
Память для будущего

Уважаемые участники конференции!

Сегодня «Доржиевские чтения» уже стали традицией. Это весьма от-
радно, так как важность конференции огромна. Во-первых, она открывает
еще одну возможность для научных дискуссий и презентации результатов
всестороннего изучения буддийской философии, культуры и духовной
практики; во-вторых, она создает условия для диалога ученых из различ-
ных регионов страны и зарубежных стран; в-третьих, мы отдаем дань памя-
ти Агвану Доржиеву, великому подвижнику, философу и духовному учителю.
Его многосторонняя деятельность и ныне не утратила своего значения
и не может быть нами забыта. Память — это фактор прошлого, но опреде-
ляющий будущее культуры. Поэтому конференция весьма актуальна, она
направлена на воссоздание памяти для нашего будущего.

Наконец, на конференции обсуждаются результаты исследований исто-
рии и духовности буддийских народов России, повседневная жизнь которых
сегодня очень сложна: в современной действительности мы наблюдаем раз-
рушение традиционных форм социокультурных отношений и ценностей, раз-
личные формы неравенства. В условиях глобализации, экономизма и резкого
вымывания из нашей жизни принципов гуманизма чрезвычайно важно об-
ращение к специфическим формам жизнеустройства и духовности, которые
имеют непреходящее значение в понимании разнообразия мира и противо-
стоят всеобщей унификации. В этом одна из целей «Доржиевских чтений».

Надеюсь, что очередные «Чтения» пройдут на должном уровне, будут
открытия, интересные выступления и обмен мнениями.

Желаю участникам конференции успешной работы!

*А.О. Боронев, заслуженный деятель науки РФ
и Республики Бурятия, академик РАЕН,
почетный профессор СПбГУ*

Приветствия

Дамба Аюшеев

(Пандито Хамбо-лама БТСР)

Уважаемые участники и гости конференции! Я рад приветствовать Вас в Иволгинском дацане, где конференция, посвященная памяти Агвана Доржиева, проводится впервые.

В понимании проблем существования буддийской традиции в современном мире Агван Доржиев опередил свое время. Основным мотивом его многогранной деятельности было сохранение Учения, буддийского образования и культуры в стремительно изменяющихся социально-политических условиях. В наши дни, когда буддийская традиция в России переживает этап восстановления, мы обращаемся к опыту Агвана Доржиева, тщательно изучая его.

Особенность этой конференции в том, что она продолжает традицию сотрудничества ученых-востоковедов и представителей буддийского духовенства. Известно, что подобное сотрудничество дало блестящие результаты в начале XX в., когда российская буддологическая школа, к которой принадлежали такие ученые, как А.М. Позднеев, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской, была одной из сильнейших в мире. Востоковеды и ламы совместно работали над переводами текстов буддийской классики. Е.Е. Обермиллер, Г.Ц. Цыбиков, Б.Б. Барадийн, А.И. Востриков вели всестороннее изучение живой буддийской традиции.

Сегодня здесь выступают представители академической науки и члены буддийской сангхи, освещая вопросы истории и теории Учения, отдельные проблемы буддийской культуры. От всей души желаю всем участникам конференции новых творческих успехов!

Буда Бальжиевич Бадмаев
(настоятель дацана Гунзэчойнэй)

Деятельность Агвана Доржиева, основателя Санкт-Петербургского дацана, составляет целую эпоху в истории распространения буддизма в России, и поэтому личность этого человека, безусловно, заслуживает внимания исследователей. Более того, важно тщательно проанализировать исторический контекст, в котором формировался характер Доржиева — рассмотреть общую ситуацию в России той эпохи, а также изучить биографии людей, которые были его сподвижниками, поскольку все это является неотъемлемой частью истории буддизма в нашей стране. Исследование и понимание исторической ситуации тех времен, сохранение зародившихся в ту эпоху традиций — это совершенно необходимая задача, потому что, только основываясь на прошлом, мы можем смотреть в будущее и развивать самих себя. Вот почему для нас так важны любые исторические детали, любые нюансы прошлого — все научные находки историков и буддологов, участвующих в этой конференции. Я надеюсь, что Доржиевские чтения принесут очень большую пользу, и хотел бы, чтобы традиция их проведения продолжалась. Думаю, что тем для исследования будет еще много, поэтому эта научная конференция состоится еще не один раз.

Агван Доржиев (1854 — 1938) Личность, эпоха, последователи

Э.Д. Дагбаев

Политико-философская концепция Агвана Доржиева

Теперь мы все более отчетливо понимаем, сколь значительна в истории бурятского народа фигура Агвана Доржиева — государственного и общественного деятеля, мыслителя, богослова и дипломата. И потому сегодня мы обращаемся к его духовному наследию, которое здесь хотелось бы рассмотреть в двух основных аспектах: как источник для реконструкции определенного периода истории бурятского общества и как систему идей, по сей день сохраняющих свою актуальность.

Если прежде в фокусе внимания ученых была общественно-политическая и религиозная деятельность Агвана Доржиева, то сейчас пришло время исследовать его вклад в политическую философию и концепцию государства.

Политическая философия — одна из областей философии, исследующая фундаментальные проблемы политики, ее сущностные основания. В терминах политической философии определяются взгляды и стратегии политических лидеров и организаций. В данном случае мы ставим своей целью описать и квалифицировать политико-философские воззрения одного из самых выдающихся бурятских общественных деятелей конца XIX — первой трети XX в. Эта проблематика практически не затрагивалась в обществоведческой науке Бурятии, где основное внимание уделялось воссозданию исторической ретроспективы деятельности известных бурятских просветителей. Этот пробел мы попытаемся здесь восполнить.

В настоящей работе предпринимается попытка рассмотреть политико-философские воззрения Агвана Доржиева через призму их социальной и религиозной направленности. обстоятельное изучение показывает, что, несмотря на многогранность его деятельности, главным ее направлением была политика, которой, собственно, были подчинены все другие направления, включая богословско-религиозное. Источниковой базой данного исследования явились труды самого Агвана Доржиева и результаты научных изысканий современных авторов, начиная с конца 1980-х — начала 1990-х гг. В 1994 г. в Улан-Удэ было издано автобиографическое сочинение «Предание о кругосветном путешествии или повествование о жизни Агвана Доржиева», написанное цаннид-хамбо на монгольском языке. Сочинение переведено на русский язык Ц.П. Пурбуевой и Д.И. Бурае-

вым, оно же издано в 2003 г. в Москве Институтом востоковедения РАН в переводе А.Д. Цендиной. Среди других источников — книги Б.В. Базарова «Общественно-политическая жизнь 1920-х — 1950-х гг. и развитие литературы и искусства Бурятии» (Улан-Удэ, 1995), А.В. Дамдинова «Агван Доржиев: дипломат, политический, общественный, религиозный деятель» (Улан-Удэ, 1999), С.П. Ангаевой «Буддизм в Бурятии и Агван Доржиев» (Улан-Удэ, 1999), «Бурятский буддизм: история и идеология» под редакцией Л.Е. Янгутова (Улан-Удэ, 1997), Г.-Н. Заятуева «Цаннид-хамбо Агван Доржиев» (Улан-Удэ, 1993), Е.С. Митышовой «Ацагатский дацан» (Улан-Удэ, 1995), автобиография Кенсур Агван Нимы «Переправа через реку Сансары» (Улан-Удэ, 1996), а также множество статей в журналах и газетах, авторами которых являются известные ученые-историки Р.Е. Пубаев, Ю.П. Шагдуров, Ш.Б. Чимитдоржиев, Г.Л. Санжиев и другие.

Рассмотрение вклада Агвана Доржиева в политическую философию требует, прежде всего, определения факторов, повлиявших на формирование взглядов российского мыслителя. Главным фактором в молодые годы, безусловно, явились семья и окружение. С рождения Агван Доржиев обладал сильным целеустремленным характером и природными способностями. Возможно, имеет значение и его этнотерриториальное происхождение, вобравшее в себя представительство разных родов и племен. Дед его Ухин был родом из нагатайского племени (Нагатай у бурят-монголов — имя третьей жены Хоридоя). Отец Доржо (второе имя Еши) был родом из Ту-хэли, что в 52 километрах от Баяндая. Дед и отец Агвана Доржиева в середине XIX века переехали в улус Харашибирь Хоринского ведомства. Мать Доржиева Долгор была дочерью Сундулгинского хори-бурята.

С детства он проявил большой интерес к буддийскому учению, с семи лет стал осваивать старомонгольскую и тибетскую азбуку. Отец, обучив его грамоте, давал читать много книг. В возрасте 14 лет он съездил вместе с путешественниками в Ургу (Улан-Батор), где принял обеты мирянина (монг. *убаши*) от истинно святого второго настоятеля Ургинского храма по имени Сонам. В 19 лет уехал в Тибет вместе с тибетским ламой. В дороге он изучил тибетский язык. Когда ему исполнился двадцать один год, он принял полный монашеский обет. Обращает на себя внимание то, с какой целеустремленностью он решил посвятить себя служению религии в столь молодом возрасте.

В Тибете на него серьезно повлияли буддийское учение и буддийские учителя. По прибытии в Лхасу, куда доступ иностранцам-европейцам был запрещен (а буряты были российскими подданными), он поселяется в Гоман-дацане монастыря Брайбун, войдя в халхасскую общину для прохождения курса буддийской философии (тиб. *цаннид*). В 1876 г. он поступил в Брайбунскую богословную академию и за двенадцать лет обучения в этом престижном учебном заведении до тонкостей овладел духовными ценностями ламаизма; при этом, кроме бурятского, монгольского и тибетского, он знал еще калмыцкий, маньчжурский, русский и китайский языки.

А. Доржиев близко сошелся с крупными лицами тибетской духовной иерархии, в их числе с Далай-ламой XIII. По окончании академии он успеш-

но сдал экзамены и получил высшую ученую степень *лхарамба* в присутствии ученых из трех великих монастырей, собравшихся на Лхасский собор, и стал известным в Тибете как *цаннид-хамбо*, то есть профессор буддийской философии. Благодаря обаянию и практической смекалке он выдвинулся в наставники по диспуту (тиб. *цэншиаб-хамбо*) Далай-ламы XIII.

Как известно, в Тибете существует особая форма буддизма — ламаизм, в которой лама почитается как авторитетный учитель, ведущий мирян по пути освобождения. Школа Гелугпа, основанная Цзонхавой в соответствии с учением «Ламрим», установила свою иерархию лам и правила почитания Будд. В отличие от других школ, Гелугпа поощряла активное участие лам в светских делах, в том числе и в политической жизни. Была разработана концепция о приоритете духовной власти над светской (впоследствии в Тибете установилась теократическая форма правления).

На наш взгляд, именно этим можно объяснить сочетание светских и духовных начал в политических взглядах Агвана Доржиева. А. Доржиев обладал синтетическими взглядами на природу и сущность государства, на политическую деятельность. С одной стороны, он являлся носителем классических представлений буддийской философии и буддийского миропонимания, с другой, — выступал в практической политической деятельности как представитель либерализма. Он был реалистом, понимавшим необходимость соединения в государственном устройстве духовного и светского начал, необходимость создания правовых механизмов, учитывавших реалии и интересы сближения Тибета и России.

В этом отношении его можно назвать реформатором-либералом, классическим представителем российской интеллигенции, аккумулировавшим в себе глубины мировой философской мысли. Не случайно А.В. Луначарский отмечал, что, беседуя с Доржиевым, большевикам была необходима полная мобилизация интеллекта для того, чтобы быть на высоте¹. Именно блестящий ум и полемический дар, предположительно, и привлек Далай-ламу XIII, назначившего его своим наставником, а затем первым министром и министром финансов в правительстве, благодаря чему он и стал одним из самых влиятельных политических и религиозных деятелей Тибета.

Основным объектом исследований А. Доржиева явились духовные и культурные основы государственного устройства. В осмыслении сущности государства он является сторонником философского, отчасти социально-антропологического подхода, что отражает представление об этом институте как о некоем справедливом порядке объединения граждан (духовное единство плюс социальное). Таким образом, он выступал как последователь социоцентристского понимания государства, а не государствоцентристского. А. Доржиев придерживался понимания государства как института, посредством которого большинство людей включены в систему неких поведенческих норм, не всегда закрепленных в формальных законах. Это обычаи и традиции.

Агван Доржиев полагал, что любое государство сильно культурными и религиозными устоями населения. Россия была тому ярким примером. Со времен именного указа императрицы Елизаветы Петровны (1741 г.) «ламайское вероисповедание» являлось одной из официально признанных религий

российской империи. В дореволюционной России государство старалось учитывать интересы буддийских народов: обеспечивалось существование важнейших институтов буддизма — процветала монастырская система, развивалось буддийское образование. Губернаторов вполне удовлетворяла политическая лояльность буддийского духовенства. С изменением политической ситуации в стране особые опасения А. Доржиева вызвали гонения на религию со стороны советской власти. В первой трети XX в. Агван Доржиев был основным инициатором и организатором распространения буддизма в России. В период гонений на религию он предпринял титанические усилия по адаптации буддизма к новым социально-политическим условиям. Он решительно сделал все возможное, чтобы религия бурят и калмыков стала столь значительным явлением, что с ней не могла не считаться советская Россия.

Одно из его самых великих деяний в этой области — организация строительства Санкт-Петербургского дацана, который должен был стать мостом между европейской и азиатской культурой. О том, как ему удалось заручиться поддержкой императора и других влиятельных российских особ, как он сумел изыскать необходимые средства, для чего объездил всю Россию и другие страны Азии и Европы, в общем, хорошо известно. Разрешение Николая II стало личным успехом Агвана Доржиева, а средства на строительство выделялись Далай-ламой, простыми буддистами — бурятами и калмыками, прогрессивной российской общественностью. Практически все свои личные сбережения пожертвовал и сам Агван Доржиев. Его подвижничество высоко оценивалось известными российскими учеными Ф.И. Щербатским, Б.Я. Владимирцовым, Е.Е. Обермиллером и другими.

Понимая, что в будущем государству будут необходимы, говоря современным языком, квалифицированные кадры, Агван Доржиев заботился о том, чтобы его ученики в дальнейшем служили своему народу. Он отправлял хуваракон на учебу в Тибет, создав для этого специальный фонд. В 1923 г. вместе с экспедицией знаменитого путешественника П.К. Козлова он отправил в Тибет 10 молодых лам, среди которых были Тубден-Нима и Юмдылык из Ильки, Агван-Нима из Дабатуя, Галдайн Галсан из Ангира, Лыгден из Тунки, Бичиханов Николай из Баяндая. Добрались туда из них только семеро, трое погибли в дороге, в районе Улан-Батора. Впоследствии почти все они стали знаменитыми ламами, но вернуться домой им было уже не суждено.

Вернувшихся обратно он стремился поддержать и всячески способствовал их устройству. Так, один из бурятских лам-перерожденцев Содном-Жамцо Жигжитов из Аги обучался в Южной Монголии, в монастыре Бадгар. По его возвращении А. Доржиев способствовал назначению его ширетум буддийского дацана, коим он и был до 1920 г. Много известных буддистов и общественных деятелей побывали по приглашению А. Доржиева в Бурятии, с ними он вел доверительные беседы, которые затем шли во благо бурят. Плодотворной была его встреча в Ацагат-Челутайском дацане с бурятским Геше из Гоман-дацана Нимбу-Ла, который получил звание лхарамбы на Большом Лхасском Монламе в 1919 г. вместе с нынешним

наставником Его Святейшества Далай-ламы XIV Ензином Трижан Дорже-Чангом. Побывали в Ацагате великий хамбо-лама Гоман-дацана Осер Дорже, хамбо-лама Гьомэ-дацана Дагба-Цыден и самый старший по возрасту Геше из Гоман-дацана Гэлэг-Жамсо. Конечно же, все они прибыли из большого почтения к Агвану Доржиеву.

