

# ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И З А Р У Б Е Ж О М

№1 (38) 2020

Николай Цыремпилов, Ирина Гарри. Буддизм в эпоху модерна: предисловие

Ирина Гарри. Культ Авалокитешвары и конкурирующие национализмы сино-тибетского пограничья (1911–1951 гг.)

Татьяна Бернютевич. Рецепции буддизма в России и «русское азиофильство» конца XIX — начала XX в.

Тимур Бадмацыренов, Владимир Родионов. Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии

Рустам Сабиров. Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования

Кристина Йонутите. «Без овечьей отары достойной жизни не будет»: установление границы религии в контексте социально вовлеченного буддизма в Бурятии

Андрей Знаменский. «Белая вера» в Горном Алтае: тибетский буддизм, Монголия и Ойротское пророчество (1880-е — 1920-е гг.)

Эльза-Баир Гучинова. Паломничество как путь к вере: опыт социального конструирования религиозности

Павел Хондзинский. Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергея Булгакова

Светлана Рыжакова. Шабаримала: девственный бог Айяппа, гендерное равенство и споры вокруг религиозной свободы в современной Индии

Виталий Наумкин. Русский дипломат в вилайете исламских святынь в начале XX века

Игорь Гаспаров. Алвин Плантина и Фома Аквинский о возможности естественного знания о Боге

Максим Каиль. История русского православия в век революций и модернизации: международная конференция в Смоленске



Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при  
Президенте Российской Федерации

ISSN 2073-7203  
e-ISSN 2073-7211

# ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И З А Р У Б Е Ж О М

№1 (38) 2020

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

Тибето-монгольский буддизм:  
новые траектории в XX–XXI вв.

№1  
(38) 2020

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

2020  
**1[38]**

Издается с 1968 года,  
выходит 4 раза в год

Учредитель:  
Российская академия  
народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ



Москва, 2020

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),  
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,  
Софья Рагозина*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Anastasija Meerson*

Корректура *Лариса Яркина*

Редакторы-составители главной темы

*Ирина Гарри, Николай Цыремпилов*

Редакционная коллегия:

*Апполонов А.В., канд. филос. наук; Беглов А.Л., канд. ист. наук; Белякова Н.А.,  
канд. ист. наук; Бобровников В.О., д-р ист. наук; Васильева О.Ю., д-р ист. наук;  
Вдовина Г.В., д-р филос. наук; Верховский А.М.; Гараджа В.И., д-р филос. наук;  
Гусейнов Г.Ч., д-р филолог. наук; Давыдов И.П., канд. филос. наук; Кравчук В.В.,  
канд. филос. наук; Лопаткин Р.А., канд. филос. наук; Лукаин Р.Н., канд. филос.  
наук; Малаягин В.В., д-р ист. наук; Павлов А.В., канд. юрид. наук; Патченко А.А.,  
д-р филолог. наук; Пинкевич В.К., д-р исторических наук; Рашиковский Е.Б., д-р ист.  
наук; Светлов Р.В., д-р филос. наук; Селезнев Н.Н., канд. ист. наук; Смирнов М.Ю.,  
д-р соц. наук; Токарева Е.С., д-р ист. наук; Шахнович М.М., д-р филос. наук;  
Шабуров Н.В., канд. культурологии; Юдин А.В., канд. ист. наук*

Международный научный совет:

*P. Беккан (Швеция); M. Благоевич (Сербия); T. Бремер (Германия); P. Бхаргава  
(Индия); Ж.-П. Виллем (Франция); Г. Дэйви (Великобритания); В. Еленский  
(Украина); Р. Ингхарт (США); В. Макридес (Германия); А. Пабст  
(Великобритания); К. Русселе (Франция); Дж. Саттон (Великобритания);  
К. Струп (США); Е. Федякова (Чили); А. Филоненко (Украина);  
Э. ван дер Звейдер (Голландия); Д. Чидестер (ЮАР); К. Штекль (Австрия);  
М. Эпштейн (США)*

Сайт журнала в интернете: [www.religion.ranepa.ru](http://www.religion.ranepa.ru)

E-mail: [religion@ranepa.ru](mailto:religion@ranepa.ru)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»

Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только  
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:  
ПИ № ФС 77-51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.  
Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:

38 685 – для физических лиц,

38 689 – для юридических лиц

ISSN 2073-7203 (print), 2073-7211 (online)

В системе РИНЦ № 09-04/09-16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в Scopus, Web of Science, Erih Plus и ATLA Religion Database.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования  
и экспертного отбора.

## Содержание

### Главная тема: Тибето-монгольский буддизм: новые траектории в XX–XXI вв.

|   |     |
|---|-----|
| Николай Цыремпилов, Ирина Гарри. Буддизм в эпоху модерна: предисловие . . . . .   | 7   |
| Ирина Гарри. Культ Авалокитешвары и конкурирующие национализмы сино-тибетского пограничья (1911–1951 гг.) . . . . .   | 13  |
| Татьяна Бернюкевич. Рецепции буддизма в России и «русское азиофильство» конца XIX — начала XX в. . . . .  | 37  |
| Тимур Бадмацыренов, Владимир Родионов. Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии . . . . .                        | 62  |
| Рустам Сабиров. Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования . . . . .  | 86  |
| Кристина Йонутите. «Без овечьей отары достойной жизни не будет»: установление границы религии в контексте социально вовлеченного буддизма в Бурятии . . . . . | 106 |
| Андрей Знаменский. «Белая вера» в Горном Алтае: тибетский буддизм, Монголия и Ойротское пророчество (1880-е — 1920-е гг.) . . . . .                           | 123 |
| Эльза-Баир Гучинова. Паломничество как путь к вере: опыт социального конструирования религиозности. . . . .   | 152 |

### Varia

|  |     |
|--|-----|
| Павел Хондзинский. Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергея Булгакова . . . . .   | 177 |
| Светлана Рыжакова. Шабаримала: девственный бог Айяппа, гендерное равенство и споры вокруг религиозной свободы в современной Индии. . . . . | 201 |
| Виталий Наумкин. Русский дипломат в вилайете исламских святынь в начале XX века . . . . .  | 229 |

ИГОРЬ ГАСПАРОВ. Алвин Плантина и Фома Аквинский  
о возможности естественного знания о Боге . . . . . 261

### **Научная жизнь**

Максим Каиль. История русского православия  
в век революций и модернизации: международная  
конференция в Смоленске . . . . . 284

### **Справочная информация**

Авторы . . . . . 293  
Аннотации . . . . . 296  
About the Journal . . . . . 303

## Table of Contents

### Theme of the Issue: Tibeto-Mongolian Buddhism: New Trajectories in the 20th–21st Centuries

|  |     |
|--|-----|
| NIKOLAY TSYREMPILOV, IRINA GARRI. Buddhism<br>in the Modern Age: An Introduction . . . . .   | 7   |
| IRINA GARRI. Avalokiteśvara Cult and Competing<br>Nationalisms of the Sino-Tibetan Borderland . . . . .  | 13  |
| TATYANA BERNYUKEVICH. The Reception of Buddhism<br>in Russia and the “Russian Asiaphiles” in the<br>Late 19th — early 20th Century . . . . .                                   | 37  |
| TIMUR BADMATSYRENOV, VLADIMIR RODIONOV. Buddhist<br>Revival and Buddhist Community Construction<br>in Contemporary Buryatia . . . . .  | 62  |
| RUSTAM SABIROV. Mongolian Buddhism in the Twenty-First<br>Century: Under Construction . . . . .  | 86  |
| KRISTINA JONUTYTÉ. «There Will Not Be a Dignified Life<br>Without a Flock of Sheep»: Negotiating Religion in the<br>Context of Socially Engaged Buddhism in Buryatia . . . . . | 106 |
| ANDREI ZNAMENSKI. The “White Faith” Movement<br>in the Mountain Altai: Tibetan Buddhism, Mongolia,<br>and the Oirot Prophecy, 1880s — 1920s . . . . .                          | 123 |
| ELZA-BAIR GUCHINOVA. Pilgrimage as a Path to Faith:<br>An Essay on a Social Construction of Religiosity . . . . .  | 152 |

### Varia

|   |     |
|---|-----|
| ARCHPRIEST PAVEL KHONDZINSKY. The Problem<br>of Theological Languages in “The Big Trilogy”<br>by Fr. Sergius Bulgakov . . . . .         | 177 |
| SVETLANA RYZHAKOVA. Šabarimala: Ayyappa’s Virginity,<br>Gender Equality and Conflicts of Religious<br>Rights in Today’s India . . . . . | 201 |
| VITALY NAUMKIN. Russian Diplomat in the Vilayet<br>of Islamic Holy Sites in the Beginning<br>of the Twentieth Century . . . . .         | 229 |

|  |     |
|--|-----|
| IGOR GASPAROV. Alvin Plantinga and Thomas Aquinas<br>on the Possibility of Natural Knowledge of God. . . . . | 261 |
|--|-----|

### **Scholarly Life**

|  |     |
|--|-----|
| MAKSIM KAIL'. History of Russian Orthodoxy in the<br>Age of Revolutions and Modernization: Review<br>of an International Conference in Smolensk. . . . . | 284 |
|--|-----|

### **Reference information**

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| Authors . . . . .           | 293 |
| Summaries . . . . .         | 296 |
| About the Journal . . . . . | 303 |



# Тибето-монгольский буддизм: новые траектории в XX–XXI вв.

## Буддизм в эпоху модерна: предисловие

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-7-12>

ЭТОТ выпуск посвящен теме столкновения и взаимодействия традиционных буддийских общин Внутренней Азии с совокупностью явлений и процессов, которое в научной литературе принято называть очень общим и размытым термином *modernity*, или эпоха модерна. В общих чертах это явление берет свои корни в европейской истории XVI–XVIII веков и тесно связано с идеями и ценностями Реформации, Просвещения и научной революции, которые вместе с колониальной экспансией европейских держав в какой-то момент стали вторгаться в жизнь неевропейских обществ, в том числе и так называемых традиционных буддийских обществ Азии. Еще более решительным и даже катастрофичным стало воздействие на буддийские общества Внутренней Азии марксистской идеологии и модернизационных проектов социалистических режимов XX века. Мы собрали в этом номере работы, в которых специалисты в области истории, социологии и антропологии буддизма анализируют, каковы были сценарии, формы и результаты этих взаимодействий и как они отражались на участниках описываемого процесса.

Речь в номере пойдет об относительно небольшой по численности, но охватывающей широкие географические пространства тибето-монгольской традиции буддизма. К XVII–XVIII векам она распространилась на огромном пространстве Евразии от южных предгорий Гималаев до калмыцкой степи, но главные ее политические центры традиционно находились в Тибете и Монголии. Нужно сказать, что волна постколониальных исследований 1970–90-х гг., в которую были главным образом вовлечены специалисты, занимающиеся буддийскими обществами южной и юго-восточной Азии<sup>1</sup>, в меньшей степени коснулась этой региональной

1. Работ, посвященных вопросам трансформации традиционного буддизма Тхеравады в колониальную и постколониальную эпоху, много, а потому приводим лишь

ветви буддизма. Частичным объяснением этому может служить значительная закрытость этих обществ и недоступность информации о процессах, происходивших в них на протяжении большей части XX века, широкому кругу международных исследователей. После падения теократического режима в Тибете в 1959 году на Запад хлынул поток беженцев из Тибета, в числе которых было много ученых монахов и духовных практиков, что с начала 1960-х гг. привело к бурному развитию в Западной Европе и США исследований в области буддийской философии и текстологии. И лишь в последние десятилетия и главным образом в США был опубликован ряд работ, в которых основной исследовательский фокус направлен как на рецепцию идей и практик западного модерна в тибето-монгольских буддийских обществах, так и на обратное воздействие этих обществ на западную массовую культуру<sup>2</sup>.

- несколько наиболее показательных: Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке. Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М.: Наука, 1993; Bond, G.D. (1988) *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Chapel Hill: University of North Carolina Press; Gombrich, R. (1988) *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge and Kegan Paul; Obeyesekere, G. (1976) “Personal Identity and Cultural Crisis: The Case of Anagarika Dharmapala of Sri Lanka”, in *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, ed. Frank Reynolds and Donald Capps, pp. 221–52. Paris: Mouton; Tambiah, S.J. (1992) *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press; Sweare, D.K. (1997) “The Hermeneutics of Buddhist Ecology in Contemporary Thailand: Buddhadasa and Dhammapitaka”, in *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, ed. Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryūkan Williams, pp. 21–44. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for the Study of World Religions; Lopez, D.S., Jr. (ed.) (1995) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: Chicago University Press. Среди работ, предлагающих общий анализ последствий столкновения традиционного буддизма с современностью, хотелось бы выделить следующие: Almond, Ph.C. (1998) *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press и McMahan, D.L. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press.
2. Среди этих работ наибольшее влияние имеет труд американского исследователя Дональда Лопеса: Lopez, D.S.Jr. (1998) *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press. Следует также отметить работы Stoddard, H. (1985) *Le mendiant de l'Amdo (Recherches sur la Haute Asie)*. Paris: Societe d'ethnographie; Shakya, T. (1999) *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*. London: Pimlico; Dreyfus, G. (2005) “Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet”, *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 1 (October): 1–21; Cabezón, J. (2003) “Buddhism and Science: On the Nature of the Dialogue”, in *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, ed. B. Alan Wallace, pp. 35–68. New York: Columbia University Press и др. Воздействие идей модерна на монгольскую традиционную сангху описывается в недавно изданной работе King, M.W. (2019) *Ocean of Milk, Ocean of Blood. A Mongolian Monk in the Ruins of the Qing Empire*. Columbia University Press.

После раз渲ла СССР и падения социалистического режима в Монголии для исследовательского наблюдения и анализа открылись и традиционно буддийские регионы России и Монголии. Ученые получили возможность в режиме реального времени наблюдать за увлекательным процессом постсоциалистического буддийского возрождения, который, как выясняется, в большей степени характеризуется не столько реставрацией прошлых образцов, сколько конструированием новых практик и институтов.

И все же исследовательских работ по теме, которой посвящен данный выпуск, все еще крайне мало. Тем ценнее те статьи, которые в нем собраны. Они написаны с методологических позиций различных дисциплин: истории, антропологии, социологии и политологии, но все авторы являются исследователями буддийских обществ Внутренней Азии. Главными проблемами, обсуждаемыми в этих работах, являются формы реакций буддийских или, как в случае с алтайским *ак-янгом* (бурханизмом), квази-буддистских традиций, на усиление колонизационных процессов в Сибири и Тибете; подъем национальных движений, основанных на буддийской идентичности; трансформации традиционных буддийских институтов под натиском секуляризации, национализма и глобализации; особенности рецепции буддийских идей в европейских обществах. Анализ всех этих вопросов в представленных статьях показывает удивительную гибкость и адаптивность местных буддийских традиций к стремительно менявшейся социальной, политической и экономической реальности. Доктринальные и институциональные элементы буддизма оказались способными комбинироваться с самыми разнообразными, а зачастую и противоречащими друг другу модернистскими идеями, такими как имперский национализм, антиколониализм и национализм колонизированных групп, научный рационализм, сциентизм, традиционализм и ревайвализм.

В статье Андрея Знаменского мы видим, как алтайская религиозная традиция, возникшая в результате синтеза местных верований и тибето-монгольского буддизма, память о котором сохранилась со времен Джунгарского ханства, реагировала на усилившиеся процессы колонизации и модернизации. Буддизм, ассоциировавшийся у алтайцев с более высокой культурой, выступавшей своего рода альтернативой европейской, становится основой для местного антиколониального движения. Будучи политической религией по своей сути, *ак-янг* представляет собой отнюдь не архаичное, а вполне модернистское явление, своего рода гибрид политической идеологии и религиозного течения. Несмотря

на качественное отличие *ак-янга* от традиционных форм религиозности алтайцев, последователи этого течения отнюдь не позиционировали его как новое современное направление, а, напротив, апеллировали к авторитету подлинной, но забытой традиции. На основе разнообразных источников, в том числе и фольклорного материала, автор статьи дает развернутый анализ существа «белой веры» и ее роли в модернизационных процессах на Алтае.

Нечто подобное мы можем наблюдать и на материале статьи Ирины Гарри, в которой анализируются особенности формирования тибетского национализма первой половины XX века. Политическая традиция в тибетском буддизме, постулировавшая исключительность тибетской модели буддийского правительства и особую связь страны с божественным бодхисаттвой Авалокитешварой, стала платформой для различных тибетских национализмов, направленных против британского и цинского империализма, а позднее гегемонии республиканского Китая. То, что мы видим на примере тибетской истории прошлого века, можно назвать индigenным модернизмом (*indigenous modernity*), выражаяющим способность культур не просто заимствовать идеи европейского модерна, но и использовать собственные культурные аналоги для продуцирования оригинальных гибридных форм. Из этих реакций формировалось то, что может быть названо «местными национализмами». При этом роль буддизма в этом процессе оказывается чрезвычайно важной. В тибетском случае, например, буддийские лидеры играют важнейшую роль в культивировании национального чувства среди тибетцев.

Тема тесного переплетения религиозной и национальной идентичностей продолжается в работе Рустама Сабирова, посвященной современной буддийской общине Монголии, в которой он противопоставляет национально-ориентированное видение буддизма в этой стране его транснациональной версии, в которой признается духовное лидерство и патронаж тибетских иерархов, особенно Далай-ламы XIV. И то и другое понимание во многом обязано положению буддийской сангхи при социализме в Монгольской народной республике: с одной стороны, внешние связи сангхи жестко контролировались правительством, а с другой стороны, монгольские буддийские функционеры были вовлечены в просоветские международные буддийские структуры. В своей статье автор прорабатывает тему о фактической реставрации в современной Монголии традиционной формы религиозной власти — института Богдо-гэгэнов, «перерождающихся» верховных буддийских иерархов, суще-

ствовавшего во Внешней Монголии до 1925 года. Однако в отличие от оригинальной модели, в которой место Богдо-гэгэнов неизменно занималось этническими тибетцами, а процесс идентификации перерождений находился под контролем империи Цин, в нынешней Монголии институт Богдо-гэгэнов видится властями как центральный символ *национальной буддийской традиции*.

