



**ЦЕРКОВЬ – ОБЩЕСТВО – ВЛАСТЬ:  
РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ПРАКТИКИ  
В СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТИИ**

Edited by Darima D. Amogolonova and Sergei D. Batomunkuev

Authors: Darima D. Amogolonova, Marina M. Sodnompilova,  
Sergei D. Batomunkuev, Pavel K. Varnavskiy, Anna A. Bel'kova

**Church – Society – Power: Religious Processes and Practices in Contemporary Buryatia.** – Ulan-Ude: Academic Press of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2016. – 232 p.

On materials of Buryatia, the book researches the problems of history and current state of religiousness and religious institutes, interfaith interactions, relations between churches and the state, as well as modernization of religious representations, cults and rituals. Basing on the latest methodological approaches, the authors analyze the processes of religious revival and variety of religious practices in polyethnic and multicultural Buryatia, which in the course of centuries, coined out the traditions of tolerance and respect for the culture of others. This resulted in formation of the special cultural space, in which religious syncretism played and still plays an important role.

The book is of interest for the researchers in various areas of humanities and also for all those who want to learn more about religious processes in Russia.

## Оглавление

**Введение** (*Д. Д. Амоголонова, С. Д. Батомункуев*).....5

### **Часть I. Церковь**

Глава I.1. Буддизм и православие: большая политика в духовном пространстве (*Д. Д. Амоголонова*) .....13

Глава I.2. Бурятская Сангха: традиционный буддизм в современной Бурятии (*П. К. Варнавский*) .....54

### **Часть II. Общество**

Глава II.1. Религиозные представления и практики в современной этнической Бурятии: особенности трансформации феномена религии постсекулярного периода (*М. М. Содномпилова*)....78

Глава II.2. Народная религиозность в буддийской Бурятии (*С. Д. Батомункуев*) .....125

Глава II.3. Протестантизм среди современных бурят: проблема концептуализации феномена (*С. Д. Батомункуев*) .....145

### **Часть III. Власть**

Глава III.1. Формирование государственной политики в области межрелигиозных отношений (*А. А. Белькова*).....178

**Заключение** (*С. Д. Батомункуев, П. К. Варнавский*).....215

**Источники**.....222

## ВВЕДЕНИЕ

Возрождение религиозной жизни стало одной из важных сторон трансформации социально-политического устройства российского общества и государства. После атеистической эпохи далеко не сразу и не все специалисты и политики могли адекватно оценить степень политической значимости религии, ее возрождения в перспективном развитии страны. В первое постсоветское десятилетие за радикализмом политических страстей, конфликтов вокруг власти и передела крупной собственности вопросы религии и церковного строительства, как и прочая «гуманитарщина», представлялись далеко не самыми актуальными. Да что там религия! На этнонациональные претензии бывших национальных автономий новоиспеченный президент в условиях той политической и идеологической сумятицы позволил себе смотреть сквозь пальцы. Его слова «берите себе суверенитета столько, сколько хотите» в ответ на этот «парад суверенитетов» не выражали ничего, кроме непонимания серьезности ситуации. Объясняется же это непонимание, наш взгляд, тем, что в тот исторический момент действия людей, близких к власти и вовлеченных в борьбу за политические, экономические, социальные позиции, деятельность всевозможных технологов и конструкторов команд и коалиций были подчинены идее о том, что классы и классовая борьба – это то самое поле, на котором и могут, и решаются судьбоносные вопросы государственной и общественной жизни. Интересы и настроения этнических и религиозных сообществ представлялись тогда некой не особо существенной, сугубо внешней, орнаментальной деталью высшей, т. е. классовой, реальности.

Понадобилось некоторое время, чтобы из голов людей выветрилась эта советская идеологическая иллюзия и оформилась новая, реалистическая, парадигма понимания действительности. А действительность такова, что она меняется или стабилизируется под давлением не только классовых интересов людей, но и их религиозных представлений и чувств, этнонациональных интересов, памяти и устремлений. Драматические события сначала в Югосла-

вии, а потом и на Северном Кавказе показали, что возрождение религиозных и этнонациональных чувств людей в поликонфессиональных и полиэтничных регионах несет в себе далеко не однозначный потенциал. Увеличение количества культовых сооружений и числа верующих прихожан не просто разнообразит жизнь обществ, но и меняет их энергетику, увеличивает возможность в них коллективных движений и действий, вдохновляемых религиозными чувствами, а, главное, вместе с этим растет и потенциал конфликтности. Кроме того, реальность глобализации отменяет локалистский подход в понимании религиозных событий и процессов, происходящих в конкретных регионах. В наши дни чувства верующих могут инспирироваться духовными пастырями или солидарностью с единоверцами, удаленными от них расстояниями в тысячи километров. В этих новых обстоятельствах религиоведение стало в ряд актуальных социально-гуманитарных дисциплин. Стало важным исследовать и мониторить социокультурные явления и процессы, сопряженные с религиозной жизнью обществ, а также уровень и качество религиозности верующего населения.

