качестве одного из важнейших условий принятия шертной присяги<sup>2</sup> забайкальских бурят 1689 года, была договоренность о нижеследующем:

В православную христианскую веру их людей, также и самих их тайшей и зайсангов не велено ни крестить и не принуждать<sup>3</sup>.

Как и в случае с другими пограничными народами, доля терпимости имперских властей к религиозной инаковости бурят определялась соображениями безопасности далеких границ, находившихся в опасной близости с Цинской империей, официально патронировавшей буддизм. Целесообразность политики терпимости определялась также стремлением наладить стабильный доход пушнины с ясачного населения. В дальнейшем, даже когда последнее соображение перестало быть актуальным, политическая стабильность в регионе продолжала оставаться важной составляющей в религиозной политике империи в буддийском Забайкалье.

Даже в периоды правлений Петра Великого, Анны Иоанновны и Елизаветы Петровны, омраченных репрессивной политикой российских властей в отношении нехристианских вероисповеданий, в ходе которых даже столь развитая и крупная конфессия, как ислам, имевшая мощного политического патрона в лице османского султана, понесла самые тяжелые потери за всю историю пребывания в составе российской империи, буддисты

---

<sup>1</sup> См. об этом: *А.А. Куранов*. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII-XVIII вв. Элиста, 2007.

<sup>2</sup> Изначально шертью именовалась присяга мусульманских правителей на подданство российскому царю. В последующем термином «шерть» стали обозначать и подданнические клятвы других нерусских народов.

<sup>3</sup> *Иннокентий Подгорбунский*. Буряты. Исторический очерк. // Байкал. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. № 2, март-апрель, 2007. С. 167.

продолжали пользоваться относительной свободой религиозной жизни. Более того, в преддверии массированной атаки на татарские и башкирские мечети, за несколько лет до начала кампании по насильственному крещению «идолопоклонников» деятельность буддийских религиозных специалистов в среде забайкальских бурят была санкционирована высочайшим манифестом Елизаветы Петровны. И хотя историкам не известно местонахождение подлинника или копии данного документа, именно его обнаружение стало точкой отсчета официального признания буддизма в России.

Однако стоит ли на этом основании говорить о либеральной политике властей в отношении своих буддийских подданных с самого начала истории их взаимоотношений? Конечно, на фоне сотен разрушенных мечетей и разоренных языческих святынь манифест Елизаветы кажется верхом имперской милости, но следует также учитывать и то обстоятельство, что вместе с формальным признанием факта существования буддийского вероисповедания на своей территории империя ввела достаточно жесткие ограничения, касавшиеся всех сфер религиозной жизни буддистского духовенства. В дополнение к запрету на сношения с монгольскими и тибетскими единоверцами, закрепленному в Инструкции пограничным дозорщикам 1727 года, 14 годами позднее был установлен лимитированный штат буддийского духовенства в размере 150 человек, а также введена высшая мера наказания за «самовольное сношение» с заграничными буддийскими институтами.

Инициаторами признания буддизма на территории империи и в то же время авторами первых ограничительных мер в его отношении стали выходцы из петровского гнезда дипломаты Савва Владиславич Рагузинский и Лоренц Ланг, в 1741 году занимавший уже должность Иркутского вице-губернатора. Оба этих государственных деятеля в разное время находились в составе российских посольств в Цинскую империю и были, по всей видимости, хорошо знакомы с ролью тибето-монгольских буддистов при Пекинском имперском дворе. Оба осознавали опасность открытых репрессий в отношении буддистов, оба понимали потенциал влияния этой религии на умы верующих.

Предложенная ими независимо друг от друга политика заключалась в осторожном недопущении распространения буддизма за пределы того ареала, в котором он уже утвердился ко времени установления границ в Забайкалье.

Екатерининская эра знаменуется изменением вектора имперской религиозной политики от подозрительного недоверия к заинтересованному диалогу. В своем стремлении превратить Россию в просвещенную державу, Екатерина отводила особую роль в деле стабилизации империи религиям и отказалась от насильственных методов обращения, использовавшихся предшествующими монархами:

Гонение человеческие умы раздражает, а  
дозволение верить по своему закону умягчает  
и самые жестоковейные сердца<sup>1</sup>.

Находясь под глубоким влиянием идеологии немецкого камерализма, императрица руководствовалась, прежде всего, рациональными мотивами, придерживаясь убеждения, что государственной поддержке достойно любое явление, так или иначе содействующее стабильности и доходам государства, и если религия соответствует этим требованиям, то следует позволить ее исповедывание. В эпоху Екатерины четкое отражение нашло еще одно характерное для российских властей стремление - реорганизовать разнообразные религии империи в упорядоченную структуру по образцу православной патриархии<sup>2</sup>. Как уже не раз отмечалось историками, «в политике, в которой даже господствующая религия была подчинена светским властям со времен Петра, любая конфессия без иерархической организации

---

<sup>1</sup> В.О. Ключевский. Русская история. Москва, 2004. С. 616.

<sup>2</sup> Именно так формулировали губернские власти религиозную политику в отношении буддизма. См. Указ из Иркутского губернского правительства управляющему зайсанскою должностью в подгородном роде от 7 декабря 1807 года № 29817. Сборник материалов по истории Бурятии XVIII-го и первой половины XIX века. Верхнеудинск 1926.

была немислима»<sup>1</sup>. В дни работы созванной по инициативе императрицы Екатерины Уложенной комиссии, религиозный представитель бурят-буддистов Дамба-Даржа Заягийн дважды удостоивался аудиенции у Екатерины и добился высочайшего признания за собой и своими потомками главенствующего положения в нарождающейся буддийской организации и титула Бандидо Хамбо-ламы. В данном случае политика властей совпала с желанием самих буддистов, также стремившихся сформировать каркас своей организационной структуры и нуждавшихся в поддержке властей. Усилия империи по централизации буддийских приходов вполне понятны: имперский центр ставил задачей организовать всех членов религиозной общины под единым и контролируемым началом. В дальнейшем власти всегда стояли на страже эксклюзивного положения утверждаемого высочайшим рескриптом Бандидо Хамбо-ламы.

В то же самое время, характерным для российских властей было и другое: культивирование различий в управлении последователей сходных конфессий. Так, содействуя централизации волжских мусульман в Уфимском Духовном управлении, режим сознательно воздерживался от включения в его юрисдикцию мусульман Крыма, Северного Кавказа и Туркестана. В случае с буддистами, этот принцип отразился в том, что если калмыцкая религиозная жизнь контролировалась в основном Министерством государственного имущества, то буддисты Восточной Сибири находились под надзором Министерства внутренних дел, что, вероятно, имело целью недопущение организационной консолидации буддистов России даже в пределах имперских органов управления. Имевшие место в начале XX века попытки самих бурятских и калмыцких буддистов выступить единым фронтом по актуальным для них вопросам неизменно встречали сопротивление властей<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Robert D. Crews. For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England, 2006. P. 50.*

<sup>2</sup> Имеется в виду деятельность бурятского религиозного деятеля Агвана Доржиева на территории Астраханской губернии среди

Каковы бы ни были особенности управления буддистами, важным сдвигом, произошедшим во времена Екатерины в религиозной политике России, явилось осознанное стремление опереться на религии в деле управления подданными, в продвижении инициатив центра на окраинах, в насаждении лояльности империи и защите ее интересов за рубежом. Так, Екатерина рассчитывала, что содействие институализации ислама среди казахов поможет распространить среди них земледелие и оседлость, торговлю и ремесло. Интересно, что активизация строительства у бурятских буддистов стационарных монастырей совпадает с введением новой религиозной политики Екатерины, что так же могло иметь целью навязать бурятам оседлость и земледелие<sup>1</sup>. В дальнейшем власти еще не раз обращались к буддийским чинам за услугами по сбору средств на строительство училищ, для помощи армии на фронтах, борьбы с эпидемиями, и неизменно встречали деятельную поддержку со стороны ламства.