Либерализм был присущ внешнеполитической и дипломатической деятельности А. Доржиева. Хорошо понимая международное значение Тибета, он стремился к сближению его с Россией. Тибет конца XIX века — это центр столкновения интересов Англии, Франции, Китая и России. Доминировала, конечно, Англия, обладавшая на тот момент гораздо большими ресурсами внешнеполитического давления. Когда происходило ослабление китайской феодальной империи, постоянно росла угроза Тибету со стороны колониальных властей Британской Индии. Геополитические и внешнеполитические аспекты А. Доржиевым связываются воедино с духовными. Интересы какого государства отстаивал он прежде всего в своей внешнеполитической деятельности? Действительно ли он выступал лишь в качестве агента Тибета?

Попробуем проанализировать, что стоит за усилиями по сближению Тибета и России. Важность сближения России и Тибета А. Доржиев обосновывал тем, что в России проживало несколько сот тысяч буддистов, считавших Далай-ламу своим духовным главой. Это, несомненно, было существенным внешнеполитическим фактором. Тибет же по вышеназванным причинам был весьма заинтересован в установлении тесных взаимосвязей с Россией.

Мне кажется, Агван Доржиев прекрасно понимал, что миссию установления дипломатических контактов между двумя государствами был способен выполнить именно он и никто другой. Совершив несколько поездок из Тибета в Россию и обратно, встречаясь с российским императором и Далай-ламой, подвергаясь постоянной опасности со стороны английских спецслужб, он передавал конфиденциальные послания обоих глав. При этом консультировал обе стороны, всячески стремясь к сближению их позиций. Практически все нити, связующие Тибет и Россию, находились в его руках.

Деятельность А. Доржиева приобрела крупный международный масштаб. Если бы его усилия увенчались успехом, расклад сил на международной арене и геополитические позиции ряда крупнейших стран могли бы серьезно измениться. Достаточно сказать, что с миротворческой дипломатической миссией Доржиев посетил Париж, Лондон, Вену, Неаполь, Колombo. В итоге, при непосредственном участии Доржиева были заключены российско-английский (1907) и тибетско-монгольский (1913) договоры. В 1907 г. он участвовал в переговорах Далай-ламы с императором Китая.

И в то же время как истинный политик он руководствовался возможностью установления сухопутного торгового пути через Центральную Азию, то есть экономическими интересами². И это в первую очередь были интересы России, занимавшей важное геополитическое положение между Востоком и Западом. Эту линию по сближению России и Тибета Доржиев

продолжал и после крушения царской империи и Октябрьской революции, для чего организовал ряд научных экспедиций в Тибет в 1921, 1924 и 1927 гг. После Октябрьской революции его также назначили представителем Тибета в РСФСР, предоставив ему права дипломатического работника. При буддийском храме им была учреждена Тибетская, а затем Монгольская миссия.

Может сложиться мнение, что как философ и политик А. Доржиев является сторонником государствоцентризма. Однако стоит обратить внимание на то, что он неизменно выступает за культурно-религиозное многообразие и культурный плюрализм этносов в государственном устройстве. Хорошо известно, что Агван Доржиев возглавлял национальное движение бурят, выступая за национальную автономию в составе России. Можно ли назвать его националистом?

Само понятие «нация», с точки зрения некоторых ученых, может не иметь тесной связи с идеей государственности. Согласно К. Янгу, этнонационализм — политическая идеология, считающая этнонацию реальным сформированным сообществом, которому человек должен проявлять наивысшую преданность. В этническом варианте нациестроительство — это процесс сложения этнонации, а не согражданства. Его этнонационализм — негосударственный инклюзивный (каждый представитель этноса — член нации, независимо от государственной принадлежности). Этнонациональная доктрина А. Доржиева состоит в соединении культурных, светско-модернистских и буддийских традиционных ценностей. Он пытался сгладить противоречия между этими компонентами, в этом состоял его проект. Бурятская идентичность отождествлялась им с исторической, буддийской, политической идентичностью. В этом триединстве ключевой идентичностью с его точки зрения являлась буддийская. Именно поэтому перспектива ее утраты в советский период из-за давления государства вызывала наибольшее беспокойство А. Доржиева.

В этом случае можно ли считать Агвана Доржиева панмонголистом? Известный монголовед Роберт Рупен в своем знаменитом сочинении «Бурятская интеллигенция» (1956), высоко оценивая его деятельность, назвал Агвана Доржиева поборником «панбуддизма» и «панмонголизма». Якобы он включает Тибет в монгольские районы, которые должны быть под единым управлением Далай-ламы, но под покровительством России. Я не нашел никаких подтверждений этому тезису и думаю, что называть Доржиева панмонголистом нет никаких оснований. Тем более, если такое государство предполагалось им под покровительством России. Более реальным представляется термин «панбуддист». Но панбуддист большую часть своей жизни боролся с притеснениями буддизма. В 1920-х — 1930-х гг. особую его озабоченность вызывает политика советской власти по отношению к религии. По поводу фактического упразднения хуварачества 24 мая 1925 г. он обращается к наркому по иностранным делам Г.В. Чичерину с требованием издать новый декрет, по которому лица, не достигшие 18-летнего возраста, свободно принимались бы в число буддийского духовенства. В полном трагизма письме на имя председателя ЦИК М.И. Калинина от 31 октября 1933 г.

Доржиев отмечает в высшей степени тяжелое положение ламства и просит разрешить верующим буддистам отдавать своих детей в ламство из расчета один-два человека на каждый дацан ежегодно.

Агван Доржиев — один из признанных лидеров, стоявший у истоков бурятского национального движения, которое превратилось в серьезную политическую силу на рубеже XX в. Эта сторона его деятельности ни в коей мере не противоречила его пониманию либерального государства, где национальные группы, по его мнению, должны были обладать определенной автономией и самоуправлением. После читинского всебурятского съезда в 1905 г. он вместе с Чойнзоном Иролтуевым возглавил одно из национальных течений, которое получило название «партия хамбо-ламы». Это срединное между двумя крайними течениями: первое из них выступало за возврат Степных дум и патриархальных устоев степной жизни, а второе за национальное самоуправление буржуазного земского типа. Течение «Партия хамбо-ламы» выступало за третий путь. Февральская революция 1917 г. и создание Бурнацкома подвигли к созданию в Петрограде Бурятско-Калмыцкого комитета, куда вошел и А. Доржиев. Комитет провозгласил своей целью создание на местах национальных органов власти взамен прежних. Одновременно с этим от бурятского ламаистского духовенства А. Доржиев входит в специальную комиссию Министерства вероисповедания Временного правительства, по поручению которой инспектирует дацаны и хурулы. По настоянию Доржиева и хамбо-ламы Итигэлова, Временным правительством была создана специальная комиссия во главе с С.А. Котляревским по подготовке положения о буддийской религии в Бурят-Монголии.

Между тем борьба между сторонниками и противниками буржуазных реформ 1900 и 1901 гг. стала еще более острой. На втором и третьем всебурятском съезде основные споры велись вокруг устройства самоуправления бурят. Победила позиция сторонников Бурнацкома о создании трехуровневого самоуправления: *сомоны* — *хошуны* — *аймаки* во главе с комитетами безопасности. Это была победа линии Доржиева.

Агван Доржиев, как известно, приветствовал Октябрьскую революцию, которая, как он полагал, принесла национальное освобождение малым народам Российской империи. В послеоктябрьский период одна из ярчайших страниц его жизни — участие в работе съезда народов Востока, который проходил в сентябре 1920 г. в Баку. В составе группы делегатов съезда он был приглашен вместе с Э.-Д. Ринчино и лидером калмыцкого народа Амур-Сананом на заседание Политбюро ЦК РКП(б), где и было принято историческое решение о создании автономии бурят-монголов и калмыков. Принятие решения Президиума ЦИК в 1923 г. об объединении двух автономных областей в одну Бурят-Монгольскую АССР было горячо поддержано им. В сентябре 1924 г. он выступает с приветственной речью на торжественном заседании общественности республики, посвященной первой годовщине ее образования. В последующие годы, проживая в основном в Ленинграде, он находится в постоянном контакте с республикой и помогает ей в решении многих вопросов.

На наш взгляд, Агван Доржиев занимался общественными делами не только из абстрактной любви к своему народу. Научно-просветительская деятельность, а главным образом, популяризация науки, знаний, культуры народов Забайкалья, а также духовного развития народов Бурятии и Калмыкии, чему мог послужить в первую очередь буддизм, имела и прагматическую цель адаптации азиатских нацменьшинств к условиям современного государства. Вместе с другими известными бурятскими научными и общественными деятелями начала века он открыл в 1908 г. в Санкт-Петербурге издательство «Наран» («Солнце»), где на протяжении ряда лет печатались памятники монголо-бурятской литературы. Созданный им совместно с Ц. Жамцарано новый бурятский алфавит должен был способствовать объединению бурят-монгольских племен, поскольку в этом алфавите были учтены фонетические особенности всех монгольских наречий с тем, чтобы им могли пользоваться все монгольские народы, для которых латинский алфавит признавался чуждым.

Только за одну разработку бурятского алфавита, впоследствии названного «агвановским», он достоин величайшего памятника от благодарных потомков. Всего А. Доржиевым опубликовано около десяти работ на монгольском, русском и тибетском языках, в основном посвященных буддийской религиозной тематике. Изданная им «Биография Будды» является классическим образцом бурятского и монгольского дацанского книгопечатания. В научном мире Агван Доржиев остался крупнейшим исследователем религиозных традиций Монголии и Тибета.

В том, что А. Доржиев возглавил движение обновленчества в буддизме, тоже есть своя логика, вытекающая из его политической философии. Обновленчество было выдвинуто и пропагандировалось им в силу того, что он глубоко понимал значение религии и буддизма, в частности, в жизни бурятского народа. Сильно было желание спасти буддизм, очистив его изнутри. При этом он рисковал обрести множество противников в лице самих буддийских священнослужителей. Что, кстати, и произошло. Бурятские просветители во главе с А. Доржиевым обратились к обновлению родной культуры и религии, чтобы превратить ее в средство противостояния духовному порабощению со стороны государства, что в целом свидетельствует об его приверженности национально-либеральной идеологии. Обновленчество у Доржиева выразилось также в стремлении распространять знания о достижениях европейской науки и культуры, а также сохранить религию в борьбе с воинствующими атеистами, пришедшими к власти после Октябрьской революции.

15 октября 1922 г. в Ацагате состоялся первый духовный съезд буддистов двух Бурят-Монгольских автономных областей, находящихся в ДВР и в РСФСР, где были обсуждены и утверждены проекты «Положения об управлении духовными делами буддистов Сибири» и «Устава внутренней жизни монашествующих». А. Доржиев призвал лам отказаться от частной собственности и все имущество передать дацанской коммуне, критиковал негативные черты их образа жизни. К 1923 г. обновленческая церковная реформа была узаконена — принята Всебурятским съездом буддистов, однако

проведение реформы раскололи бурятское ламаистское духовенство на два враждующих лагеря — «обновленцев» и «консерваторов». И хотя разногласия касались в основном догматических вопросов, по сути, речь шла о признании или непризнании советской власти. Обновленческое движение и советская власть связывалась консерваторами воедино.

После постановления ЦИК и СНК республики об отделении церкви от государства прошел второй духовный собор в 1925 г., где Агван Доржиев изложил программный доклад о нравах буддийского духовенства в Индии, Китае, Монголии, Бурятии, призывав преодолевать отсутствие дисциплины и стремление к накопительству. Эта проблема остается современной и сегодня. Государство симпатизировало обновленцам, но в целом отрицательно относилось к религии, стремясь к ее политической дискредитации.

Следует признать, что фактически обновленческое движение, несмотря на формальную победу своих сторонников, не получило широкого распространения в Бурятии. Безусловно, свою роль в этом сыграл и «великий перелом» 1929 г. В этих условиях, как мудрый политик, А. Доржиев ставил вопрос о том, что обновленчество изживает себя, и сейчас необходимо преодолеть церковный раскол. Это ни в коей мере не означает, что он отказался от прежних взглядов на религию. Он увидел более существенную опасность и озаботился судьбой буддизма в целом. Встав во главе обновленческого движения, А. Доржиев продемонстрировал внутреннюю силу буддизма, который способен адаптироваться к социальным изменениям.

Все фактические материалы свидетельствуют о том, что цаннидхамбо Агван Доржиев не был противником советской власти в 1920-е — 1930-е гг., поскольку был прагматичным политиком. Своей деятельностью он способствовал политическому обновлению государства, предостерегая от тоталитарных методов руководства, особенно в отношении религии. Обвинения в шпионаже и создании антибольшевистской организации, предъявленные ему советской властью, бесспорно, не имеют под собой никаких оснований. И в то же время они закономерны, поскольку он представлял для режима определенную угрозу как человек, не являющийся послушным исполнителем чужой воли.

В политике — он сторонник применения буддийских методов ненасилия. Помимо отмеченного исследователями выдающегося вклада Агвана Доржиева в установление дипломатических отношений России и Тибета, в восточную политику России и в развитие буддизма, культуры, в бурятское национальное движение, на наш взгляд, необходимо отметить и серьезные заслуги Доржиева в переводе на российскую почву принципов ненасилия, в современной терминологии — «гуманитарных технологий». Сейчас об этом стали часто говорить в связи с тем, что Россия настойчиво ищет способы ненасильственного управления. Речь идет о приемах и техниках управления социогуманитарными системами, в том числе характеризующихся публичной сферой применения, ориентацией на будущее, глубинным психоанализом.

Все свои проекты и начинания, связанные с переустройством общественной жизни, Агван Доржиев осуществлял, используя силу убеждения,

без какого-либо давления, тем более, силового. Разумеется, чтобы построить буддийский дацан в Санкт-Петербурге или подвинуть российского императора на установление дипломатических связей, требовались незаурядные способности стратега и тактика.

Итак, политическая философия Агвана Доржиева включает в себя ряд теоретических положений о государстве, религии, способах функционирования политики. Мы полагаем, что его философию можно назвать национально-либеральной, основанной на социоцентристском понимании государства. Имя Агвана Доржиева все еще остается окутанным многими тайнами, исследователям неизвестны многие мотивы и детали его богатой событиями жизни. И сегодня остается актуальным вопрос о проведении исследований, посвященных политико-философским аспектам его деятельности.

Примечания:

¹ См.: *Заятуев Г.-Н.* Цанимд-хамбо Агван Доржиев. Улан-Удэ, 1992. С. 43.

² См.: *Дамдинов А.В.* Агван Доржиев: дипломат, политический, общественный и религиозный деятель. Улан-Удэ, 1999.

Н. В. Цыремпилов

Новое из истории российско-тибетских отношений (1912 — 1925 гг.)

Дипломатические игры вокруг идеи независимого Тибета

Начало Синьхайской революции и падение Цинской династии открыли новую эпоху в азиатской политике. В 1912 г. тибетское сопротивление, руководившееся Далай-ламой из Индии, положило конец китайской оккупации, глава государства после восьми лет вынужденного бегства вернулся в Лхасу и объявил Тибет независимой от Китая страной. Так было положено начало новейшей истории Страны Снегов.

После триумфального водворения в столице Далай-лама поставил перед собой задачу добиться признания независимости Тибета другими странами, в первую очередь Россией и Британией. Эта задача, однако, едва ли облегчилась с приходом к власти в Китае нового республиканского правительства, которое с благословения отстраненного от власти императора Пу И заявило о намерении придерживаться прежнего курса в отношении зависимых территорий. Обеспечение независимости Тибета возможно было теперь только через координирование усилий России и Англии, которые, благодаря заключению Конвенции 1907 г., уже не могли напрямую односторонним образом вмешиваться в дела Тибета. Для решения сложившейся проблемы Далай-лама видел три пути:

1. Организовать англо-русский переговорный процесс по тибетской проблеме для совместных дипломатических действий.