Отличие современных религиоведческих исследований от исследований подобного толка советского периода заключается в том, что они проводятся с пониманием того, что сегодня религия — это вдохновитель жизни не только для слабых духом и телом людей, но и для огромных масс сильных и энергичных людей, глубоко переживающих и осмысляющих несправедливость общественного устройства, в котором контрасты в благополучии людей, их неравноправие перед законом стали нормой. Иначе говоря, современный запрос на религиоведческое знание обусловлен необходимостью в реалистической картине социального и культурного мира, предсказуемостью и регулируемостью происходящих в нем событий и процессов. Ведь религиозные представления и чувства, наряду с политической, трудовой, нравственной и пр. культурой, являются тем, что традиционно называют «душой народа». Религию всегда отличало и отличает сегодня способность сплачивать и организовывать людей в ответ на политику или отдельные действия властей, общественные или культурные поветрия в обществе.

Другими словами, религия представляет собой важный канал для протестных настроений в обществе. А в свете того, что мы уже сказали выше, события в отдельном, конкретном регионе в условиях современной глобализации способны вызывать резонанс в других регионах мира, где есть религиозная почва для сочувствия и солидарных устремлений. В качестве примера настораживающего свойства можно вспомнить уроженца Республики Бурятия Александра Тихомирова, известного всей России под именем Саид бурятский – члена террористической исламистской организации. При всем том, что этот случай, разумеется, исключительный и как таковой относится к компетенции спецслужб, он напоминает всем о том, какими неожиданными отголосками могут отозваться политические и религиозные события одного региона в другом, далеком регионе с населением других вероисповеданий.

На протяжении уже многих десятилетий ученые говорят о методологических проблемах в религиоведении и, особенно, в социологии религии. Если очень коротко обобщить опыт современной американской социологии религии, то можно выделить несколько интересных для нас моментов. Прежде всего сомнению подвергается уверенность в существовании единого предмета исследования: у исследователей нет единства в понимании того, что такое религия и религиозная вера. Насколько корректно применение этих понятий одновременно к разным историческим эпохам? Существуют ли универсальные понятия или понятийный аппарат, в равной мере применимые к многообразию проявлений всего, что относится к сфере религиозного? Так, Р. Нидэм и Дж. Леуба утверждают, что понятия религии и религиозной веры не поддаются научному измерению, потому что ни одно из определений не может быть признано универсальным, и, соответственно, можно ли в таком случае говорить о религии *per se* (как таковой)? В отрицательном ответе на этот вопрос уверен, в частности, Дж. Смит. Он утверждает, что понятие «религия» сконструировано, изобретено учеными, и поэтому не имеет ничего общего с религиозными действиями людей в их обыденной жизни.

<sup>1</sup> Религию он называет, наряду с историей, самым трудным понятием, не поддающемуся сколько-нибудь однозначному определению<sup>2</sup>.

Критика этого понятия Т. Фитцджеральдом направлена на его научную продуктивность. Ведь некритически принятые в науке постулаты о том, что есть религия, ничем не отличаются от теологических концепций, а потому должны быть просто отброшены. Распространенное представление о религии как об общей вере в трансцендентное или божественное, т. е. вере в сверхчеловеческую силу или в высшее существо, является «прямым продолжением христианского теизма... Рационально религия не может считаться допустимой аналитической категорией, так как она не подразумевает никакого отличительного кросс-культурного аспекта человеческой жизни»<sup>3</sup>. Трудности в понимании и толковании этих ключевых понятий усугубляются еще и тем, что, помимо христианства, существуют и прочие религиозные традиции, которые, как иронично заметил Питер Бейер, рассматриваются как находящиеся на нашем заднем дворе. Причину столь ожесточенного противостояния в определении религии он видит в культурной глобализации, благодаря которой сложилась новая картина мира, что неизбежно повлекло за собой необходимость переосмыслить и сам термин, и его содержание. По большому счету споры по поводу того, что есть религия (как бы она ни понималась) – это следствие происходящего на наших глазах формирования новой социальной структуры и институализированного домена – религиозной системы глобального общества. Подобно всем функциональным системам, религиозная система совсем необязательно включает и будет включать в себя все, что можно, казалось бы, отнести к религиоз-

---

<sup>1</sup> *Smith J. Z. Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies. Chicago: University of Chicago Press, 1998. P. 281.*

<sup>2</sup> *Smith J. Z. Imagining Religion: from Babylon to Jonestown. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 20.*

<sup>3</sup> *Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 2000. P. 3–4.*

ной сфере. В соответствии с общим принципом функциональных систем, религиозная система, развиваясь, действует избирательно или произвольно, и в настоящее время ее развитие создает новую модель религии. В ней вводимый элемент неминуемо утрачивает некоторые привычные черты и приобретает новые характеристики, соответствующие системе в целом. Более того, значимое место в ней начинают занимать религиозные явления, которые раньше были на ее периферии, и даже внерелигиозные явления. Коротко говоря, согласно Бейеру, чтобы найти ответ на вопрос об общих закономерностях в феномене религии в условиях современного процесса глобализации есть единственный способ – это концептуализировать этот феномен религии как функциональную систему. Что касается определения религии, то он согласен с М. Вебером, который писал так: «определить “религию”, сказать, что это такое в коротком тексте, не представляется возможным. Если подобное определение вообще возможно, его можно сделать лишь в заключении исследования»<sup>4</sup>.