Однако и в екатеринское время, и долгое время после него буддизм слыл суеверием по отношению к которому свободно употреблялся термин «идолопоклонство», официально отмененный лишь в 1903 году. Тем не менее, несмотря на слабое знакомство с доктринальными положениями буддизма и власти, и ученые, и даже миссионеры признавали присутствие в нем некоей морально-этической составляющей<sup>2</sup>. Этого было достаточно, чтобы политика

---

калмыков, начавшаяся в 1898 году. См. Буддисты в Российской империи в 1917 году (законодательство, описания). Составление, предисловие и комментарии *Д.Ю. Арапова* и *Е.В. Дорджиевой*. Элиста, 2004. С. 23.

<sup>1</sup> Михаилу Сперанскому приписываются слова, подтверждающие тот факт, что и после Екатерины государственные чиновники рассчитывали на влияние буддизма в деле продвижения земледелия и оседлости среди бурят: «Внушите ламам, что существенная их обязанность есть поощрять земледелие и что сим одним они могут заслужить оказываемые им милости» (Исторические сведения о деятельности графа М.М. Сперанского в Сибири с 1819 по 1822 г. Собраны Вагиным. Том I. Санкт-Петербург, 1872. С. 272).

<sup>2</sup> Так, Петр Симон Паллас писал о хори-бурятах: «большая половина из них настоящие язычники и подвластны своим шаманам; однако

Екатерины в отношении ислама была механически перенесена на буддистов. Власти полагали выгодным как бы сформировать церковь или форсировать ее формирование, чтобы затем проводить через нее свою политику или через нее влиять на быт и способ хозяйствования кочевых бурят. Но в то же самое время этого, вероятно, было недостаточно, чтобы доверить буддийскому духовенству функции, делегированные властями христианскому и мусульманскому духовенству, по метрической регистрации или разбору семейных споров<sup>1</sup>.

Девятнадцатый век, особенно эпоха Николая I, характеризуется отходом от екатерининского рационального либерализма в сторону упорядоченного наступления на религиозные свободы меньшинств. Как отмечает Ричард Уортман в своем анализе особенностей коронационных торжеств российских императоров XIX века, в глазах российской элиты николаевского времени «толерантное отношение к чужому образу жизни и вере и гордость многообразием владений представляли собой временное, первоначальное состояние в универсальном процессе распространения просвещения»<sup>2</sup>. «Ламайское суеверие», в

---

учители 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 с двадцатью шестью простыми ламами, а знатнейшие из них Сайсаны, как и сам Тайша, уже несколько онаго закону придерживаются» (*Петр Симон Паллас*. Путешествия по разным провинциям Российского государства. Санкт-Петербург, 1773-1778. С. 241).

<sup>1</sup> Подобные функции, в России считавшиеся законной сферой церкви, были несвойственны буддийским религиозным специалистам в истории буддизма. Тем не менее, астраханским калмыцким буддистам были поручены судебные разборы брачных дел, однако в начале XX века астраханские буддисты просили избавить их от этого бремени. См. Буддисты в Российской империи... С. 29.

<sup>2</sup> *Ричард Уортман*. «Символы империи: экзотические народы в церемонии коронации российских императоров». // Новая имперская история постсоветского пространства. Редакторы и составители: *И. Герасимов, С. Глебов, А. Капдуновский, М. Мозильнер, А. Семенов*. Центр исследования национализма и империи. Казань, 2004. С. 413.



частности, полагалось теперь несомненным злом, но злом, с которым государство вынуждено было считаться. Считаться со злом, однако, отнюдь не означало мириться с ним. Несмотря на то, что две экспедиции в Забайкалье, обремененные задачей исследования степени влияния буддийского духовенства среди бурят, возглавлявшиеся Шиллингом фон Канштадт и Левашевым в 1826 и 1851-52 годах соответственно, пришли к заключению о неоправданности и даже опасности жестких ограничений в отношении буддийских институтов, утвержденное в 1853 году «Положение о ламайском духовенстве Восточной Сибири» поставило буддийские чины в этой части империи «в положение почти узников»<sup>1</sup>. Так, духовные лица буддистов были лишены права свободного передвижения за пределы очерченных приходов, и даже выезды Бандидо-Хамбо-лам должны были согласовываться с губернским начальством. Штат монашествующих был строго лимитирован, а строительство новых культовых зданий взамен пришедших в негодность проводилось только по личному удостоверению губернатора и с разрешения Министерства внутренних дел. Вероучительные школы в буддийских монастырях были фактически поставлены вне закона. В 1888 году с целью недопущения религиозной проповеди буддистов в Иркутской губернии имевшиеся там два дацана были изъяты из ведения Бандидо-Хамбо-лам. Приблизительно тогда же было введено правило об обязательном цензурировании всей буддийской религиозной литературы, издававшейся в монастырях или поступавшей из-за рубежа. С 1867 года по рекомендации православного миссионерства в Сибири власти начинают политику продвижения крещеных бурят на административные должности в органах бурятского самоуправления, что привело к серьезным конфликтам внутри Хоринской степной думы<sup>2</sup>. В 70-х годах XIX

---

<sup>1</sup> Буддисты в Российской империи ... С. 18.

<sup>2</sup> Степная дума – наименование органов бурятского самоуправления бурят, введенных Уставом об управлении инородцев» 1822 года Михаила Сперанского.

Наиболее громким был конфликт буддийского духовенства с Главным тайшой Хоринской степной думы крещеным бурятом Николаем

века в правление генерал-губернатора Синельникова губернскими властями были предприняты попытки сношения культовых мест бурятских буддистов, причем выполнять эту задачу власти заставили как крещеных бурят, так и ответственных чинов степных дум<sup>1</sup>.

В периоды, когда Иркутской епархии, Иркутскому генерал-губернатору и столичным ведомствам удавалось найти взаимопонимание в вопросе экспансии православия, бурятские буддисты в особой степени начинали ощущать на себе гнет государственной идеологии, какой не испытывали на себе калмыцкие буддисты<sup>2</sup>. Так, благодаря личным связям с обер-прокурором Священного Синода Константином Победоносцевым и его креатурой на посту генерал-губернатора А.Д. Горемыкиным, архиепископ Вениамин с 1885 года получил возможность начать новую энергичную кампанию по крещению бурят. Немецкий

---

Дымбиловым, высказывавшимся за сокращение штатных лам.