2. Обеспечить переговорный процесс с Китаем с участием Англии и России как гарантов соблюдения условий договора.

3. Привлечь в сферу тибетско-китайских отношений третью державу, не связанную международными обязательствами по Тибету.

Первый путь решения проблемы Тибета требовал целого комплекса мер с использованием собственной агентуры и дипломатических инструментов. Россия, связанная договоренностями и союзническими обязательствами с Англией, была занята приоритетной задачей по обеспечению автономии Внешней Монголии, объявившей себя независимой за несколько недель до Синьхайской революции.

В 1913 г. Далай-лама XIII через Агвана Доржиева обратился с письмом к императору России Николаю II, в котором благодарил его за оказанную поддержку в период своего бегства в Монголию и Индию. Текст этого письма известен ученым в переводе и интерпретации Агвана Доржиева. В секретном послании содержались следующие предложения:

1. Об установлении через Россию дружеских отношений между Тибетом и Англией и о покровительстве и признании Россией и Англией независимости Тибета.

2. О посылке дипломатических представителей России и Англии в Лхасу. Если будет найдено в силу русско-английского соглашения 1907 г. невозможным учреждение дипломатического представительства в Тибете, то не найдет ли Россия возможным путем переговоров с Англией или другими великими державами иначе урегулировать создавшееся положение вещей, которое не соответствует более духу соглашений 1907 г., и установить новые гарантии неприкосновенности и нейтралитета Тибета.

3. О продаже оружия и командировании военных инструкторов. Если же почему-либо приобретение оружия в России будет найдено недопустимым, то о разрешении провозить его через территорию и по дорогам ее.

4. Об увеличении займа, заключенного в пекинском отделении Русско-азиатского банка, до 1 миллиона рублей.

5. О легализации положения нашего уполномоченного Цанид Ханчена Агвана Доржиева.

На скорое разрешение этих неотложных вопросов, на сохранение навеки непоколебимых дружеских отношений между Россией и Тибетом и на установление между ними живых торговых и экономических связей путем особого договорного соглашения уповаю, помня Вашего Императорского Величества прежние милость и покровительство¹.

В недавно обнаруженном черновике подлинного письма, написанного Далай-ламой XIII в 1913 г. Николаю II, мы видим несколько иные варианты предложений:

1. Отправка Россией и Англией официальных дипломатических представителей в Лхасу.

2. Позволить Германии, Франции и Японии, странам, не связанным Конвенцией 1907 г., осуществлять помощь Тибету в случае, если пересмотр англо-русской Конвенции не представляется возможным.

3. Отправка военных инструкторов из числа бурят или калмыков с обязательством предоставления жалования со стороны тибетского правительства.

4. Увеличение займа до 1 миллиона рублей.

5. Разрешение на транспортировку оружия через территорию страны, в случае его предоставления другими державами.

6. Легализация дипломатического статуса Доржиева и обеспечение его паспортом для выезда в третьи страны.

7. Рассмотреть возможность заключения в будущем двустороннего торгового договора².

В обоих вариантах суть предложений одна, но в изначальной версии прямо озвучиваются страны, которые могли бы быть заинтересованы в решении тибетской проблемы, запрашивается разрешение Петербурга на установление с ними контакта и оговаривается условие снабжения Доржиева статусом дипломата с правом выезда в другие страны. Вероятно, окончательный вариант письма прошел редакцию Доржиева, который исключил из него упоминания конкретных стран, прекрасно понимая, что Россия ни при каких условиях не пойдет на усиление влияния этих стран в Тибете. Однако различие двух вариантов одного и того же письма наводит на мысль о существовании некоей схемы, которая разрабатывалась тибетским правительством для организации признания ее независимости ведущими державами. Суть схемы состояла в обеспечении русско-английского, русско-французского или русско-немецкого секретного договора о Тибете. Не отбрасывалась также и идея об интриге с Японией. При этом вовлечение Франции, Германии или Японии в решение тибетского вопроса имело целью побудить Британию к более решительным действиям в регионе. Официальная позиция английских и российских властей не оставляла за Тибетом прав на установление каких-либо самостоятельных сношений с другими странами, а потому вся схема держалась в секрете.

Для выполнения секретной миссии один из приближенных Далай-ламы Лунгшар Дорчже-Цэгьял был направлен в Лондон с официальной целью передачи даров Далай-ламы британскому королю Георгу V и сопровождения четырех молодых тибетцев для учебы в одном из лондонских колледжей. Пребывание и деятельность Лунгшара в Лондоне остается одним из самых загадочных эпизодов в истории англо-тибетского взаимодействия. Маршрут движения Лунгшара, формально сопровождавшего тибетских юношей, отправленных на учебу в Англию, в Лондон лежал через Калькутту, где шефство над ним было передано в руки британского офицера сиккимского происхождения Сонам Ванпэл Ладен-ла. По этому поводу Алэстэр Лэмб, авторитетный британский исследователь новейшей истории англо-тибетских отношений, писал:

«В теории не более чем официальный сопровождающий детей, Лунгшар фактически считал себя (и мог рассматриваться таковым самим Далай-ламой) дипломатическим посланником. Перед отбытием из Индии он был замечен в интригах с японскими агентами в Калькутте, которые

надеялись, как кажется, что мальчики могут быть перенаправлены в Японию для получения образования — дополнительное свидетельство того, что Япония имела широкие интересы в Центральной Азии. Лишь оказавшись в Индии, Лунгшар начал говорить о планах поездки в Германию, Соединенные Штаты и другие страны, включая Россию»³.

Поведение Лунгшара в период его нахождения в Европе вызвало подозрения англичан в том, что по собственной инициативе или по некоему заданию правительства Лунгшар имеет цели куда большие, чем вручение даров и курирование тибетских учащихся. Британские официальные лица установили слежку за тибетским посланником и попытались организовать отзыв Лунгшара назад в Тибет. Скотленд-ярд установил, что на обратном пути в Тибет Лунгшару удалось посетить несколько европейских стран, однако о результатах этих посещений ничего не известно.

Действительные цели поездки Лунгшара в Лондон изложены в одном из писем Далай-ламы XIII Агвану Доржиеву, датированном 1912 г. и содержащем описание всего плана действий:

«Специально направленный в качестве официального представителя с целью преподнесения даров Королю и министрам и сопровождения студентов чиновник Лунгшар имеет при себе детальное послание с <...> объяснениями симпатий тибетцев к России. Он получил подробные инструкции о том, что в случае невозможности проследовать в Лондон лично, он обязан направить нам секретные сведения и приложить все усилия для оживления российско-британского диалога касательно освобождения Тибета от китайского контроля и объявления его независимым государством. В письме от Лунгшара он говорит о том, что вместе со студентами прибыл в Калькутту в сопровождении Лэгдэна⁴, посланного индийским правительством в Дарджилинге, и по истечении четырех дней должен проследовать в Индию. Скоро должны начаться личные аудиенции, а тем временем в газетах вышло много материалов о том, что соседство Тибета и Индии обязывает первый заверить Британское правительство в лояльности тибетцев, но, очевидно, что объект действительных симпатий Тибета — Россия, поскольку с ней связаны Вы. Кроме того, в связи с тем, что газеты объявили о подписании взаимного договора между Тибетом и Монголией, сахибы⁵ требуют детальную информацию об этом. Поскольку в отличие от прошлой ситуации нынешние отношения между Россией и Британией доверительны, чтобы Россия ни говорила о Тибете, британцы должны быть уверены в том, что это не вредит их тибетской политике, иначе мы будем обязаны устно и на бумаге объявить о том, что Тибет не рассчитывает на внешнюю поддержку, иначе, чем со стороны Британии. Тибет остается соседом Британской Индии, а Британия обладает военной мощью. Распространения информации о позиции Тибета по всем миру скорее нанесет вред, нежели принесет пользу, и если Британия и Китай достигнут взаимной договоренности по отправке китайских войск в Тибет, Россия не сможет помочь Тибету в связи с ее удаленностью. Визит Лунгшара должен быть как можно осторожным, а его главной целью должно стать недопущение китайского вторжения в Тибет и использование всех

методов для обеспечения диалога между Россией и Британией. Но в то же самое время необходимо избежать недовольства Англии и заставить обе державы помогать Тибету»⁶.

Из данного источника становится понятным, что истинная цель миссии Лунгшара в Европе состояла в том, чтобы дать новый импульс для англо-русского диалога по тибетской проблеме. Эта миссия должна была находиться в тесной связи с деятельностью Агвана Доржиева в Петербурге и при этом оставаться секретной. Просьбы лхасского правительства к Петербургу обеспечить Доржиева правом выезда в другие страны, содержащиеся в цитированном письме Далай-ламы Николаю II, не могут не быть связанными с секретной миссией Лунгшара в Европу, и являются скорее частями единого плана. План предусматривал замену Англо-русской конвенции 1907 г., крайне невыгодной Тибету, новым соглашением между двумя державами. По мысли Доржиева, изложенной им в докладной записке на имя российского премьера В.Н. Коковцова, новый договор должен был предоставить равные права Англии и России в Тибете и защитить независимость этой страны перед опасностью новой китайской агрессии. Однако, несмотря на все усилия, Британия и Россия солидаризировались в подходе к тибетскому вопросу, суть которого заключалась в невмешательстве в его внутренние дела. Россия, в частности, заявила о своих интересах в Монголии, предпочтя предоставить свободу Англии в тибетских делах. Британия, в свою очередь, ставила целью укрепление автономии Тибета исключительно в составе Китая. Секретная схема потерпела фиаско.

Советские миссии и дело Панчен-ламы

Участие России в Первой Мировой войне фатальным образом сказалось на царском режиме: в 1917 г. в результате вооруженного переворота власть в стране захватили большевики. Это означало не только радикальную смену внутренней и внешней политики, но и отмену всех ранее заключенных международных договоров и соглашений, в том числе основополагающую для англо-российских отношений Конвенцию 1907 г. Советская Россия не признавала себя связанной какими бы то ни было обязательствами перед Британией в Азии. Период 1918 — 1920 гг. характеризуется решительным настроем новых властей на экспорт революционных идей на Восток, особенно после успехов в Туркестане. В 1920 г., однако, экспансионистский порыв советского режима сменяется достаточно циничной стратегией дипломатического торга с Англией. И вновь выгодная во всех отношениях тибетская карта стала одной из козырных в большой игре с Британией на Востоке. Советская политика в Тибете в своих основных принципах и целях не отличалась от царской, стремясь главным образом к шантажу британской Индии.

В 1918 г. Агван Доржиев, занятый строительством буддийских хурулов в Калмыкии, был арестован ЧК по подозрению в вывозе ценностей из страны. Несмотря на отсутствие доказательств, Доржиев был приговорен к расстрелу, и только вмешательство его старых друзей из среды петроградских востоковедов спасло ему жизнь и вновь привлекло внимание к его персоне со стороны властей. Агван Доржиев вновь вступает на дипломатическую арену.

Доржиев, вероятно, в 1920 г. возобновил свои прерванные контакты с теократическим главой Тибета и постепенно стал формировать его позитивное отношение к новой власти. У того, однако, существовали собственные, независимые от Доржиева источники сведений о Советах, доставлявшиеся ему через калмыцких и бурятских паломников. Далай-лама в одном из своих личных писем Доржиеву сообщает:

«Регулярная информация о Красных русских противоречива. Ходят слухи, что помимо того, что они наносят вред религии, Вы поддерживаете их. Однако, поскольку слухи эти не похожи на правду, не нужно беспокоиться. Красные русские настроены враждебно по отношению к христианству и с уважением относятся к буддизму»⁷.

Ко времени прибытия в Лхасу первой большевистской экспедиции под руководством Хомутникова до Далай-ламы XIII дошла информация о погроме, учиненном красногвардейцами в Петербургском буддийском храме — детище Доржиева, результате его колоссальных усилий и главным символом российско-тибетской дружбы. Кроме того, жесткую антисоветскую пропаганду в Лхасе проводили калмыцкие беженцы, члены организации Буддийский союз, созданной ими в Турции. Один из лидеров Буддийского союза Самбо Хаглышев⁸ прямо обвинял Доржиева в поддержке антирелигиозной политики Советов. Агван Доржиев, в свою очередь, был также хорошо осведомлен о настроениях в Лхасе и о критике в его адрес со стороны некоторых беженцев⁹. Об этом свидетельствует еще одно письмо Далай-ламы Доржиеву:

«Вы пишете о монахе по имени Самбо из Большого Дурбета, который бежал со своей родины в Турцию. Вы сообщаете, что, широко излагая свою критику в отношении Вас и нового режима, в реальности он критикует по причине того, что, будучи посвящен Вами в монахи и получив от Вас множество посвящений, он был недоволен Вашими критическими замечания в адрес его пристрастия к алкоголю. Пожалуйста, проявите к нему снисхождение и не беспокойтесь»¹⁰.

К моменту прибытия советских посланников в Лхасу Тибет находился на чрезвычайно важном этапе строительства начал своей независимости. За десять лет, прошедших со дня триумфального возвращения Далай-ламы из Индии, им были проведены важные реформы в стране. Все эти преобразования стали возможными при тесном сотрудничестве и взаимодействии с британцами, которые, строго и последовательно придерживаясь курса на укрепление тибетского государства (хотя и в составе Китайской республики), оказывали ограниченную материальную и консультационную поддержку Лхасе. Однако большинство реформ, особенно касающихся сферы налогов и вооруженных сил, чувствительно затрагивали интересы монастырской страты тибетского социума, чрезвычайно активной политической силы, и вызывали её ожесточенное сопротивление. В 1921 г. это даже привело к вооруженному конфликту между лхасской администрацией и одним из крупнейших подразделений монастыря Дрэпунг — Лосэлинг. Только благодаря поддержке военных Далай-лама сумел удержать свой властный престиж в стране.

Письма Далай-ламы XIII, адресованные Агвану Доржиеву и датированные периодом пребывания миссии Борисова-Вампилона в Лхасе, проливают свет на отношение главы Тибета к попыткам советской России наладить сотрудничество с его страной. Несмотря на активное давление Британии, Далай-лама понимал, что контакты с Москвой способны не только реанимировать остроту тибетского вопроса, столь необходимого тибетским властям, но и принести реальную помощь стране в ее упорном отстаивании независимости от Китая. Переговоры Далай-ламы с Борисовым происходили на фоне двух важных для Тибета событий — официального визита заместителя Народного комиссара иностранных дел Л.М. Карахана в Пекин и внезапного бегства в Китай второго по значимости религиозного иерарха Тибета Панчен-ламы.

Советско-китайские переговоры с правительством Китайской республики касались в основном проблемы автономии Монголии, однако тибетский вопрос также имел большое значение для обеих стран. Основная цель Москвы в этом вопросе заключалась в организации добровольного вхождения Тибета в состав Китайской федерации, созданной на основе самоопределения народов. В то же время большевики считали для себя крайне невыгодным добиваться полной независимости Тибета не только из-за боязни войти в открытую конфронтацию с Британией, как в случае с царской Россией, но и из опасения, что отказ Китая от притязаний на Тибет автоматически приведет к аннексии последнего Британией.

Со своей стороны тибетское правительство пристально следило за переговорами Карахана с представителями Гоминьдана и У Пэйфу, связывая с ними определенные надежды:

«Прибытие высокопоставленного чиновника Красных русских Карахана в Китай совпадает с бегством туда Всеведущего Панчена, что не есть хорошо, поскольку Россия и Китай связаны теперь узами большой дружбы. Но он (Карахан — *Ц.Н.*) обещал, что займет о подчинении области Цзан лхасской администрации и, кроме того, о том, что Красные русские помогают слабым странам, таким как Тибет. Он дал слово высказаться в том же духе относительно Панчена в присутствии У Пэйфу»¹¹.