Сегодня мы наблюдаем, как религиозные институты идут на сотрудничество с государством, охотно модернизируются, что выражается, в первую очередь, в институализации по образцу государственного аппарата. Религиозное возрождение или, иначе, десекуляризация в практическом смысле подразумевает противоположную, казалось бы, тенденцию, а именно секуляризацию церкви. Однако об этом в свое время еще Эмиль Дюркгейм заметил, что наивно полагать, что светская власть скопировала свою сакральность у власти религиозной. Скорее наоборот: религиозная власть успешно следовала примеру правителей, наделяя себя особыми знаками сакральности для отделения себя от профанного большинства<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Weber M. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978. P. 399.

<sup>5</sup> Durkheim E. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1964. P. 340–344, 406.



В Бурятии черты десекуляризации наиболее заметны на примере буддизма. Именно здесь имеют место явления и события, дающие материал для анализа и выводов по церковно-организационным вопросам, по религиозному возрождению в рамках крупной культурной группы и включению церкви в светские практики. Наблюдения за этим процессом позволяют сделать вывод, что национализация буддизма содержит в себе элементы реформации, а именно: 1. Придание буддизму в Бурятии статуса особой ветви Северного буддизма с оформлением автокефалии с политической целью избежать в некотором будущем влияния Китая на умы верующих. 2. Предложение перевести церковные службы с тибетского на бурятский язык. 3. Уравнивание религиозного образования и ученых степеней, полученных в Буддийском университете «Даши Чойнхорлин» (г. Улан-Удэ) и Агинской буддийской академии, с зарубежными. Понятно, что протестантистская Реформация, имевшая очень широкую социальную базу, опиравшаяся на религиозное общественное сознание и ставшая основой религиозных войн, является понятием, в целом неприменимым к современному периоду истории. Однако упомянутые элементы свидетельствуют о происходящей национализации буддизма. Так в бурятском буддизме осуществляется этнонациональный проект, который в светских социально-политических практиках уже утратил былой энтузиазм.

Эхо протестантизма дошло до нашего региона не только из глубины веков как аналогия, но и в виде реальных проповедников, организованных ими общин, феномена прозелитизма и прозелитов. Что касается последних, то внимание исследователей привлекло такое новое и интересное явление, как буряты-протестанты. И хотя нельзя сказать, что это явление имеет массовый характер, оно все же достаточно большое, чтобы оставить его без внимания. В г. Улан-Удэ есть немало протестантских общин, в которых буряты составляют от 50 до 90 % всех прихожан. Рост популярности протестантских церквей и деноминаций во всем мире и, как следствие, рост числа самих протестантов в странах, где до их появления доминировали традиционные религии (католицизм,

православие, буддизм), в конечном счете, специалисты объясняют тем, что протестантизм в большей степени отвечает духу современности, ее сложности. То есть он укоренился там, где традиционное в глазах верующих превратилось в консервативное, устаревшее явление. Конечно, такое объяснение если и верно, то оно слишком общо и абстрактно. Поэтому интересно было посмотреть на этот процесс изнутри, пообщаться с людьми, которые вопреки традиции, вопреки мнениям окружающих не стали буддистами или шаманистами, а приняли новую, западную веру. А у этих людей, разумеется, есть свои доводы, оценки и симпатии относительно религиозной жизни и ее явлений.

Одним из главных явлений и характеристик современной религиозной жизни является то, что по аналогии с известным термином «банальный национализм» можно назвать *банальной религиозностью*. Под банальной религиозностью мы понимаем отсутствие связи между религиозной этикой и мирской практикой, скудные знания о догматике и смысле обрядов, упрощенное и прагматичное отношение к религии, окказиональное посещение храмов. Свой существенный отпечаток она накладывает на межконфессиональное соперничество за духовное пространство, политические приоритеты и борьбу за паству. Когда подавляющее большинство паствы в действительности весьма утилитарно подходят к религии, оно склонно не столько к религиозной вере, сколько к банальной религиозности, а люди банальной религиозности в большой степени подвержены возможности манипулирования и легко поддаются коллективному сплочению. С другой стороны, слабое знакомство с догматикой, отсутствие сотериологических устремлений в рамках определенного вероучения способствуют сохранению среди верующих синкретизма в религиозных представлениях и практиках, а это, так или иначе, способствует взаимопониманию и взаимотерпимости между ними.