Постсоветское возрождение буддизма в Республике Бурятия, Иркутской области и Забайкальском крае, в которых совокупно локализована самая крупная по численности буддийская община России, стало предметом исследования двух статей выпуска. В обстоятельном анализе социолога Тимура Бадмацыренова и политолога Владимира Родионова на многочисленных примерах прослеживается мысль о том, что «возрождение» традиционной сангхи в постсоветской Бурятии по сути своей является ее изобретением. Постоянно транслируя в общественное пространство идеи о преемственности и святости традиции, Хамбо-лама Аюшеев конструирует сангху на новых принципах взаимоотношений с центрами тибето-монгольского буддизма, местной и центральной властью, стараясь выйти из-под патронажа зарубежных иерархов, продвигая идеологию исторической независимости и самостоятельности буддийской традиции бурят, активно выстраивая локальную сакральную географию, используя национальные чувства бурят и в то же время культивируя в верующих лояльность к российской власти. И хотя на первый взгляд некоторые из этих тенденций наметились еще в дореволюционный период, в современных условиях Хамбо-лама обладает гораздо большей степенью политической самостоятельности внутри страны и может бросать вызов региональным властям, инициируя независимые экономические и культурно-просветительские проекты. Для этой цели представляемая им организация активно задействует каналы воздействия на гражданское общество через социальные сети, усиливает свое влияние на местном уровне через социально ориентированную активность.

Об одной из сторон этой деятельности рассказывает Кристина Йонутите. Предметом рассмотрения в ее статье является проект той же самой Буддийской традиционной сангхи России, во главе с Хамбо-ламой Аюшеевым, по безвозмездному предоставлению овец нуждающимся мирянам-животноводам. Этот проект, получивший название «Социальная отара», рассматривается автором статьи как пример моральной экономики и локальной формы глобального феномена социально вовлеченного буддизма (*socially engaged Buddhism*). Автор считает эту инициативу Хамбо-ламы

способом адаптации местной буддийской общины к современной конфигурации взаимоотношений между гражданским обществом, местными и федеральными властями.

Частью рассматриваемой нами в выпуске проблемы является и активизировавшийся в XIX веке процесс переосмысления буддизма в европейском, а конкретно в российском обществе. Важно помнить, что модернистские идеи и концепции не только воздействовали на традиционные буддийские общины, но и на формы осмысления самих европейских обществ буддизма, его духовного мира, эстетических норм и политического значения. Статья Татьяны Бернюткович является важной частью данного выпуска, показывая на примере процессов, происходивших в российском обществе в XIX – начале XX века, усилившееся взаимовлияние буддийских общин и русского общества на стыке веков.

Помимо исследовательских статей, мы сочли возможным включить в данный выпуск полевой материал. В интервью, взятом антропологом Эльзой Гучиновой у российской буддистки-калмычки, хорошо отражен личный опыт современной паломницы: ее религиозная этнически унаследованная буддийская идентичность фактически актуализируется и становится значимой в ходе паломничества в Дхарамсалу, центр тибето-монгольского буддизма. Здесь перед нами предстает яркая картина религиозного обращения, где вера в чудо становится главным механизмом индивидуального выбора. Интервью дает богатую почву для размышлений о вариациях современного буддизма. Кто-то увидит в нем прежде всего попытку переосмысления традиционного буддизма, в котором все еще есть место чуду, а ритуальные действия не утеряли полностью своего значения. Для кого-то гораздо важнее окажется то, как в словах паломницы проявляется природа модернизированного буддизма с его упором на выборочную априориацию тех его элементов, которые соответствуют ценностям современного образованного человека (индивидуализм, психологизм, «научность»).

Мы надеемся, что статьи этого выпуска станут вкладом в буддологические исследования, в первую очередь касающиеся исторических трансформаций общин и институтов буддизма тибето-монгольской традиции. Мы также думаем, что представленная здесь проблематика сложного взаимодействия старой религиозной традиции с (меняющимся) модерном будет интересна и более широкой академической аудитории.

*Николай Цыремпилов и Ирина Гарри*

ИРИНА ГАРРИ

## Культ Авалокитешвары и конкурирующие национализмы сино-тибетского пограничья (1911–1951 гг.)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-13-36>

*Irina Garri*

### **Avalokiteśvara Cult and Competing Nationalisms of the Sino-Tibetan Borderland**

**Irina Garri** — Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia). [irina.garri@imbt.ru](mailto:irina.garri@imbt.ru)

*The article discusses the emergence of Tibetan nationalism in Sino-Tibetan borderland in the period after the fall of the Qing Empire in 1911 and until the incorporation of Tibet into the PRC in 1951. It argues that the cult of the Bodhisattva of compassion Avalokiteśvara was a key spiritual root of the Tibetan religious nationalism, associating Tibet with the state of the Dalai Lamas. Other kinds of nationalisms emerged on the vast territory of the Tibetan plateau, among which the author distinguishes Tibetan collaborative nationalism and secular autonomist nationalism of Kuomintang or Communist types. The religious factor was central in this competition. Tibetan Buddhism, due to its long tradition of interweaving religion and politics, easily adapted to new conditions and was used by various forms of nationalism for diametrically opposite aims. The article shows how the clash of various national and religious interests finally led to the victory of the Chinese communists and the defeat of the religious nationalism. The author argues that the cult of Avalokiteśvara, despite the defeat of the religious nationalism in 1951, became the “icon” of Tibetan nationalism of the subsequent period associated with the exodus of Tibetans to India in 1959.*

**Keywords:** Avalokiteśvara cult, Tibetan Buddhism, Tibetan nationalism, Sino-Tibetan borderland.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-01-00117-ОГН.

КНИГА Эдварда Саида «Ориентализм»<sup>1</sup>, в которой автор подверг острой критике западный подход к исследованию Востока, стала знаменательной вехой в постколониальных исследованиях. В тибетологии критический метод Саида был взят на вооружение Дональдом Лопесом. В книге «Узники Шангрилы. Тибетский буддизм и Запад»<sup>2</sup> Лопес показал, каким образом Тибет и его культура были «апроприированы» Западом в духе ориентализма. Основная идея Лопеса состоит в том, что Тибет был долгое время объектом западных фантазий, и именно благодаря этому объясняется его особое влияние на современный Запад. Как таковой Тибет стал субъектом игры бинарных оппозиций. Либо это священная земля, вместилище всей мудрости, либо отвратительный теократический режим, построенный на чудовищной эксплуатации крепостных. Запад и западные исследователи Тибета стали, по Лопесу, узниками Шангрилы – западной фантазии о Тибете как идиллическом обществе, всецело предавшемся практике буддизма. Причем узниками Шангрилы стали, согласно Лопесу, не только люди Запада, но и сами тибетцы, включая Его Святейшество Четырнадцатого Далай-ламу. Свою аргументацию Лопес строит на анализе мыслей Далай-ламы по поводу двух тем: буддийского модернизма и национализма. Что касается первого пункта, то Лопес считает Далай-ламу «главным представителем буддийского модернизма». Интернационализируя ориенталистский дискурс буддийского модернизма, Далай-лама тем самым становится, по Лопесу, узником Шангрилы. Что касается второго пункта, то Лопес считает, что до 1959 года, когда тибетцы, после подавления восстания и эмиграции Далай-ламы в Индию, появились на мировой сцене, у них не было никакого чувства национального самосознания, оно появилось позже именно благодаря западным фантазиям и ориенталистскому дискурсу.

Интересной статьей откликнулся на книгу Лопеса Джордж Дрейфус<sup>3</sup>. По мнению Дрейфуса, критика Лопеса весьма полезна, но она преувеличивает рамки и силу ориентализма и приводит в конце концов к дисторизаций тибетской культуры как не-

1. Edward, S. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage.
2. Donald, L. (1990) *Prisoners of Shangrila: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press.
3. Dreyfus, J. (2005) “Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet”, *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 1: 1–21. Дискуссия по книге Лопеса также см. в *Journal of the American Academy of Religion* (2001) 69(1): 163–213.

коей общности, у которой лишь два пути: оставаться неизменной или искалечься под воздействием Запада. Такая точка зрения, по мнению Дрейфуса, не оставляет никакой альтернативы ориентализму и вновь повторяет эксклюзивистский подход, на разоблачение которого направлена критика Лопеса. В своей статье Дрейфус последовательно анализирует тезисы оппонента и высказывает по ним свою точку зрения.

Полемика эта представляет большой интерес, но поскольку ее основные пункты выходят за рамки настоящей статьи, мы ограничимся здесь только вопросом тибетского национализма. Дрейфус, в общем, согласен с Лопесом в том, что до 1959 года у тибетцев действительно не было полновесного (*full-fledged*) национализма. Тем не менее, он считает неисторическим упрощением изображать тибетцев как народ, появившийся на мировой арене только в 1959 году и не имевший при этом национального самосознания. Как указывает Дрейфус, тибетцы, по крайней мере, в Центральном Тибете, уже с XIII или XIV веков ощущали себя жителями отдельной страны, отмеченной пришествием бодхисаттвы Авалокитешвары; страны, которую они стали называть «чистой землей, окруженной снежными горами». Эту форму коллективной идентичности Дрейфус называет вслед за Хобсбаумом *протонационализмом*<sup>4</sup>. Его наличие, как считает Дрейфус, объясняет ту легкость, с которой тибетцы шагнули в эпоху националистического модерна. Этот переход, имевший место, по мнению Дрейфуса, в 1950-х годах, никак не связан с западным влиянием, а произошел благодаря объединившей тибетцев борьбе против оккупации Тибета Китаем.

Я согласна с Лопесом и Дрейфусом в том, что вряд ли имеет смысл говорить о каком-либо полновесном тибетском национализме до 1959 года. Что же касается его зарождения, появления первых признаков тибетского национального самосознания, то оно имело место, по моему мнению, гораздо раньше 1950-х годов. Падение Цинской империи открыло эру национализма для Китая и его бывших подвластных народов — монголов и тибетцев. С этого времени произошли очень важные события, обусловившие рождение современного тибетского национализма. На огромной территории тибетского плато появились несколь-

4. По этой теме у Дрейфуса есть статья: Dreyfus, G. (1994) “Proto-Nationalism in Tibet”, in *Tibetan Studies: Proceedings in the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, pp. 250–218. Oslo.

ко типов национализма — не только религиозный национализм вокруг культа Авалокитешвары во время правления Тринадцатого Далай-ламы, но и целый узел других, конкурирующих друг с другом национализмов. Период этот мало изучен. Своей статьей я постаралась восполнить этот пробел и показать, как столкновение и борьба различных интересов, национальных и религиозных, обусловили исторический ход событий в сино-тибетском приграничье в первой половине XX века.

### **Авалокитешвара как «икона» тибетского протонационализма**

Одной из наиболее ярких характеристик тибетской традиционной политической культуры являлась тесная взаимосвязь между религиозной и светской властью, а ее полное слияние считалось идеальной формой правления. Это модель выражалась в формуле «религия и политика едины» (*chos srid zung 'brel*)<sup>5</sup>, и с середины XVII века она воплотилась в правлении Далай-лам Тибета. И хотя реальная власть последних осуществлялась лишь в короткие промежутки истории<sup>6</sup>, понимание Тибета как государства религиозного стало центральным в конструировании тибетской национальной идентичности. Сила и притягательность этой формы правления были обусловлены обращением к культу бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары, воплощением которого стали считаться последовательные реинкарнации Далай-лам.

Согласно апокрифическому произведению тибетской литературы «Мани-Кабум»<sup>7</sup>, Авалокитешвара является божеством-по-

5. См. Ruegg, S. (2004) “Introductory remarks on the Spiritual and Temporal Orders”, *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, pp. 9–13. Lumbini Internations Research Institute.
6. Всего два Далай-ламы Тибета были реальными правителями страны — Пятый Далай-лама Нгаванг Лобсанг Гьяцо (1617–1682) и Тринадцатый Далай-лама Тубден Гьяцо (1876–1933). Более подробно см. Van der Kuyp, L. (2005) “The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas”, in M. Brauen (ed.) *The Dalai Lamas: A Visual History*, pp. 14–31. Chicago: Serindia.
7. Мани-Кабум — произведение тибетской литературы, относящееся к разряду апокрифов, или так называемых сокровенных книг (терма). Оно представляет собой собрание текстов буддийских учений, поэзии, мифов и ритуалов, посвященных культу бодхисаттвы Авалокитешвары. См. Востриков А. Тибетская историческая литература. М.: Изд-во восточной литературы, 1962; Елихина Ю. Культы бодхисаттв и их основных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: Филологический факультет СПб ГУ; Нестор-История, 2010; Kapstein, M. (2013) “Remarks on the Mani Bka' 'bum and the Cult of Avalokitevvara in Tibet”, in G. Tuttle, K.R. Schaeff-

кровителем Тибета. В тексте говорится, что сам Будда послал его в Тибет в обличии первого тибетского царя Сонцен-Гампо (617–649/50), дабы тот основал Будда-дхарму в стране варварства и насилия. Это стало причиной, почему тибетцы впоследствии стали считать свою страну благословенной — сам бодхисаттва избрал ее в качестве поля своей благой деятельности по спасению живых существ. Со временем идея Авалокитешвары как покровителя Тибета получила дальнейшее развитие: благой бодхисаттва мог появляться в любых местах Тибета в земном воплощении и помогать его обитателям в критических ситуациях. Для этого верующим всего лишь нужно было поклоняться ему, произнося шестислоговую мантру «Ом мани падме хум». Как гласит «Мани-Кабум»:

Демоны овладеют сердцами учителей веры и заставят их проклинать друг друга и ссориться. Духи *дамси* овладеют сердцами тантиков и заставят их произносить друг против друга ужасные заклинания. Духи *гонпо* овладеют сердцами мужчин и станут склонять их к разврату и распрям. Демоницы овладеют сердцами женщин и заставят их спорить с мужьями и лишать себя жизни. Духи *тейуранг* овладеют сердцами молодых и будут склонять их к разврату. Божества *лхалу* и *ньенпо* возмутятся, и дожди не будут приходить в свой сезон. И тогда, если ты захочешь обрести счастье, молись Махакаруника-Авалокитешваре! Повторяй шести-слоговую мантру: Ом Мани падме Хум! Ибо счастье и все, что необходимо в этой жизни, прибудут с этим, это равно молитве драгоценности [исполняющей желания]. Нет никакого сомнения в том, что в последующих жизнях твое помрачение устранится, и ты достигнешь просветления. Вынашивай об этом не-разделенные мысли! Взращивай в медитации кульп Махакаруники! Обрети его! Учи ему! Излагай его! Проповедуй и распространяй! [Так] устанавливается присутствие Будды. Устанавливается основа учения<sup>8</sup>.

Возведение Авалокитешвары в ранг покровителя и спасителя Тибета (подобно близкой идее покровительства святых или Богоматери в истории христианства) содействовало распространению

fer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 89–107. New York: Columbia University Press.

8. Цит. по: Kapstein, M. “Remarks on the Mani Bka’ ‘bum and the Cult of Avalokitevara in Tibet”, p. 96.

культы среди широких масс населения. Сопряжение в культе Авалокитешвары индийских идеалов бодхисаттвы и дхармарааджи с образом тибетских духовных учителей (*тулку*), перерождающихся в этом мире ради блага живых существ, имело еще более глубокие последствия. Именно кульп Авалокитешвары немало способствовал укоренению в тибетском обществе идеи о том, что реинкарнации-*тулку* являются лучшими руководителями не только на пути спасения, но и в мирских делах.

Идею перевоплощения бодхисаттвы в человеческом обличии ради блага живых существ искусно использовал для легитимации своей власти и руководимой им школы *гелукпа* Пятый Далай-лама Нгаванг Лобсанг Гьяцо (1617–1682), большой политик и религиозный деятель. Альянс между ним и предводителем монголов-хощутов Гуши-ханом (1582–1655), описываемый в тибетской историографии с помощью формулы *mchod-yon* (религиозный наставник — светский покровитель)<sup>9</sup>, привел к объединению различных политических образований Тибета в единое государство впервые после падения тибетской империи в IX веке<sup>10</sup>. В своей автобиографии Далай-лама представил завоевание Тибета монгольским ханом и преподнесение в 1642 году страны в качестве жертвы ему, земному воплощению Авалокитешвары, как венец и логическую кульминацию всего исторического процес-са<sup>11</sup>. Строительством дворца Потала на том самом месте, где находились руины дворца Сонцен-Гампо, Далай-лама заявил себя наследником древних царей Тибета. Как говорит Питер Швигер, исследовавший тибетскую историю как миф: «Здесь и сейчас это уже не просто цепь земных событий, а часть истории, спланированная божественным прорицанием. События, не имевшие между собой никакой связи, теперь приведены в осмысленный нарратив.

9. Этой формулой тибетцы определяли отношения между Тибетом и монгольскими ханами, а позже — маньчжурскими императорами. Более подр. см. Ruegg, S. (1997) “The Preceptor-Donor (Yon Mchod) Relation in Thirteenth-Century Tibetan Society and Polity, Its Inner Asian Precursors and Indian Models,” in E. Steinkellner (ed.) *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, pp. 857–872. Graz: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, vol. 2.
10. Шакабпа. Политическая история Тибета. СПб.: Нартанг, 2003; Кычанов Е., Мельниченко Б. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Вост. лит., 2005.
11. См. автобиографию Пятого Далай-ламы в переводе Самтена Кармая: Nag-dban-blo-bzan-rgya-mtsho (2014) *The Illusive Play: The Autobiography of the Fifth Dalai Lama*, transl. by S. Karmay. Serindia Publications.