Проблема конфликта между двумя тибетскими иерархами вызвала настоящий политический кризис в Стране Снегов. Несмотря на кажущуюся экономическую подоплеку противостояния двух иерархов, причина его имела чисто политический характер. И Китай, и британская Индия пытались использовать институт Панчен-лам для подрыва влияния Далай-лам.

После окончательного возвращения Далай-ламы XIII из Индии в Тибет в январе 1913 г. между двумя иерархами состоялась встреча и, как это было воспринято общественностью, примирение. В реальности, однако, Далай-лама и лояльное ему окружение пришли к выводу о необходимости предпринять действия для снижения доли автономии и размера привилегий подконтрольных Панчену территорий. В результате 26 декабря 1923 г. в сопровождении 100 вооруженных человек Панчен-лама тайно бежал в северном направлении, оставив письмо, в котором объяснил свое бегство намерением собрать взыскиваемую сумму с монгольских милостынедателей. Бегство Панчен-ламы означало начало опасного политического

кризиса, дававшего Китаю сильный козырь в его оспаривании тибетской независимости и способного аннулировать все прошлые достижения тибетского правительства. Для возвращения Панчен-ламы в Тибет у Далай-ламы теперь оставались лишь дипломатические методы.

Задачу по недопущению бегства Панчена в Китай Далай-лама возложил на своего верного сторонника Агвана Доржиева. По заданию Далай-ламы XIII Агван Доржиев немедленно отправился в Амдо с целью перехватить Панчена и обеспечить его прибытие в Монголию, где он был бы недосыгаем для китайских властей. Доржиеву, однако, не удалось встретиться с Панчен-ламой в Амдо, и в поисках беженца он, несмотря на смертельную для себя опасность, прибыл в Пекин. Но и здесь встреча не состоялась, поскольку Панчен к тому времени не успел еще прибыть в столицу Китая. В своем экстренном послании Доржиеву Тубдэн-Гьяцо, в частности, писал:

«Как только вести о бегстве Панчена достигли России, Вы немедленно прибыли в Пекин с намерением встретиться с Панченом и объяснить ему все недостатки и преимущества ситуации. Вы получили письма от меня и от каждого из калонов (министров правительства Тибета). Судя по сообщениям от представителей тибетского правительства в Пекине и Чжампа-Тогмэ из Намгьел-дацана о цзанских чиновниках, мне следует внимательно следить за ситуацией, ибо сложно предсказать поведение чиновников цзанской администрации в существующих условиях гражданской войны в Китае. Я намерен также распространить в газетах информацию, основанную на исторических источниках о том, что слухи о правах Панчена на половину территорий Тибета являются неправдой. Будет хорошо, если Вам удастся встретиться и поговорить с Панченом. Если же нет, то я буду обсуждать то, что известно, с представителями в Пекине. Кроме того, что у Вас на руках имеются приглашения для Панчена от всех монгольских князей, я собираюсь послать к нему светских и религиозных чиновников. Прекрасно то, что большой министр Красных русских Карахан, прибывающий для подписания договора с Китаем, сделает все возможное для убеждения властей о нежелательности их отношений со Всеведущим (Панчен-ламой)»¹².

«Видя, что если не пригласить Панчена в Халху до того момента, когда он был обманут китайцами, Тибет может быть потерян, Вы, рискуя собственной жизнью, неустанно пытались восстановить мир между Отцом и Сыном [Далай— и Пачен-ламой], что прекрасно. Есть сильные подозрения, что в случае гражданской войны власть может перейти в руки других. Однако, неизвестно, что произойдет в ближайшем и отдаленном будущем»¹³.

О попытках Доржиева решить проблему конфликта между двумя тибетскими иерархами упоминается в исследовании Андреева со ссылкой на сообщение ближайшего соратника Доржиева Шарапа Тёпкина:

«По сообщению Ш. Тёпкина, едва Доржиеву стало известно о местонахождении Панчен-ламы и его планах поездки в Пекин по приглашению генерала У Пейфу, главы чилийской группировки милитаристов, под чьим контролем находилось тогда пекинское правительство, — он спешно выехал из Урги ему навстречу, однако разминулся с ним в пути. Проехав до самого Пекина и так и не встретив Панчен-ламу, Доржиев все же счел

необходимым оставить для него письмо, в котором призывал Панчена помириться с Далай-ламой, и затем вернулся в Ургу»¹⁴.

Далее автор исследования делает следующий вывод: «Трудно представить себе, чтобы Доржиев мог совершить столь важную в политическом отношении поездку без ведома советских властей, исключительно по собственной инициативе»¹⁵.

Материалы, которыми мы располагаем, хотя и не противоречат этим выводам полностью, но показывают, что решение о вмешательстве Доржиева принадлежало в первую очередь Далай-ламе XIII, а также членам тибетского правительства. Что касается Доржиева, то он с очевидностью пытался подключить к решению проблемы НКВД и обещал Далай-ламе, что вопрос о Панчен-ламе будет поднят Караханом во время обсуждения советско-китайского договора о дружбе.

Новые архивные материалы с убедительностью демонстрируют, что Тибет в своих взаимоотношениях с советской Россией был заинтересован в политической поддержке со стороны последней в урегулировании китайско-тибетских противоречий. Лавируя между необходимостью взаимодействия с Россией и Советами и соблюдением договоренностей с Британией, Тибет стремился к сохранению строгой конфиденциальности в этой сфере. Последовавшие радикальные изменения во внутренней религиозной политике СССР, имевшие результатом жесткие репрессии в отношении не только христианского, но и буддийского духовенства Бурят-Монголии и Калмыкии, привели к срыву тибетско-советского сотрудничества. Сам Агван Доржиев стал тайным инициатором сворачивания этого сотрудничества, тайно через свою агентуру он известил Далай-ламу о нежелательности поддержания контактов с большевистскими миссиями¹⁶. Таким образом, выступив в качестве инициатора российско-тибетского сотрудничества, Агван Доржиев сам положил ему конец спустя 30 лет.

Примечания:

¹ Россия и Тибет. Сборник русских архивных документов 1900 — 1914. М., 2005. С. 194 — 195.

² Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. Тибетский фонд. Письма. № 18617. Данная статья основывается главным образом на ранее неизвестных тибетоязычных материалах, недавно обнаруженных автором в архиве Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. Речь идет о секретных письмах, адресованных Доржиеву от имени Далай-ламы XIII.

³ *Lamb A. Tom Browns from Central Asia // History of Tibet. Vol. 3. 2003. Ed. by Alex MacKay. P. 326.*

⁴ Сонам Вангпэл Ладен-ла.

⁵ Представители британской колониальной администрации.

⁶ Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. Тибетский фонд. Письма. № 18579.

⁷ Там же. № 18578.

⁸ Самбо Хаглышев (Халдинов по британским документам) доставлял агентурные сведения сиккимскому политическому офицеру Бейли об активности большевиков в Тибете.

⁹ Необходимо отметить, что архивные документы свидетельствуют о собственной агентурной сети Доржиева в Тибете, очевидно, не связанной ни с тибетским, ни с российским (советским) правительствами.

¹⁰ Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова. Тибетский фонд. Письма. № 18578.

¹¹ Там же. № 18598.

¹² Там же. № 18601.

¹³ Там же. № 18578.

¹⁴ Архив Министерства безопасности Республики Калмыкия. Р-940. Л. 53 (Собщение Ш. Тёпкина). Цит. по *А.И. Андреев*. Тибет в политике царской... С. 262.

¹⁵ Там же. С. 262.

¹⁶ Там же. С. 296 — 297.

Литература:

Андреев А.И. Тибет в политике Царской, Советской и постсоветской России. СПб., 2006.

Andreev A. Soviet Russia and Tibet // *The Tibet Journal*. 1996. № 3.

Goldstein, Melvyn C. A History of Modern Tibet, 1913 — 1951. The Demise of the Lamaist State. 1989.

Lamb, Alastair. Tom Browns from Central Asia // *History of Tibet*. Vol. 3. 2003. Ed. by Alex MacKay.

Richardson H.E. Tibet and its history (revised edition). 1984.

Россия и Тибет. Сборник русских архивных документов 1900 — 1914. Ред. Е. Белов, О. Святецкая, Т. Шамян. М., 2005.

Д.Г. Чимитдоржин

Об учителе Агвана Доржиева Намнанэ багши и его религиозной деятельности на Алханае

Цаннид-хамбо Агван Доржиев напишет в автобиографии «Сочинение, составленное нищим в монашеском одеянии, лишенным богатства священной Дхармы, подверженным восьми земным дхармам, бесцельно блуждавшим по странам этого мира»: «В тринадцать лет я встретил человека, имя которого, как я сейчас обнаружил, мои губы с трудом могут произнести. Ученый и духовно совершенный пандит, которого звали Чойжал»¹. Это был выдающийся бурятский йогин Жанчуб Сульгим Намнаганов. В народе его любовно называли Намнанэ (Намнанай) багша. Намнанэ лама был первым учителем досточтимого Агвана Доржиева, прозорливо обнаружившим в молодом человеке недюжинные способности и направившим его на путь Дхармы. Существует легенда о первой встрече Агвана Доржиева со своим учителем, рассказанная знатоком устных преданий Дамбинима Цырендашиевым: «Однажды Намнанэ лама приехал в Эгитуйский дацан. Во время молебна он увидел в толпе верующих юношу с особенно сильной аурой. По просьбе

ламы его привели к нему, и он сказал ему: «Ты идешь не по пути, начертанному богом. Тебе противопоказана мирская жизнь. Ты родился большим ламой с выдающейся будущностью. Теперь не поздно всё исправить. Если у тебя есть желание, следуй за мной, поедем в Цугольский дацан». Таким образом была решена судьба бурятского юноши Агвана Доржиева. Он встретился со своим коренным учителем. В своей автобиографии он напишет о своем путешествии с учителем на родину его предков *зулхын буряадут* к верхоленским бурятам. Затем Намнанай лама со своими учениками совершит паломничество в священный Утай, в Тибет и преподнесёт многочисленные подношения монастырям Тибета и учителям, где в будущем Агван Доржиев будет изучать буддийскую философию и тантру.

Шагдар Намнанэ, согласно официальной версии, родился в 1825 году в семье скотовода Уридхын Намнанэ из рода хуасай в местности Жараанай (название озера), у подножия горы Хан Уула Цугольского ведомства Агинской Степной думы. Лама из Цугольского дацана наречет его именем Шагдар. Родителям скажет, что если мальчика отдать в дацан, то в будущем у них родятся еще два сына. В дальнейшем так и случилось. С малых лет он становится послушником-хувараком знаменитого Цугольского дацана. Это были времена, когда здравствовал великий учитель, основатель чойры в бурятских дацанах «бодисада махасада Дандарай ламхэй» Лубсан Лхундуп Дандаров — *ширээтэ* Цугольского дацана. При посвящении в монахи он получает имя Жанчуб (Жанчиб) Од, что в переводе означает «Луч просветления».

Помимо официальной биографии существует и другое предание о его жизни, поведенное Дамбинима Цырендашиевым. Последний встретился в деревне Булум в Тургинской степи со старцем Найдановым Батожабаем, который и рассказал ему эту историю. Как известно, в те далекие времена буряты кочевали по обширным степям Даурии от реки Онон до реки Аргунь. Тогда семья Уридхын Намнанэ жила у берегов реки Аргунь. «Однажды к ним в юрту зашла молодая нищенка с ребенком. По старинному бурятскому обычаю ее угостили, накормили, и она ушла. Через некоторое время хозяин вышел из юрты и нашел лежащего ребенка. Это был мальчик. Долго они ждали мать, но она так и не вернулась. Бездетная семья, обрадовавшись неожиданному подарку судьбы, спешно собралась и отправилась на родину». Приехав на родину, Уридхаевы объявили всем родственникам и сородичам, что у них родился сын и по этому поводу собрали их всех на семейный праздник. Был приглашен лама из Цугольского дацана.

Говорят, что перед смертью один из родителей раскрыл всю правду сыну, и Намнанэ лама впоследствии будет искать родную мать и найдет ее в племени дагуров у Хинганского хребта.

В Цугольском дацане юный Шагдар постигает глубокие истины буддийской философии, изучает грамматики монгольского и тибетского языков, успешно проходит все стадии сложного монастырского обучения и сдает экзамены на получение богословской степени *гэбши*. По окончании цугольской школы гелонг Шагдар уходит из дацана в поисках истины. Несколько лет он проводит в медитации на Урунайском хребте (*даянда рууха*). Затем, с разрешения учителя, отправляется на священ-

ную Алхану. Перед этим он посетил Агинский дацан, где принял участие в ритуале «Арья-Баалын маани», который длился три дня. В продолжение всего времени ламы не должны были вставать, ходить, говорить и кушать, могли только смачивать рот водой. Самые сильные ламы совершали ритуал поклонения Авалокитешваре десять раз подряд. Намнанэ лама провел этот ритуал 108 раз. Видно было, что перед ними настоящий йогин, достигший высокого уровня сознания. Ламы Агинского дацана и миряне почтили его, поднесли многочисленные подношения. Говорят, что все подношения он отдал дацану и мирянам, заявив, что удаляется на гору Алханай созерцать величественного Ямантаку. С этого времени началась его великая религиозная деятельность по превращению алханайского комплекса в божественно-духовный мир — благословленное место «Бурханай орон».

В Забайкалье, в междуречье рек Или и Дульдурги, находится уникальный горный массив — древний вулкан юрского периода². В результате взрыва вулкана образовалось семь горных вершин причудливых форм и очертаний. Все они впоследствии получили образные названия. Шулун-Ундург, Алаг-Хан, Алхана — так в древности называли самую высокую из них. Ее высота достигает 1 664 м над уровнем моря.

Существует много преданий о появлении названия Алаг-Хан или Алхана. В одной из легенд повествуется о могучем богатыре Алаг-Хане, который превратился в каменную скалу и оградил всё живое от огненной гибели, с тех пор и называют ее кратко Алхана или Алханай. С древнейших времён гора Алханай почиталась племенами, кочевавшими в долинах рек Или и Туры. Свидетельство тому — величественные гробницы, изломанные плиты оград. Жившие во II — X вв. племена шивэй, табгач, сяньби, дада, мэngu — предки монголов с благоволением относились к Алханая³. Предания и легенды говорят о том, что великий покоритель мира Чингис-хан не раз бывал на вершине Алханая и совершал жертвоприношения духам своих предков.

Буддийская традиция почитания Алханы ведет свое начало с 1859 г., когда молодой лама из Цугольского дацана Шагдар Намнанэ прибыл в Алхану для духовной практики. В те времена у подножия Алханы собиралось свыше тридцати шаманов для обрядовых жертвоприношений. Гелонг Шагдар (Намнанэ багша) в течение многих лет совершал здесь йогическую практику. Тридцать лет своей религиозной деятельности Намнанэ лама посвятил освящению Алханая. Он совместно с бурятскими ламами установил Учение Будды на Алханае, покорил *сабдаков* — хозяев местности, — привел их к Дхарме, а шаманов вынудил покинуть Алханай: «Отшельник гелонг Шагдар вместе с настоятелем Агинского дацана и со множеством своих учеников повернул Колесо Собрания»⁴.

В результате йогической практики Намнанэй ламы и других бурятских лам Алханай стал природным буддийским культовым объектом. Это было подтверждено мудрецами Тибета, Китая, Монголии такими, как Шабранг ринпоче, Дэчен хутухта, Туган гэгэн, Жимба Жамгарсан гэгэн, Тобын гэгэн из Утая и др. Ими было сказано и написано, что «поистине Алхана — одна из

двадцати четырёх благословенных обителей божества Шри Чакрасамвары»⁵. Дэчэн гэгэн дважды посетил Алхану. Он провёл серию медитативных практик, совершил десятитысячный Согшод (подношение) и дал наказ проводить молебны-хуралы главному божеству Алханая Шри Чакрасамваре (Дэмчог). «Согласно этого наказа ламы Агинских дацанов, тайша Тугулдур Тобоев и многие знатные ноены агинских родов в 1874 г. прибыли в Алханай и провели Дэмчог хурал. С этого времени до 1928 г. хурал проводился безотрывно. В 1881 г. у подножия Алханая в местности Хужар гелонг Гомбо Аюшев совместно с местными жителями построил Алханайский дуган, посвященный божеству Дэмчог»⁶.