Что касается понятия *верующие*, то, на наш взгляд, спорить о числе лиц, которым присуща истинная религиозная вера, непродуктивно. Сегодня очевидно, что для многих, если не для большинства, в роли религии выступает банальная религиозность, ко-

торая не противоречит вере, но и не равна ей. Теоретические рассуждения о сущности постсоветского религиозного возрождения необходимо проводить с учетом реальных практик, когда религиозным институтам предлагается взять на себя не только классические второстепенные функции религии, но и такие, как воспитательная и образовательная. При этом базовые функции религии восстанавливаются в рамках определенной конфессии и догматики, что, собственно, и подразумевает религиозное возрождение.

В мультикультурном сообществе исследование десекуляризации имеет особый аспект, в котором религиозная принадлежность с точки зрения социальных функций религии приобретает идентификационный смысл. В этом случае религия играет роль идеологического фактора, способствуя как стабильности и устойчивости этнокультурных отношений, так и разделению общества и обстановке нетерпимости между людьми разных конфессий. Есть основания полагать, что одновременно происходящая десекуляризация и бюрократизация религиозных институтов консервирует личную веру, синкретичную в своей догматической основе. И этот факт есть дополнительный довод считать, что в исследовании феномена религиозной веры, даже в форме банальной религиозности, приоритетным значением обладает парохияльная, т. е. приходская, экспликация, поскольку принадлежность к некоей огромной по численности мировой общине – это лишь идеологическая основа, а не религиозная принадлежность.

В данной монографии представлен опыт исследования религиозной жизни современной Бурятии. Размышления авторов о современной религиозной ситуации, так или иначе, основываются не только на фактологии современных исследований, но и на историческом материале, который во многих отношениях является либо новым для исторической науки, либо переосмысленным. В главах монографии затронута лишь часть религиозной реальности этнической Бурятии, в пределах же освещенных авторами тем можно сделать вывод о том, что деятельность и бытование местных традиционных и нетрадиционных религий ограничиваются вопросами и проблемами гуманитарного характера и что явных признаков их политизации нет.

# Часть I

## Церковь

### Глава I.1. Буддизм и православие в Бурятии: большая политика в духовном пространстве

В 1991 г. в Бурятии широко отпраздновали 250-летие официального признания буддизма в качестве одной из религий подданных Российской империи. И хотя, как отмечает Н. В. Цыремпилов, «исследователям до сих пор ничего не известно о местонахождении подлинника или копии основного документа, с которого ведется отсчет истории официального признания этой религии российскими властями»<sup>6</sup>, тем не менее, факт легитимации в 1741 г. уже существовавших 11 дуганов<sup>7</sup> и служивших в них 150 штатных лам<sup>8</sup> не подвергается сомнению. На этом фоне празднование в 2014 г. 250-летия института Пандито Хамбо лам<sup>9</sup>, включавшее в

---

<sup>6</sup> Цыремпилов Н. В. Введение // Материалы по истории буддизма в Забайкалье XIX – нач. XX в. / сост. и автор введения Н. В. Цыремпилов. Улан-Удэ; СПб., 2011. С. 11 (эл. книга). Подробнее см. Цыремпилов Н. В. Когда Россия признала буддизм? В поисках указа 1741 г. императрицы Елизаветы Петровны об официальном признании буддизма российскими властями // Гуманитарный вектор. 2014. № 3. С. 96–109.

<sup>7</sup> Дуган или сумэ – молельный дом.

<sup>8</sup> Жуковская Н. Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011. М.: Ориенталия, 2013. С. 65.

<sup>9</sup> Хамбо лама (тиб. mkhan po bla ma – старший монах, учитель) или Пандито (санскр. pandita – ученый, учитель, достигший больших знаний в области ведийских текстов и санскрита) Хамбо лама – ученое звание в школе гелуг, настоятель монастыря, глава буддийской организации. В Бурятии титул был учрежден в 1764 г. в связи с назначением Дамба-Доржо Заяева на должность главного Пандито Хамбо ламы всех буддистов, обитающих на южной стороне Байкала. В дореволюционной России принято было написание Бандидо (так титул звучит на бурятском языке). В настоящее время этот титул фонетически больше соотносится с санскритским произношением – Пандито. Строгого правила написания титула пока нет, поэтому можно встретить варианты Хамбо лама, Хамбо Лама и

себя различные мероприятия, как религиозные, так и светские, в продолжение сложившейся традиции строилось на выражении признательности российским монархам, начиная с Елизаветы Петровны и Екатерины II, «за их доброту к жителям Забайкалья и Восточной Сибири, исповедовавшим буддийское вероучение»<sup>10</sup>. Принимая в Иволгинском дацане главу Российского императорского дома Великую Княгиню Марию Романову, Хамбо лама Дамба Аюшеев сказал, что «законодательно закрепив права буддийского духовенства, государство создало все условия для дальнейшего развития буддизма на территории России, а также и образовательной системы нашего края в целом»<sup>11</sup>. Достаточно благостная картина терпимости имперских властей к религии «инородцев», «инославных», «язычников», «идолопоклонников» (как именовали бурят в официальных и неофициальных документах) писалась и посредством усилий со стороны бурятского буддийского духовенства, неустанно изъявлявшего верноподданнические чувства и благодарность российской монархии. Конечно, в истории взаимоотношений между государством и российскими буддистами было чрезвычайно много конфликтных ситуаций, выраставших из стремления властей не допустить роста влияния буддийского духовенства на бурятское население, поскольку все же подразумевалось, что буддисты (инославные, иноверные, язычники) потенциально представляли некоторую угрозу для государства вследствие возможного на них влияния политики иностранных государств. Одновременно российские буддисты наглядно свидетельствовали о терпимости православной империи по отношению к инославным, что