В Потале как своем основании физически присутствующий Авалокитешвара, сопровождавший тибетцев с мифического начала, продолжает свою деятельность во благо Тибету»<sup>12</sup>.

В этом нарративе история предстает в неразрывной связи с прошлым, с культурными основами Тибета. Важное место в ней отводится школе гелукпа. Отныне она легитимизируется в качестве «буддийского правительства» Далай-ламы, в отношении которого впервые вводятся такие понятия, как *chos srid* (религия — политика), *lugs gnyis* (две традиции), *khrids gnyis* (два закона)<sup>13</sup>. Так, завоевания Гуши-хана, ревностного приверженца гелукпы, привели к полной победе этой школы над своими противниками. Насильственное обращение других школ буддизма в традицию гелук, как и разрушение автохтонной религии бон<sup>14</sup> способствовали распространению влияния школы гелук по всему Тибету. Кроме того, тибетский буддизм в лице школы стал играть важную роль в Цинской империи, оказывая влияние на подвластных Цинам монголов.

Таким образом, в 1651 году на тибетском плато образовалось так называемое «теократическое государство», во главе которого встал высший иерарх школы гелукпа — Пятый Далай-лама. «Наиболее влиятельными иконами с протонациональной точки зрения, — отмечал Эрик Хобсбаум, — несомненно, являются те, что прямо ассоциируются с государствами в донациональный период — с божественным царем или императором, чья держава со-впадает с пределами будущей нации»<sup>15</sup>. В тибетском случае такой

12. Schwieger, P. (2013) “History as Myth: On the Appropriation of the Past in Tibetan Culture: An Essay in Cultural Studies”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 74–75. New York: Columbia University Press.

13. Ishihama, Yu. (2004) “The Notion of ‘Buddhist Government’ (*chos srid*) Shared by Tibet, Mongol and Manchu in the Early 17th Century”, in *The Relationship Between Religion and State (*chos srid zung brel*) in Traditional Tibet*, p. 28. Lumbini International Research Institute.

14. До завоеваний Гуши-хана в тибетских регионах преобладала так называемая «красношапочная традиция», к которой относились школы *сакьяпа*, *кагьюпа* и *ньянгмана*, религия бон также имела широкое распространение в Кхаме и Амдо. Главным противником Гуши-хана в Кхаме был князь Бери, союзник царя Цзана, ревностный сторонник bona. После того как Гуши-хан расправился с обоими, он преобразовал большую часть «красношапочных» монастырей в «желтошапочные» гелукпинские, а бон вытеснил в отдаленные горные регионы. См.: Zhou Xiyin, Ran Guangrong (ed.) (1989) *Zangchuan fojiao siyuan ziliao xuanbian* [Selected materials on the Tibetan Buddhist monasteries]. Chengdu: Sichuan sheng minzu shiwu weiyuanhui.

15. Hobsbawm, E.J. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, p. 72. Cambridge: Cambridge University Press.

«иконой» стал Авалокитешвара, персонифицированный последовательными перерождениями Далай-лам. Джордж Дрейфус совершенно прав в том, что именно этот кульп, особо поощряемый интеллектуальной элитой в лице гелукпинских монахов, стал духовным источником тибетского национализма. Он не только ассоциировал Тибет или, по крайней мере, Уй-Цзан (Центральный Тибет) с государством Далай-лам, но и способствовал появлению у тибетцев идеи «избранности» в качестве единственного держателя истинной традиции буддизма Махаяны, сохранившего ее в аутентичной и непрерывной форме<sup>16</sup>. Эта идея и поныне является основополагающей в учениях тибетских учителей.

### **Рождение тибетского национализма на рубеже XIX и XX веков**

Питер Швигер, пытаясь объяснить поразительную «стабильность» тибетской культуры на протяжении длительного времени, выделял среди различных факторов в первую очередь следующие: «1) суровый климат и отдаленное географическое положение Тибета, не представлявшие интереса для колонизации; 2) стратегическую незначимость Тибета»<sup>17</sup>.

Действительно, несмотря на то, что в Центральном Тибете к концу XIX века существовало так называемое «теократическое государство» во главе с Тринадцатым Далай-ламой, Тибет в целом (провинции Уй-Цзан, Кхам и Амдо) был отсталой и разъединенной страной. Его географическое положение не содействовало образованию сильной централизованной власти. Недоступность и естественная природа тибетского плато, изрезанного на юге и востоке верхними течениями великих рек Азии на множество обособленных природных анклавов, окруженных высочайшими горами, способствовали образованию большого количества автономных политических образований. ТERRиториальная, племенная и общинная идентичности отличали эти тибетские сообщества вплоть до падения Цинской империи в 1911 году. Ни одно из этих образований, в том числе управляемый правительством Тринадцатого Далай-ламы Уй-Цзан, не имело достаточных экономических и людских ресурсов, чтобы объединить регион. Самыми влиятельными в регионе центрами силы были Лхаса и Пе-

16. Schwieger, P. “History as Myth”, p. 68.

17. Ibid, p. 77.

кин. Отношения между ними определялись протекторатом или сюзеренитетом, суть которого заключалась в формальном подчинении Лхасы Пекину<sup>18</sup>. В Лхасе с 1720 г. по 1912 г. был аккредитован цинский наместник — *амбань* с чиновничим аппаратом, содержалось небольшое количество войск. Согласно указу Цинского императора Цянь Луна от 1792 г., Далай-лама должен был избираться посредством «жребия из золотой урны» и утверждаться Пекином. Восточный Тибет (Кхам и Амдо) представлял к тому времени конгломерат различных полуавтономных политий, формально подчинявшихся с 20-х годов XVIII века властям Сычуани, Юньнани и Цинхая соответственно, но фактически — своим местным предводителям (*тусы*) и главам монастырей (*хутухту/номэнхан*), инкорпорированным в систему имперской власти посредством системы предоставления им различных титулов.

Агрессия европейских держав в Китае и «опиумные войны» ослабили контроль Цинов над вассальными территориями, так что к концу XIX века контроль Китая над Центральным и Восточным Тибетом был уже более символическим, чем реальным. В 1877 г. Тринадцатый Далай-лама был избран без проведения «церемонии золотой урны». В 1897 году, через два года после получения политической власти, он прекратил консультации с амбанем в деле назначения высших чиновников правительства. На рубеже XIX и XX веков Тибет был, пожалуй, самой закрытой страной в мире.

К началу XX века ситуация изменилась. Эту отдаленную окраину Цинской империи затронуло англо-русское соперничество на азиатском континенте, получившее название Большой игры<sup>19</sup>.

18. По истории более подробно см. Goldstein, M. (1989) *A History of Modern Tibet, 1913–1951. The Demise of the Lamaist State*. University of California Press, 1989; Goldstein, M. (1997) *The Snow Line and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley: University of California Press, 1997; Teichman, E. (1921) *Travels of a Consular Officer in North-West China*. Cambridge University Press; Samuel, J. (1993) *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington and London: Smithsonian Institution Press; Yudru Tsomu (2014) *The Rise of Gönpo Namgyal in Kham: The Blind Warrior of Nyarong*. Lexington Books.
19. «Большая игра» — наиболее исследованный в российском востоковедении вопрос. Более подр. см. Шаумян Т. Тибет в международных отношениях начала XX в. М.: Наука, 1977; Шаумян Т. Англия и Россия в борьбе за господство над Тибетом. The Edwin Mellen Press, 2001; Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. М.: Вост. лит., 2005; Доржиев А. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография)/Пер. с монг. А. Цендиной; Трансл., предисл., глоссарий и указ. А. Сазыкина и А. Цендиной. М.: Вост. лит., 2003; Андреев А. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. Также см. Samten, J., Tsytomilov, N. (2012) From

Однако ни у Великобритании, ни тем более у России не было планов его колонизации. Поэтому для того чтобы не обострять своих отношений с Китаем и не повредить торговым отношениям с ним, в 1907 году они заключили между собой двустороннее соглашение, в котором подтвердили суверенитет Китая над Тибетом и договорились не вступать с ним в переговоры без посредства китайского правительства.

Между тем, Цинская империя расценила вмешательство держав в тибетские дела как потерю лица. Непрямое правление захваченными территориями через местных предводителей и религиозных лидеров осуществлялось, по сути, в соответствии с традиционной китайской стратегией «управлять варварами руками варваров» (*yi yi zhi yi*). Цинский двор успешно ею пользовался на протяжении 250 лет своего правления. Эта политика позволяла ему без излишних затрат на содержание большого бюрократического и военного аппарата поддерживать относительное спокойствие и территориальную целостность империи. На этот раз Пекин решил ее полностью сменить. Назначенный в 1904 году губернатором Сычуани генерал Чжао Эрфэн огнем и мечом подчинил политии Кхама, а в феврале 1910 года цинская армия, осуществив беспрецедентный зимний бросок по Сычуаньским Альпам, вошла в священный город Тибета — Лхасу<sup>20</sup>. Это было первое в истории Тибета полномасштабное завоевание страны китайской армией. Однако в следующем же, в 1911 году, Синьхайская революция свергла Цинскую империю, а вместе с нею пал ее жестокий наместник в Тибете, убитый революционерами в этом же году. И в Тибете, Центральном и Восточном, началась новая эра — эра национализма.

К этому времени территориальность и суверенитет стали наиболее влиятельными нормами мировой политики. Падение Цинской империи предоставило тибетским и монгольским националистам уникальный шанс добиться независимости для их стран от Китая. Большая игра России и Великобритании завершилась

Tibet Confidentially: Secret Correspondence of the Thirteenth Dalai Lama to Agvan Dorzhiev, 1911–1925. Library of Tibetan Works & Archives; Mehra, P. (1974) *The McMahon Line and after: A Study of the Triangular Contest on India's North-Eastern Frontier between Britain, China, and Tibet, 1904–47*. Delhi: Macmillan; Mehra, P. (1979) *The North-Eastern Frontier. A Documentary Study of the Internecine Rivalry between India, Tibet and China*. New York: Oxford University Press. 2 vol.

20. См. Teichman, E. (1921) *Travels of a Consular Officer in North-West China*. Cambridge University Press.

отторжением Халха-Монголии и Уй-Цзана из-под контроля Китая. Сам факт появления буддийского государства под управлением Тринадцатого Далай-ламы, земной реинкарнации бодхисаттвы Авалокитешвары, стал одним из важнейших символов современных тибетских националистов.

### **Религия и национализм в буддийском государстве (1911–1951)**

Буддийское «теократическое» государство просуществовало в пределах Центрального Тибета ровно 40 лет (1911–1951). Недолгая практика его существования показала всю сложность взаимосвязей между буддизмом и национализмом. С одной стороны, буддизм стал ядром тибетского политического национализма, воплощенного в буддийском государстве Тринадцатого Далай-ламы. С другой стороны, он его ослаблял ввиду близости тибетского и китайского буддизма и традиционных связей с Китаем. Остановимся на этом более подробно.

Провал Симлы<sup>21</sup> означал неминуемую угрозу тибетскому государству со стороны Китая. В целях обеспечения его защиты группа молодых чиновников из аристократических кругов во главе с фаворитом Далай-ламы — Царонгом инициировала программу модернизации Тибета и создание боеспособной армии, что получило одобрение главы государства<sup>22</sup>. В результате были сформированы новые войска, офицерский состав послан в Индию на обучение под руководством инструкторов-англичан, а в Гьянцзе была открыта английская школа с учителем-британцем. Нововведения, однако, не встретили энтузиазма со стороны консервативной религиозной элиты. Она воспротивилась увеличению налогов для содержания армии и, собственно, самой модернизации как таковой, которую воспринимала как угрозу существованию религии.

«Отождествляя модернизацию с западным атеизмом и секуляризмом, консерваторы были уверены, что она ослабит силу и влияние буддизма. По их мнению, Тибет существовал с Ки-

21. Трехсторонние переговоры 1913 г. в индийском городе Симла (Индия) между китайским, тибетским и британским правительствами о статусе Тибета закончились безрезультатно вследствие того, что китайская сторона отказалась подписывать договор. В итоге независимый де-факто статус Тибета не был оформлен де-юре.

22. Более подр. см. Goldstein, M. *A History of Modern Tibet, 1913–1951*; Goldstein, M. *The Snow Line and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*.

таем в течение веков без какой-либо угрозы господству буддизма (школы гелуг) в Тибете. К чему, спрашивали они, понадобилось именно сейчас трансформировать Тибет такими радикальными методами?»<sup>23</sup>. В результате к середине 1920-х годов консерваторы смогли убедить Далай-ламу в том, что новое военное руководство армии представляет угрозу не только религии, но и самому главе церкви и государства. Тогда последний распустил всю группу реформаторов и закрыл английскую школу. По словам Мелвина Голдстейна: «В одночасье Тибет потерял свой лучший шанс создать современную политику, способную добиться международной поддержки для обретения независимого статуса и защиты территории»<sup>24</sup>.

Второй шанс на проведение модернизации возник после неожиданной смерти Тринадцатого Далай-ламы в 1933 году. Национальная ассамблея (парламент) хотела назначить на пост одного из двух премьер-министров — Тубден Кунпела (1905–1963), другого фаворита Далай-ламы и сторонника реформ. Если бы это назначение состоялось, то тогда отпала бы необходимость назначения регента — фигуры, традиционно осуществлявшей исполнительную власть в промежуточный период между смертью предыдущего Далай-ламы и интронизацией последующего. А институт регентства с XVIII века был главным инструментом буддийской сангхи для контроля над правительством — Кашагом. Путем интриг и борьбы консерваторам удалось взять верх, и Кунпел был обвинен в смерти Далай-ламы и арестован. И хотя через некоторое время он смог бежать со своими сторонниками в Калимпонг<sup>25</sup>, его фактическое устранение означало, что второй шанс на модернизацию страны был упущен. Правящая элита Центрального Тибета вновь погрузилась во внутритибетские дела, в привычное течение аристократической и религиозной жизни.

Не только борьба между сторонниками модернизации и консерваторами характеризовала политическую жизнь нового государства. Чрезвычайно важным для судьбы страны стал конфликт между двумя ее главными иерархами — Тринадцатым Далай-

23. Ibid, p. 35.

24. Ibid.

25. Stoddard, H. (2013) “Progressives and Exiles”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 586–588. New York: Columbia University Press.

ламой и Девятым Панчен-ламой (1883–1937)<sup>26</sup>. Как оказалось, он имел далеко идущие последствия. Отношения между обоими были, собственно говоря, неплохими. Панчен-лама с уважением относился к Далай-ламе, но только в отличие от последнего больше тяготел к китайцам, чем англичанам, как потенциальным союзникам. Централизация власти в руках Далай-ламы в национальных целях, в том числе взимание дополнительных налогов для создания армии, вызвала недовольство в стане Панчен-ламы Чойкы Нимы. Когда правительство наложило большой налог на его главный монастырь — Ташилунпо, Панчен-лама и его окружение сочли это наказанием за их прошлые связи с китайцами. Опасаясь дальнейших преследований, в 1923 году сорокалетний Панчен-лама и его свита бежали из Центрально-го Тибета через Синин в Китай. Далай-лама после очень сожалел об их размолвке и надеялся на возвращение в Тибет своего духовного брата<sup>27</sup>.

Конфликт между двумя главными религиозными иерархами Тибета — яркая иллюстрация того, как тибетский буддизм на протяжении всей своей истории использовался различными силами в диаметрально противоположных политических целях. В итоге столкновение различных интересов, национальных и религиозных, при отсутствии традиции устойчивой централизованной власти обусловило слабость нового государства и в конечном итоге его гибель.

### Тибетский коллаборационный национализм

Кроме Тринадцатого Далай-ламы и Девятого Панчен-ламы на пространствах бывшей Цинской империи выделялись такие деятели тибетского буддизма как Восьмой Джебцун-Дамба-хутухта (1870–1924) и Джанджа-хутухта (1891–1958). Возвышение в период Китайской республики этих четырех «живых будд» свидетельствует о той большой роли школы гелукпа, которую она приобрела в Цинский период. О ее роли в Монголии интересное замечание делает Урадын Булаг: «То, что лама-перерождение, а не князь-чингисид, был “возвышен всеми” в качестве главы монгольского государства, подчеркивает центральную роль тибе-

26. См.: Jagou, F. (2011) *The Ninth Panchen Lama (1883–1937). A Life at the Crossroads of Sino-Tibetan Relations*. Paris: École Française d’Extrême-Orient.

27. Там же.

то-монгольского буддизма в пленении монгольской души и отказе от монгольской империи и Чингисхана как далекого и несущественного прошлого»<sup>28</sup>. В отношении таких деятелей, как Джанджа-хутухта и тех политических деятелей Внутренней Монголии, которые отказались от монгольской независимости в пользу автономии в рамках Китайской республики, Булаг ввел такие термины, как «коллаборационный национализм» и «политика дружбы». Он показал, что многие из этих деятелей были по-своему патриотами своей страны и тоже руководствовались соображениями национализма, но только придерживались других взглядов по поводу того, что считать благом для своих страны. Из таких потенциальных союзников, как Китай, Япония, Россия (СССР), они отдавали предпочтение Китаю.

Термин «коллаборационный национализм» вполне применим, на наш взгляд, и к тибетской ситуации, где носителем такого национализма был Девятый Панчен-лама. Прибыв в Китай, он начал заниматься обычной религиозной деятельностью и постепенно приобрел очень большую популярность не только среди монголов и тибетцев, но и китайцев. В раздираемой милитаристскими войнами республике на его молебны стекалось огромное количество людей, так как он молился общим для тибетского и для китайского буддизма божествам. Его религиозным собраниям добавляло популярности проведение эзотерических посвящений<sup>29</sup>, характерных для Тибета, но необычных для Китая. Особый почет он получил во Внутренней Монголии. На его посвящения Калачакры собиралось до восьмидесяти тысяч монгольских буддистов, приносивших ему огромные пожертвования.