Подробно об этом в *Qori kiged ayu-yin mongyul buriyad-nar-bar angqan yambar siltayan-iyar kerkijü boluysan ba yambar yajar-nud-iyar nituγčaju sinuysan bolun ayu-bar ajilan kigsen kiged ali üy-e-de burqan sigemüni-yin šasin-tai bolju dačang dugan üngdürlejü šasin-i delgeregsen erte uridayin bayidal-nud ba yabudal učir-nud tuqai teüke domuy-i bičigsen qarnud obuγ-un uridayin yuluba budajab buda-yin-bar bolai* (История о том, откуда произошли хоринские и агинские буряты, в каких землях кочевали, какой вели образ жизни, когда обратились в веру Будды Шакьямуни, построили дацаны и дуганы и стали распространять свою веру, об их прошлой жизни и событиях, написанная [родовым] головой Будажапом Будаевым). Монгольский фонд ЦВРК, М I, 2. Ff. 12v-13r.

<sup>1</sup> Монгольский фонд ЦВРК, М I, 31. *Qori-yin arban nigen ečige-yin uy ijaγur-un tuγüji*. F. 28v-33r.

<sup>2</sup> По справедливому утверждению Диттмара Шорковица, калмыцкие буддисты, находившиеся в ведении Министерства государственного имущества, были в большей степени защищены от политики русской православной церкви в связи с ее большей зависимостью от этого министерства (Dittmar Schorkowits. *The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825-1925*. // *Of Religion and Empire. Missions, conversions, and tolerance in Tsarist Russia*. Edited by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. P. 216).

исследователь Диттмар Шорковиц утверждает, что своих наибольших успехов эта кампания достигала в периоды посещения Сибири сначала императором Александром II (1873 г.), а затем цесаревичем Николаем (1891 год)<sup>1</sup>.

И все же даже самым энергичным сторонникам наступательной политики в отношении буддизма в империи имелся серьезный противовес. Как и в случае с исламом, к которому империя применяла две разновекторные политики, имевшие цель насадить порядок в среде мусульманского населения внутри страны и поднять престиж российской власти в глазах мусульман соседней Османской империи, буддисты также стояли в центре конкурентной борьбы различных политических доктрин и ведомств. Пропорционально увеличению доли участия России в Большой игре за влияние в Азии, усиливалось и сопротивление Министерства иностранных дел инициативам Министерства внутренних дел и Иркутской епархии. Так, во многом благодаря позиции МИДа буддистам удалось сломить воинственную оппозицию православных консерваторов и черносотенцев и построить первый в Европе буддийский храм «в сердце православной столицы». Для успешной политики в Монголии, Маньчжурии и Тибете Россия нуждалась в репутации защитницы буддийской Дхармы. При этом следует учитывать, что и МВД часто не проявляла заинтересованности в особо агрессивных планах Иркутского епископата, опасаясь ухудшения ситуации в приграничных районах проживания буддистов.

Столь усложненная система, в которой существовала буддийская церковь в Российской империи, таила для нее как опасности, так и преимущества. Очень многое зависело и от личных отношений буддийских иерархов с губернскими и столичными чинами, академическими кругами, многие вопросы решались через ведомственные противоречия, путем лоббирования и взяток. В таком виде ситуация сохранялась вплоть до 1903 года,

---

<sup>1</sup> *Dittmar Schorkowits*. The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825-1925. // *Of Religion and Empire. Missions, conversions, and tolerance in Tsarist Russia*. Edited by *Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky*. P. 212.

когда под давлением общественности Николай II принял Манифест о веротерпимости от 26 февраля 1903 года, а затем и Указ о началах веротерпимости от 17 апреля 1905 года, в которых государство декларировало готовность пересмотра Положения 1853 года. Последнее к 1917 году уже и в самом Министерстве внутренних дел некоторые полагали «не отличающимся однородностью, согласованностью основ, на которых оно построено» и предлагали разработать новый устав «на началах провозглашенной в России национальной и вероисповедной свободы»<sup>1</sup>. Еще одним важным сдвигом в отношениях империи с буддийскими подданными явился отказ первого от использования термина «идолопоклонники» в отношении к последним. Либеральные законные акты дали крещеным бурятам право свободного выбора вероисповедания, что вызвало их массовый переход из православия в буддизм. Многолетние усилия консервативных кругов империи по христианизации бурят были сведены на нет.

Эти серьезные сдвиги в религиозной политике империи вызвали кратковременный расцвет буддизма в России, который, впрочем, был вскоре прерван, а буддийские институты второй трети XX века подверглись практически полному уничтожению пришедшими к власти большевиками.

## ИМПЕРИЯ ГЛАЗАМИ БУДДИСТОВ

---

<sup>1</sup> Буддисты в Российской империи... С. 35.

В научной литературе существует мнение, что буддизм<sup>1</sup> внутри себя самого «никогда не осознавался как единое символическое пространство»<sup>2</sup> по примеру концепций христианского мира или *Dar-al-Islam*. Это весьма справедливое утверждение должно, впрочем, сопровождаться оговоркой о том, что в каждой из локальных традиций буддизма культивировались представления о географии распространения буддийского учения и восприятие этих территорий как своего рода *pax buddhica*. Так, в тибето-монгольской буддийской историографии существует устоявшееся представление об «укрошенных землях» (тиб. 'dul zhing; монг. *nomuqadqaydaysan orun*), то есть пространствах и заселяющих их народов, воспринявших дхарму<sup>3</sup> со всем комплексом этических норм и религиозных представлений. Рассуждая о роли буддизма в изменении идентификационных практик монгольских племен, интегрировавшихся в состав Цинской империи, Йоханн Эльверског пишет: «в источниках цинского периода история буддизма и его отношение к монголам помещается в мировой исторический континуум, который, в свою очередь, находит свою кульминацию в общности монголов,

---

<sup>1</sup> В современной научной литературе уже не раз отмечалось, что, говоря о буддизме, проблематично определить конкретный смысл этого слова, четко очертить круг характеристик, который объединяет в некое концептуальное целое различные религиозные традиции, которые принято называть его региональными формами. Вероятно, одной из базовых характеристик такого рода (также, впрочем, не абсолютно универсальной) является историографическая традиция этих самых региональных форм, возводящая каждую отдельную традицию к Будде Шакьямуни.

<sup>2</sup> А.С. Агаджанян. Дхарма и империя. Основы и пределы сакрализации власти в буддийской политической традиции. // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Части II, III. Москва, 2005. С. 149.

<sup>3</sup> Дхарма – многозначный религиозный и философский термин индийского происхождения. Одним из основных значений этого термина является учение, или религиозная доктрина. В буддизме, соответственно, дхарма относится исключительно к учению Будды Шакьямуни.

воспринимаемой лишь как часть буддийской Цин»<sup>1</sup>. Как и в случае с другими мировыми религиями, «буддийский глобализм» в определенной мере содействовал возникновению и экспансиям империй, создающих благоприятную среду для дальнейшего расширения проповеди.