В практике буддистов-бурят по сей день существует созданный Намнанэ багши ритуал поклонения и почитания священного Алханая — *гороо*. Он первый совершил *гороо* — обход почитания по ходу солнца основных священных объектов. Малое *гороо* начинается с аршана — Дэмчог сумэ (храм божества Шри Чакрасамвары) — Сэндэмын сумэ (храм львиноголовой дакини Симхамукхи) — Мунхэ зула (Вечная лампада) — Наро Хажод (храм Ваджрайогини) — Мунхын аршан (источник вечности) — Даянэ гэр (дом для медитаций) — Уудэн сумэ (храм «Врата» счастья) — Доржи Пагмо сумэ (храм дакини Ваджраварахи) — Загурдин хабсагай (скала Бардо) — Эхын умай (пещера матери Земли). Верующие проходят этот маршрут в течение одного дня. Большое *гороо* — обход вокруг всего горного массива Алханая. Продолжительность прохождения по этому маршруту составляет четверо суток. Каждый шаг сопровождается начитыванием мантры. Паломники останавливаются в особых местах и совершают религиозные обряды почитания. В старину, соответственно наказу Намнанэ багши, существовала традиция прохождения *гороо* со священнослужителями, ламами, которые проводили религиозные ритуалы, что придавало обряду почитания Алханая особую значимость.

В культовый комплекс Алханы входят семнадцать горных объектов. Каждый объект имеет свое название и считается дворцом-обителью божества. В настоящее время ламы-священнослужители Агинских дацанов проводят ритуалы почитания божественного Алханая в определенные дни по специальным ритуально-обрядовым текстам, знание и чтение которых является прерогативой духовенства и людей, посвященных в эти обряды. Назовем самые известные объекты почитания и поклонения верующими паломниками.

Дэмчог сумэ — храм божества Шри Чакрасамвары

Сумэ находится на склоне долины Аршана, на высоте 1 200 метров. Это естественный грот в основании скалы. Глубина пещеры — 4 м. Из каменных стен сочится вода, капли которой считаются освященными. Пещера является одним из главных объектов почитания. Об этом сказано в «Легенде о горе Алхане, преумножающей добродетель, обители святого Чакрасамвары»⁷. Начитывая мантры, паломники возжигают благовония и зула (лампады), воздавая таким образом дань поклонения и почитания неведомому миру Разума.

Уудэн сумэ — Храм врата счастья

В «Истории о священной Алхане» повествуется: «На юго-западной стороне находится величайшая скала, посредине ее огромное сквозное отверстие. В старину люди называли ее «скала с дырой»⁸. Скала эта обладает силой умиротворения. Когда одолевали болезни и эпидемии, люди приходили к ней с подношениями и взывали с мольбой о спасении. Людей и животных, укушенных бешеными волками и собаками, проводили через этот проем, и они излечивались. С тех пор скала получила название «Уудэн Сумэ» или «Храм Ворот»⁹. Созданный природой скальный останец представляет собой величественный арочный проем высотой 6 м. В 1864 г. местные жители по наставлению Намнанэ багши построили ступу, которая была разрушена в 1930 г. В 1956 г. ступу (*субурган*) восстановили. Храм «Уудэн сумэ» глубоко почитается буддийским духовенством и верующими, так как считается вратами в священную обитель *йидама* Шри Чакрасамвары. С правой стороны арки самопроявляющиеся священные слогги мантр — «ранжун мани», которые могут видеть люди с чистым сознанием.

Дара Эхын умай (Пещера Матери Земли)

В 300 метрах к северо-востоку от Храма Ворот находится пещера «Дара Эхын Умай» (Пещера Матери Земли). Обычай поклонения и почитания пещер как местопребывания Божеств Матери Земли был широко распространен среди кочевых народов Центральной Азии. В древности у некоторых народов Центральной Азии посещение пещеры Матери Земли носило не только индивидуальный характер, но и общегосударственный. Перед тем, как взойти на престол, будущий правитель проходил обряд «нового рождения» в пещере Матери Земли и только после этого утверждался на троне. Согласно легенде, «Дара Эхын Умай» обладает магическим воздействием: она дарует здоровье, излечивает от бесплодия.

Загурдин хабсагай — Скала Бардо

Представляет собой скальный комплекс, внутри которого находится узкий сквозной проем длиной 2,5 м. С древних времен скала Загурдин хабсагай имела культовое и сакральное значение. Верующие стремились преодолеть этот каменный лаз с трепетом и благоговением, раскаиваясь в совершенных негативных поступках, читая мантры и молитвы. Тех, кто сумел пройти через узкую щель, скала освобождала от груза прошлых неблагих деяний.

Алханын Аршаан — Целебный источник

Целебные свойства родников Алханае известны по всей округе. В пределах Алханайского массива обнаружено 14 родников с водами гидрокарбонатно-кальциевого состава. Они излечивают различные заболевания, обладают антисептическими свойствами.

Алханын Обоо

Одно из важных культовых мест на Алханае. В 1881 г. Намнанэ багша положил начало ритуалу почитания хозяев местности «Обоо тахилга»

на вершине Алханая, основываясь на буддийских традициях. По просьбе местных жителей *обоо* перенесли в более удобное место — к подножию горы. В 1891 г. здесь было заложено каменное *бумбэ*.

Алханайское *обоо* состоит из 53 разных по высоте каменных скульптур овальной формы (*мунхан*). По преданию, они сделаны по рисункам самого Намнанэ багши. Центральный *мунхан* символизирует Вселенную. «Это двухъярусное сооружение, высота 1,66 метра, длина сторон — 4 метра, верхний ярус имеет высоту 2,5 метра, в диаметре в основании 1,5 метра. По бокам стоят 4 мунхана — высотой 1, 6 метров. Остальные 48 высотой 0,5 метров»¹⁰. Тринадцатого числа по лунному календарю летнего месяца совершается молебен-обоо, обряд почитания хозяев местности Алханая, согласно наказу Намнанэ ламы. Этот древний ежегодный сакральный обряд проводится в целях гармонизации и умиротворения живых существ в окружающем пространстве посредством могущества буддийского учения.

Представление о природе как о живом существе, одухотворение ее сил характерны для буддийской религии. Этот живой мир охватывает видимый и невидимые миры, включая духов воды, земли, подземного мира, мира божеств-хранителей гор, лесов. Понимание мира как единого целого, где все взаимосвязано, не позволяло бурятам наносить ущерб природе, через систему религиозных воззрений бережное отношение ко всему живому становилось нравственной нормой поведения в социуме.

Главная цель молебна заключалась в призывании и умилоствлении божеств и духов для предотвращения природных катаклизмов, землетрясений, засух, наводнений, войн, для благополучия и процветания данного региона и его жителей.

Алханай — одно из редчайших мест на нашей планете, где исторически сложилась система природных, религиозных и культовых памятников, созданная при участии наших учителей таких, как Намнанэ багша. «Наилучший вклад в улучшение жизни человека на земле внесли из представителей человеческого рода не ученые со всеми их чудесными и заслуживающими похвал открытиями, не изобретатели, не промышленные магнаты, не политические лидеры, не правительственные и государственные деятели, а пророки и святые».¹¹ Они — одинокие светочи цивилизации. В них воплотилась мудрость всех исторических эпох. В число великих йогов мира входит и бурятский святой йогин Шагдар Намнанэ. Агинские буряты в память о своем великом учителе построили ступу «Шоймпрол Шодон» у подножия горы Хан-Уула. 27 августа 2007 г. она была освящена ламами дацанов Бурятии и Читинской области. С этого дня ступа «Шоймпрол Шодон» защищает и способствует скорейшему освобождению всех, кто приходит к ней с молитвами и просьбами.

Примечания:

¹ Предание о кругосветном путешествии или повествование о жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ, 1994. С. 10.

² Назаров Н. Семь вершин Алханая. Чита, 2007. С. 25.

³ Там же. С. 18.

⁴ Алхана / Легшед. Приложение № 10. Улан-Удэ, 2003.

⁵ Там же. № 10.

⁶ Там же. № 10.

⁷ Там же. № 10.

⁸ Из истории священной горы Алханы. Пер. с монг. Ц. Дондукбаева / Легшед. 2003. № 10.

⁹ Там же. № 10.

¹⁰ *Еишсамбуев С.* Алханай — мир великого блага. Принт — Мысль, 2002. С. 62.

¹¹ Великий йог Тибета Миларепа. Самара, 1994. С. 7

Литература:

Алханай. Природные и духовные сокровища. Новосибирск, 2001.

Алхана / Легшед. Приложение № 10. Улан-Удэ, 2003.

Будаев В. Алханай — цветущая моя Родина. Путеводитель. Дульдурга, 2002. Великий йог Тибета Миларепа. Самара, 1994.

Горный массив Алханы — традиционное место поклонения Забайкальских бурят в легендах и текстах. Пер. с монг. Ц.-Х. Сыртыповой / Седьмая буддологическая конференция. Тезисы. СПб., 2000.

Еишсамбуев С. Алханай — мир великого блага. Принт — Мысль, 2002.

Из истории священной горы Алханы. Пер. с монг. Ц. Дондукбаева / Легшед. 2003. № 10.

Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии. Часть II. Улан-Удэ, 1998.

Назаров Н. Семь вершин Алханая. Чита, 2007.

Предание о кругосветном путешествии или повествование о жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ, 1994.

Чимитдоржин Д.Г. Буддизм в Бурятии 1945 — 2004. Улан-Удэ, 2007.

Цырендэшиев Д. Сугэлэй дасан. Агинское, 2006.

Лама Даши Шаглахаев

Лама-гелонг Данзан Хайбзун Самаев — продолжатель идей Агвана Доржиева

О, Агван Доржиев и другие наши Учителя,
Состраданием своим превосходящие всех Победоносных,
Где бы Вы ни рождались в этой вселенной,
Соизвольте осчастливить нас проповедью Учения Будды.

Геше Вангьял¹

В предгорьях Саян на территории, входящей ныне в состав Тункин-ского района Республики Бурятия, первый буддийский дацан (Кыренский) был основан в 1817 г. А ровно через сто лет, в местности Хандагайта, при активном содействии цаннид-хамбо Агвана Доржиева, основателя буддий-

ского монастыря в столице Российской империи — Петербурге, был открыт еще один дацан — Хандагайтайский (Хойморский).

В Хандагайтайском дацане во времена его расцвета служили более 200 лам. Известно, что порядок проведения *хуралов* (служб) в этом дацане был несколько иным, чем в других бурятских дацанах. Дело в том, что цаннид-хамбо Агван Доржиев установил традицию проводить здесь Хурал Майдари (Хурал Грядущего Будды Майтреи) в полнолуние пятнадцатого числа вместо общепринятого в Бурятии четвертого числа по лунному календарю. Кроме того, в ритуале торжественного «круговращения Майтреи» зеленый конь был заменен белым слоном.

Не сохранившийся до наших дней Хандагайтайский храм относился к числу уникальных бурятских религиозных сооружений — он повторял черты архитектурного облика Санкт-Петербургского буддийского монастыря. В свое время он был единственным в Бурятии дацаном, настоятели которого осуществляли свою деятельность в соответствии с принципами обновления, строго следуя наставлениям Агвана Доржиева. Цаннид-хамбо ежегодно посещал Хандагайтайский дацан. В двадцатые годы хойморцы построили и подарили ему дом. Старые ламы и верующие Хоймора рассказывали, что Агван Доржиев был очень рад этому подношению и обещал в будущем помочь им.

Сейчас, спустя почти столетие, история совершила очередной виток, и наша страна вновь вошла в период социально-экономических и политических преобразований. В 90-е гг. XX в. взаимоотношения между государством и церковью кардинально изменились. Сложилась ситуация для постепенного восстановления в Бурятии, Калмыкии и Туве традиции школы Гелуг — той школы тибетского буддизма, которая в силу известных исторических причин получила распространение в Монголии, Китае и России.

Неоценимый вклад в дело возрождения и развития гелугпинского буддизма в России внес буддийский монах, продолжатель идей Агвана Доржиева — Данзан Хайбзун (Федор Сергеевич) Самаев.

Его подвижническая жизнь была полна ярких и неординарных событий, а путь к вершинам Духа тернист и многотруден.

Он родился 31 марта 1954 г. в далеком горном селении Окинского района Бурятии. Закончив с серебряной медалью среднюю школу, поступил на восточный факультет Ленинградского государственного университета. Учился также в Бурятском государственном педагогическом институте² (на факультете иностранных языков), Монгольском государственном университете, Буддийском институте (МНР), Гоман-дацане (Южная Индия), Институте диалектики (Дхарамсала, Северная Индия), где в 1990 г. от Его Святейшества XIV Далай-ламы Тибета получил монашеское посвящение гелонга (высшее монашеское посвящение — санскр. *bhikṣu*).

В 1991 г. лама Самаев стал настоятелем дацана Гунзэчойнэй в Санкт-Петербурге. В 1994 — 98 гг. работал депутатом Народного Хурала Республики Бурятия. 31 марта 1998 г., в день своего рождения, за выдающиеся заслуги в деле развития духовности в России был награжден орденом Достоинства Георгия первой степени Российской палаты личности.

Обладея широким кругозором, лама Д. Х. Самаев точно оценил масштаб стоящих перед духовенством проблем и пытался найти ответ на вопрос, как возможно возрождение гелугпинского буддизма в стремительно меняющейся реальности нашей страны. Он вел проповедническую деятельность и учреждал новые буддийские общины не только в Бурятии, но и других республиках Российской Федерации — Туве, Якутии, на Алтае, в России и на Украине. В Санкт-Петербургском Дацане Гунзэчойнэй, настоятелем которого он был с 1991 по 1997 гг., проходили курс обучения хуараки из разных районов Бурятии, а также из Калмыкии, Тувы, Якутии и России.

Он первым из молодого поколения буддийского духовенства нашей страны принял обеты гелонга. Им была предпринята попытка возобновить изучение буддийской философии (*цаннид*), эпистемологии и логики в дацане Гунзэчойнэй. С этой целью из Гоман-дацана монастыря Дрэпун (Южная Индия) был приглашен геше лхарамба Чжамьян Кьенце, который преподавал в дацане для духовенства и мирян с 1993 по 1996 г. Направляя свои усилия на возрождение буддизма, лама Самаев стремился к новаторским формам деятельности, отвечающим на вызовы времени. Он прекрасно осознавал, что одной из проблем, особенно остро стоящих в условиях роста техногенной цивилизации, является проблема выработки новых стратегий отношения человека к природе. В связи с этим лама Самаев обратился к уникальной эко-культуре этносов Сибири, посвятив немало времени изучению, осмыслению и широкому внедрению в практику ценностных и мировоззренческих установок традиционных обществ Байкальского региона.

В 1993 г. в сотрудничестве с учеными Санкт-Петербурга он организовал выставку «Буддизм. Природа. Человек», которая с успехом демонстрировалась в Российском этнографическом музее. Одной из концептуальных основ экспозиции была идея нераздельности буддийских этических принципов и добуддийских представлений о гармоничном сосуществовании человека и природы в эко-сознании этносов Центральной Азии.

Задача сохранения природы лежала в основе таких инициатив ламы Д. Х. Самаева, как создание Национального парка на территории Тункинского района Бурятии, основание экологического лицея на курорте «Аршан», учреждение в 1992 г. общественного экологического движения АХАЛАР — «Ахимса. Альтруизм. Арюун» и просветительского центра «Аригун». Основная цель этого общественного движения — популяризация экологических традиций для гармонизации отношений человека с природой, формирование у населения сознания ответственности перед природой, содействие формированию правильного понимания принципа Арюун (Аригун) — принципа чистоты сознания и чистоты окружающей среды.