---

Хамбо-лама. В документах, приводимых в данном параграфе монографии, встречается разное написание титула, но в аналитической части автор придерживается написания, принятого в качестве нормы в публикациях Буддийской традиционной Сангхи России.

<sup>10</sup> Анжилова Д. История длиною в 250 лет // АиФ в Бурятии. 2014. № 31. С.9.

<sup>11</sup> Там же.

имело значение с точки зрения разворачивающихся интересов России в Центральной Азии<sup>12</sup>.

Христианизация западных бурят (шаманистов) мыслилась как дело политической важности, поскольку считалось, что российский патриотизм строится именно на русском православии, тогда как исповедующие «иностранные» религии, например буддизм, априорно могли подозреваться в неблагонадежности и потенциально – в государственной измене.

При этом буддисты, которым приходилось защищать свои права, как полагает Н. В. Цыремпилов, «смотрели на империю не как на враждебную силу, но как на поле возможностей и сферу симбиотического взаимодействия»<sup>13</sup>, а «задача буддийских элит

---

<sup>12</sup> В 1908 г. в связи с планами сооружения буддийского храма в Санкт-Петербурге гофмейстер, министр иностранных дел А. П. Извольский в письме на имя П. А. Столыпина отмечал, что подобное мероприятие укрепит дружеское расположение Далай-ламы к России и «имеет для нас существенное значение как с точки зрения политических интересов наших в Китае, так и в смысле возможности использовать в благоприятную сторону его влияние на наших подданных ламайского исповедания...» (О постройке буддийской молельни в с. Старая Деревня. РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 448). Речь, безусловно, шла о стратегическом соперничестве между Британской и Российской империями за господство в Центральной Азии, получившем название «Большая игра» (Great Game). Страх перед усиливавшимся влиянием России в регионе, подкрепляемый убеждением, что Россия намерена захватить Индию, заставил британцев нанести упреждающий удар: в 1904 г. британцы вторглись в Лхасу. XIII Далай лама бежал в Ургу. Важно отметить, что он решает обратиться к русскому царю за помощью в деле отделения Тибета от Циньского Китая. Позитивное отношение Далай ламы к русскому царю было во многом обусловлено влиянием Агвана Доржиева.

<sup>13</sup> *Цыремпилов Н. В.* Буддизм и Российское государство в XIX в.: от конфликтов к компромиссам // Буддизм в истории и культуре бурят. Улан-Удэ, 2014. С. 65.

заклучалась в том, чтобы сделать царя и его министров союзниками»<sup>14</sup>.

Если взаимоотношения государства и буддийской общины регулировались определенными правилами, принявшими наиболее завершённый вид в Положении о ламайском духовенстве в Восточной Сибири (1853 г.), то отношение к буддизму со стороны православной церкви на всем протяжении истории борьбы за духовное пространство в регионе оставалось непримиримым. Здесь уместно напомнить, что православие являлось компонентом национальной идеи империи, наряду с самодержавием и народностью, а потому подразумевалось, что эта религия должна была занимать, по сравнению с прочими, приоритетные позиции на всей территории страны. В настоящее время существует точка зрения, согласно которой, утверждение «...чтобы Россия усиливалась, чтобы она благоденствовала, чтобы она жила – нам осталось три великих государственных начала, а именно: 1. Национальная религия. 2. Самодержавие. 3. Народность» содержалось лишь в письме министра народного просвещения С. С. Уварова царю Николаю I в 1832 г., а потому вплоть до конца XIX в. было малоизвестно и не рассматривалось в качестве национального кредо<sup>15</sup>. Однако имперская идеология, так или иначе, строилась на основании именно этой формулы, официально или неофициально. Поскольку православие было преобладающей и единственной государственной религией Российской империи, а император обладал титулом «Защитник Церкви», то все остальные вероисповедания, даже признанные государством, могли лишь сосуществовать с православием, не нарушая его главенствующего статуса. Собственно, на основании особого положения православия в государстве, его поли-

---

<sup>14</sup> *Цыремпилов Н. В.* Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ, 2013. С. 205.

<sup>15</sup> *Каплин А.* «Главные начала» – Православие, Самодержавие, Народность // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба. [http://ruskline.ru/analitika/2012/09/04/glavnye\\_nachala\\_pravoslavie\\_samoderzhavie\\_narodnost/](http://ruskline.ru/analitika/2012/09/04/glavnye_nachala_pravoslavie_samoderzhavie_narodnost/) (11.02.2015).