Концепт буддийского мира естественным образом предполагал существование небуддийских земель, в отношении которых в тибето-монгольской буддийской историографии используются термины «окраинные земли» (тиб. *mtha'* 'khob; монг. *kijayar yajar-tu ulus*), «сумрачные края» (тиб. *mtha'* 'khob mun pa'i yul; монг. *qarangqui kijayar-tu orun*), а в отношении населяющих их людей - «придерживающиеся неверных взглядов» (тиб. *log pa'i lta ba san*; монг. *buruyu üjelten*), «придерживающиеся взглядов о перманентности бытия» (тиб. *rtag 'dzin pa*; монг. *möngke busu üjel tebčigčid*)<sup>2</sup>.

Цивилизационная миссия буддизма, следовательно, заключается в донесении истинного учения и правильных представлений о бытии и спасении до заблуждающихся, недобродетельных и невежественных. В бурятских исторических летописях<sup>3</sup> эта мысль находит особенно яркое подтверждение. О своем добуддийском прошлом бурятские летописцы высказываются в крайне негативном духе:

---

<sup>1</sup> *Johan Elverskog. Our great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China. University of Hawaii Press, 2006. P. 11.*

<sup>2</sup> Бренность, непостоянство феноменов бытия является центральным убеждением буддистов.

<sup>3</sup> Бурятские исторические хроники – интереснейший корпус источников по истории интеграции бурят в состав Российской империи. Наиболее ранние датируются концом XVII века, но большинство наиболее известных сочинений этого рода были составлены в 60-80-х годах XIX века представителями бурятской родовой аристократии и чиновниками (действовавшими и отставными) органов самоуправления: селенгинских (составитель И. Ломбоцыренов, 1868), хоринских и агинских (Т. Тобоев, 1863, В. Юмсунов, 1875, Ш-Н. Хобитуев, 1887), баргузинских (Ц. Сахаров, 1887) бурят. Наиболее поздние хроники датируются первым-вторым десятилетиями XX века.

В прошлые времена буряты поклонялись мирским демонам, которых называли онгоны<sup>1</sup>. Они приносили им кровавые жертвы, лишая жизни лошадей и овец<sup>2</sup>.

Нравы отличались жестокостью и грубостью, срок жизни был длинен, а тело крупно, люди обращались друг с другом как вздумается, с большим пренебрежением<sup>3</sup>.

Отмечается склонность людей к насилию, осуждается воинственность и диктат закона силы:

Объединяясь род с родом, семья с семьей, силой отбирали у слабых соседей скот и имущество. По мере сил старались иметь луки, стрелы, колчаны, панцири, шлемы и прочее, готовили боевые отряды и вооружение. Оружие они носили с собой и творили между собой грабежи и убийства<sup>4</sup>.

Заслуга буддийского учения заключается, по мнению бурятских летописцев в формировании четких этических представлений и нравственных ориентиров. Делается акцент на

---

<sup>1</sup> Онгон – символическое изображение или предмет, который по верованию монголоязычных шаманистов являлся вместилищем духа предков.

<sup>2</sup> *Byang phyogs bstan pa'i gsal byed rje btsun dam pa paNDi ta dza ya mkhan po bstan pa dar rgyas dpal bzang po'i rtogs brjod mdor bsdu dad pa'i nyin byed 'dren pa'i skya rengs gsal ba zhes bya ba bzhugs so* (Краткое жизнеописание высокочтимого пандиты Зая-хамбо Дамба-Дарчжай-Балсанбо, называющееся «Светлая заря, предвещающая восход дневного светила веры»). *Library of Tibetan works and archives (Dharamsala, India), #17310. F. 121 (63r)*. Автором сочинения является Агван Доржиев (1854-1938), выдающийся религиозный и общественный деятель конца XIX-первой трети XX вв. Биография написана в жанре тибето-буддийской агиографии (намтар).

<sup>3</sup> *Qori-yin arban nigen e'ige-yin uy ijaγur-un tuγujī* (История о происхождении одиннадцати хоринских родов). Монгольский фонд ЦВРК, М I, 31. F. 78.

<sup>4</sup> Там же.

незнание бурят в их добуддийском прошлом четких отличий между тем, как следует поступать и тем, как не следует. Кроме того, особое значение придается количеству монашествующих, как главному признаку укорененности буддизма:

В дальнейшем все больше распространялась религия Будды. Больше становилось лам и хувараков, на монгольский язык переводились великие буддийские трактаты. Знакомясь с ними, люди начинали понемногу понимать разницу между добродетелями и грехами<sup>1</sup>.

При этом буддизм, как известно, никогда не предполагал сколько-нибудь детальной регламентации жизни мирян, целиком сосредоточившись на соблюдении правил монастырской жизни. Как отмечает российский буддолог А. Агаджанян, рассуждая о мирской этике буддизма, «чрезвычайная регламентация монастырского общежития и культа всегда резко контрастировала с рыхлостью и мягкостью правил мирского обустройства»<sup>2</sup>. В этом состоит особенность этой религии, резко контрастирующая с легализмом ислама или иудаизма. Именно эта общая и абстрактная этическая программа, опирающаяся на философские положения о кармическом воздаянии и непостоянстве феноменов бытия, полагается буддистами тем, что фактически вводит обращенных в лоно «буддийской цивилизации». Следствием этого, по утверждению самих буддистов, является нравственное оздоровление людей. Законопослушность полагается если не эксклюзивной, то, по крайней мере, характерной чертой буддистского населения, результатом усвоения верующими идей универсальной кармической причинно-следственной взаимозависимости:

...очевидно, что среди инородцев появилось множество преступников, нарушающих

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> А.С. Агаджанян. Дхарма и империя. Основы и пределы сакрализации власти в буддийской политической традиции. // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Части II, III. Москва, 2005. С. 151.



государственные законы, сидящих в тюрьмах и высланных на поселения. Среди нас же, бурят, заключенных в тюрьмы и ссыльных очень мало. Отсутствие таких людей [среди бурят] и, как следствие, незначительное число преступников – очевидно. То, что [среди нас] очень мало распущенных людей, вредящих себе и окружающим, - исключительно результат заветов родителей и старейшин о необходимости воздерживаться от дурного и творить добродетель, освященных завещанной нам предками драгоценной религией, и традиция следования этим заветам.

...

Если усердствовать во внимании этим поучениям, в донесении их до молодых сердец и в следовании им, то в этой жизни не останется места для дурного, не обретется позорного имени, но зазвучит по всему свету благозвучное имя спокойного и честного народа, утвердятся высокий фундамент веры в высоких святых и даже в будущем, безусловно, будут найдены благоприятные рождения, исполненные счастья и блаженства<sup>1</sup>.