Он понимал, что развитие религии связано не только с соблюдением ритуалов, но и с обозначением сакральных буддийских территорий.

Лама Самаев вел работу по защите и сохранению уникальных целебных источников в местности Шумак в Окинском районе Бурятии. В 1997 г. под его руководством там был построен восьмистенный буддийский *дуган* (молитвенный дом), и тем самым как бы дан знак всем посещающим уникальные целебные источники, какова историческая и духовная природа данной земли.

11 мая 2001 г. им было организовано восхождение буддийских лам Саянского нагорья на самую высокую точку Восточной Сибири — гору Мунко-Саридак (3 491 м). В этот день газета «Правда Бурятии» писала: «Освящение Мунко-Саридака — пика Восточных Саян, „обители Бурэн-Хана“ — акция неординарная, в истории буддийской религии проводимая впервые. Инициатива и организация восхождения на самую высокую точку Бурятии принадлежала религиозной организации „Майдар“, руководимой ламой Самаевым Данзан-Хайбзуном». На вершине Мунко-Саридака были оставлены голографическое изображение Сандалового Будды, капсула с Алмазной сутрой и другими буддийскими символами. Среди них — ритуальные предметы, переданные учеником Агвана Доржиева Геше Ваньялом из США.

После восхождения лама Данзан Хайбзун в местности Жемчужина Тункинского района начал строительство здания буддийской Духовной академии.

По указанию ламы Самаева были внесены некоторые преобразования в проведение ритуалов, которые соответствуют духу настоящего времени. Например, в обряде *сэржэм* (подношения хранителям учения Будды) вместо спиртного теперь используются молоко или чай; на территории Кыренского дацана «Тушита» построено современное девятиметровое ритуальное сооружение для вывешивания *хиш-морин* (ритуальных флажков, применяемых в обряде «Хии-мори Хийдхэхэ») и лоскутков ткани. Эти нововведения дацаны Саянского нагорья применяют с 1996 г.

В 2006 г. Централизованная религиозная буддийская организация Республики Бурятия «Майдар» совместно с академическими институтами России провела международную научно-практическую конференцию «Экологические проблемы и духовные традиции народов Байкальского региона» памяти ламы-гелонга Д. Х. Самаева. Конференция прошла в Улан-Удэ и на курорте «Аршан». В работе приняли участие ученые, религиозные и общественные деятели из России, Монголии, США, Украины и Чехии.

В июле 2007 г. «Майдар», развивая идеи Д. Х. Самаева, совместно с институтами Бурятии и России с участием представителей РАН (Москва) и Муниципальных образований «Тункинский район» и «Окинский район» организовали и провели в селе Аршан Тункинского района круглый стол «Священные ландшафты Саянского нагорья: экологические, экономические, социальные и культурно-исторические аспекты». В заседании круглого стола участвовали известные ученые, религиозные и общественные деятели Бурятии, России, Монголии, США и Украины.

Сохранение и изучение памятников буддийской культуры — еще одно важное направление деятельности ламы Д. Х. Самаева, обусловленное требованиями времени. Когда в 90-х годах XX столетия печальной реальностью стали идейный вакуум и утрата нравственных ориентиров, возрождение общественного интереса к буддийской культуре — неиссякаемому источнику духовных ценностей — стало неотложной задачей.

Лама Д. Х. Самаев вместе с учеными Санкт-Петербурга создал Университет буддийской культуры и Бурятский культурный центр, при дацане Гунзэчойнэй организовал для детей бурятской диаспоры воскресную школу.

Благодаря его усилиям в Санкт-Петербургском дацане была установлена и освящена пятиметровая статуя Будды, по размерам самая большая в Европе. О церемонии освящения статуи Санкт-Петербургский буддийский журнал «Гаруда» писал: «22 мая 1994 г. Дацан Гунзэчойнэй, ныне буддийский монастырь, вновь обрел свою главную святыню. Этому дню предшествовали восемь месяцев работы. Статуя создавалась на месте по заказу дацана группой монгольских, бурятских и русских мастеров согласно наставлениям ламы Данзана — настоятеля Дацана Калачакры в Улан-Баторе, известного монгольского знатока буддийской иконографии и мастера по изготовлению скульптуры. Вся композиция выполнена в традиционной монгольской технике папье-маше.

В церемонии освящения статуи Будды, во время которой жизнь вливается в законченную работу и происходит таинство превращения прекрасно произведенного искусства в святыню, участвовали монгольские, бурятские, тибетские монахи, тувинское духовенство, послушники дацана Гунзэчойнэй. Присутствовали и почетные гости: лама Дени (Франция); депутаты Государственной Думы РФ Жамсуев, Босхолов, Баторов; правительственная делегация республики Тува; представители Агинского и Усть-Ордынского Бурятских автономных округов; мэрии г. Улан-Удэ; ученые-востоковеды и деятели культуры; паломники из Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы, Якутии и Украины. В день 22 мая состоялся большой праздник для всех, кто верит и надеется на восстановление буддизма в России»³.

В 1998 г. лама Самаев с честью и достоинством, несмотря на все сложности и непредвиденные обстоятельства, выполнил наказ Агвана Нимы⁴ по сохранению «Бриша» — «Атласа тибетской медицины» — бесценного культурного достояния бурятского народа.

С ламой Агваном Нимой Самаев встретился в 1988 г. в Дрэпун Гомандацане (Южная Индия), и тот передал ему наказ своего учителя Агвана Доржиева — спасти находящуюся в Бурятии копию «Атласа тибетской медицины»⁵.

Последнее значительное событие, в котором участвовал лама Данзан Хайбзун, — Международная буддийская экологическая конференция, которая проходила с 20 по 23 июня 2005 г. в Улан-Баторе.

Главной его задачей на этом форуме было привлечь заинтересованные организации, в частности, ЮНЕСКО, к решению сойотского вопроса и проблеме включения Бурятии в список «Глобал-200».

Вся деятельность ламы-гелонга Данзана Хайбзуна Самаева является свидетельством того, что он был одним из ярчайших представителей российского буддизма. Жизнь его оборвалась внезапно. Он скончался от ран, полученных в результате автокатастрофы. Это случилось по дороге в Оку, куда он спешил на юбилейную конференцию, посвященную развитию Окинского района и его коренным жителям — сойотам и бурятам. Он ушел из этого мира 11 июля 2005 г., в день Будды Майтреи — Будды Будущего, достигнув многого из того, к чему стремился.

15 июня 2008 г. у реки Сагаан Ирхуу (Белый Иркут) и подножия горы Бурэн-хан его ученики совместно с монгольскими ламами установили и освятили в память о нем гранитную ступу «Номын хурден субурга».

Стало традицией проводить в Бурятии в память ламы-гелонга Д.Х. Самаева региональные научно-практические конференции — Самаевские чтения. Впервые они состоялись в июле 2007 г. в поселке Аршан Тункинского района. Вторые Самаевские научные чтения были проведены в июле 2009 г. в селе Сорок Окинского района в рамках Республиканского сойотского праздника Улуг-Дай и празднования 80-летия поселка «Сойотское».

Примечания:

¹ Геше Вангъял (ок.1901 — 1983), этнический калмык, получил духовное образование и степень геше в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. С 1955 г. проповедовал в США, в 1958 г. учредил в г. Вашингтоне (штат Нью-Джерси) монастырь Лабсум Шедублин, а в 1972 г. — Буддийский институт. Геше Вангъял сочинил *залбирал* (восхваление) своему Учителю — Агвану Доржиеву. Лама Д. Х. Самаев перевел этот текст с тибетского на русский и бурятский языки.

² Ныне Бурятский государственный университет (БГУ).

³ «Освящение большой алтарной статуи Будды в Дацане Гунзэчойнэй 22 мая 1994 г.». Гаруда. 1994. № 3 (8).

⁴ Агван Нима (1907 — 1990) из Дабаты Заиграевского района был отправлен Агваном Доржиевым на учебу в Тибет в числе девяти одаренных бурятских юношей. Все они стали высокообразованными ламами. Двое из них — Лэгдэн и Агван Нима — были настоятелями Дрэпун Гоман-дацана в Тибете и Южной Индии соответственно.

⁵ Благодаря Д.Х. Самаеву листы атласа были подготовлены к экспонированию, обрамлены и, таким образом, сохранены. После выставки в США уникальный памятник федерального значения вернулся на место своего постоянного хранения в Музей истории Бурятии им. М.Н. Хангалова.

Буддизм, государство и общество

Д.Д. Амоглонова

Социальные функции буддизма в контексте религиозного обновления (на примере Республики Бурятия)

В современном дискурсе бурятского этнокультурного возрождения традиционному религиозному комплексу отводится главенствующая роль благодаря возможности использовать религиозные символы и практики в качестве синтеза этнического этоса¹ и мировоззрения. Поэтому и для того, кто считает себя носителем определенной этничности, и для внешнего наблюдателя, религия выступает не только в качестве этнического культурного феномена, но и как характеристика конкретной этнокультурной национальной общности.

Значение, которое имеет традиционная культура в современном процессе бурятского национального возрождения с точки зрения и элит, и рядовых представителей этноса, определяет выделение именно религиозной культуры, включающей шаманизм и буддизм, в качестве не только элемента, но и одного из главных механизмов этого процесса.

При этом специфической чертой современности является изменение, иногда значительное, в сфере экспликации религиозных чувств и понимания роли религии, когда значимыми становятся функции, менее проявлявшиеся (и даже, можно сказать, менее востребованные) в традиционном обществе.

Так, мировоззренческая или смыслополагающая функция религии, заключающаяся в духовном освоении мира и его организации, то есть в моделировании картины мира и его норм, для современного человека эклектична (ее можно назвать религиозной вообще), но для обыденного сознания она не выступает конкретно этнокультурной — буддийской или шаманской.

То же касается компенсаторной функции — способности религии давать верующим людям утешение, душевное равновесие и примирять с неизбежным. Упования на Высшую Силу, как показывают исследования сотрудников Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (И.Н. Дашибаловой, И.Э. Елаевой и Г.Е. Манзанова), не являются для мирян, особенно в городе, именно буддийскими или шаманскими. Скорее речь идет о свободной трактовке трансцендентального Абсолюта, сложившейся и в ходе межкультурного взаимодействия, и благодаря возможности широко реализовывать свободу совести в последние годы.

Социально-регламентирующая функция религии, то есть применение религиозных догм к повседневной светской жизни, в настоящее вре-

мя осуществляется, главным образом, посредством широкого включения буддийского духовенства в светские практики и благодаря частому или даже постоянному присутствию темы буддийского возрождения в средствах массовой информации. Однако эта функция, подразумевающая упрочение обратной связи между священнослужителями и мирянами, не носит устойчивого характера в силу, во-первых, разнообразия социальных практик, их существенного расширения в настоящее время, и, во-вторых, явного приоритета индивидуалистических форм социализации, когда для большинства адептов религия выступает в качестве инструмента социализации, но при этом религиозные институты и духовенство не являются авторитетом при принятии решений о жизненных стратегиях и поведении.

Это в полной мере касается и функции социального контроля — способности религии задавать стандарты повседневной жизни и осуществлять контроль над поведением людей. Уважение к церкви и страх перед неотвратимостью наказания в целом не приводит к большему подчинению буддийским моральным правилам, нежели государственным законам и общепринятой светской морали. Хотя, понятно, буддийская светская мораль не вступает в противоречия с нормами, к примеру, христианизированного общества.

В то же время в настоящее время существенно возрастает значение смыкающейся с функцией социального контроля охранительной функции религии. Поскольку данная функция заключается в действиях по защите интересов государства, т. е. поддержка законодательных и исполнительных органов власти и сопротивление изменениям в социальной ситуации, государство высоко оценивает способность религии использовать свой авторитет против нарушений сложившейся политической и социальной ситуации.

Это не исключает исполнение буддийской религией через священнослужителей социально-критической функции, подразумевающей практическую реализацию лозунга «Буддийская Сангха России всегда со своим народом». Данная функция реализуется исключительно легитимными путями посредством участия духовенства, особенно главы буддистов Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева, в защите интересов мирян, причем необязательно бурят, при нежелании бюрократии решать насущные вопросы бытовой жизни населения.

К числу претерпевших ныне существенное изменение функций религии относится адаптационная функция. Теоретически, речь идет о приспособлении и выживании в новой среде, а потому касается, в первую очередь, иммигрантов. Однако в настоящее время данная функция касается адаптации к новым социальным условиям. Реализация данной функции происходит через попытки определения современности в терминах и маркерах традиционного мировоззрения. Так привычная модель картины мира и религиозные правила поведения накладываются на совокупность социальных практик, упорядочивая их в соответствии с новыми условиями. Функция состоит, в частности, в осовременивании отношения к реалиям, в частности, широкий выход буддийских практик за пределы дацанов (об-

ряды освящения предприятий, учреждений, предметов бытового использования; участие в политических процессах; международная миротворческая деятельность и т. д.) Следует отметить, что данная функция подразумевает и адаптацию самих религиозных институтов и практик к современности, причем настолько стремительную, что часто вызывает неодобрение со стороны рядовых верующих.

Адаптационная функция проявляется и в международной деятельности буддийских организаций, что можно расценивать как проявление глобализующей функции религии.

Хочется отметить также, что в настоящее время предпринимаются шаги по восстановлению воспитательной и обучающей функции религии. Во-первых, это касается сферы собственно буддийского образования, и прежде всего, деятельности института Даши Чойнхорлин, где студентам преподаются такие дисциплины как буддийская философия-*цаннид*, основы тантризма, правильное исполнение религиозных обрядов, медицина, астрология, тибетский, старомонгольский, английский, русский и бурятский языки. В районах республики действуют филиалы института, где проходят подготовку его будущие студенты. В Улан-Удэ успешно действует созданная по инициативе известного художника Даши-Нимы Дугарова школа-студия «Буряад зураг» (традиционная бурятская живопись), где студентов обучают и основам буддийского вероучения, и рисованию танок божеств минеральными красками.

Во-вторых, через СМИ предпринимаются шаги по ликвидации религиозной безграмотности посредством бесед с религиозными деятелями, разъяснений буддийской догматики, смысла праздников и обрядов. Вследствие этого обыденный словарь обогащается терминами традиционной культуры, в частности, буддийским, углубляются знания об истории религии как в границах бурятского пространства, так и в глобальном контексте. Участие духовенства в светских мероприятиях и их одухотворение (например, спортивные состязания, фестивали с различным содержанием) тоже являются реализацией данной функции. В-третьих, обучающая функция религии прослеживается и в дискурсе художественного творчества: выставки картин и скульптур, театральные спектакли, помимо выполнения художественных задач, играют воспитательную и образовательную роль. Это относится и к художественной литературе. Так, быстро раскупленная книга «Дождь из цветов. Бурятские буддийские притчи» (составитель Игорь Муханов) предлагает разнообразные истории, большая часть которых связана с современным популярным буддизмом в этнической Бурятии. Книга содержит оценку изменений в социальной жизни и общественном сознании, высказываемую ламами, в том числе и Хамбо-ламой Дамбой Аюшеевым, причем назидательные сентенции иллюстрируются доступными и понятными примерами. То же можно сказать и о книгах, адресованных детям: книга ламы Тенчоя «Сказки про слоненка Ланченкара»² или книга Виктории Алагуевой «Алмазная книга о бурятах», в которой персонажи буддийской мифологии (Белая Тара, Авалокитешвара), духи предков и местности (Владыка Байкала, Хозяйка Ангары) предстают как «наши соседи по жизни». Одновремен-

но автор излагает детям основы буддийской догматики, в частности, представляя восьмеричный путь религиозного спасения³.