Обретя известность на религиозном поприще, Панчен-лама в лучших традициях системы «единения религии и политики» начал постепенно вовлекаться в политику. Его многотысячные религиозные собрания не могли не привлечь внимания китайских руководителей. В 1931 году он был приглашен Гоминьданом на свой конгресс. Его встретил лично Чан Кайши и разместил в своей резиденции. С этого момента всегда тяготевший к сотрудничеству с китайцами Панчен-лама окончательно встал на по-

28. Bulag, U. (2010) *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*, p. 35. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

29. Tuttle, G. (2013) “Uniting Religion and Politics in a Bid for Autonomy: Lamas in Exile in China and America”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, p. 568. New York: Columbia University Press.

зицию поддержки политики гоминьдановского правительства<sup>30</sup>, считавшего Тибет, Монголию и Синьцзян неотъемлемой частью Китая. Ведь недаром новая республика получила названия национальной — *миньго*, ее главной целью было воссоздание прежнего величия Китая, «отец революции» Сунь Ятсен призывал создать сильное китайское государство, которое изгонит японцев из Маньчжурии, русских из Монголии и англичан из Тибета. Панчен-ламе отводилась в этом деле очень важная роль. Он должен был призывать монголов и тибетцев к сплочению вокруг Китая против империалистических сил. В знак признательности за поддержку власти наградили его титулом «Зашитника нации, проповедника учения, великого наставника беспредельной мудрости», а также огромным ежегодным обеспечением в 120 000 юаней<sup>31</sup>.

В 1932 году Панчен-лама получил официальную правительственную должность Уполномоченного по связям на западной границе. В его обязанности входило «пропагандировать политику центрального правительства по приграничным территориям, пропагандировать с помощью религии Три народных принципа покойного директора-генерала Сунь Ятсена»<sup>32</sup>. В последний раз Панчен-лама появился на публике в Шанхае, где он прочитал лекцию «Монголия и Тибет — важная граница Китая», на которой присутствовало 300 000 человек. После этого в 1934 году он отправился на запад в тибетские регионы с миссией специального уполномоченного. Его главной целью было возвращение в Центральный Тибет. Однако цели он своей не достиг, в 1937 году Панчен-лама неожиданно умер на границе между Китаем и Тибетом. С его смертью положение страны, ее статус стали еще более зыбкими.

Не только высшие религиозные иерархи оказались по разные стороны сино-тибетского конфликта. Кроме Панчен-ламы в оппозиции к правительству Тринадцатого Далай-ламы находилось немало религиозных и светских деятелей Тибета. Среди них вообще особняком стояли такие яркие фигуры родом из Амдо, как геше Шераб Гьяцо (1884–1968) и Гендун Чопел (1903–1951). Первый был знаменитым гелукпинским ученым, имел высокое поло-

30. Ibid, p. 576.

31. Danzhu Angfen (1998) *Liwei Dalai lama yu Banchan Erdeni nianpu* [Chronicle of the Genealogy of the Dalai Lama and Panchen Erdeni]. Beijing: Zhongyang minzu daxue chubanshe, p. 639.

32. Цит. по: Tuttle, G. “Uniting Religion and Politics in a Bid for Autonomy: Lamas in Exile in China and America”, p. 577.

жение в Лхасе, был партнером Тринадцатого Далай-ламы в философских диспутах. При этом он живо интересовался событиями в мире и беспокоился о судьбе Тибета, что было редчайшим случаем в высокопоставленной среде монашества. В своей резиденции он установил радио и слушал новости из Китая, в начале 1940-х годов перевел на тибетский «Три народных принципа» Сунь Ятсена. По словам Рахула Санкритьяяна, гелукпинский наставник был «первым тибетцем, который радовался успехам Мао Цзэдуна и КПК в Китае»<sup>33</sup>. После смерти Далай-ламы он, скорее всего, разошелся с консерваторами в правительстве и покинул Лхасу. В Китае он занимал высокие посты в религиозных и правительственные структурах и поддерживал политику Трех принципов Сунь Ятсена, однако постепенно утратил доверие к Гоминьдану и стал склоняться на сторону коммунистов. Важную роль в этом сыграло то обстоятельство, что в «Советской конституции Китая» 1931 года, созданной по образу и подобию советской, всем национальностям предлагалось полное право на отделение, самоуправление и самоопределение. Поэтому он поддержал коммунистов и в 1951 году.

Ученик геше Шераба Гьяцо — Гендун Чопел был бунтарем, он вообще отрекся от буддизма, пил, курил, написал «Искусство любви», основываясь на индийской Камасутре и собственном опыте<sup>34</sup>. Рожденный в семье тантристов из школы нынгмата, учился в гелукпинском монастыре, всю жизнь придерживался внесектарных воззрений. Поэт, художник, мистик, знаток грамматики, астрологии, логики, непобедимый диспутант, Гендун Чопел не довольствовался традиционными науками. Оказавшись в Индии, он задержался там на двенадцать лет, изучал буддизм тхеравады, индийские обычаи, санскрит, движение независимости, суфийский мистицизм, русское православие. Он сошелся с тибетскими радикалами, что стало впоследствии причиной его ареста и заточения в тюрьму в Лхасе. Он всерьез занимался изучением древних исторических источников и первым из тибетцев осознал значимость истории, героического прошлого народа, в деле конструирования современной нации. Гендун Чопел публиковал в Индии статьи, в которых оспаривал традиционные

33. Цит. по.: Stoddard, H. (2013) “Progressives and Exiles”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, p. 596. New York: Columbia University Press.

34. Stoddart, H. (2009) Gendun Chopel (1903–1951) // *The Treasure of Lives*. 26.10.2009 [https://treasuryoflives.org/biographies/view/Gendun-Chopel/3866, доступ 05.02.2019]

взгляды на историю, географию, письменность, писал саркастические стихи в адрес своих соотечественников. Полушутя-полуверьез он говорил, что для объединения Тибета надо ее главную святыню — статую Джово Шакьямуни перенести из Лхасы на место пересечения трех провинций Тибета — Уй-Цзана, Кхама и Амдо, то есть в Джекундо (кит. Юйшу). А после этого следовало разрушить религию, ибо она разрушила тибетскую национальную идентичность<sup>35</sup>.

Перипетии жизни и деятельности таких личностей, как Панчен-лама, геше Шераб Гьяцо и Гендун Чопел показывают, что в буддийской среде существовало различное понимание национализма. «Коллаборационный национализм», представленный первыми двумя деятелями, — закономерное явление в районах приграничья, где пересекаются и сталкиваются различные культуры. Китай всегда был главным соседом и потому естественным союзником Тибета и Монголии. И неудивительно поэтому, что и в Монголии, и в Тибете очень большое число людей склонялось к сотрудничеству с ним.

### **Движение кхампа за автономию и окончательное вхождение Тибета в состав Китая**

Как мы отмечали выше, на рубеже XIX и XX веков Тибет был отсталой и разобщенной страной. Сильные религиозная и региональная идентичности отличали тибетские общества того времени. Не было даже единого названия «тибетец», которое объединяло бы всех обитателей тибетского плато. Уроженцы трех культурных провинций Тибета называли себя *кхампа*, *амдова*, *уйцзанпа*. После падения Цинской империи Восточный Тибет, Кхам и Амдо, жестко держали в руках могущественные китайские генерал-губернаторы — Лю Вэньхуэй (1895–1976) и мусульманин, этнический *хуэйцзы* Ма Буфан (1903–1975), люто ненавидимые восточными тибетцами. Хотя они формально подчинялись гоминьдановскому правительству, фактически были полными хозяевами регионов.

Население Амдо и Кхама славилось своим свободолюбием и неукротимой воинственностью. Как говорил знаменитый тибетский революционер Баба Пунцог Вангъял (1921–2014): «Наш

35. Stoddard, H. (1994) “Tibetan Publications and National Identity”, in R. Barnett, S. Akiner (eds) *Resistance and Reform in Tibet*, p. 129. London: Hurst and Company.

народ — *кхампа* — никогда не смирялся, когда им правили пришельцы. В нашем регионе всегда повторялись восстания против китайских чиновников и войск. Мой отец принимал активное участие в антикитайском сопротивлении, и я вырос, слушая рассказы о прошлых битвах и храбрых героях *кхампа*»<sup>36</sup>. Неудивительно, что именно в Кхаме появились первые признаки пробуждения общетибетского самосознания. Сначала оно выражалось в терминах восточно-тибетского национализма, а потом начало осознаваться как пантибетское.

Примечательно, что возникновению этого самосознания способствовала ассимиляторская политика китайских властей, начатая в конце правления Цин — Чжао Эрфэном и продолженная при Чан Кайши — Лю Вэньхуэем. Считая, в духе конфуцианства, что лучший способ ассимиляции варваров — это приобщение их к образованию, эти деятели внедрили в Кхаме систему общественных школ для тибетских детей. С помощью образования «в течение десяти-двадцати лет эти люди забудут даже названия своих нацименьшинств»<sup>37</sup>, — так власти оптимистически расценивали такую перспективу. Однако результат не был однозначным. Тибетские дети начали получать светское образование, способные продолжали обучение дальше, лучшие среди них поступали в военную академию Чан Кайши, готовившую кадры для работы в правительстве. Из них сформировалась первая когорта военных и служащих Гоминьдана из национальных меньшинств, а также интеллектуальная элита Восточного Тибета, ставшая ядром тибетских националистов.

Первым таким деятелем стал Кесанг Церинг из Батана, уездного городка в южном Кхаме, что на границе с Центральным Тибетом. В 1924 году он вступил в Гоминьдан, став первым членом партии — тибетцем, после назначен уполномоченным (*commissioner*) Монголо-тибетской комиссии. В 1931 году партия отправила его в Кхам для ослабления там влияния генерал-губернатора Лю Вэньхуэя. Это полностью соответствовало интересам Кесанг Церинга, ибо главной его целью было свергнуть режим генерала<sup>38</sup>.

36. Goldstein, M., Sherab and Siebenschuh, W. (eds.) (2006) *A Tibetan Revolutionary: the political life and times of Baba Phuntso Wangye*, p. 9. London: University of California Press.
37. Dreyer, J. (1976) *China's Forty Million. Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*, p. 37. Harvard University Press.
38. Goldstein, M., Sherab and Siebenschuh, W. (eds.) *A Tibetan Revolutionary: the political life and times of Baba Phuntso Wangye*, pp. 9–14.

По прибытии в Батан в 1932 году ему достаточно быстро удалось поднять восстание в своем родном городе и объявить о его самоуправлении. Победа эта была, однако, кратковременной. Против него выступили его прежний соратник Гунга-лама из Янцзина и поддержавший его отряд тибетской армии, а после Батан атаковала присланная Лю Вэнъхуэем армия. Кесанг Церингу пришлось бежать из Батана, после захвата города армия жестоко расправилась с восставшими.

В 1934 году в Кхаме произошло другое восстание — на этот раз против лхасского правительства. Его организовали братья Пандацанги родом из Маркама — той части Кхама к западу от Дричу (Янцзы), что относилась к государству Далай-ламы. Семейство Пандацангов было одним из богатейших и влиятельнейших торговых кланов всего Тибета<sup>39</sup>. Его огромное богатство и связи позволили его членам войти в близкие отношения с Тринадцатым Далай-ламой и занять важные правительственные посты. У отца семейства — Нигьела было пятеро сыновей. Смерть Далай-ламы, как отмечалось выше, привела к борьбе за власть, в результате которой был арестован и выслан фаворит Далай-ламы — Кунпел, с которым Пандацанги были в большой дружбе. Узнав об аресте Кунпела, братья Рапга и Тобгьял, находившиеся тогда в Маркаме, решили, что вместе с Кунпелом арестован и их брат Ямпел. И тогда они подняли восстание в Маркаме. Когда подошли правительственные войска, братья бежали в Батан. Некоторые источники утверждали, что братья хотели установить отдельное от Уй-Цзана государство. Другие отмечали, что за действиями братьев скрывалось их недовольство действиями правительства и гнев за арест Кунпела<sup>40</sup>. После восстания Рапга бежал в Китай, так как ему очень импонировали идеи Сунь Ятсена. В 1935 году встретился с Чан Кайши и стал работать в Монголотибетской комиссии в Нанкине. В конце 30-х годов он отправился в Калимпонг, где основал в 1939 году партию прогресса вместе с поэтом Чагложеном и Кунпелом. Целью партии было объединение Тибета и модернизация правительства и общества. Позже братья примирились с тибетским правительством и опять начали на него работать. В общем, братья Пандацанги представляли одну из самых известных фамилий, принимавших участие в раз-

39. McGranahan, C. (2016) Rapga Pangdatsang (1902–1976). 02.2016 [<https://treasuryof-lives.org/biographies/view/Rapga-Pangdatsang/P1KT1>, доступ 05.02.2018].

40. Ibid.

ных формах во всех политических событиях турбулентной истории Тибета первой половины XX века.

В биографиях таких представителей Кхама, как Кесанг Церинг и Рапга Пандацанг, отразилась вся сложность политической жизни в сино-тибетском пограничье, своего рода узел конфликтующих видов национализма. С одной стороны выступало тибетское правительство, поддерживаемое Великобританией, с другой — конгломерат различных сил, конфликтующих как с тибетским и китайским правительствами, так и между собой. Этот конгломерат составляли: монастыри и предводители политий Кхама и Амдо, войска Гоминьдана, войска «милитаристов» Лю Вэньхуэя и Ма Буфана и, наконец, коммунистические войска. При этом у каждой из сторон имелась своя националистическая повестка. Среди всех этих разнородных сил самая слабая база была у китайских коммунистов. Красная армия впервые появилась в регионе в 1936 году. Преследуемая Гоминьданом, она прорывалась на север через тибетские территории. Впоследствии этот бросок будет назван Великим походом. Население крайне враждебно отнеслось к коммунистам, и только в Кандзе они смогли установить отношения с группой тибетцев и создать там Тибетское (Бодпа, кит. Боба) правительство. Руководителем той группы был Сангье Еще (кит. Тянь Бао, родом из Гъярона), который со своим «независимым тибетским подразделением» присоединился к Мао Цзэдуну в Янъяни<sup>41</sup>. Так впервые древнее название Тибета — Бод, которое впоследствии будет принято в качестве общего наименования всех тибетцев Большого Тибета, было введено в употребление.

Независимо от группы Тянь Бао в Кхаме существовала другая группа тибетских коммунистов во главе с уже упоминавшимся Баба Пунцог Вангьялом, или коротко — Пунваном. Примечательна его автобиография. Он был, как Кесанг Церинг, родом из Батана. Ему было десять лет, когда последний прибыл в Батан. Все драматические события восстания произошли на глазах Пунвана. «Я ненавидел Лю Вэньхуэя и мечтал последовать примеру этих великих героев и бороться за права кхампа самим управлять собой. Весь эпизод оказал на меня глубочайшее впечатление, и я решил тогда стать современным, образованным тибетцем

41. Dreyer, J. *China's Forty Million*, p. 36; Stoddard, H. “Tibetan Publications and National Identity”, p. 126.

подобно Кесанг Церингу», — так рассказывал он составителю его автобиографии Мелвину Голдстейну<sup>42</sup>.

Он выучился в общественной школе Батана, потом в военной академии Чан Кайши, создал там группу тибетских студентов-националистов, за что был изгнан из академии. В академии приобщился к коммунистическим идеям, создал там подпольную тибетскую компартию и даже связался с советским посольством. Преследуемый Гоминьданом, скитался по Центральному Тибету и Индии, после чего опять вернулся в Кхам. Там он несколько раз пытался поднять восстание, но каждый раз терпел поражение. Между тем закончилась Вторая мировая война, КПК победила Гоминьдан в гражданской войне и объявила в 1949 году о создании Китайской народной республики. И только тогда Пунван смог, наконец, связаться с китайскими коммунистами. Он стал главным посредником между китайскими коммунистами и тибетским правительством, будучи переводчиком во время переговоров о «мирном освобождении Тибета»<sup>43</sup>.

Подписание в 1951 году Соглашения из 17 пунктов между представителями тибетского и китайского правительства впервые в истории определило статус Тибета как неотъемлемой части Китая, ознаменовав поражение борьбы тибетцев за независимость, инициированную Тринадцатым Далай-ламой.

## Заключение

Итак, траектория основных событий, произошедших в сино-тибетском приграничье в период с 1911 по 1951 годы, позволяет сделать вывод о том, что именно в это время произошло становление тибетского национализма. Это выражалось в самых разных формах, начиная с религиозного национализма с культом Авалокитешвары во главе угла и заканчивая светским автономистским национализмом гоминьдановского или коммунистического толка. Жизнь и деятельность главных политических и религиозных деятелей того времени показывает, как контакты с внешним миром способствовали формированию у тибетцев национальной иден-

42. Goldstein, M., Sherab and Siebenschuh, W. (eds.) *A Tibetan Revolutionary*, p. 14.

43. Пунван искренне верил в коммунистические идеи, тем не менее, и его постигла участь огромного количества китайских граждан. В 1958 году он был посажен новыми властями в тюрьму и отсидел в одиночной камере 18 лет. Он не сломился и не потерял интереса к жизни. Выйдя из тюрьмы, он вернулся в политику и к тому же стал известным ученым. Умер Пунван в 2014 году в возрасте 93 лет.

тичности, осознанию себя и других в контексте нации и национализма, а не только в рамках традиционных религиозных и региональных различий.