тика по отношению к бурятам была нацелена на крещение возможно большего числа людей. Буддизм представлялся опасным конкурентом, против которого необходимо было использовать, говоря современным языком, административные ресурсы. Положение о ламайском духовенстве, регламентировавшее число лам и дацанов<sup>16</sup>, защищало позиции православной церкви, поскольку подразумевало ограничения в распространении буддизма и, как мыслилось, способствовало более успешной христианизации. Деятельность буддийского духовенства находилась под контролем властей, а Хамбо лама, являясь лицом, ответственным за исполнение предписаний и подчиняющимся непосредственно генерал-губернатору Восточной Сибири<sup>17</sup>, должен был исполнять чиновничьи функции: «На него возлагается главное заведывание и управление Ламайским духовенством и наблюдение, чтобы настоящий устав исполнялся в точности»<sup>18</sup>. Положение выделяет в отдельные параграфы, во-первых, необходимость получения разрешения МВД на постройку новых «кумирень», причем «не иначе, как по удостоверению генерал-губернатора», во-вторых, запреты на строительство «новых, отдельных от утвержденных кумирень, молитвенных зданий», в-третьих, уничтожение произвольно построенных дацанов и молитвенных зданий, «а виновные в том ли-

---

<sup>16</sup> Запретительный характер Положения подразумевал наличие только 34 дацанов и 285 штатных (бесподатных) лам (Дело «Положение о ламайском духовенстве». Штат ламайского духовенства Восточной Сибири. РГИА, ф. 821, оп. 133, ед. 408). Положение подразумевало, что буддийское духовенство лишалось права свободного перемещения и прикреплялось к конкретным дацанам, становясь, таким образом, своего рода крепостным духовенством (Берснев П. В. Буддизм и вероисповедная политика правительства Российской империи (по материалам Российского Государственного исторического архива). [http://absolutology.org.ru/budd\\_rus\\_hist.htm](http://absolutology.org.ru/budd_rus_hist.htm) (01.03.2015).

<sup>17</sup> В 1822–1884 гг. это генерал-губернаторство именовалось Восточно-Сибирским, а в 1887–1917 гг. – Иркутским.

<sup>18</sup> Дело «Положение о ламайском духовенстве». РГИА, ф. 821, оп. 133, ед. 410, §4.



шаются духовного своего звания и обращаются в светское сословие»<sup>19</sup>.

Вполне определенные и жесткие ограничения деятельности буддийского духовенства, тем не менее, представлялись недостаточными, во-первых, православным миссионерам и, во-вторых, руководству епархии. В докладных записках<sup>20</sup>, более похожих на жалобы или доносы, миссионеры уповают на государство для справедливого, с их точки зрения, разрешения проблемы неравных условий, в которых находились буддийские и православные священнослужители. Препятствия для своей деятельности христианские миссионеры видели в многочисленных обстоятельствах, в том числе в «обширности пространства, занимаемого инородцами того края, дикости природы, огромному числу язычников (бояты [так в письме именуют бурят. – Д. А.] 225 т.)»<sup>21</sup>. Однако даже крайний недостаток миссионеров, церковей, финансово-материальных средств не является таким затруднением, как наличие «туземного ламайского духовенства». С точки зрения миссионеров, несправедливость состоит в наделении буддийского духовенства казенной землей, от 500 десятин Бандидо-Ламе<sup>22</sup> до 15 десятин хуvaraку. «Сверх того, они пользуются значительными доходами дацанов, получаемыми от добровольных, по-видимому, а на самом деле вынужденных приношений мирян от продажи бурханов (языческих истуканов), духовных картин, молитв, поясов и

---

<sup>19</sup> Дело «Положение о ламайском духовенстве», § 31, 34, 35.

<sup>20</sup> Мне не удалось установить, куда конкретно и кому было адресовано приводимое мною письмо православной миссии. Но можно предположить, что поскольку архивное дело, в котором это письмо содержится, относится к Министерству внутренних дел, то именно это министерство, точнее, входящий в него департамент иностранных исповеданий, и было адресатом. Время написания письма тоже не установлено, известно лишь, что оно относится к делам 1866–98 гг.

<sup>21</sup> Православная миссия среди инородцев-язычников в Сибири и меры против пропаганды ламайского духовенства (1866–98). РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 431.

<sup>22</sup> Сохранено написание титула в документе.