Наиболее существенно в настоящее время изменилась функция религии в социальной самоидентификации. Под данной функцией подразумевается способность религии объединять верующих в сообщества людей, разделяющих одинаковые ценности и преследующих одни и те же цели. В социально-политических и социокультурных практиках современной Бурятии, в идеологии и политическом мировоззрении религия приобретает характеристики важнейшего этнического маркера — интегрирующего фактора, т. е. национальной религии. Хотя это понятие включает в единство понимания этнонациональной религии и буддизм, и шаманизм, все же территориально-родовой характер шаманизма, т. е. его непреодолимый парохизм, препятствует исполнению им интегративной функции. Однако это качество усиливает эмоциональное осознание принадлежности к подсистеме через интеграцию посредством, к примеру, проведения *тайлганов* или обрядов поклонения *обо*. Как писала Г.Р. Галданова, «в психологии бурят общинно-родовое сознание, фактор родовой принадлежности и по сей день сохраняет большое значение, общность людей по той или иной степени кровного родства представляется и сейчас актуальной»⁴.

Национальной религией, без сомнения, является буддизм, а его институализированной формой — Традиционная Буддийская Сангха России. Социально-идентифицирующая функция религии в современном обществе исполняется, главным образом, через символические маркеры, поскольку для тех, кто в наибольшей степени ангажирован в культурные и политические идентификационные процессы, т. е. для горожан, религиозная вера, знание догматики и ритуалистики менее значимы, чем символическое поле религии.

Таким образом, данная функция религии в дискурсе национального возрождения осуществляется как этно-идентификационное и дифференцирующее выделение сообщества. Наблюдаемая ныне десекуляризация общественного сознания позволяет провести сравнение с размышлениями Урса Альтерматта о том, что в XIX и XX вв. национализм занял место религии, и национальное чувство в качестве функционального элемента взяло на себя интегративную функцию религии⁵. Укрепление значения религиозной аскрипции в современных условиях можно назвать обратным процессом по сравнению с ситуацией в Европе в XIX и XX вв. Религия занимает место национализма, точнее, политического национализма, поскольку способствует формированию чувства общности и солидарности в значительно большей степени, чем политические лозунги сецессии и ирредентизма.

Принципиально новым для постсоветского пространства является выполняемая религией функция десекуляризации светского общества. Важно отметить, что данная социальная роль религии тесно увязывается с целями бурятской национальной идеологии, благодаря которой были выработаны и успешно внедрены в общественное сознание ряд конструктов, конституирующих сферу этнического — современную этносферу. При этом нацио-

нальная идея, имевшая в период своего формирования ярко выраженные политические черты, постепенно деполитизируется под воздействием общей обстановки в России. Однако даже в условиях демобилизации этничности культурные практики в значительной мере определяются проложенным этноидеологией руслом национального воображения, что способствует конструированию национального текста, близкого, доступного и актуального для каждого, кому он предназначен. В условиях деполитизации этничности, характеристикой современности становится расширение пространства национального дискурса благодаря включению в него всех этнически окрашенных социокультурных практик, выступающих в роли особого языка, в котором в качестве слов выступают символы-маркеры этнической коллективной культурной памяти.

Ярким свидетельством продолжающегося конструирования бурятской культурной этносферы выступает все более значимая роль буддийской церкви в различных аспектах духовной и повседневной жизни, включая как собственно религиозные, так и мирские практики. К авторитету буддийского духовенства прибегают при обсуждении стратегий развития региона, для решения насущных проблем района, местности или отдельных людей, при проведении концертов или спортивных соревнований. Так, чрезвычайно популярная тема развития в Бурятии туристско-рекреационных зон получила поддержку со стороны лам, рассуждающих и о проблемах сохранения духовности, и о том, что культурные традиции являются брендом республики. Так, Ширап-лама полагает, что сохранение и развитие духовных и культурных традиций, своей идентичности как бурят и на этой основе привлечение туристов — *это и есть уникальное торговое предложение Бурятии* (выделено мной. — Д.А.), то чем республика отличается от других регионов и что она может предложить миру... „Экономика должна развиваться, но экономика не может быть без духовности“, — считает Ширап-лама»⁶.

В конструировании «Бурятского мира» (так назвала газета «Правда Бурятии» свою продолжающуюся рубрику) буддизму отводится одно из центральных мест, поскольку именно благодаря религии возможна, полагают лидеры национального возрождения, успешная реэтнизация бурят.

Хотя не все исследователи трактуют религиозное возрождение исключительно позитивно, тем не менее, в большинстве работ бурятских ученых подчеркивается его важность в качестве этноинтегрирующего фактора. Более того, национальное этнокультурное возрождение отождествляется с актуализацией религиозного, в первую очередь, буддийского, фактора. В национальном дискурсе религия выступает в качестве целостного механизма национального возрождения, а аргументация не подразумевает тщательного отбора и глубокого осмысления понятий; иными словами, религия становится не только этноинтегрирующим фактором и компонентом национальной культуры, но и стержнем национальной идеи. Более того, размытость романтизированной риторики и несомненный (во внешних проявлениях) успех развития религиозных институтов дает возможность отождествить буддийскую и бурятскую идентичность, а лозунги

религиозного возрождения — с самим национальным возрождением, в котором важное место уделяется определению национальных границ и маркированию национального пространства.

В этом смысле важно отметить конструирование необыкновенного — сакрального, чудесного и даже волшебного — континуума своего пространства посредством символов духовной преемственности, от великих предков к современникам, что подразумевает акцент на духовной стороне культурной и социально-политической истории бурят. В улан-удэнских газетах большое количество материалов посвящено возвращению из забвения имен выдающихся буддийских деятелей: Агвана Доржиева, X Пандито Хамбо-ламы Дампила Гомбоева, XV Пандито Хамбо-Ламы Цэнгунжапа Баниева, XIX Пандито Хамбо-ламы Жаргал-Доржи Гомбоева, Лубсан Сандан Цыденова, Бидии Дандарона, XII Пандито Хамбо-ламы Даши-Доржо Итигэлова. Популярное изложение их биографий и достижений способствует процессу десекуляризации и одухотворения светского сознания.

В контексте национального возрождения возвращение Даши-Доржо Итигэлова является знаковым событием, способствующим, как утверждают СМИ, «укреплению не только административной, но и духовной автокефальности буддийской церкви в России»⁷. С одной стороны, идея автокефальности имплицитно содержит в себе глубокий международный политический контекст, связанный с оценкой ситуации в Тибете и дальнейшей судьбой института далай-ламства и всего тибетского буддизма. Высказывания Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева по этому поводу достаточно определены: максимально снизить в дальнейшем китайское влияние на умы бурятских верующих. С другой стороны, обсуждение Хамбо-ламой Дамбой Аюшеевым темы об институциональном отделении Буддийской традиционной сангхи России (БТСР) и ее становлении в качестве самостоятельной конфессиональной общины вплоть до окончательного оформления бурятской церкви как особой формы северного буддизма подразумевает стремление обеспечить главенство БТСР и ее руководства в институциональных религиозно-духовных практиках России. Вследствие этого Бурятия еще более станет восприниматься как буддийская территория — как центр буддийского мира в России. Хотя возможность подобного акта вызывает сомнения, тем не менее, с точки зрения идентификационных практик сами подобные обсуждения показывают, насколько велика роль институализированного буддизма в этнокультурной идентификации.

Важно отметить, что хотя православие, считается, маркирует русское этнокультурное пространство, а буддизм — бурятское, тем не менее, буддизм и бурятский шаманизм выступают не только в качестве этнодифференцирующей характеристики, но и как компонент в формировании гуманитарно-географического образа своего пространства и самоощущения жителя Бурятии (не обязательно бурята). Причиной этого, без сомнения, является длительное межкультурное взаимодействие, способствовавшее сложению синкретического религиозного мировоззрения, особенно по отношению к повседневным обрядам, при обращении к ламам и шаманам за медицинской помощью или для решения бытовых проблем. Территориально-культурная

идентификация выражается в попытках сформировать целостное религиозное мировосприятие. Так, в упоминавшейся книге Викторией Алагуевой осуществляется синкретическое соединение персонажей христианской и буддийской мифологии: «Архангел Михаил — Защитник, Военачальник. Сила его очень велика, недаром его называют равным Богу. <...> В буддийской традиции Михаил носит имя Ваджрадхара»⁸. Предлагаемое детям объяснение не является чем-то наносным; наоборот, это свидетельствует о формировании территориального культурного текста, о проницаемости бурятской культурной этносферы и о возможности включения в нее разнообразных заимствованных культурных символов.

Складывавшийся в постсоветский период дискурс современного буддийского возрождения в настоящее время занимает заметное место в СМИ Республики Бурятия, что свидетельствует об установлении обратной связи между агитацией этнических элит и «средних» слоев интеллигенции, в первую очередь, журналистов, выбирающих для своих материалов темы, наиболее интересные и близкие для читателя. Буддизм в Бурятии является именно такой темой, причем представлена она может быть и в информационном ключе (об открытии новых и реконструкции старых дацанов, расписании проведения религиозных служб и т.д.), и как этико-дидактические наставления, как например, в интервью, данном геше лхарамбой Жимба Доньетом газете «Правда Бурятии»: « — Что может помочь бурятскому народу на пути к самосовершенствованию? — Прежде всего, надо начать практиковать „сострадание“. ... Буддист обязан помогать другим. Чем больше даешь, тем больше получаешь. Надо помнить, что если не можешь помочь другим, то хотя бы не вреди. Перед бурятскими ламами стоит огромная задача — донести до людей учение Будды, растолковать такие понятия как карма, благодеяние, раскрыть основы буддийской философии»⁹.

Несмотря на то, что подавляющее большинство бурят, называющих себя буддистами, имеют весьма поверхностные, если не сказать примитивные, знания о буддизме, внедрение в общественное сознание представлений о родовой принадлежности к этой религии способствует закреплению в общественном сознании культурно-пространственных мифологем этничности. В условиях резкого снижения интереса населения к политическому национализму проблемы этнокультурной и «антропологической» идентичности продолжают оставаться актуальными. Вследствие этого актуальным и для общественного, и для индивидуального сознания остается формирование системы интуитивных представлений о реальности, т.е. картины мира, в которой разнообразные проявления этнического выступают в качестве элементов. Этничность приобретает сакральный смысл, по праву рождения доступный и понятный для своего и одновременно непостижимый для чужака. При этом буддийская религия окказионально выступает как главная культурная ценность и потому приобретает качества и этнического маркера, и инструмента сакрализации этнического пространства и людей, принадлежащих ему и обладающих, соответственно, особыми положительными качествами.

Примечания:

¹ В современном гуманитарно-научном дискурсе значение понятия *этнос* отличается от его классического (времен античной Греции) понимания. Если тогда этнос — привычки, нравы, характеры, темпераменты — входил в качестве одного из принципов, наряду с пафосом и логосом, в риторику, то сейчас он понимается как фундаментальные ценности, специфические для определенного человека или группы, или как совокупность нравственных императивов.

² *Тенчой*. Сказки про слоненка Ланченкара. М.: Открытый мир, 2007.

³ *Алагуева В.П.* Алмазная книга о бурятах. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2007. С. 80.

⁴ *Галданова Г.Р.* Значимость традиционного мировоззрения в системе воспитания бурят // Проблемы традиционной культуры народов байкальского региона. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999. С. 89 — 90.

⁵ *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. С. 140 — 141.

⁶ *Андреева А.* Хрупкий мир горного Аршана // Мир Байкала, № 3 2007. С. 54.

⁷ *Махачкеев А.* Борьба Сангхи: история и современность. Байкал медиа консалтинг. <http://baikal-media.com/2006/05/17/borba-sangkhi-istoriya-i-sovremennost>.

⁸ *Алагуева*. Указ. соч. С. 64.

⁹ *Ринчинова О.* Индия — Баргузин: путь к Янжиме // Правда Бурятии. 2007. 4 октября. С. 16.

С.П. Нестеркин

Некоторые тенденции развития буддизма в России

Почти три века буддизм в России является органической составляющей ее духовного и историко-культурного пространства. В этом отношении Россия отличается от стран Запада и США, куда буддизм был экспортирован только в начале прошлого столетия.

Важнейшую роль в распространении буддизма как мировой религии сыграли его философия и неразрывно связанная с ней практика духовного преобразования человека, позволившие этой традиции с успехом адаптироваться к новым социокультурным условиям. Буддизм в России (Бурятия, Калмыкии и Туве) сумел воспроизвести эффективную систему трансляции религиозной традиции, существовавшую в Тибете и Монголии.

Примерно с середины XIX в. буддизм перешагнул этнические границы и стал присутствовать в интеллектуальном ландшафте России. Первыми, кто познакомил с ним российского читателя, были православные священники-миссионеры — Н.Я. Бичурин (Иакинф), П.И. Кафаров (Паладий), П.А. Тугаринов (Поликарп), Гурий Карпов архиепископ Нил (Исакович и др. Мировоззренческими проблемами буддизма интересовался известный русский философ Владимир Соловьев. В стремлении более четко

определить точки соприкосновения и фундаментальные отличия буддизма от христианства к буддийскому учению и его догматике обращались также многие известные русские философы и мыслители XX в.: С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, И.М. Концевич, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, представители евразийства и др. В их работах анализ буддизма проводился на материалах его филологической реконструкции в исследованиях представителей британской и немецкой буддологических школ, довольно полно представленный в книге основоположника российского «вероведения» В. Кожевникова: «Буддизм в сравнении с христианством»¹.

В качестве основных положений буддизма рассматривалось то, что он учит отсутствию души; духовное совершенство понимает чисто негативно, как уничтожение личности; нирвану — цель процесса совершенствования — рассматривает как простое угасание, прекращение процесса бытия; отрицает бытие Бога и, более того, представление о запредельном. Подобная трактовка буддизма может быть применена лишь к некоторым школам хинаяны и то со значительными оговорками, но никак не к буддизму в целом и той его форме, что бытовала в России.

Все современные формы буддизма, в которых обнаруживались черты, не вписывающиеся в изложенную модель, рассматривались как позднейшие образования. Возникновение махаяны, в частности, приписывалось влиянию христианства, а ваджраяна рассматривалась как результат синкретизма с архаичными формами религии.

Подобные оценки буддизма были приняты в науке и общественном мнении и долгое время оставались доминирующими, невзирая на значительное число эмпирического материала, вводимого в научный оборот исследователями буддизма махаяны. Они постоянно и часто некритически воспроизводятся и в настоящее время, формируя отношение к буддизму в современном российском обществе.

Отчасти такую приверженность можно объяснить определенной ригидностью концептуальных построений по отношению к эмпирическому материалу, в особенности, когда речь идет о предметах, новых (как объект исследования) для науки. В данном случае исследовательская парадигма, выстроенная впервые, приобрела нормативный характер и стала служить фильтром, селективирующим новый эмпирический материал, и этот материал интерпретировался таким образом, чтобы не вступать в противоречие с этой парадигмой.

Однако, на наш взгляд, эта закономерность развития научного знания не может объяснить того постоянства, с которым обсуждаемая нами модель буддизма воспроизводилась, невзирая на противоречие фактам. Существовала определенная заинтересованность в том, чтобы в общественном мнении культивировалась именно такая модель буддизма. Во-первых, этот взгляд поддерживали многие деятели христианской церкви и христиански ориентированные ученые и публицисты. Интерпретация буддизма как философско-этической (но не религиозной) системы, созданной человеком (но не вдохновенной свыше), выводило буддизм за границы духовных поисков людей, ищущих опоры в вере и руководства в религии, и расширяло

круг потенциальной паствы христианства. Кроме того, в предлагаемой модели буддизма в качестве основы нравственности определялось учение о «не причинении вреда» (*ахимса*), а идеал бодхисаттвы (и, соответственно, учение о сострадании и любви) рассматривался как привнесенный в «изначальный» буддизм и внутренне ему не присущий, что давало выгодную позицию для критики нравственного учения буддизма как эскапистского и безразличного страданиям ближних.