Мы видим, как тибетский буддизм, благодаря своей долгой традиции сочетания религии и политики, легко адаптировался к новым условиям. В буддийском государстве он был использован религиозными консерваторами против модернизации страны, что в итоге помешало Тибету превратиться в современное государство, способное отстаивать свой суверенитет. В Китайской же республике тибетский буддизм был использован в интегративных целях Китая, что способствовало подъему китайского национализма и национализма тех монгольских и тибетских лидеров, которые считали более разумным отказаться от сепаратизма и добиваться автономии в рамках Китая. И, наконец, тибетский буддизм был использован китайскими коммунистами, сумевшими склонить на свою сторону главных тибетских иерархов — Далай-ламу и Панчен-ламу, несмотря на то что коммунистическая идея не подразумевала веру в религию. Поэтому в итоге и тибетский буддизм, и тибетский национализм в своих различных вариантах потерпели поражение. Тем не менее, культ Авалокитешвары, воплощенный в институте Далай-лам Тибета, стал флагманом, «иконой» тибетского национализма последующей эпохи, связанного с исходом Четырнадцатого Далай-ламы и тибетской диаспоры в Индию в 1959 году.

## Библиография / References

- Андреев А. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006.
- Востриков А. Тибетская историческая литература. М.: Изд-во восточной литературы, 1962.
- Доржиев А. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) / Пер. с монг. А.Д. Цендиной; трансл., предисл., глоссарий и указ. А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. М.: Вост. лит., 2003.
- Елихина Ю. Культы бодхисаттв и их основных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: Филологический факультет СПб ГУ; Нестор-История, 2010.
- Кычанов Е., Мельниченко Б. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Вост. лит., 2005.
- Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. М.: Вост. лит., 2005.
- Шакабпа. Политическая история Тибета. СПб.: Нартанг, 2003.
- Шаумян Т. Англия и Россия в борьбе за господство над Тибетом. The Edwin Mellen Press, 2001.
- Шаумян Т. Тибет в международных отношениях начала ХХ в. М.: Наука, 1977.

- Andreev, A. (2006) *Tibet v politike tsarskoi, sovetskoi i postcovetskoi Rossii* [Tibet in the policy of Tsarist, Soviet and Post-Soviet Russia]. St. Petersburg State University Press.
- Bulag, U. (2010) *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Danzhu Angfen (1998) *Liwei Dalai lama yu Banchan Erdeni nianpu* [Chronicle of the Genealogy of the Dalai Lama and Panchen Erdeni]. Beijing: Zhongyang minzu daxue chubanshe.
- David Seyfort Ruegg, D.S. (1997) "The Preceptor-Donor (Yon Mchod) Relation in Thirteenth-Century Tibetan Society and Polity, Its Inner Asian Precursors and Indian Models," in E. Steinkellner (ed.) *Tibetan Studies: Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, pp. 857–872. Graz: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, vol. 2.
- Dorzhiev, A. (2003) *Zanimatelnie zametki: Opisanie puteshestviia vokrug sveta (Aftobiografia)* [Amusing notes: journey around the world (autobiography)], translated from Mongolian A. Tsendina; transliteration, foreword, glossary and index A. Sazikin & A. Tsendina. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Dreyfus, G. (1994) "Proto-Nationalism in Tibet", in *Tibetan Studies: Proceedings in the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, pp. 250–218. Oslo.
- Dreyer, J. (1976) *China's Forty Million. Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China*. Harvard University Press.
- Elihina, Yu. (2010) *Ku'lti bodhisattvi i ikh osnovnikh voploschchenii v istorii i kulture budizma* [Boddhisattvas' cults and their main incarnations in the history and culture of Buddhism]. St. Peterburg: Nestor-Istoria.
- Goldstein, M. (1989) *A History of Modern Tibet, 1913–1951. The Demise of the Lamaist State*. University of California Press.
- Goldstein, M. (1997) *The Snow Line and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Goldstein, M., Sherab and Siebenschuh, W. (eds) (2006) *A Tibetan Revolutionary: the political life and times of Baba Phuntso Wangye*. London: University of California Press.
- Hobsbawm, E.J. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ishihama, Yu. (2004) The Notion of "Buddhist Government" (chos srid) Shared by Tibet, Mongol and Manchu in the Early 17th Century, in *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, pp. 15–31. Lumbini International Research Institute.
- Jagou, F. (2011) *The Ninth Panchen Lama (1883–1937). A Life at the Crossroads of Sino-Tibetan Relations*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- Kapstein, M. (2013) "Remarks on the Mani Bka' 'bum and the Cult of Avalokiteqvara in Tibet", in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 89–107. New York: Columbia University Press.
- Kychanov, E., Melnichenko, B. (2005) *Istoriia Tibeta s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [A History of Tibet from the Ancient Times to the present days]. Moscow: Oriental Literature.
- Lamb, A. (1989) *Tibet, China and India 1914–1950. A History of Imperial Diplomacy*. Hertfordshire: Roxford Books.
- McGranahan, C. (2016) "Rapga Pangdatsang (1902–1976)". *The Treasury of Life: A Biographical Encyclopedia of Tibet* [<https://treasuryoflives.org/biographies/view/Rapga-Pangdatsang/P1KT1>, accessed on 05.02.2018].

- Mehra, P. (1974) *The McMahon Line and after: A Study of the Triangular Contest on India's North-Eastern Frontier between Britain, China, and Tibet, 1904–47*. Delhi: Macmillan.
- Mehra, P. (1979) *The North-Eastern Frontier. A Documentary Study of the Internecine Rivalry between India, Tibet and China*. New York: Oxford University Press. 2 vol.
- Nag-dban-blo-bzan-rgya-mtsho (2014) *The Illusive Play: The Autobiography of the Fifth Dalai Lama*, transl. by S. Karmay. Serindia Publications.
- Rossia i Tibet: sbornik russkih arhivnyh dokumentov, 1900–1914 [Russia and Tibet: collection of Russian archival documents] (2005), Moskva: Vostochnaya literatura.
- Ruegg, D.S. (2004) “Introductory remarks on the Spiritual and Temporal Orders”, in *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet*, pp. 9–13. Lumbini Internations Research Institute.
- Samten, J., Tsyrempilov N. (2012) *From Tibet Confidentially: Secret Correspondence of the Thirteenth Dalai Lama to Agvan Dorzhiev, 1911–1925*. Library of Tibetan Works & Archives.
- Samuel, J. (1993) *Civilized shamans. Buddhism in Tibetan societies*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Schwieger, P (2013) “History as Myth: On the Appropriation of the Past in Tibetan Culture: An Essay in Cultural Studies”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 64–85. New York: Columbia University Press.
- Shakabpa (2003) *Politicheskaya istoriya Tibeta* [Poilitical history of Tibet]. SPb: Nartang.
- Shaumyan, T. (2001) *Anglia i Rossia v borbe za gospodstvo nad Tibetom* [England and Russia in the struggle over domination in Tibet]. The Edwin Mellen Press.
- Shaumyan, T. (1977) *Tibet v mezdunarodnikh otnosheniiakh nachala XX v.* [Tibet in the international relations of the twentieth century]. Moscow: Nauka.
- Stoddard, H. (1994) “Tibetan Publications and National Identity”, in R. Barnett, S. Akiner (eds) *Resistance and Reform in Tibet*, pp. 121–156. London: Hurst and Company.
- Stoddard, H. (2013) “Progressives and Exiles”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 583–608. New York: Columbia University Press.
- Stoddart, H. (2009) “Gendun Chöpel (19031951)” // *The Treasury of Life: A Biographical Encyclopedia of Tibet* [<https://treasuryoflives.org/biographies/view/Gendun-Chöpel/3866>, accessed on 05.02.2019].
- Teichman, E. (1921) *Travels of a Consular Officer in North-West China*. Cambridge University Press.
- Tuttle, G. (2013) “Uniting Religion and Politics in a Bid for Autonomy: Lamas in Exile in China and America”, in G. Tuttle, K.R. Schaeffer (eds) *The Tibetan History Reader*, pp. 561–582. New York: Columbia University Press.
- Van der Kuijp, L. (2005) “The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas”, in Martin Brauen (ed.) *The Dalai Lamas: A Visual History*, pp. 14–31. Chicago: Serindia.
- Vostrikov, A. (1962) *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan historical literature]. Moscow: Izd-vo Vostochnaya literature.
- Yudru Tsomu (2014) *The Rise of Gönpo Namgyal in Kham: The Blind Warrior of Nyarong*. Lexington Books.

ТАТЬЯНА БЕРНЮКЕВИЧ

**Рецепции буддизма в России  
и «русское азиофильство»  
конца XIX — начала XX в.**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-37-61>

*Tatyana Bernyukevich*

**The Reception of Buddhism in Russia and the “Russian  
Asiaphiles” in the Late 19th — early 20th Century**

**Tatyana Bernyukevich** — National Research University Moscow State University of Civil Engineering (Moscow, Russia). [bernyukevich@inbox.ru](mailto:bernyukevich@inbox.ru)

*The article discusses the main factors and trends of Buddhism's reception in Russia. The author highlights both internal sociocultural and religious interest within the Russian intelligentsia, and the interest to cultures of India, Tibet and China in the context of the political events of the time. The author shows how the perception of Buddhism was influenced by the Orthodox mission and theology, the growth of Oriental studies, the formation of the intelligentsia and of the national elites, as well as the appropriation of Oriental material in Russian philosophy and literature. The author analyzes the phenomenon of “Russian Asiaphiles;” the ideas of Prince Esper Ukhtomsky, a representative of “vostochnichestvo” (Russian Orientalism); the studies of a brilliant galaxy of academic Orientalists from the school of Fyodor Shcherbatsky; works by esoteric thinkers like Elena Blavatsky, Nikolai and Elena Roerich; authors like Ivan Bunin, Konstantin Balmont, Innokenty Annensky and others. The article shows that a specific image of Buddhism, within the context of intercultural interaction, was created both by the interest for the “other” as different and, at the same time, as something that can possess a typological similarity.*

**Keywords:** Buddhism, reception of Buddhism, the image of Buddhism, the culture of Russia, Asiaphiles, Orientalism, Russian philosophy, Russian literature.

## «Восточничество» и восточная политика как факторы интереса к буддизму

**В**ОСПРИЯТИЕ иной культуры — процесс, который можно рассматривать как элемент межкультурного взаимодействия, фактор динамики культур, условие создания особенностей определенного историко-культурного периода. Использование термина «рецепция» позволяет рассмотреть взаимодействие культур более предметно, выявить те сферы, в которых восприятие инокультурных идей было наиболее ярким и продуктивным в плане становления специфических явлений культуры.

В рассмотрении рецепции буддизма в России интересен анализ сфер культуры, в которых эта рецепция выражена наиболее ярко, и деятельности тех личностей (ученых, государственных деятелей, философов, литераторов и др.), которые способствовали знакомству с буддизмом и его освоению в культурном пространстве России.

В исследовании этой проблемы, результаты которого нашли отражение и в данной статье, использован комплексный подход, который позволяет проанализировать рецепцию буддизма в разных культурных формах и сферах, и тем самым выявить особенности интеграции буддийских идей в российское культурное пространство. Вхождение буддизма в культуру России определяется как сложное многофакторное явление, связанное с целым рядом исторических, социально-политических, культурных процессов не только российского, но и мирового масштаба. Историко-культурный и культурно-антропологический методы позволяют определить значение определенных социокультурных групп и персонажей, сыгравших особую роль в рецепции буддизма.

Интересу к буддизму и буддийским идеям в России в конце XIX — начале XX в. способствовали разные факторы, как общемировые, так и внутрироссийские. Эти факторы довольно подробно описаны в исследовательской литературе<sup>1</sup>. К общемировым факторам можно отнести разочарование в успехах европейской цивилизации и рост национально-освободительного движения

1. Сафонова Е.С. Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998; Сафонова Е.С. Буддизм в России (российские буддологи о буддизме в России) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 140–164; Уланов М.С. Буддизм в русской культуре конца XIX — первой половины XX века. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2006.

на Востоке; становление антиколониального дискурса в науке и политике; освоение художественного пространства восточных культур, понимание этого пространства как источника вдохновения для искусства модерна; формирование восточного вектора геополитических интересов как западных (Великобритания, Германия, Америка, Россия), так и восточных (Китая, Японии) стран. К внутрироссийским факторам следует отнести осмысление опыта взаимодействия с включенными в состав Российской империи восточными, в том числе буддийскими, регионами; формирование национальной интеллигенции из выходцев из этих регионов; определение общенациональных интересов на пограничных территориях; развитие российского академического востоковедения; становление авангардного искусства.

Раскрытию этих факторов посвящены работы известных исследователей. Так, социальная роль буддизма раскрывается в работах К.М. Герасимовой<sup>2</sup>, исторический и социально-политический контекст развития буддизма в России представлен в трудах Н.Л. Жуковской<sup>3</sup>, историко-культурные аспекты российского буддизма исследуются Ц.П. Ванчиковой<sup>4</sup>. Из современных работ, посвященных становлению буддизма в России, нельзя не отметить фундаментальную монографию Н.В. Цыремпилова<sup>5</sup>. Различные проблемы восприятия буддизма в российской интеллектуальной мысли рассматриваются в работах Е.С. Сафоновой<sup>6</sup>, М.С. Уланова<sup>7</sup>, С.Ю. Лепехова<sup>8</sup>. Анализ рецепции буддийских идей в фило-

2. Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX — начале XX веков. Улан-Удэ, 1957; Герасимова К.М. вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
3. Жуковская Н.Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет: 1969–2011. М.: Ориенталия. 2013.
4. Ванчикова Ц.П. Тибетские и монгольские источники о деятельности первых наследников Цугольского дацана // Культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 2006. С. 85–101; 89. Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Д.Г. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
5. Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013.
6. Сафонова Е.С. Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998; Сафонова Е.С. Буддизм в России (российские буддологи о буддизме в России). С. 140–164.
7. Уланов М.С. Буддизм в русской культуре конца XIX — первой половины XX века.
8. Лепехов С.Ю. Цивилизационные последствия распространения буддизма Махаяны на азиатском континенте // Вестник Бурятского государственного университета, 2016. Вып. 6. С. 48–59.

софии и литературе России в конце XIX — начале XX в. представлен в монографиях автора данной статьи<sup>9</sup>.

Многие из перечисленных факторов были взаимосвязаны. Так, например, одной из особенностей geopolитической ситуации конца XIX — начала XX в. стало появление интереса России и Англии к Индии и Тибету в рамках так называемой «Большой Игры»<sup>10</sup>. Однако способ действий России в этой «игре» определялся тем, в составе российского населения были буддисты, их общины имели постоянные отношения с Далай-ламой, и желанием многих адептов было паломничество в Тибет. Правительство империи в этих условиях не могло не покровительствовать буддистам, показывая возможности своей власти в Сибири, Забайкалье и на Дальнем Востоке и стараясь влиять на сопредельные российскому государству территории (Монголию и Китай). Эти государственные интересы Российской империи в рамках обще-мировой geopolитической картины в свою очередь послужили социально-политическим фактором финансирования и развития российского востоковедения. Неслучайно из отчетов таких известных буддологов, как И.П. Минаев и Ф.И. Щербатской, мы узнаем о политической ситуации в Индии, об отношениях индийцев к Англии и России. С этим же связан особый интерес к деятельности Агвана Доржиева — чрезвычайного посланника и доверенного лица Далай-ламы и главы тибетской миссии в России в 1898, 1900, 1901 годах.

Как известно, отношения России и буддийского Тибета были связаны с российско-английскими и российско-китайскими отношениями. По мнению исследователей, целью Агвана Доржиева было налаживание дружеских отношений между Тибетом и Россией, которое в самом Тибете выражалось в проведении антианглийской политики и убеждении Далай-ламы в необходимости дружбы с Россией<sup>11</sup>. Агван Доржиев, безусловно, был одной из самых ярких личностей, способствующих становлению

9. Бернюкович Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «Либроком». 2009; Бернюкович Т.В. Буддизм в русской литературе конца XIX — начала XX века: идеи и реминисценции. СПб.: Нестор-История, 2018.
10. Бернюкович Т.В. Внешнеполитические факторы рецепции буддийских идей в России в конце XIX — начале XX в. // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 2. С. 54–63.
11. Агван Доржиев — выдающийся политический, общественный, религиозный деятель и видный российский дипломат. Сборник научных статей. Улан-Удэ: ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2007.

интереса к буддизму и буддийским идеям в России и Европе<sup>12</sup>. Это влияние было не только политическим, но и культурным и научным: с Доржиевым были знакомы выдающиеся российские востоковеды того времени (И.П. Минаев, Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург и др.), известные поэты (М. Волошин, И. Анненский). Во многом благодаря его усилиям был возведен Санкт-Петербургский дацан, история которого подробно описана в книге А.И. Андреева<sup>13</sup>.

В то же время налаживание контактов между Россией и Тибетом не могло состояться, если бы не активная деятельность российских «культуртрегеров буддийской культуры», которыми стали ученые, творческая интеллигенция, общественные деятели. Например, в отчете от 6 июня 1906 г. о совещании у министра иностранных дел А.П. Извольского по «вопросу о судьбе Далай-ламы: возвращаться ли ему в Тибет или временно поселиться в Кукуноре» после вооруженного вторжения в Тибет англичан в 1905 г. указывается, что кроме военных и высокопоставленных чиновников, в обязанности которых входило решение этого вопроса, присутствовали ученые, путешественники и общественные деятели. Их также интересовала судьба Тибета, и без их помощи сложно было бы разобраться в «делах Востока». Это были князь Э.Э. Ухтомский, действительный тайный советник П.П. Семенов, вице-председатель Императорского Русского географического общества, тайный советник А.М. Позднеев, член Совета Министерства народного просвещения, действительный статский советник С.Ф. Ольденбург, путешественник капитан П.К. Козлов<sup>14</sup>.

В письмах и отчетах Ф.И. Щербатского во время его поездки в Индию в 1910 г. нашли отражение вопросы судьбы Далай-ламы после вторжения китайских войск в Тибет. Научной целью путешествия Щербатского был поиск индийской литературы, включающей не только буддийские, но и джайнские и брахманские труды, отражающие буддийскую проблематику и то, что связано с историей буддизма. Однако интересовала ученого и совре-

12. Доржиев А. Занимательные заметки: описание путешествия вокруг света (Автобиография [в стихах]) / Пер. с монг. А.Д. Цендиной; транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 2003.