хозяйственных принадлежностей. Дацаны наделены также изобильно казенною землею. Вообще ламайское духовенство, его дацаны и кумирни вполне обеспечены в материальном отношении, между тем как православные миссионеры, кроме скудного жалованья, ничего не имеют, ни от правительства, ни от своих прихожан<sup>23</sup>». При этом отмечается в письме, что «все ламайское духовенство за свою службу, вредную для пользы и целостности государства [выделено мной. – Д. А.], избавлено от всех повинностей казенных и общественных ... совершенно свободны от надзора гражданской власти». Другим фактором, создающим привилегированное положение ламства, является его подчиненность только Хамбо ламе, который, в свою очередь, ответственен исключительно перед генерал-губернатором Восточной Сибири и утверждается в своем звании Государем-императором и от него «получает грамоту за печатью, приобретая чрез это в глазах инородцев бурят такую нравственную силу, против которой ни один миссионер не может представить ничего подобного». Письмо рекомендует пересмотреть права ламства в сторону их ограничения, особенно по отношению к Бандидо-Ламе, поскольку даже в Монголии «ламам не дано ... ни земель, ни угодий»<sup>24</sup>.

Эта или подобная жалоба православной миссии стала причиной выезда в 1886 г. в Восточную Сибирь, а конкретно на территории распространения буддизма, чиновника департамента иностранных исповеданий министерства внутренних дел кн. Э. Э. Ухтомского, которому было поручено «выяснить на месте, выполняется ли ламами и бурятским населением ... “Положение о ламайском духовенстве”, поскольку православная миссия утверждала, что это положение не выполняется, выяснить экономический ущерб, который ламаизм, по мнению миссии, наносил бурятскому

---

<sup>23</sup> Между тем под два миссионерских стана в одном только в Баргузине было отведено 110 десятин земли, согласно данным летописи 1886 г. (Востриков А. И., Потте Н. Н. Летопись баргузинских бурят. М.; Л., 1935. С. 36).

<sup>24</sup> Здесь и выше. Православная миссия...

хозяйству, определить целесообразность и осуществимость мероприятий, предложенных миссией для пресечения ламаизма, и представить свои соображения о том, какие изменения или дополнения надлежит внести в устарелое положение 1853г.»<sup>25</sup>.

Отчет (и даже его название), представленный Э. Э. Ухтомским, вполне соответствовал целям, которые ставили перед собой миссионеры: выяснить, «как и почему ламство достигло сильного влияния в стране, а также чем можно ему постепенно противодействовать, не прибегая к резким мероприятиям, напротив, искусно пользуясь его же собственными неразумными желаниями и слабостями»<sup>26</sup>. Огосударствление буддийской церкви и упорядочивание ее структуры оказалось, как отмечает Э. Э. Ухтомский, той ошибкой властей, вследствие которой позиции буддизма существенно укрепились. Расширение социальной базы буддизма происходило благодаря мероприятиям, направленным на искоренение шаманизма, тогда как первоначально мыслилось, что именно шаманисты должны были стать основной массой новообращенных в православие. Этого не случилось: «Ламы странствуют по Иркутской губернии, учат своих единоплеменников поклоняться Будде, вносят нечто фантастическое в тягостное однообразие инородческого быта. Пределы стройно организованного языческого царства незаметно расширяются. По отчетам тамошних православных священников легко судить, как успешно совершается прирост к буддизму отторгаемых от шаманства. На беду, и новокрещенные инородцы, согласно свидетельству самих же миссионеров, не тверды в убеждениях и нередко поддаются соблазну воспитать потомство совершенно вне христианства. У младенцев на люльках часто висят ламайские талисманы, в жилищах хранятся ламайские идолы, и т. д. Шаманствующие буряты оттого еще склонны симпатизировать буддизму, что он позволяет им оставаться бурятами и не обу-

---

<sup>25</sup> *Востриков А. И., Понне Н. Н.* Указ. соч. С. 19.

<sup>26</sup> *Ухтомский Э. Э.* Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним // *Материалы по истории буддизма в Забайкалье...* С. 167.

словливает, как православие, слияния и отождествления с русской народностью»<sup>27</sup>. По этому поводу хочется заметить, что шаманисты не поддавались не только христианизации, но и буддизации. Так, один из бурятских национальных лидеров М. Н. Богданов в статье «Бурятское “возрождение”» критично оценивал усилия А. Доржиева и Ц. Жамсарано по пропаганде буддизма среди западных бурят. Общась с шаманистами Иркутской губернии и спрашивая их, насколько твердо их намерение следовать учению Будды после того, как их убеждали столь известные и уважаемые люди, М. Н. Богданов получал разъяснение, состоявшее в том, что буддийские деятели приезжают и уезжают, а местному населению приходится оставаться со своими духами, которых надо почитать, иначе они могут разгневаться<sup>28</sup>.

Однако вернемся к противостоянию между православными миссиями и буддийским духовенством. На основании изучения ситуации с буддизмом среди бурят, Э. Э. Ухтомский представил свои предложения, касающиеся изменения Положения 1853 г. Вопреки ожиданиям православных миссионеров, эти предложения, представленные в таблице напротив каждого параграфа существующего Положения, содержали не репрессивные меры, а, скорее, попытки привести букву закона в соответствие с реальностью. Так, оценивая количество дацанов и число лам, которые далеко превосходили разрешенные Положением, Э. Э. Ухтомский советует «не препятствовать их размножению: чем они будут многочисленнее, тем беднее станет каждый и тем сильнее проявится повсеместная рознь ученого ламства, до сих пор искусственно нами самими подавляемая и искореняемая»<sup>29</sup>, следовательно, тем легче будет препятствовать их, лам, сплочению для осуществления общей цели сохранения и распространения буддизма среди бурятского населе-

---

<sup>27</sup> Ухтомский Э. Э. Очерк развития ламаизма... С. 182.