Во-вторых, подобная интерпретация буддизма устраивала атеистически настроенных ученых и сциентически ориентированную общественность. Черты буддизма, сближающие его с наукой, некритически абсолютизировались, в нем видели древнейшую и авторитетную духовную традицию, совершенно чуждую вере, союзника нового научного мышления.

Востребованность подобного рода оценок буддизма сохраняется до сего времени, подпитывая вышеописанный его образ в работах современных авторов².

В начале XX в. в российской буддийской сангхе начался процесс пересмотра организационных форм ее существования, а также ревизии ее теоретического и практического багажа. Деятельность некоторых бурятских просветителей (Б. Барадийна, Ц. Жамсарано и др.) и представителей духовенства (А. Доржиева, Ч. Иролтуева, Ганжунова-Геген) являлась частью процессов обновления буддизма, проходивших в то время во многих странах его распространения, это была своеобразная реакция на идеологическую и политическую экспансию стран-колонизаторов. Обновленцы стремились выработать идеологическую основу для сохранения национальной идентичности колонизируемых народов.

Совершенно иную задачу ставили себе Л.-С. Цыденов и его последователи, которые также стремились реформировать буддизм, но таким образом, чтобы он мог развиваться не только в восточной, но и западной части России, в новой для себя социокультурной среде.

В деятельности обновленцев можно выделить две составляющие: административную и доктринальную. Первая предполагала изменение структуры церкви, порядка выборности административных должностей дацанов — хамбо-ламы (главы церкви), ширетуев (настоятелей) дацанов, казначеев и т. д., принципов распределения получаемых дацанами доходов, определения порядка формирования расходных статей церковного бюджета, введение ограничений на личные расходы ламства по своему содержанию, изменение механизмов финансового контроля, определение новых принципов взаимоотношения ламства и прихожан. В советский период административная реформа проводилась под давлением органов власти. Доктринальное обновление ставило своей задачей реформирование самого вероучения и культурной практики в соответствии с принципами некоего «первоначального», «раннего» буддизма, который представлялся обновленцам как философско-этическое учение, следование которому не предполагает совершение различного рода ритуалов³.

Л.-С. Цыденов и его последователи, в отличие от обновленцев, стремившихся свести содержание буддизма к философско-этическому ядру,

адаптированному для восприятия широкими слоями верующих (что неизбежно приводило к некоторой поверхностности), стремились максимально задействовать теоретический и практический потенциал тибетского буддизма. Ими было собрано обширное наследие в области теории и практики буддизма не только гелукпы, но и других основных школ: нингмапы, кагьюпы, шижедпы и сакьяпы. Наследие это было синтезировано в духе *риме* (букв. неделимый, несектарный) — внешкольного направления буддизма, появившегося в Тибете в XIX в. Был восстановлен отсутствовавший в России институт монастырей «отшельнического» типа. Значительное число последователей Л.-С. Цыденова, выйдя из дацанов, занимались практикой ваджраяны «в миру», в духе традиции индийских махасиддхов, что позволило в дальнейшем, в период разгрома монастырской системы, сохранить не только учение, но и систему практической его реализации. Традиция Л.-С. Цыденова была воспринята и развита в небуддизме Б.Д. Дандарона.

В послевоенные годы началось восстановление буддийских религиозных организаций, уничтоженных в конце тридцатых годов, в период борьбы с религией. В этом процессе можно выделить несколько этапов. В 1940 — 50-х гг. восстановление осуществлялось в своей традиционной форме, не выходя за границы этнической среды. Позднее, с середины шестидесятых годов, у ряда бурятских учителей — Б.Д. Дандарона, Ж.-Ж. Цыбенова, Дарма Доди, Мунко Цыбикова, Ж.-Ж. Эрдынеева, тувинца Генден Церена появляются ученики из европейской части России, Украины и Прибалтики. Для буддизма в России начался совершенно новый период — он стал востребованным со стороны людей, социализированных в западной культуре и принадлежавших к этносам, никогда ранее его не исповедовавшим. Наконец, с началом перестройки и изменением законодательства о религии, появилось значительное число буддийских организаций самых разных традиций: тхеравады, дальневосточного буддизма, но более всего — тибетского, представленного практически всеми имеющимися школами.

В настоящее время можно выделить три направления распространения буддизма в России: 1) восстановление и развитие дацанской (монастырской) формы; 2) организация так называемых «дхарма-центров» и 3) распространение в форме небольших неформальных групп учеников, объединяющихся вокруг одного учителя. И если первая форма в основном имеет место в районах традиционного распространения буддизма, то последние две наиболее распространены в европейской среде. Далеко не все эти организации официально регистрируются, но необходимо отметить, что большая часть зарегистрированных буддийских организаций приходится на регионы, традиционно исповедующие христианство. И хотя число европейских последователей буддизма в настоящее время относительно невелико, эта часть верующих весьма активна.

Большое число общин вызвало к жизни ряд объединительных проектов, закончившихся неудачно. Объединительным тенденциям препятствует то, что в буддизме существует несколько относительно независимых иерархических систем, оформляющих церковную организацию: иерархия

Учитель — ученик; иерархия по степени духовного совершенствования; по уровню образованности; по полноте взятых на себя монашеских обетов и монастырская административная иерархия. Эти системы и с точки зрения доктрины, и на практике совпадают лишь частично и не всегда, что создает проблемы в установлении главенства в сангхе и предоставляет широкие возможности для ее дробления. Наиболее существенным фактором, вызывавшим расхождение церковных иерархических систем, является возможность автономной практики пути сутры и тантры. Даже в гелугпе, где ориентация на сочетание пути сутры и тантры является одной из существенных установок религиозной практики, автономная практика этих путей вполне допускается. Эти два пути дают нам две репрезентативные фигуры: для пути сутры — это монах, для пути тантры — йогин⁴.

В России был воспринят буддизм традиции гелуг, с множественностью ее иерархических систем и отсутствием доктринальной необходимости в духовном единоначалии. Статус главы буддистов (в Бурятии — хамбо-ламы) изначально определялся царской администрацией, исходя из соображений удобства управления.

В постсоветской России религиозные организации начали новый этап своего развития в условиях невмешательства государства во внутрицерковные дела. Это привело к появлению большого числа самостоятельных буддийских организаций. Очевидное превалирование центробежных тенденций над интегративными мы объясняем не столько личностными особенностями руководителей этих организаций, сколько объективным выражением их конфессиональной независимости, вполне доктринально обоснованной. Это в полной мере относится к организациям последователей тантры, структурированным как *ганачакра*, для которых следование собственной учительской традиции приоритетно. Что же касается монашеской сангхи, составлявшей ядро Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ), правопреемником которого в настоящее время является Буддийская традиционная сангха России (БТСР), то ее интегрирующий потенциал в значительной степени ослаблен разрывом в религиозно-культурной традиции, вызванным отсутствием полноценной системы воспроизводства сангхи в годы советской власти. Изменились функции дацанов, они перестали быть местом уединения монахов, в основном в них проводятся хуралы и требы по заказам населения. Это приводит к росту числа *дуганов*, которые для удобства прихожан строятся в черте населенных пунктов (в отличие от дацанов, которые по вине должны располагаться в удаленном от них месте). Ритуалы, выполняемые при проведении хуралов и исполнении треб прихожан, в традиции гелуг носят в основном тантрийский характер, что требует от совершающих их священнослужителей прежде всего опыта в практике тантры. Это создает основания для конституирования общин по типу *ганачакры*, что естественным образом ведет к их автономизации. Выраженные центробежные тенденции в российском буддизме являются следствием не столько определенного упадка духовной традиции, сколько следствием естественного хода самоопределения различных традиций в условиях свободы вероисповедания.

Выход буддизма за рамки этнических ниш ставит вопрос о том, в какой степени буддизм релевантен российской ментальности. Необходимо отметить, что это проблема не только «западного» буддизма. Даже в тех случаях, когда неопиты принадлежат к этносам, ранее его исповедовавшим (бурятам, калмыкам, тувинцам) — в большинстве своем это люди, социализированные уже в современной российской культуре и активно в нее включенные, так что можно говорить о том, что в настоящее время буддизм распространяется по преимуществу в российской культурной среде.

В литературе последнего десятилетия этот вопрос обсуждался в основном в христиански ориентированной публицистике, где выдвигался тезис об исключительно христианской ментальности русских и резкой антагонистичности буддизма этой ментальности. Подобные оценки вызывают серьезные возражения.

На наш взгляд, русский менталитет является результирующей нескольких потоков, из которых в качестве основных можно выделить (в порядке появления) следующие: 1) индо-арийские верования; 2) христианство и 3) научное мировоззрение (в новоевропейском понимании этого термина).

Русский менталитет изначально формировался на основе индо-арийских верований, общих для всего ареала расселения ариев — от Индии до Европы. Буддизм возник в основном на арийском этническом субстрате и в очень большой степени учитывал особенности менталитета арийских этносов, используя для изложения своего вероучения их мифы, символы и т. п. Речь идет, разумеется, не о преимуществах учений в содержательном плане, но о языке их выражения. Индо-арийские верования в современной России не только факт истории, они и по настоящее время являются живым источником формирования менталитета. Древнегреческие мифы и легенды, основанные на них произведение искусства прочно вошли в российский культурный обиход. Другим источником является фольклор. Так, например, русские волшебные сказки в значительно большей степени, чем фольклор других народов, сохранили архаические образы и структуры индо-арийских верований, по мнению некоторых исследователей⁵. Наконец, индо-арийские верования передаются и в живой религиозной традиции, которая до сих пор сохраняется, несмотря на многовековые усилия христианства по искоренению «язычества».

Тезис об антагонистичности буддизма христианскому мироощущению обосновывается обычно ссылкой на то, что в нем (буддизме) якобы отрицаются такие ключевые для христианства категории, как свобода воли, душа и Бог. Этот вывод делается на основе анализа понятий *кармы*, *анатмы* и Будды. Концепция *кармы* интерпретируется как детерминистическое учение, отрицающее наличие свободной воли, *анатмы* — как учение об отсутствии души (во вполне материалистическом смысле) и Будды — как понятие, выражающее идею личного совершенства человека и подменяющее собой концепцию Бога как высшего запредельного существа. Согласно этой точке зрения (широко распространенной в настоящее время как в научной, так и популярной литературе), в этом состоит специфика буддизма и его отличие от «религий Книги» вообще и христианства в частности. Это понимание, однако, основано на одно-

сторонней интерпретации отдельных источников, вырванных из общего контекста целостного учения буддизма.

Так, помимо закона кармы, выражающего принцип детерминизма, в философии буддизма рассматривается закон совершенствующего движения, как проявление изначального стремления *алаявиджняны* к нирване. На внутреннем плане это выражается в том, что индивидуальная *алаявиджняна*, как «частица абсолюта», заключенная в каждом живом существе, формирует вектор потока психики человека, определяя его стремление к совершенствованию. Когда же она (*алаявиджняна*) в акте интуиции (праджня) осознается, хотя бы и на мгновение, человеком, у него появляется возможность волевого акта, обусловленного абсолютным, конечным состоянием сознания, стоящим за пределами закона кармы, что может быть интерпретировано как проявление свободной воли. Конечная сотериологическая задача буддиста формулируется как «соединение своего сознания (тиб. *sems*) с Сознанием (тиб. *thugs*) Учителя», то есть обусловленного, несвободного сознания «обычного существа» с необусловленным, не подверженным закону кармы абсолютным сознанием Учителя-Будды, и завоевание таким образом абсолютной свободы воли.

Далее, философские школы буддизма придерживаются концепции *анатмы* (отсутствия индивидуального Я), отвергая выдвигаемую небуддистами идею существования постоянного, целостного и независимого «Я» в абсолютном смысле, однако они (в своем большинстве) признают существование Я на относительном уровне. Так, некоторые вайбхашики считают индивидом поток *скандх*, некоторые виджнянавадины — *алаявиджняну*, йогачара-мадьямика-сватантрики — *мановиджняну* и т. д.⁶ Таким образом, концепция анатмы является выражением понимания проблемы истинно-сущего, но ни коим образом не относится к отрицанию условного существования души, и уж во всяком случае, не является основанием для утверждения более фундаментального субстанционального статуса тела в сравнении с душой. В текстах ваджраяны значительное место уделяется обсуждению процесса умирания и перерождения сознания после смерти человека. В них мы находим описание того, каким образом все многообразие феноменов в период смерти сворачивается в «очень тонкое сознание», «неразрушимую каплю», которая и является субъектом перерождения, в «свернутом» виде сохраняя нашу индивидуальность. Это сознание вполне соотносимо с «душой» христиан, с той лишь разницей, что о ее бытии нельзя сказать, что оно «вечно», т. к. в конечном итоге все, что имеет бытие, «успокаивается» в нирване (хотя и нельзя сказать, что оно «конечно»); вопрос о том, существует или нет Будда после нирваны относится к тем, на которые невозможен корректный ответ). Так что, хотя с точки зрения абсолютной истины нельзя говорить об истинном существовании некой независимой субстанциализированной души (равно как и тела), ясно, что на относительном уровне душа как некий субъект перерождения с точки зрения буддизма несравненно более устойчивый феномен, чем тело.

Наконец, концепция Ади-будды как изначально-сущего «отца всех Будд», развиваемая в основном в текстах ваджраяны, позволяет говорить

о наличии в буддизме определенного рода теизма, хотя и отличного от христианского. Ади-будда — это не Бог-творец и не всеобщая субстанция. Это — изначальная чистота, присущая каждому живому существу. Те, кто под воздействием неведения не узнали в ней свой «истинный лик», стали живыми существами, а те, кто узнал — Буддами. Так что для каждого живого существа наличие мира-сансары обусловлено неведением, а не волей высшего существа. Будда же если и является творцом, то творцом метода спасения от сансары. Этот метод проповедуется Буддой в его «Телах Формы» — Самбхогакае и Нирманакае, которые он проявляет в силу имманентно присущего ему сострадания. Говорится, что эти тела «подобны радуге, отражающейся на поверхности зеркала»⁷, чем подчеркивается их несубстанциональность и, как ни парадоксально, обусловленность, поскольку проявление Будды как спасителя обусловлено кармой живых существ. Такое понимание природы Будды, тем не менее, сохраняет за ним основную функцию Божества как высшей религиозной ценности, определяющей направление вектора сотериологической деятельности человека.

Что касается возможности соотнесения буддизма с научной парадигмой, то хотя буддизм, как всякая религиозная система, и имеет особые (отличные от принятых в классической науке) источники познания, как, например, религиозно-мистическая интуиция — *праджня* (тиб. *shes rab*), однако для доказательства своих положений он использует методологию и процедуру, практически идентичную научной. В обоснование выдвигаемых положений может быть представлено только: 1) то, что доступно непосредственному чувственному познанию индивида с полноценными органами чувств и 2) то, что может быть выведено корректной логической процедурой. Ссылки на личный мистический опыт или свидетельство авторитета не могут выдвигаться как аргумент в полемике (за исключением тех случаев, когда авторитет признается обеими сторонами). Дух критики, столь важный в научном исследовании, в буддизме был освящен самим Буддой, который призывал своих последователей тщательно критически исследовать его учение, прежде чем принять⁸. Если говорить не только о методологических аспектах, но и конкретных характеристиках научной парадигмы, в качестве наиболее общих можно назвать идеи детерминизма и эволюции. Обе они принимаются в буддизме и находят свое выражение в уже упоминавшихся выше законах *кармы* и совершенствующего движения. Кроме того, многие концепции современной науки (в широком спектре — от семиотики до теории поля) находят параллели в буддийской мысли.

Все это позволяет говорить, что буддизм имеет много точек соприкосновения с российской ментальностью, что создает определенные предпосылки для его органичного вхождения в культурную среду России.

Примечания:

¹ *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916.

² См., например: *Диакон Андрей Кураев.* Сатанизм для интеллигенции. М., 1997.