13. См.: Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2004.

14. Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. М.: Вост. литература, 2005. С. 95.

менная социокультурная ситуация в Индии, в частности вопросы изучения санскрита<sup>15</sup>. Встречался Щербатской и с Далай-ламой в Дарджилинге, где он был после бегства из Тибета. Помимо решения научных задач — сбора информации о монастырях Тибета, о наличии в них крупных собраний рукописей и ксилографов на санскрите<sup>16</sup> — Щербатской через «тибетских сановников» передал Далай-ламе письма из Санкт-Петербурга, в том числе от Доржиева, а перед отъездом забрал письма Далай-ламы «на имя Ухтомского»<sup>17</sup>.

Деятельность последнего — князя Эспера Эсперовича Ухтомского заслуживает особого внимания. Ухтомский — высокопоставленный чиновник, дипломат, исследователь-востоковед, поэт и публицист, интерес к творчеству которого проявляют сегодня как историки, так и философы<sup>18</sup>. Научные взгляды и пристрастия Ухтомского, его творческие интересы сформировались еще в студенческие годы, когда он учился славянской филологии у М.И. Владиславлева, а философию изучал по лекциям В.С. Соловьева. В юности он начал писать стихи, которые были опубликованы в «Вестнике Европы», «Русской мысли», «Русском вестнике», «Русском обозрении», «Ниве», «Севере», «Неделе». Большое значение для развития интереса к Востоку и получения знаний о восточных регионах имела его служба в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий. Работа Ухтомского была связана, в числе прочего, с поддержанием контактов с представителями восточных стран, развитием дипломатических отношений, организацией дипломатических встреч. Работая в Департаменте в 1886–1890 гг., Ухтомский ездил в Забайкальскую область, Приамурье, Монголию, Китай, в Среднюю Азию. Он побывал в буддийских монастырях Забайкалья, Монголии и Пекина. Интерес Ухтомского к этим регионам и народам, населяющим их, был, однако, не просто служебным. Насле-

15. Русско-индийские отношения в 1900–1917 гг. Сборник архивных документов и материалов. М.: Восточная литература, 1999. С. 269.

16. Там же. С. 270.

17. Там же. С. 268.

18. Суворов В.В. Национально-религиозные взгляды князя Э. Ухтомского // Власть. 2010. С. 68–70. Суворов В.В. Политические убеждения Э.Э. Ухтомского // Известия Саратовского университета. Серия История. Международные отношения. 2011. С. 30–34; Стрижак Ю.Н. Вл. Соловьев и кн. Ухтомский. Личное общение и судьбы России // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 13 (304). Философия. Социология. Культурология. Вып. 29. С. 153–158.

дие Ухтомского — это этнографические очерки о жизни и быте бурят, калмыков, монголов, собрание коллекций восточного искусства, которые теперь находятся в составе фондов Российского этнографического музея, Музея антропологии и этнографии РАН и Эрмитажа, это работы, связанные с исследованием символики и буддийских культов.

Кроме этого наследия, отраженного в опубликованных текстах и собранных предметах коллекций, у деятельности Ухтомского есть также еще одно важное следствие — активизация интереса к культуре восточных «инородцев», включение религиозных идей этой культуры в пространство российской и мировой культуры, рассмотрение ценностей Востока в качестве фактора для развития мировой цивилизации, понимание необходимости уважения к восточным культурам и их носителям. Все это не могло не повлиять на людей, составляющих круг его общения, который включал государственных деятелей, высокопоставленных чиновников, ученых и творческую интеллигенцию.

Следует заметить, что Ухтомский рассматривал буддизм не просто как этнографический элемент и веру «инородцев», а как фактор решения вопросов сближения с Тибетом и Монголией, влияния на Китай. Этим он обосновывал свой интерес к этой восточной религии в качестве высокопоставленного чиновника.

В этом аспекте представляет интерес анализ работы Ухтомского «Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет»<sup>19</sup>. Эта книга была издана в 1904 г., когда Англия предприняла военную экспедицию в Тибет. Разумеется, этими военно-политическими событиями вызвана интонация и острота поднимаемых Ухтомским вопросов о возможности влияния Российской империи не только на Тибет, но и на Азию в целом. В этот общий контекст книги вписывается и сожаление об упущенных в XVII в. возможностях влияния России на Азию, и описание исследований Тибета известными западными путешественниками, и обоснование того, что у России есть потенциал для «путя на Восток», а точнее, есть важный проводник на этом пути, которым является буддизм. Обосновывая этот тезис, Ухтомский касается истории буддизма, его религиозных особенностей, а главное, вопроса влияния буддизма на культуру и нравы народов Азии. Он не соглашается с мнением о том, что существование лама-

19. Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб: Паровая Скоропечатня, СПБ., Шпалерная, 26, 1904.

изма у инородцев России способствует их разорению, а сами ламы — стяжатели и невежды. Критическое отношение Ухтомского к определенным сторонам православной миссионерской деятельности известно и по другим его ярким работам<sup>20</sup>. Ухтомский отмечает, что наличие в Российской империи народов, исповедующих буддизм, развитие востоковедения и опыт российских путешественников, несмотря на сложности современных геополитических процессов в Центральной Азии, в дальнейшем могут способствовать и влиянию России на Азию и развитию ее «буддийских» регионов.

Причины утерянных в XVII в. возможностей влияния России на Азию (когда Азия «внутренняя и восточная» была «в таком хаотически волнующем состоянии, что будь в Сибири хоть один деятель, одаренный выдающимися политическими способностями, быть может, в Пекине правил бы не возвысившийся позже маньчжурский, но русский Императорский дом»<sup>21</sup>) Ухтомский видит в нерешительности действий со стороны Российской империи, непоследовательности ее внешней политики на Востоке, недооценке важности отношений с Тибетом и его лидерами. При этом сама ситуация в этом регионе была в первой половине XVII в. весьма благоприятна, благодаря активным действиям казаков и сложной внутренней ситуацией в Лхасе, когда Далай-ламу поддерживали только монголы, и он искал значимых, но далеких союзников. Ухтомский высказывает смелое предположение: «Завяжи мы в такое решительное мгновение связь с Лхасой через благоговевших к ней кочевников — при их невольном тяготении к нам, при быстроте захвата Амура в 1651 г., Китай не явился бы объединяющим центром древнеязыческой цивилизации»<sup>22</sup>.

Следует отметить, что в своей работе Ухтомский не только описывает состояние буддизма в восточных регионах Российской империи, но и стремится показать цивилизационную роль буддизма, раскрывая его религиозную сущность и давая определения основным буддийским понятиям. Ухтомский не скрывает своей симпатии к буддизму и положительно оценивает его влияние на многие

20. Ухтомский Э.Э. О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. СПб: Синодальная типография. 1892–1892.

21. Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. С. 4.

22. Там же. С. 4–5.

восточные страны, определяя буддизм как одну из значительных мировых мировоззренческих систем:

Буддизм явился выразителем народного настроения, вдохновлялся общепризнаваемыми истинами, послужил дальнейшему развитию и совершенствованию местной культуры. Этим только объясняется его необыкновенный успех, его удивительная бодрость и непосредственно отношение к жизни, наконец, его умение покорять себе повсеместно, куда он ни приходил, расположение туземцев какой угодно страны и с каким угодно бытом<sup>23</sup>.

«Лам надо разбить на две категории: меньшинство, состоящее из наиболее даровитых и сильных духом буддистов, которые, благодаря умственному превосходству, царят над преклоняющеющимися пред ним толпой и довольно беззаботны насчет материальных условий существования, и на громадное большинство, серое и невежественное, как и все почти единокровное ему население, а потому под гнетом обстоятельств вынуждаемое заботиться о пропитании...»<sup>24</sup>. И, по мнению Ухтомского, именно первая категория лам имеет определяющее значение во влиянии на адептов буддизма.

Таким примером является известный Пандито Хамбо-лама Дымпил Гомбоев. Ухтомский с большим уважением описывает известного ламу, который был семилетним ребенком посвящен в духовное звание, юношой был признан достойным занять место штатного ламы Гусиноозерского дацана и своим ревностным изучение «буддийской письменности» заслужил глубокое уважение даже у критиков ламства: «Молчаливый, сдержаный, вдумчивый — он, по-своему, соответствовал местному идеалу непорочности и мудрости»<sup>25</sup>. При этом Ухтомский не отрицает наличия среди лам «хищников, которые, в силу своего умственного превосходства, наживаются от суеверия ближних», но говорит, что ему желательно только указать, «насколько преувеличивают степень существующего зла и почему оно не может быть так страшно гибельно, как уверяют»<sup>26</sup>. Ухтомский отмечает, что «именно в среде лам всегда найдутся лучшие столяры, портные, ткачи,

23. Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. С. 17.

24. Там же. С. 30–31.

25. Там же. С. 31.

26. Там же. С. 32.

красильщики» и говорит о том, что «раньше, чем произносить вообще какое бы то ни было суждение, а тем паче приговор относительно того, что из себя являет ламайская культура, прежде всего, казалось бы, нужно о ней что-нибудь определенное знать и думать. Обыкновенно же (как видно по книжным и журнально-газетным отзывам) замечается прямо обратное и вследствие того крайне печальное»<sup>27</sup>. Среди положительных черт бурятских лам отмечается их высокая образованность, которой, по мнению автора, способствовала и внутренняя политика Российской империи в отношении распространения буддизма: «Одобрение правительства было многим инородцам как нельзя более кстати. Вскоре между ними стали учить такие знатоки веры, что наезжие, заграничные ламы в диалектическом отношении оказывались слабее их при диспутах»<sup>28</sup>.

Описание буддийских обрядов, связанных с рождением ребенка, свадьбой, смертью, свидетельствуют о хорошем знании Ухтомским жизни и быта бурятских буддистов, при этом развитие жизни и быта буддистов он связывает с их религиозными взглядами: «Чего только ни коснись в жизни инородцев-буддистов, все оказывается органически связанным с их верой».

Ухтомский сожалеет о том, что, несмотря на наличие в составе Российского государства буддистов, знания о Тибете в России и цели по отношению к этому культурно и политически важному региону «непростительно жалкие». И это тем более непростиительно, поскольку «в подданстве России более двух столетий считается несколько сот тысяч ламаитов, духовно тяготеющих к миллионам единоверцев в пределах китайской империи»<sup>29</sup>. Сравнение европейских исследований Тибета, самой активности путешествий и научных изысканий в этой области в западных странах и в России приводит Ухтомского к критическому выводу не столько относительно дел в российской востоковедной науке, сколько в понимании ее значимости и практической направленности в новых условиях отношений Востока и Запада: «С одной стороны, видишь обилие разносторонне ценных фактов и выводов, с другой — даже отсутствие подготовки усвоить и осмыслить готовый материал, расширить область просторных и веских на-

27. Там же. С. 33.

28. Там же. С. 12

29. Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. С. 53.

блюдений»<sup>30</sup>. Ухтомский уверен, что решение геополитических задач в Тибете и вообще в Азии возможно лишь на основе научных исследований:

Нельзя идти слепыми по Центральной Азии! Нужны знания, ярко освещдающие ее внутренний мир... Необходимо исследовать, как можно обстоятельнее, что такое ламаизм, какова его истинная политическая роль; настоящее и будущее. Надо зажечь факел, чтобы хоть отчасти озарить обступающий там мрак. Без понимания господствующей у туземцев религии немыслимо углубляться в монголо-тибетские пустыни, немыслимо бороться с язычеством на сибирских окраинах, немыслимо вступать в разумное и тесное общение с правителями в буддийских землях<sup>31</sup>.

Ухтомский неоднократно указывает на потенциальное преимущество России в деле изучения и понимания Азии, а следовательно, возможности влияния на современные социально-политические процессы в этом важном регионе, учитывая «беспрерывное общение с Тибетом» российских подданных-буддистов»<sup>32</sup>. И он не сомневается в том, что для этого необходимо изучать быт и религию буддийского населения, «учиться у лам, посещать их религиозные центры», поскольку «в Монголии и Тибете религия полно-властно царит над жизнью»<sup>33</sup>.

Кроме цели понимания чужой культуры и развития сферы политического влияния и сотрудничества, по мнению Ухтомского, это полезно и для культуры русской: «Соприкосновение с верующим Востоком неминуемо вольет в нас свежую, бодрящую струю и, без сомнения, уяснит нам многое в родных святынях, сближая с явлениями сверхъестественного порядка»<sup>34</sup>. Как считает Ухтомский, продуктивным и практически нужным будет изучение тибетской медицины, которая начинает вызывать интерес в Европе, в том числе «в виду возможной, хотя и не доказанной связи (через Индию) с Египтом и Элладой»<sup>35</sup>.

30. Там же. С. 53–54.

31. Там же. С. 70.

32. Там же. С. 73.

33. Там же. С. 73.

34. Там же. С. 73.

35. Там же. С. 74.

Он высказывает опасение, что поход англичан на Тибет будет способствовать разрушению древнебуддийского творчества. Царский сановник и исследователь сокрушается, что Россия опоздала наладить более тесное сотрудничество с «царством Далай-ламы», несмотря на то, что у империи были все возможности и основания: наличие «своих буддистов», развитие этнографии и востоковедения, опыт российских путешествий по Центральной Азии. Он сожалеет, что сегодня, несмотря на эти факторы, его страна «чуть ли не из чужих рук станет получать важнейшие сведения о тяготевшем к нам Тибете»<sup>36</sup> и все-таки надеется, что «свободный дух великих лам-перерожденцев в силу политического давления англичан рано или поздно направится по новым путям, поищет себе соответствующей телесной оболочки, и в один прекрасный день мы увидим Далай-ламу, Баньчень-богдо воплощенными в сферу русского влияния»<sup>37</sup>.

Ухтомский выразил свое отношение к Востоку и буддизму в поэтическом творчестве. О Востоке он пишет в романтических красках, восхищенно говорит, что тот пленил его своим величием и тайной:

Восток!.. Заря святынь, завещанных вселенной  
Союз луны и звёзд в ночи священных рек...  
... Но в царственном венце, под вечной багря-  
ницеей  
Пред Западом молчит загадочный Восток  
... Я шел к тебе один дорогою случайной,  
Страшась нарушить сон немых твоих могил:  
Ты покорил меня своей могучей тайной,  
Ты взял мои мечты и сердце окрылил...<sup>38</sup>

Размышления о том, что буддийское вероучение было воспринято монгольскими народами, способствовало развитию их духовной жизни, становлению их величия тогда, когда «святость Ганга» наполнила прекрасные степи Монголии, отражены в стихотворении Ухтомского «В Монголии»:

36. Там же. С.128.

37. Там же. С. 128.

38. Ухтомский Э.Э. Из прошлого: [Сб. стихов]. СПб: паровая скоропеч. «Восток», 1902. С. 28.

Зеленая, мягкая степь, ты меня полонила!  
Синеющей далью мои окрылила мечты:  
Над тем, кто душею устал, глубока и ярка  
твоя сила,—  
Немая победная мощь изумрудной живой красоты!  
По-прежнему веет над степью душа Чингись-хана,  
Но вольный наездник началом иным покорен:  
Пред мысленным взором его развернулась Нир  
-vana—  
Кочевнику снится нездешний, полуденный сон...  
И краски, и звуки индийского знойного мира  
Чаруют монгола и жгут его грезы огнем —  
Далекие боги нисходят из бездны эфира  
И ходят по степи знакомым путем...  
И святостью Ганга, и блеском кремлей Раджпутаны  
Весь воздух степного приволья окрест напоен:  
У дикаго, странного люда на бедные станы  
Ложится сверкающий отблеск великих времен.  
Я чувствую ужас пустыни средь этих блужданий  
по степи,  
Я вижу безстрастные лица вокруг дымных  
костров:  
Народному духу не страшны телесные цепи,  
Где солнце недвижных основ<sup>39</sup>.

И в исследованиях, и в публицистических статьях, и в лирике Ухтомского красной нитью проходит мысль о значимости буддизма для народов Азии. В них обосновывается, что включение буддийских идей и этических постулатов буддизма в жизненное пространство кочующих монгольских племен, освоение ими буддийской философии способствовало развитию нравственного сознания, становлению у них различных сфер культуры (языка, медицины, литературы, живописи, архитектуры и т.д.), формированию установки на социокультурное взаимодействие с другими народами.

Азиофильские пристрастия и деятельность высокопоставленного чиновника и исследователя Ухтомского важны и в связи с его влиянием на философскую и литературную среду Санкт-Петербурга. Известна длительная дружба Ухтомского с философом

39. Ухтомский Э.Э. Из прошлого: [Сб. стихов]. СПб: паровая скоропеч. «Восток», 1902. С. 125.

Владимиром Соловьевым. Ю. Стрижак отмечает, что «наиболее важные для судеб России отношения между Соловьевым и Ухтомским оказались связаны с политикой и культурой Дальнего Востока»<sup>40</sup>. И хотя взгляды Ухтомского и Соловьева на роль Востока в истории России и в развитии мировой цивилизации не совпадали, сама тема Дальнего Востока оказалась своеобразным связующим звеном в их отношениях. В 1901 г. после смерти В. Соловьева его друзьями в Петербурге было образовано «соловьевское» общество, в котором Ухтомский играл значительную роль и которое в разное время посещали такие известные петербургские персоны, как князь С.М. Волконский, А.П. Саломон, Э.Л. Радлов, А.А. Столыпин, И.И. Толстой, Ал. Гейдена, Н.Н. Львов, С.И. Шидловский, Оболенский, Д.Н. Цертелев, Г.А. Евреинов, С.Л. Франк и др.<sup>41</sup> Не вызывает сомнения, что темы, связанные с «восточничеством», на этих встречах были широко обсуждаемы, и мнение Ухтомского — известного знатока восточной культуры и реальных событий в Азии — было значимым и влиятельным.