<sup>28</sup> Богданов М. Н. Бурятское «возрождение» // Сибирские вопросы. 1907. № 3. С. 38–49. РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 394.

<sup>29</sup> Ухтомский Э. Э. По вопросу о пересмотре Положения 1853 года о ламстве // Материалы по истории буддизма... С. 244.

ния и, следовательно, тем успешнее будет деятельность православных миссий.

Отказ от изменений в Положении 1853 г. в сторону подавления буддийской проповеди был продиктован несколькими обстоятельствами, среди которых Н. В. Цыремпилов называет интерес к российским буддистам, появившийся на стыке XIX и XX вв. В частности, в этот период «в русской либеральной прессе встречаются статьи, в которых буддизм описывается как жертва чиновничьего и миссионерского произвола»<sup>30</sup>. Кроме того, открытые репрессии против одной из официально признанных в России религий противоречили бы стремлению властей предстать в глазах мировой общественности с наилучшей стороны. В этой связи интересно интервью, данное англичанином-буддистом в связи со строительством Санкт-Петербургского буддийского храма газете *Биржевые новости*, которое затем было перепечатано *Русским словом* и далее попало в архив МВД. В интервью Эдвард Чемпли сказал: «Во-первых, в Петербурге и Москве нас уже около 100 чел., а во-вторых, нашим культом интересуются очень многие, но часто не знают, где найти его представителей. Я перешел в буддизм 10 лет назад и глубоко верю, что это – единственная религия, которая может принести мир на землю. За последнее время интерес к буддизму стал проявляться в высших кругах Петербурга»<sup>31</sup>.

Немаловажно также и то, что существование институализированного буддизма отвечало интересам имперских властей с точки зрения недопущения иностранных религиозных агентов, которые могли бы под прикрытием буддийской проповеди вести некую подрывную работу или собирать средства для своей деятельности. В этих условиях укрепление российского буддизма и авторитет Пандито Хамбо ламы, законопослушного подданного империи, играли особую роль, что признавалось, например, российским дипломатическим корпусом в Монголии в письме Иркутскому гене-

---

<sup>30</sup> Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя... С. 228.

<sup>31</sup> Интервью с англичанином-буддистом Эдуардом Чампли. РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 448.

рал-губернатору в 1909 г.: «Несколько тибетских лам проживают постоянно у монгольских князей и ханов, а также в известных монастырях, пользуясь особым почетом монголов. По большей же части приезжают в Монголию, как тибетские, так и тангутские ламы специально для сбора приношений. Нередко появляются между ними настоятели каких-либо видных монастырей, встречающих недостаток в материальных средствах вследствие прекращения в последнее время паломничества из Монголии, Тарбагатая, Алтая и Джунгарии. Эти-то тибетские и тангутские ламы и стремятся проникать за средствами к бурятам в Забайкалье и немногие к астраханским калмыкам. Нельзя не принять во внимание заявления Забайкальского Бандида Хамбы о нежелательности приезда в Забайкалье тибетских и тангутских лам и эксплуатации ими бурят. Поэтому, несмотря на относительную важность вопроса в политическом отношении, я со своей стороны полагал бы целесообразным допускать посещение Забайкалья тибетскими и тангутскими ламами только приглашенными бурятами с разрешения главного Бандида Хамбы [выделено мной. — Д. А.]»<sup>32</sup>.

Необходимость подобного ограничения во въезде на территорию России иностранных лам подтверждается документами, повествующими о способах отъема денег у бурятского населения и о распространении среди бурят нелепых слухов, которые могли нанести вред политической стабильности: «Монгольские выходцы — ламы, пишет о. Чистохин, в минувшем году разносили слух во всем Тункинском крае, что в Монголии воскрес из мертвых умерший назад тому 280 лет богатырь Амур-Санан<sup>33</sup>, который в настоящее время воюет с китайцами, с целью сделать царем Ургин-

---

<sup>32</sup> Сношения русских буддистов с заграничными. Копия с письма Российско-императорского Генерального консульства в Урге иркутскому генерал-губернатору от 20.05.1909 г. РГИА, ф. 821, оп. 133, д. 426 (микрофильм).

<sup>33</sup> Амурсана (Амарсана, Амар Сана) (1722–1757) — ойратский нойон, последний правитель Джунгарского ханства (1755–1757), возглавлял антиманьчжурское освободительное движение в Монголии в 1755–1758 гг. Таким образом, в отчете духовной миссии содержится ошибка в дате.