В отличие от буддистов Цинской империи, которая сформировалась посредством политического альянса с буддийской

---

<sup>1</sup> Mongyul-buryad qamiγ-a-ača tasuraju yambar orun-a ali čay-tu ken qayan-tai saγuγsan terigün-i tobči quriyaγsan teūke bičig orusiba (Краткое историческое сочинение о том, откуда, изначально отделившись, пришли монгол-буряты, когда это произошло и во власти какого хана они теперь пребывают). Монгольский фонд ЦВРК, М I, 46. F. 5r. Данное сочинение стилизовано под историческую хронику, но в реальности является нравственно-дидактическим очерком, написанным под сильным буддийским влиянием.

идеологией и поставила в свое основание идею о патронаже этой религии, буддийские проповедники, проникшие в Забайкалье, попали на территории, в которых буддизм еще не был в достаточной мере укоренен, население следовало шаманистским культам, а власть, контролировавшая эти территории, была иноконфессиональной. Если проблема противостояния буддизма с добуддийскими культами и представлениями в бурятской традиционной историографии сформулирована достаточно четко и однозначно, то вопрос о православии принято было обходить корректным молчанием. Христианство, воспринимавшееся как «государево дело», стало своего рода табуированной темой во всех бурятских летописях, но в описаниях распространения буддизма на территории империи иногда можно встретить подобные пассажи:

...многие столичные чиновники,  
исповедовавшие религию, противоречащую  
Учению Царя Шакъев (буддизму – Н.Ц.), не  
желали распространения нашей веры<sup>1</sup>.

Государственная религия империи, в границах которой оказались буряты, воспринимается ими как «противная религии Будды», а высшие власти (император в этой связи, однако, не упоминается) не желают ее распространения, а точнее закрепления на уже завоеванных территориях.

Теория распространения религии на новых пространствах предполагала задействование стратегии, обозначаемой концептуальным буддийским термином *ирāуа* (тиб. *thabs mkhas*; монг. *bilig-tü arу-a*) – «искусные методы»<sup>2</sup>. Стратегия предполагала владение наряду с религиозными знаниями и политической теорией. Так, в жизнеописании первого Бандидо-Хамбо-ламы Заягийна цитируется некое стихотворное послание одного из высших буддийских иерархов Тибета Панчен-ламы Лобсан-Ешей

---

<sup>1</sup> *Wyang phyogs bstan pa'i gsal byed ... F. 113 (59r).*

<sup>2</sup> Санскритский термин *ирāуа* в первую очередь относится к сфере буддийской религиозной практике, где обозначает совокупность техник, позволяющих практикующим достичь особого состояния религиозного прозрения – *prajna*.

(1663-1737)<sup>1</sup>, написанное им в ответ на вопросы Заягийна о методе распространения дхармы в «окраинных землях»:

Для содействия зарождению уважения со стороны российского императора и его министров к драгоценному Учению Победоносного (буддизму – Н.Ц.), следует быть искусным в двух традициях [религии и политики], кроме знания религии, необходимо понимать и законы страны. Для того, чтобы сделать царя и [его] министров союзниками в распространении Учения Победоносного, следует усердствовать в этом, используя множество методов<sup>2</sup>.

Сохранение и продвижение дхармы, по мысли буддийских элит, возможны только при условии создания достаточных для этого условий со стороны властей. Из вышеприведенного фрагмента мы видим, что меры по преодолению неблагоприятной конъюнктуры начинаются с попыток обращения императора, как это не раз уже происходило в истории экспансии буддизма в Азии. Так, в истории империи Цин принято говорить о том, каким образом использовался буддизм маньчжурскими императорами для легитимации своего верховного положения в глазах монголов и тибетцев, однако столь же справедливым, хотя и не так часто проговариваемым, является утверждение об успешном использовании имперской силы буддистскими элитами для экспансии буддизма во Внутренней Азии. Установка на обращение в буддизм российского императора или объявление буддизма государственной религией России, несмотря на всю ее невероятность, всегда присутствовала задним фоном в истории взаимоотношений буддийских иерархов с российскими монархами и даже проявлялась в историографической традиции:

---

<sup>1</sup> Панчен-лама – второй по значимости после Далай-ламы религиозный иерарх тибето-монгольского буддизма. Считается эманацией Будды Амитабхи. Лобсан-Еше считается вторым (по другой традиции пятым) представителем этой линии.

<sup>2</sup> Там же. Ff. 118-119 (61v-62r).

Когда наши предки из Халха Монголии признали власть православного русского Белого царя-богатыря и вступили под его покровительство, царь был тому рад и, признав нашу религию, утвердил ее второй религией государства<sup>1</sup>.

Реальность, тем не менее, была несколько иной, и действительной задачей буддийских элит заключалась в том, чтобы «сделать царя и его министров союзниками». Особенное символическое значение имели личные аудиенции буддийских иерархов у российских императоров. Впервые это произошло в 1767 году, когда делегированный бурятами в качестве депутата для участия в Уложенной комиссии Дамба-Даржа Заягийн дважды удостоивался встречи с императрицей Екатериной. Огромное значение, которое придавали этому событию бурятские историографы, иллюстрируется тем фактом, что его описание имеется в большинстве бурятских летописей. При этом особые акценты делаются на то, что Заягийн имел личные беседы с императрицей о «благополучии религии и подданных»<sup>2</sup>, что по ее просьбе им было составлено описание мест его знаменитого паломничества, что в «благодарность за усердие в распространении веры» ему была преподнесена медаль, «изготовленная из всевозможных драгоценностей»<sup>3</sup>.

То значение, которое придавали буддисты связям с императорским двором, подтверждается также многочисленными упоминаниями милостей, которые удостоивались буддисты, даже когда речь идет о формальных разрешениях на строительство храмов и монастырей или подтверждением титулов буддийским иерархам. Историографы неизменно отмечают то, что «сам царь

---

<sup>1</sup> B. Rinchen. Four Mongolian historical records. Ed. and translated by Dr. B. Rinchen // Mongol pitaka. Vol. 2/Indo-Asian literatures. // Śatapitaka Vol. 11. Ed. By Prof. Dr. Raghv Vira. New Delhi, 1959. P. 127. Цит. по кн.: История бурятского буддизма: письменные источники. Улан-Удэ, 2006. С. 78.

<sup>2</sup> Byang phyogs bstan pa'i gsal byed... F. 125 (65r).

<sup>3</sup> Там же.

утверждает назначение Бандидо-Хамбо-лам», что от самой «великой императрицы пришло милостивое соизволение на постройку храма». В биографии Хамбо-ламы Даши-Доржо Итигэлова (1852-1927) императору Николаю II приписываются слова: «Я всегда отношусь к бурятам с особым милосердием»<sup>2</sup>. Сторонние наблюдатели также отмечали стремление буддийской пропаганды провести ассоциативную связь между своей религией и фигурой высшего правителя империи. Так в связи с активностью видного буддийского деятеля Агвана Доржиева, А.И. Термен писал:

Постоянным своим пребыванием в Петербурге и ежегодными наездами на окраины с проповедью буддизма он (Агван Доржиев – Н.Ц.) постепенно переносит центр тяжести буддизма в Петербург, чем в глазах населения придает буддизму новую окраску, и теперь ходят слухи о том, что «царь для Доржиева приказал построить великолепный дацан рядом со своим дворцом», что «у самого царя во дворце живут ламы», что «царь очень сочувствует ламаизму»<sup>3</sup> и хочет, чтобы все буряты были ламаитами», упорно циркулируют в народе<sup>4</sup>.