Конец XIX — начало XX в. был периодом активного освоения буддийских идей в культуре России. Как уже говорилось, этому способствовали как внутренние, так и внешние причины и влияния. Среди этих причин — осознание значимости восточных регионов Российской империи, определение роли буддизма в реализации вопросов внутренней политики и задач создания благоприятной для развития восточных окраин социально-политической ситуации. Это нашло выражение и в становлении и укреплении Буддийской Сангхи России и института Хамбо-лам. К значимым внутренним факторам относится также формирование национальной интеллигенции у бурят и калмыков, понимание ими собственных интеллектуально-просвещенческих задач и восприятие их в качестве значимой силы в политико-управленческой сфере собственного Дальнего Востока и в контексте взаимодействия со странами так называемой буддийской цивилизации. Именно в этот период формируется особый тип путешественника — представителя из «инородческой среды», получившего хорошее образование и при этом сохранившего связи с родной культурой, готового мужественно и целеустремленно достигать поставленные государственные цели.

40. Стрижак Ю.Н. Вл. Соловьев и кн. Ухтомский. Личное общение и судьбы России. С. 15.

41. Там же.

Важным фактором в этот период было осознание неудачи ужесточения миссионерской деятельности со стороны Русской православной церкви: ограничение буддийского духовенства и вовлечение в христианство оказалось не только неуспешным, но и вызывало критику со стороны чиновников и интеллектуалов, придерживающихся идей «восточничества».

### **Нирвана в русской философии: буддийские идеи и авторские конструкты**

Вероятно, благоприятной почвой для рецепции буддийских идей в науке, философии, искусстве России того периода стало также достижение этими сферами культуры того уровня развития, когда восприятие разных культурных идей становится стимулом для динамики, совершенствования национальной культуры, превращается в важный фактор достижения ее своеобразия и самостоятельности.

Это можно наблюдать в том, как рос интерес к буддизму в русской философской мысли. В русской религиозной философии буддийские концепции и понятия включены в канву универсалистских систем (В. Соловьев), задач тео- и антроподицей, генезиса нравственного сознания (В. Соловьев, С. Булгаков), антропологических концепций (Н. Бердяев), идей сотереологии и перевоплощения души (Н. Лосский, С. Франк). Хотя в работах этих авторов неизбежно присутствует апологетика христианства, мировое значение буддизма признается, в рамках компаративистского подхода определяется, отдается дань «религиозному чувству» буддистов, предлагаются оригинальные концепции буддизма как особой «атеистической религии» (С.Н. Булгаков).

Вторую группу работ отечественных философов, освоивших буддийский материал, объединяет стремление включить его в собственные концепции, использовать апелляцию к идеям восточной философии для обоснования собственных задач и идей. К этой группе относятся труды И. Лапшина<sup>42</sup>, В. Вернадского<sup>43</sup>,

42. Лапшин И.И. Проблема «чужого я» в индийской философии. В надзаг. «Отдельный оттиск» из XVI тома, № 1–2 (1947). «Archiv — Orientalini (1947)». Б.м., б.г., с. 96–109.

43. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни // Вернадский В.И. Начало и вечность жизни / Сост., вступ. ст., коммент. М.С. Бастраковой, И.И. Мочалова, В.С. Неаполитанской. М.: Сов. Россия, 1989. С. 79–113.

К. Циолковского<sup>44</sup>. Сюда же можно отнести рассмотрение буддийской философии как схоластической философии, сходной по своим основным чертам с западной метафизикой у В. Лесевича<sup>45</sup>.

Третья группа мыслителей использовала идеи и понятия буддизма в создании собственных синтетических эзотерических систем (Е. Блаватская, Е. Перих)<sup>46</sup>.

Русские философы, пытаясь осмысливать буддийскую традицию, обращали внимание на ее ключевые термины; особое значение они придавали концепции нирваны. Особенности определения этого понятия в работах философов, интерес к доктринальной категории важны для включения данного понятия в культуру России, его использования в разных ее сферах<sup>47</sup>. Остановимся на анализе нескольких работ русских философов, где понятие «нирвана» ими определяется или используется.

С точки зрения пессимистического мировосприятия, типичного в целом для западного понимания этой категории, определял нирвану известный русский философ-позитивист, один из первых последователей О. Конта в России В.В. Лесевич. Нирвана у Лесевича — «небытие или всебытие» одновременно<sup>48</sup>. Это понимание он демонстрирует в работах «Буддизм на Цейлоне» и «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими доктринальными догматами»<sup>49</sup>. Нирвана определяется философом как результат отказа от связи с реальным миром, от своей индивидуальной жизни,

44. Циолковский К.Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001. С. 7–26.
45. Лесевич В.В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими доктринальными догматами. Одесса: Типография Гальперина и Швейцера. Почтовая, 10, 1902; Лесевич В.В. Буддийский нравственный тип /Этюды и очерки. С.-Петербург. Типография М.М. Стасюлевича. В.О., 2 л., 7. 1886. С. 364–407; Лесевич В.В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. Русская мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. Год восьмой. Книга VIII. Москва. 1887. С. 1–18.
46. Бернокевич Т.В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX – первой половины ХХ в. // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153–164.
47. Бернокевич Т.В. Концепт «нирвана» в контексте рецепции буддийских идей в философской культуре России конца XIX – начала ХХ века // Гуманитарный вектор. Серия: филология, востоковедение. Издательство: Забайкальский государственный университет. 2012. № 4. С. 127–132.
48. Лесевич В.В. Буддизм на Цейлоне // Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» Перевод А. Анненской под ред. В.Лесевича с его предисловием и введением, редактированным им же. Издание второе, иллюстрированное. С.-Петербург. Типография и Литография В.А. Тиханова, 1893. С. 288.
49. Лесевич В.В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими доктринальными догматами. Одесса: типография Гальперина и Швейцера. Почтовая, 10, 1902.

как продукт созерцательных практик: «термин этот всегда и везде имел два значения: объективное, относящее Нирвану за пределы возможного опыта, и субъективное, сводящее ее на известное состояние сознания, желаемое созерцателем или считаемое им достигнутым»<sup>50</sup>. Такое определение нирваны вполне соответствует критике Лесевичем буддизма как умозрительной метафизической системы, которая, как и система западной метафизики, должна быть, по мнению философа-позитивиста, заменена позитивной философией.

Вполне закономерной и объяснимой является критика буддизма и его основных понятий в православном богословии и русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. В то же время нельзя не отметить, что в ряде богословских работ высказывается мнение о важном нравственном содержании буддизма, о его месте среди религий мира, значительном влиянии на жизнь адептов. К примеру, в разделе «Оценка буддизма» словарной статьи «Буддизм» в «Православной богословской энциклопедии» (1911 г.) известный богослов и православный историк религии С.С. Глаголев начинает с традиционной критики буддизма за понимание свободы как исключительного отрицания «бесцельной естественной жизни»; за то, что, по его мнению, на высших ступенях буддийского нравственного совершенствования сострадательная любовь отступает перед самосозерцанием; за сущностный «нигилизм». Тем не менее Глаголев признает и определенные этические достоинства буддизма. Он пишет:

Без сомнения, буддийская мораль должна быть признана очень высокой, и она могла быть создана и усвоена только людьми, обладающими громадными нравственными силами. Нравственные афоризмы буддизму диктовала могучая воля, рвавшаяся из оков подчиняющей ее себе природы и предпочитающей скорее уничтожиться, чем страдать под ее ярмом<sup>51</sup>.

При анализе текстов русских религиозных философов (В. Кожевникова, В. Соловьева, С. Булгакова, С. Франка, Н. Лосского и др.) обнаруживается более сложное отношение авторов к буддийской

50. Лесевич В.В. Буддизм на Цейлоне. С. 296.

51. Глаголев С.С. Буддизм // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь: издание под ред. проф. А. П. Лопухина. Петроград: Т-во А.П. Лопухина, 1900–1911. Т. 3. 1902. С. 1155.

философии. Это отношение во многом определяется собственной оригинальной философской системой автора и конкретной целью написания философской работы, в рамках которой рассматривается буддизм. В этом контексте интерес представляет известный труд С.Н. Булгакова «Свет невечерний». В этой книге Булгаков пишет, что буддийское «ничто, небытие, нирвана, всеединство безразличия (*tat twam asi* — это есть ты)»:

... не есть круглый нуль, но является величиной в высшей степени положительной: именно здесь разумеется то, что существует под покрывалом Майи, которое только застилает наш взор миром явлений; это положительное ничто и составляет подлинную, хотя и трансцендентную для нас действительность, по отношению к которой и устанавливается типически религиозное отношение<sup>52</sup>.

По мнению философа, «нирвана», пусть и определяемая как «ничто», «вполне подходит» под общее самое «широкое» определение Божества. К слову, никто из русских религиозных философов кроме С. Булгакова не говорил о таком «положительном» божественном значении нирваны. Булгаков считает, что нирвана для буддистов является объектом «религиозной функции или предметом религиозного отношения». «Атеистическая» сущность буддизма, являющегося, в то же время, особого рода религией, не в том, что он отрицает бога в качестве предмета религиозного отношения, а в том, что в буддизме божественное — это «ничто a privatum»: «Если бы он совершил первое, он перестал бы быть религией: но так как он делает последнее, он остается религией и лишь ставит нам проблему, как возможно обожествлять “ничто”»<sup>53</sup>.

Философа-космиста К.Э. Циолковского в большей степени интересовали антропологические аспекты определения нирваны, именно эти характеристики становятся основой для построения им утопического образа нирваны «деятельностной». Нирвана, по мнению Циолковского, — результат контроля над страстями, который ведет к покою и гармоничному равновесию мыслей и чувств при последующем угасании последних. «Тихое счастье» постепенно с возрастом начинает «медленно угасать», это сопровождается только «слабой грустью и пресыщением жиз-

52. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Изд-во Республика, 1994. С. 21–22.

53. Там же. С. 22.

нью» и не препятствует плодотворной деятельности индивида. Таким путем и с помощью искусственного отбора, по мнению Циолковского, можно прийти к существованию совершенных людей, мало чувствительных к радости и страданию: «Молодость их не очень восторгает; и старость их не очень мучает. Получается философское равнодушие, равнодушие Будды, величие нирваны»<sup>54</sup>. Именно это состояние станет основой для будущей жизни людей, «великие поступки» которых усовершенствуют не только Землю, но и Вселенную. Такая нирвана, по Циолковскому, во все «не смертный покой» и именно она нужна человечеству: «... Итак, да здравствует деятельная нирвана, нирвана бесполезных чувств, но не поступков!»<sup>55</sup>. Статья К.Э. Циолковского «Нирвана» (1914 г.) послужила основанием для разработки им психоэтической концепции, получившей затем развитие в статьях «Ум и страсти», «Научная этика» (1927–1928).

### Рецепции буддизма в русской литературе

Одним из интересных и сложных вопросов рецепции буддийских идей и становления русского «азиофильства» является вопрос об идеях и реминисценциях буддизма в русской литературе. Однако если выделение основных тенденций и направлений восприятия буддизма в философской мысли России хоть и затруднительно, но возможно, с литературным творчеством в этом отношении гораздо сложнее. Причина здесь, с одной стороны, в индивидуальной яркости рецепций, а, с другой, во включении их в многообразное пространство творческого восприятия мира художником, где важен каждый отдельный фактор становления писателя и поэта, формирования его художественного метода, наряду с другими факторами влияния (художественной среды, творческих интенций эпохи и конкретных литературных влияний, фактов личной биографии и т. п.). В рамках этого разнообразия воздействия сложно (а может, и не нужно) сравнительно-оценочно определить значимость рецепции буддизма. Однако при этой сложности восприятия буддийских идей литераторами, выявить и описать его можно. Вот кратко о его примерах.

Освоение буддизма и принятие его важных этических оснований очевидно в религиозно-философской системе Л.Н. Толсто-

54. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М.: ПАИМС, 1992. С. 13.

55. Там же. С. 13.

го, в его имперсоналистической концепции («Исповедь», «Моя жизнь») и яркое включение им буддийских сюжетов и легенд в художественные произведения (Карма», «Это ты», очерки о Будде). Буддийские реминисценции в творчестве И. Бунина, ряд произведений которого (например рассказ «Братья», где цитируется «Сутта-Нипата») буквально построены на положениях философии буддизма и в то же время отражают бунинскую концепцию личности, связаны с особенностями его художественных приемов. Переводы индийских авторов К. Бальмонтом и его лирика, темы и мотивы которой связаны с путешествием поэта в Индию и на Цейлон и интересом к буддийскому мироощущению, к примеру, мотивы иллюзорности и мимолетности бытия. «Восточные легенды» Н. Мамина-Сибиряка, настроение которых связано с влиянием самого «буддийского» философа Европы А. Шопенгауэра. Биографический буддийский контекст у В. Хлебникова, включение им Азии в историософские поиски и пронзительное обращение к буддизму как основанию для преодоления плены времени. Определение М. Волошиным буддизма как «первой религиозной ступени» и восхищение современным ему «посланцем буддизма» Агваном Доржиевым, повлиявшие и на последующие мистико-религиозные поиски поэта, и на интонации его поэзии. Раскрытие буддийского образа в рамках собственной символистской концепции в стихотворении И. Анненского «Буддийская месса в Париже» (при его возможном участии на этом буддийском обряде).

Эти примеры важны и для понимания роли буддийских идей в русской литературе XIX – XX вв., и для определения источников таких ярких феноменов в искусстве России того времени, как авангард и модернизм; как говорилось выше, эти явления нельзя рассматривать в отрыве от общемировых тенденций развития культуры, ее устремлений к Востоку в этот период.

Важным фактором вхождения буддизма в общее культурное пространство России рубежа XIX – XX вв. стало наличие особого культурного фона, благоприятствующего этой рецепции, сочетание интереса и установки на принятие иных идей – то, что можно обозначить как «азиофильство». Оно имело разные формы, выражалось в разных сферах научной, общественной и государственной деятельности. Этот фон способствовал реализации задач восточной политики, как внешней, так и внутренней, стимулировал рост востоковедных исследований, способствовал становлению так называемой национальной интеллигенции на имперской перифе-

рии. В то же время этот фон был результатом деятельности конкретных ученых, исследователей-путешественников (И.П. Минав, Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург, А.М. Позднеев, П.К. Козлов и др.), государственных деятелей, лидеров буддийского духовенства (Агван Доржиев, Пандито-Хамбо-лама Дымпил Гомбоев и др.). В их ряду есть уникальные личности, совмещающие в своей деятельности и государственную службу, связанную с Востоком, и исследовательские (этнографические и религиоведческие) интересы, и творчество (П.П. Семёнов-Тянь-Шанский, Э.Э. Ухтомский и др.).

В то же время нельзя не учитывать фактор если не изучения, то хотя бы попытки определения сущности буддизма в рамках православных сравнительно-апологетических идей (С. Глаголев, В. Кожевников). Как ни парадоксально, он также имел значение для рецепции буддийских идей в российской культуре. Православные богословы и миссиологи, стремясь определить глубокие различия буддизма и христианства, так или иначе «информировали» читателей об иной религии, вызывая интерес к ней. Между прочим, к началу XX в. изменилась тональность православных работ о буддизме, они стали менее воинственными и если не уважительными (когда речь шла об искренней религиозности буддистов), то, по крайней мере, спокойно-объяснительными; тем не менее православные авторы говорили о духовной «пропасти» между восточными и христианскими учениями с точки зрения догматов и священных текстов.

Безусловно, способы и формы освоения буддийских идей в разных сферах культуры (например, в философии и литературе) различались и зависели не только от общих, мировых и российских, тенденций, но и от специфики интеллектуальных концепций и творческих систем конкретных авторов. Интерес к буддизму в русской философии либо проявлялся в контексте исканий русской религиозной философии с ее духовно-универсалистскими и нравственно-антропологическими интенциями (В. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк), либо помогал обнаружить новый материал для аргументации собственных философских идей (И. Лапшин, В. Вернадский, К. Циолковский, В. Лесевич). Наконец, буддийские идеи могли включаться в оригинальные философско-эзотерические системы (Е. Блаватская, Е. Перих). Сложный механизм освоения инокультурных идей отразился в интерпретации и даже своеобразном конструировании содержания основополагающих буддийских категорий, например, таких как «нирвана». В литературных произведениях

конца XIX — начала ХХ в. присутствие буддийских идей и буддийских реминисценций невозможно рассматривать вне контекста взаимоотношений философии и литературы и их различия в механизмах включения новых идей в пространство авторского текста. Так, примеры рецепции буддизма в русской литературе (в творчестве Л. Толстого, И. Бунина, И. Анненского, К. Бальмонта, М. Волошина, В. Хлебникова) отличаются индивидуальной яркостью и органичностью с точки зрения творческого мировосприятия и авторского художественного метода.