Эффективное использование имени императора отмечалось и православными миссионерами, которые даже призывали власти отменить правило о высочайшем утверждении представленной кандидатуры на должность Бандидо-Хамбо-ламы, вкладывая в уста

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Itegel-ün qambun namtar (Биография хамбо Итигэлова). Монгольский фонд ЦВРК, М I, 279. Ф. 3г. В биографии Итигэлова содержится описание аудиенции бурятской делегации у Николая Второго в дни празднования 300-летия Дома Романовых.

<sup>3</sup> Устаревшее обозначение тибето-монгольского буддизма.

<sup>4</sup> А.И. Термен. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. // Байкал. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. № 5, сентябрь-октябрь, 2007. С. 133.

своих соперников слова о том, что «их вера утверждена Государем Императором» и что «царь велит им быть в своей бурятской вере»<sup>1</sup>. Очевидцы свидетельствовали также, что распоряжение императора Николая I о том, что утвержденное им Положение о ламайском духовенстве 1853 года не должно быть внесено в Свод законов Российской империи, самими ламами толковалось следующим образом:

Будучи справедливым, государь чувствовал некоторую суровость Положения, проникнутого отчасти духом подозрительности к буддизму, а потому с неохотою утвердил Положение и запретил вносить его в свод законов, в надежде, что оно будет временным.<sup>2</sup>

Православные миссионерские очерки изобилуют обвинениями в адрес буддийского духовенства, относящимися к сфере интерпретаций событий в выгодном для себя свете, как в следующем фрагменте:

Даже посещение края Его Императорским высочеством Великим Князем Алексеем Александровичем ламы сумели истолковать в свою пользу. Августейший Путешественник удостоил посещением Онинскую кумирню<sup>3</sup> и принял от тамошнего ламства подарки. Из этого милостивого внимания к бурятскому обществу, читаем в отчете, «ламы вывели заключение, что Великий Князь через

---

<sup>1</sup> *Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский*. Ламское идолопоклонническое суеверие в Восточной Сибири. Цит. по кн. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX-первой трети XX века. С. 76.

<sup>2</sup> *Влад Птицын*. Буддизм в Забайкалье. Из личных наблюдений туриста. // Вестник Европы. Журнал истории, политики, литературы. Сто пятьдесят третий том. Санкт-Петербург, 1892 год. С. 174-175.

<sup>3</sup> Устаревшее название Анинского дацана – одного из крупнейших буддийских монастырей Забайкалья.

принятие от ламаитов подарка одобрил их веру, а пребывание Его Высочества в дацане с открытой головой объяснили благоговением к их храму».<sup>1</sup>

Несомненной частью этого процесса являлось и введение фигуры российского монарха в сферу сакральных буддийских символов, наделение его атрибутами дхармического властителя в индо-буддийской культурной парадигме. В гимнах и славословиях, адресованных монарху, его нередко именуют традиционными индо-буддийскими эпитетами чакравартина<sup>2</sup>, дхармараджи<sup>3</sup>, воплощением Индры и Вишну, ему приписываются функции защитника и распространителя буддийского учения:

Да укрепится здоровье великого монарха,  
владыки людей, распространяющего силой  
истины учение Победоносного,  
распространится, словно молодой месяц,  
благый закон древних монархов и наслаются  
его совершенным великолепием все живые  
существа!<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> М.Н. Катков. Собрание передовых статей Московских Ведомостей. Санкт-Петербург, 1897. С. 490.

<sup>2</sup> Чакравартин (букв. «Вращающий Колесо [дхармы]») – в представлении буддистов идеальный правитель, осуществляющий свое правление в строгом соответствии с принципами учения Будды.

<sup>3</sup> Дхармараджа (букв. царь дхармы) – древнее индийское обозначение справедливого, праведного правителя, божеств-хранителей или авторитетного религиозного учителя.

<sup>4</sup> *Күчүн-ийер күрдүн-и орчиүлүгүчи тngri ejen бойда императур qoyaduyar aliksandari qayan-u ölimi batudquyin jalbaral nasun цоҗ-yi nemegүлүгүчи кемегдекү orusiba* (Молитва за здоровье божества, вращающего своей мощью колесо, могущественного господина Императора Александра Второго под названием «Умножающая срок жизни»). Монгольский фонд ЦВРК, М III, 923. Ф. 2v. Несколько сочинений такого рода были составлены по заказу имперских властей. В буддийских монастырях проводились регулярные службы за долголетие российских монархов и членов их семей.

Апофеозом этого процесса сублимации российского императора в буддийской традиции стало якобы имевшее место в 1767 году объявление Императрицы Екатерины II воплощением бодхисаттвы<sup>1</sup> Тары<sup>2</sup> в белой ее ипостаси. Это событие не находит подтверждения ни в бурятской летописной традиции, ни в сочинениях по истории буддизма, но отражено в песенном фольклоре бурят<sup>3</sup>. В буддийской сакральной географии различные части *paṣ buddhica* находятся под покровительством высших бодхисаттв Махаяны, а потому реверанс бурятских буддистов в сторону Екатерины Великой (если он действительно является исторически достоверным событием) может рассматриваться и как попытка ввести Россию в «содружество» буддийских стран, и как стремление сблизить фигуру императора со своей религией.

Все это, несомненно, отражает попытки представителей буддийской сангхи<sup>4</sup>, по выражению В.В. Трепавлова, «встроить систему новой власти в привычную систему представлений о верховном правлении и государственности»<sup>5</sup>. Но с точки зрения буддийских историографов, эти идеи, репрезентации и пропаганда являлись частью *ир̄āya*, или метода распространения дхармы, использованием властной структуры для продвижения интересов дхармы, как того требовала цивилизационная миссия буддизма.

Концепт империи имел особое значение для буддистских проповедников, пришедших в пределы России из Цинского

---

<sup>1</sup> Бодхисаттва – человек или божество, согласно верованию буддистов, находящееся на продвинутых стадиях пути к состоянию Будды.

<sup>2</sup> Тара – самое популярное в буддизме Махаяны женское божество. Может иметь 21 форму, среди которых наиболее популярны белая и зеленая. Белая Тара, по убеждению буддистов, способна даровать долголетие.

<sup>3</sup> М.И. Тулохонов. Бурятские исторические песни. Улан-Удэ, 1973. С. 100.

<sup>4</sup> Сангха – санскритский термин, обозначающий общину верующих (монахов и мирян) буддистов.

<sup>5</sup> В.В. Трепавлов. «Белый царь». Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV-XVIII вв. Москва, 2007. С. 199.



государства, поставившего в основу стратегии своей экспансии патронирование буддийской дхармы в тибето-монгольской традиции гелуг<sup>1</sup>. Ведь во многом именно альянсу маньчжуров с буддистами Цинская империя обязана своим стремительным восхождением и расширением далеко за пределы ханьской Поднебесной. Для буддизма, долгое время существовавшего на скромных мощностях кланово-родовой структуры Тибета и Монголии, империя маньчжуров представила возможности экспансии и вкладывала средства в развитие монастырской системы.

Российская империя, как и Цинская, безусловно, представляла собой поле возможностей для буддийской сангхи. Ламы нуждались в империи, так же, как и, как было показано выше, империя нуждалась в них. С момента первых попыток строительства устойчивых религиозных институтов буддисты стали проявлять живую заинтересованность в санкционировании этих институтов со стороны империи не только на региональном уровне, но и в лице верховной власти. Так, при учреждении первого стационарного монастыря бурят-монгольские племена цонголов<sup>2</sup> обратились в Чикойское управление Селенгинского воеводства за официальным разрешением на постройку первого стационарного храма. Однако данное ведомство посоветовало просителям адресовать свою просьбу для «высочайшей конфирмации», что и было сделано. Несмотря на то, что постройка храма, тем не менее, была закончена до прихода официальных разрешений, показателен факт, что в вопросе, относящемся к юрисдикции государства, инициативу проявили сами буддисты. При этом буддисты придавали большое значение тому, что постройка первого монастыря была санкционирована верховной имперской инстанцией. Такого рода разрешения имели для буддистов огромное символическое значение:

---

<sup>1</sup> Гелуг, или гелугпа – название главенствующей в тибето-монгольском буддизме школы, или традиции.

<sup>2</sup> Цонголы – монгольское племя, вошедшее в состав бурятских родов в конце XVIII века.

Из столицы России – города Москвы, из самого Кремля, от великой императрицы пришел письменный ответ с разрешением. Вы вышли встречать это поистине золотое письмо, и таким образом получили соизволение от самой царицы...<sup>1</sup>

На первом этапе необходимость в санкциях со стороны империи диктовалась межклановой конкуренцией за контроль над этими институтами. К середине XVIII века на территории южного Забайкалья фактически возникло два конкурирующих центра институализации буддизма и два лидера, претендовавших на монополию в вопросах управления сангхой, посвящения в монахи неопитов и официальных сношений с властью. Оба центра рассматривали в качестве конечного арбитра своих разногласий имперскую власть на самых различных уровнях. Империя служила регулятором, посредником и последней инстанцией в спорах и конфликтах, неизбежных для формирующихся институтов. Участие в работе Уложенной комиссии, личные аудиенции у Екатерины II и подписанный ею документ о признании титула Бандидо-Хамбо-ламы поставил окончательную точку в противостоянии Дамба-Даржа Заягийна с Жимбой Ахалдайном, пытавшимся оспорить верховенство этого титула. Но после смерти Заягийна в 1777 году спор разгорелся с новой силой теперь уже о наследовании титула Бандидо-Хамбо-ламы, верховенство которого уже никто не ставил под сомнение. Тяжба длилась почти два десятка лет и за ее разрешением обе стороны апеллировали как к провинциальной канцелярии, так и к губернской администрации.

---

<sup>1</sup> Rang cag rnam la bka' drin lhag par du che ba dza ya mkhan po rin po che bstan pa dar rgyas dpal bzang po'i gsol 'debs bsam pa lhun grub (Молитва Драгоценному Зая-хамбо Дамба-Даржа Балсанбо, оказавшего нам чрезвычайную милость под названием «Самовозникшая мысль») из статьи *Б. Очиров, Ц.-Х. Очирова*. Некоторые материалы о жизни и деятельности Дамба-Даржа Заяева // *Культура Центральной Азии: письменные источники*. Вып. 4. Улан-Удэ, 2000. С. 116. Сочинения в жанре солдэб, или молитвословий, нередко адресовались выдающимся религиозным деятелям.

Последняя выступила арбитром в решении этого вопроса, окончательно присудив право управления буддистами за потомками Жимбы Ахалдайна. Цонгольский дацан<sup>1</sup> в целом признал если не справедливость, то окончательность данного решения, подтвердив и факт признания за имперскими властными институтами права высшего судьи в решении подобных конфликтов. Данный пример является прекрасной иллюстрацией того факта, что в условиях, когда сама империя еще не выработала внятной политики или технологии этой политики в отношении своих буддийских подданных, сами буддисты подтолкнули ее к выполнению роли регулятора отношений внутри своей организационной структуры. Это подчиненное положение по отношению к государственной власти было характерно для буддизма в целом. Для буддистов является нормативным положение, когда император (даже не являющийся буддистом) становится «высшим источником религиозного авторитета (помимо светских властных функций)». Высшим же представителям сангхи представляется справедливым, когда «"духовный институт" остается пассивным объектом царского регулирования», ведь для них это «является зримым подтверждением (и в этом смысле дополнительной легитимацией) причастности правителя к высшим буддийским ценностям»<sup>2</sup>.

Из вышеприведенных источников у нас уже был шанс узнать, сколь важным для продвижения интересов дхармы для буддистов представлялось «понимание законов страны», сколь существенным было создание образа «славного народа, не идущего вразрез с законами империи». В глазах буддистов это виделось одной из частей стратегии по продвижению своей религии (урāу) и свидетельством его благотворного влияния. Каковы же в таком случае были формы протеста в случае неправомерных с их точки зрения мер, предпринимаемых правительством в отношении свободы вероисповедания, в коих не было недостатка? В обычной

---

<sup>1</sup> Цонгольский дацан – первый стационарный буддийский монастырь в Забайкалье. Был административным центром бурятских буддистов до конца XVIII века.

<sup>2</sup> Агаджанян. Указ. соч. С. 167.

практике буддисты полагались на незаинтересованность властей в искусственном нагнетании напряжения в отношениях с буддистским населением приграничных территорий. Между губернскими и областными представителями власти с одной стороны и буддийскими чинами с другой с самого начала возник своего рода негласный паритет, опиравшийся на личные отношения, коррупцию и взаимные обязательства. Многочисленные свидетельства очевидцев подтверждают тот факт, что в сложившейся системе отношений в принципе были заинтересованы все, не исключая и определенную часть православного духовенства. Следующий фрагмент наиболее точно характеризует отношение буддийского духовенства к государственным распоряжениям:

Делается какое-либо распоряжение, даже явно нарушающее интересы ламаизма, - никакого явного противодействия никогда не будет оказано; но напряжением всех сил ламаизм всеми зависящими от него мерами станет противодействовать этому распоряжению, пока не устранил его<sup>1</sup>.

Тем не менее, когда местные власти переходили в наступление на религиозные свободы буддистов, последние предпринимали более энергичные меры для защиты своих позиций, апеллируя к верховной власти. Так, в 1871 году по распоряжению Иркутского генерал-губернатора Н.П. Синельникова, строгого поборника закона, местным властям было предписано снести все малые молитвенные храмы, бумханы и обо<sup>2</sup>, возведенные без санкции властей. Губернатор в данном вопросе, по всей видимости, руководствовался статьей 35 Положения о ламайском духовенстве 1853 года, предписывавшего снос «произвольно построенных

---

<sup>1</sup> Термен. Указ. соч. С. 121.

<sup>2</sup> Бумхан, обоо – специально оборудованные места для поклонения духам-покровителям шаманизма и буддизма.

дацанов и всяких молитвенных зданий»<sup>1</sup>. Однако ни до, ни после этого в истории Российской империи жесткие меры в отношении буддистов Восточной Сибири не проводились так последовательно и не носили столь принципиального характера. Для выполнения этой задачи власти мобилизовали православных миссионеров, крещеных бурят. К уничтожению своих святынь были принуждены сами буддисты и даже главный тайша и другие чиновники Хоринской степной думы. В результате распоряжение было выполнено, однако на собрании верующих буддистов Хоринской степной думы было принято решение о командировании одного из думских чиновников для подачи жалобы на действия губернских властей на высочайшее рассмотрение. В конечном итоге прошение потонуло в бюрократической волоките, но в дальнейшем подобные меры со стороны властей не предпринимались.

В условиях российской империи буддизм занимал периферийное положение и мог рассчитывать только на статус терпимой государством конфессии, а потому здесь в условиях систематических ограничений буддисты, помимо официальных каналов, были вынуждены задействовать и другие способы для сохранения и даже распространения своей веры. И калмыки, и буряты для защиты своих религиозных интересов активно использовали противоречия, заложенные в системе администрирования громадной по своим размерам империи. Выше мы уже упоминали о частом несовпадении стратегий Министерства внутренних и иностранных дел, губернских администраций, православной епархии. Личные отношения буддийских иерархов с имперскими чиновниками разных уровней имели большое значение. Так, упоминавшийся уже архиепископ Вениамин подозревал генерал-губернаторов Восточной Сибири Д.Г. Анучина и барона Ф.К. Корфа в «скрытом пособничестве ламаизму» на том основании, что эти администраторы проявляли дружественную либеральность в отношениях с Бандидо-Хамбо-ламами и закрывали глаза на многие нарушения законодательства со стороны

---

<sup>1</sup> Цит. по *Т.В. Ермакова*. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX-первой трети XX века. Санкт-Петербург, 1998. С. 57.

буддистов<sup>1</sup>. Чиновник особых поручений МВД В. Вашкевич по этой же причине подозревал ряд генерал-губернаторов в недостаточной лояльности православию, связывая это с их нерусским происхождением<sup>2</sup>. В покровительственном отношении к буддизму православные чины подозревали и чиновников, собиравших сведения о буддизме по заданию своих ведомств, как, например, Левашева и барона Шиллинга фон Канштадт. Другой высокопоставленный чиновник Министерства внутренних дел Эспер Ухтомский, живо интересовавшийся буддийским Востоком, выступал в качестве защитника интересов буддистов России. Благодаря его влиянию при дворе, цесаревич Николай на обратном пути после своего знаменитого путешествия посетил Ацагатский монастырь<sup>3</sup>. Кроме того, Ухтомский был тем человеком, который обеспечивал аудиенции Агвана Доржиева у российского императора Николая II, а также лоббировал вопрос о постройке буддийского храма в Санкт-Петербурге. Определенную поддержку и даже покровительство российским буддистам оказывали и представители академических кругов знаменитые российские востоковеды Ипполит Щербатской, Борис Владимирцов, Сергей Ольденбург, бывший членом Временного правительства в период с июля по август 1917 года. И хотя все эти чиновники руководствовались и своими прагматичными интересами в отношениях с буддийским духовенством, представители последнего, несомненно, рассматривали их в качестве союзников в деле защиты и продвижения интересов своей религии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Роберт Крюс, рассуждая о причинах создания Уфимского духовного управления мусульман, между прочим, заметил: «в поисках того, что считалось авторитетным в исламе режим был вынужден использовать самих мусульман, привлекая их к процессу

---

<sup>1</sup> См. *Schorkowits*. Указ. соч. Р. 213.

<sup>2</sup> *Ермакова*. Указ. соч. С. 37.

<sup>3</sup> Важный монастырский центр в центральном Забайкалье.

строительства исламских институтов для получения государственного покровительства и помощи в насаждении дисциплины в среде мусульманских подданных»<sup>1</sup>. В отношениях с буддистами, чья религия со времен Екатерины Великой считалась властями достаточно организованной и развитой, имперские чины были склонны к сходной стратегии, но эта политика дошла до южно-сибирской окраины империи гораздо позднее того момента, когда буддисты сами навязали ее властям. Буддийские миссионеры проникли в Забайкалье с уже оформившимися представлениями об империи, императоре и их роли и статусе по отношению к буддийской сангхе. Цинский стандарт обожествленного монарха, регулирующего различные стороны жизни общины, через стройную иерархическую систему религиозных чинов, довлеющий над их сознанием, заставлял переносить буддистов собственные категории «цивилизованной империи» в совершенно другую реальность. Тем не менее, многие ожидания буддистов нашли понимание и встречный импульс империи Романовых, в которой со времен Петра I даже господствующая церковь находилась в подчиненном государству положении. Империя виделась буддистам пространством возможностей и, в то же время, враждебной средой, существование в которой возможно было только при условии подчинения законам, какими бы жесткими они ни были. Законопослушность, как часть их цивилизационного завоевания, видится буддистам главным достоинством подданных. Но поскольку границы законов определялись не столько их содержанием, сколько интересами чиновничества, то послушание законам трансформировалось в своего рода ответственность перед обязательствами и соблюдение паритета с местной властью.

Подчиненное положение, однако, отнюдь не означало смирение буддистов со своим положением периферийной религии. В буддийской историографии, созданной бурятами, мы видим ярко выраженное стремление к экспансии за пределы очерченной буддизму государством и православной церковью «зоны оседлости», которое в начале XX века материализовалось в виде

---

<sup>1</sup> Crews. Указ. соч. Р. 11.

Петербургского буддийского храма, первого на территории Европы.

Самосохранение и определенная экспансия буддизма в России в сознании самих буддистов была обусловлена особой стратегией, обозначаемой философским термином *урау*, искусный метод. Этот метод предполагал постоянный поиск «союзников Дхармы», как в лице верховной власти, так и в среде региональных чиновников, использование межведомственных противоречий и интересов и даже исследовательского поиска ученых. В случае нарушения баланса интересов и наступления чиновников на права религии, буддисты не колебались в вопросе обращения за покровительством к верховной власти. Если же инициатива гонений происходила от верховной власти, у буддистов оставался единственный выход – уход в подполье в ожидании лучших времен. И как только эти времена наступали, буддисты снова заряжали свое оружие «искусных методов».

Восхваление Сталина, приведенное в самом начале статьи в качестве эпиграфа, при всей его парадоксальности видится вполне логичным в контексте стратегии буддистов по сохранению своей религии в иноконфессиональной или секуляризованной империи. В 1946 году монастырский буддизм после десятилетия фактического уничтожения снова начал восстанавливать свои институты в теснейшей связи с советским правительством. Еще через шесть десятилетий он достиг своего относительного расцвета и благополучия. И хотя новая эпоха бросает ему новые вызовы, неизменна «искусная стратегия» *урау*, обеспечивающая его выживание в самых неблагоприятных условиях.