## Библиография / References

- Агван Доржиев — выдающийся политический, общественный, религиозный деятель и видный российский дипломат. Сборник научных статей. Улан-Удэ: ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2007.
- Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб.: «Нартанг», 2004.
- Бернюкович Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «Либроком», 2009.
- Бернюкович Т.В. Буддизм в русской литературе конца XIX — начала ХХ века: идеи и реминисценции. СПб.: Нестор-История, 2018.
- Бернюкович Т.В. Концепт «нирвана» в контексте рецепции буддийских идей в философской культуре России конца XIX — начала ХХ века // Гуманитарный вектор. Серия: филология, востоковедение. Издательство: Забайкальский государственный университет. 2012. № 4. С. 127–132.
- Бернюкович Т.В. Внешнеполитические факторы рецепции буддийских идей в России в конце XIX — начале ХХ в. // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 2. С. 54–63.
- Бернюкович Т.В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX — первой половины ХХ в. // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153–164.
- Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Изд-во Республика, 1994.
- Ванчикова Ц.П. Тибетские и монгольские источники о деятельности первых настоятелей Цугольского дацана // Культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 2006. С. 85–101.
- Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Д.Г. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
- Вернадский В.И. Начало и вечность жизни // Вернадский В.И. Начало и вечность жизни / Сост., вступ. ст., коммент. М.С. Бастраковой, И.И. Мочалова, В.С. Неаполитанской. М.: Сов. Россия, 1989. С. 79–113
- Глаголев С.С. Буддизм // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь: издание под ред. проф. А.П. Лопухина. Петроград: Т-во А.П. Лопухина, 1900–1911. Т. 3: Ваал — Вячеслав, 1902. С. 1147–1157.
- Доржиев А. Занимательные заметки: описание путешествия вокруг света (Автобиография [в стихах]) / Пер. с монг. А.Д. Цендиной; транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 2003.

- Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998.
- Жуковская Н.Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет: 1969–2011. М.: Ориенталия, 2013.
- Лапшин И.И. Проблема «чужого я» в индийской философии. В надзаг. «Отдельный оттиск» из XVI тома, № 1–2 (1947). «Archiv — Orientalini (1947)». Б.м., б.г. С. 96–109.
- Лепехов С.Ю. Цивилизационные последствия распространения буддизма Махаяны на азиатском континенте // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. Вып. 6. С. 48–59.
- Лесевич В.В. Буддизм на Цейлоне // Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». Перевод А. Анненской под ред. В. Лесевича с его предисловием и введением, редактированным им же. Издание второе, иллюстрированное. С.-Петербург. Типография и Литография В.А. Тиханова, Садовая № 27, 1893.
- Лесевич В.В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими доктами. Одеска: Типография Гальперина и Швейцера. Почтовая, 10, 1902.
- Лесевич В.В. Буддийский нравственный тип / Этюды и очерки. СПб: Типография М.М. Стасюлевича. В.О., 2 л., 7, 1886.
- Лесевич В.В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. Русская мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. Год восьмой. Книга VIII. Москва. 1887. С. 1.
- Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. М.: Вост. литература, 2005.
- Русско-индийские отношения в 1900–1917 гг. Сборник архивных документов и материалов. М.: Восточная литература, 1999.
- Сафронова Е.С. Буддизм в России (российские буддологи о буддизме в России) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 140–164.
- Сафронова Е.С. Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998.
- Стрижак Ю.Н. Вл. Соловьев и кн. Ухтомский. Личное общение и судьбы России // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 13 (304). Философия. Социология. Культурология. Вып. 29. С. 153–158.
- Уланов М.С. Буддизм в русской культуре конца XIX — первой половины XX века. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2006.
- Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. С.-Петербург. Павловская Скоропечатня, 1904.
- Ухтомский Э.Э. Из прошлого: [Сб. стихов]. СПб: паровая скропеч. «Восток», 1902.
- Ухтомский Э.Э. О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. С.-Петербург. Синодальная типография, 1892.
- Циолковский К.Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001. С. 7–26.
- Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М.: ПАИМС, 1992.
- Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013.

*Agvan Dorzhiev — vydatiushchiisia politicheskii, obshchestvennyi, religioznyi deiatel' i videnyi rossiiskii diplomat. Sbornik nauchnykh statei [Aghvan Dorzhiev is an outstanding political, public, religious leader and a prominent Russian diplomat. Collection of scientific articles] (2007). Ulan-Udë: FGOU VPO VSGAKI.*

- Andreev, A.I. (2004) *Khram Buddy v Severnoi stolitse* [Buddha cathedral in the Northern capital]. SPb.: Nartang.
- Berniukevich, T.V. (2009) *Buddizm v rossiiskoi filosofskoi kul'ture: «chuzhoe» i «svoe»* [Buddhism in Russian philosophical culture: “alien” and “ours”]. M.: Knizhnyi dom «Librokom».
- Berniukevich, T.V. (2018) *Buddizm v russkoi literature kontsa XIX – nachala XX veka: idei i reministsentsii* [Buddhism in Russian literature of the late XIX – early XX centuries: ideas and reminiscences]. SPb: Nestor-Istoriia.
- Berniukevich, T.V. (2012) “Kontsept «nirvana» v kontekste retseptsii buddiiskikh idei v filosofskoi kul'ture Rossii kontsa XIX – nachala XX veka” [The concept of “nirvana” in the context of the reception of Buddhist ideas in the philosophical culture of Russia of the late XIX – early XX centuries], *Gumanitarnyi vektor. Seria: filologiya, vostokovedenie. Izdatel'stvo: Zabaikal'skiy gosudarstvennyi universitet* 4: 127–132.
- Berniukevich, T.V. (2011) “O retseptsii buddiiskikh idei v filosofii Rossii kontsa XIX – per- voy poloviny XX v.” [On the reception of Buddhist ideas in the Russian philosophy at the end of the 19th – the first half of the 20th century], *Voprosy filosofii* 4: 153–164.
- Berniukevich, T.V. (2017) “Vneshnepoliticheskie faktory retseptsii buddiiskikh idei v Rossii v kontse XIX – nachale XX v.” [Foreign policy factors of reception of Buddhist ideas in Russia in the late XIX – early XX centuries], *Kontsept: filosofiya, religiya, kul'tura* 2: 54–63.
- Bulgakov, S.N. (1994) *Svet Nevecherniy. Sozertsania i umozreniya* [Non-Evening Light. Contemplation and speculation]. M.: Izd-vo Respublika.
- Dorzhiev, A. (2003) *Zanimatelnie zametki: Opisanie puteshestviia vokrug sveta (Aftobiografia)* [Amusing notes: journey around the world (autobiography)], translated from Mongolian A. Tsendina; transliteration, foreword, glossary and index A. Sazikin & A. Tsendina. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Ermakova, T.V. (1998) *Buddiiskii mir glazami rossiiskikh issledovatelei XIX – pervoi treti XX veka (Rossiya i sopredel'nye strany)* [The Buddhist world through the eyes of Russian scholars of the 19th century – the first third of the 20th century (Russia and neighboring countries)]. SPb.: Nauka.
- Glagolev, S.S. (1902) “Buddizm” [Buddhism], in A.P. Lopukhin (ed.) *Pravoslavnaia bogoslovskaia entsiklopediia ili Bogoslovskii entsiklopedicheskii slovar'*, pp. 1147–1157. Petrograd: T-vo A.P. Lopukhina, 1900–1911. T. 3: Vaal – Viacheslav.
- Lapshin, I.I. *Problema “chuzhogo ia” v indiiskoi filosofii* [The “Alien Self” Problem in Indian Philosophy]. V nadzag. «Otdel'nyi ottisk» iz XVI toma, № 1–2 (1947). “Archiv – Orientalini (1947)”, pp. 96–109
- Lepekhov, S. Iu. (2016) “Tsivilizatsionnye posledstviia rasprostraneniia buddizma Makh- iany na aziatskom kontinente” [The civilizational consequences of the spread of Mahayana Buddhism on the Asian Continent], *Vestnik Buriatskogo gosudarstven- nogo universiteta* 6: 48–59.
- Lesovich, V.V. (1902) *Buddiiskie legendy i ikh sootnoshenie s buddiiskimi dogmatami* [Buddhist legends and their relationship with Buddhist dogma]. Odessa: Tipografi- ia Gal'perina i Shveitsera. Pochtovaya, 10.
- Lesovich, V.V. (1886) *Buddiiskii nravstvennyi tip. Etiudy i ocherki* [Buddhist moral type. Etudes and essays]. SPb: Tipografia M.M. Stasiulevicha. V.O., 2 l., 7.
- Lesovich, V.V. (1893) “Buddizm na Tseilone” [Buddhism on Ceylon], in V. Lesovich (ed.) *Poema Edvina Arnol'da “Svet Azii”*. SPb: Tipografia i Litografia V.A. Tikhanova.
- Lesovich, V.V. (1887) *Noveishie dvizheniya v buddizme, podderzhivaemye i rasprostrani- aemye evropeitsami* [The newest movements in Buddhism, supported and dissem-

- inated by Europeans]. Russkaia mysl'. Ezhemesiachnoe literaturno-politicheskoe izdanie. God vos'moi. Kniga VIII. Moskva. s. 1
- Rossia i Tibet: sbornik russkih arhivnih dokumentov, 1900–1914 [Russia and Tibet: collection of Russian archival documents] (2005), Moskva: Vostochnaya literatura.
- Russko-indiyskie otnosheniia v 1900–1917 gg. Sbornik arkhivnykh dokumentov i materialov [Russian-Indian relations in 1900–1917 Collection of archival documents and materials] (1999). M.: Vostochnaia literatura.
- Safronova, E.S. (1998) *Buddizm v Rossii* [Buddhism in Russia]. M.: Izd-vo RAGS.
- Safronova, E.S. (2010) “Buddizm v Rossii (rossiiskie buddologи o buddizme v Rossii)” [Buddhism in Russia (Russian Buddhist scholars on Buddhism in Russia)], *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1: 140–164.
- Strizhak, Iu.N. (2013) “Vl. Solov'ev i kn. Ukhtomskii. Lichnoe obshchenie i sud'by Rossii” [Vl. Soloviev and Prince Ukhtomsky. Personal communication and the fate of Russia], *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta* 13 (304). *Filosofiya. Sotsiologiya. Kul'turologiya* 29: 153–158.
- Tsiolkovskii, K.E. (2001) “Nirvana” [Nirvana], in K.E. Tsiolkovskii *Ocherki o Vselennoi*, pp. 7–26. Kaluga: Zolotaia alleia.
- Tsiolkovskii, K.E. (1992) *Ocherki o Vselennoi* [Essays on the Universe]. M.: PAIMS.
- Tsyrempilov, N.V. (2013) *Buddizm i imperiia. Buryatskaia obshchina v Rossii (XVIII – nach. XX v.)* [Buddhism and empire. The Buryat community in Russia (XVIII – early XX century)]. Ulan-Ude: Institut mongolovedeniya, buddologii i tibetologii SO RAN.
- Ukhtomskiy, E.E. (1904) *Iz oblasti lamaizma. K pokhodu anglichan na Tibet* [From the realm of Lamaism. To the campaign of the British in Tibet]. SPb: Parovaya Skoropечatnya.
- Ukhtomskiy, E.E. (1892) *O sostoyanii missionerskogo voprosa v Zabaikal'e* [On the missionary issue in Zabaikal'e]. SPb: Sinodal'naia tipografia.
- Ukhtomskiy, E.E. (1902) *Iz proshloga: [Sb. stikhov]* [From the Past. Collection of poetry]. SPb: parovaya skoropech. “Vostok”.
- Ulanov, M.S. (2006) *Buddizm v russkoi kul'ture kontsa XIX – pervoi poloviny XX veka* [Buddhism in Russian culture of the late XIX – the first half of the XX century]. Elista: Izd-vo KalmGU.
- Vanchikova, Ts.P. (2006) “Tibetskie i mongol'skie istochniki o deiatel'nosti pervykh nastoitatelei Tsugol'skogo datsana” [Tibetan and Mongolian sources on the activities of the first rectors of the Tsugolsky datsan], in *Kul'tura TSentral'noi Azii: pis'mennye istochniki*, pp. 85–101. Ulan-Ude.
- Vanchikova, Ts.P., Chimitdorzhin, D.G. (2006) *Istoriia buddizma v Buriatii: 1945–2000 gg.* [The history of Buddhism in Buryatia: 1945–2000]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTS SO RAN.
- Vernadskii, V.I. (1989) *Nachalo i vechnost' zhizni* [The beginning and eternity of life], in Vernadskii, V.I. *Nachalo i vechnost' zhizni*, pp. 79–113. M.: Sov. Rossiia.
- Zhukovskaia, N.L. (2013) *O buddizme i buddistakh. Stat'i raznykh let: 1969–2011* [About Buddhism and Buddhists. Articles of different years: 1969–2011]. M.: Orientalia.

ТИМУР БАДМАЦЫРЕНОВ, ВЛАДИМИР РОДИОНОВ

## **Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-62-85>

*Timur Badmatsyrenov, Vladimir Rodionov*

### **Buddhist Revival and Buddhist Community Construction in Contemporary Buryatia**

**Timur Badmatsyrenov** — Buryat State University (Ulan-Ude, Russia). batorovitch@mail.ru

**Vladimir Rodionov** — Buryat State University (Ulan-Ude, Russia). vladimir\_198025@mail.ru

*The current development of Buddhism in Buryatia is often characterized by the term “revival”. The leadership of Buriat Buddhists, Pandito Khambo Lama Damba Ayusheev and his circle, played the central role in the ideological construction of this revived tradition. The activities of the “Buddhist Traditional Sangha of Russia” (BTSR) are not limited to the religious sphere and cover a variety of aspects of the socio-political and economic life of Buryatia. BTSR is often opposed by other Buddhist organizations and groups. This opposition, or competition, forces BTSR to make significant efforts to integrate the “traditional” Buddhist community. This paper identifies the basic elements of constructing the Buddhist “revival” in Buryatia through the analysis of the activities of the Buddhist leadership. The leitmotif of the revival/invention of the tradition is the claim of historical continuity and defining clear ethnic boundaries of the Buryat Buddhist community and its ability to overcome marginality within Russia and within the Buddhist community worldwide. Another element of this struggle for legitimacy is sacralization of the Buryat territory by introducing specific Buddhist markers. The most significant of such markers was the so-called “recovery of the immortal body of the Lama Itigelov.”*

Статья выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-01-00117 «Буддизм и национализм во Внутренней Азии».

*This created a basis for supporting prestige and legitimacy of Buryat Buddhism and its claims to the status of an important Buddhist center in Russia and worldwide.*

**Keywords:** Buddhism, Buddhist communities, Buryatia, religious revival.

**С**ОВРЕМЕННОЕ развитие буддизма Бурятии часто характеризуется термином «возрождение». Случай Республики Бурятия представляет собой особый интерес для социологического исследования способов, форм и направлений конструирования религиозного возрождения, поскольку в нем наблюдается пересечение различающихся социальных и идейных форм буддийских сообществ. В регионе ярко представлены общины, ориентированные на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма, конвертитские группы, «традиционистские» сообщества бурятских священнослужителей и мирян. Все эти группы обладают разным видением направлений развития буддизма Бурятии.

Однако ключевое место среди них занимает Буддийская традиционная сангха России (БТСР) во главе с XXIV Пандито Хамбо-ламой Дамбой Аюшевым. Деятельность БТСР не ограничивается религиозной сферой, но охватывает самые разные стороны общественно-политической и экономической жизни Бурятии, часто встречаясь с противодействием иных групп, включая региональные власти, буддийские общины и другие организации. Это вынуждает прилагать значительные усилия для интеграции «традиционного» буддийского сообщества Бурятии, особенно в отношениях с верующими, государством и иными буддийскими общины. Деятельность БТСР имеет в регионе наиболее завершенное идейное оформление, с опорой на собственные медийные ресурсы, такие как телевизионный канал «Селенга ТВ», радиостанцию «Буряд ФМ» и развитую интернет-инфраструктуру, включающую сайты и онлайн-сообщества в социальных сетях.

Цель статьи состоит в выявлении основных элементов конструирования буддийского «возрождения» Бурятии через анализ деятельности Дамбы Аюшева. При написании этой статьи мы опирались на работы Питера Бергера и Томаса Лукмана, а также Бенедикта Андерсона. Этот подход помещает в фокус рассмотрения социальные конструкты — «системы знания», идейно-смыс-

ловые структуры, относительно которых в определенных сообществах формируется консенсус по поводу их признания в качестве «реальности». Кроме того, важно не только исследовать «эмпирическое многообразие знания», но и процессы, с помощью которых любая система «знания» становится социально признанной<sup>1</sup>. В призму такого рассмотрения помещаются сообщества, в рамках которых происходит воспроизведение смыслов и интерпретаций социальной реальности, а также взаимодействия между такими сообществами. Особое значение в процессе исследования с этих позиций получает идея историчности, при помощи которой происходит анализ трансформации способов конструирования социальной реальности в зависимости от исторического контекста.

Идеи Бенедикта Андерсона стали важным источником понимания буддийских сообществ как «воображаемых», то есть возникающих как социально и политически конструируемые идеи, транслирующие ценностно-нормативные образцы, интегрирующие действия людей, признающих их в качестве значимых. Андерсон рассматривает нации как «особого рода культурные артефакты» современности, возникающие из взаимодействия разных исторических сил, в результате которого формируется «воображенное политическое сообщество», члены которого не включены в непосредственные взаимодействия, но которое описывается как «глубокое, горизонтальное товарищество», имеющее конечные границы и суверенитет<sup>2</sup>. Нация в таком понимании выступает как новый, характерный для современного общества способ связывать воедино в целостном восприятии пространство, время и человеческую солидарность<sup>3</sup>. Следует отметить, что нации не являются единственной возможной формой «воображенных сообществ», им исторически предшествуют религиозные сообщества и династические государства, выступавшие как самоочевидные культурные системы и само собой разумеющиеся системы координат.

Данная статья направлена на выявление способов, при помощи которых Буддийская традиционная сангха России во главе с Пандито Хамбо-ламой Дамбой Аюшевым воспроизводит воображенное «воз-

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медум, 1995. С. 12.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. С. 47–49.
3. Баньковская С. Воображаемые сообщества как социологический феномен // Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. С. 18.

рожденное» буддийское сообщество Бурятии. В анализе направлений конструирования буддийского возрождения Бурятии нами особо выделяется «сакральная география» как способ построения относительно целостного идейного видения пространственных и времененных связей буддийского сообщества, прежде всего буддийских монастырей-дацанов и локальных (приходских) сообществ верующих.

В настоящее время в регионе сформировалось несколько буддийских сообществ, претендующих на собственное видение стратегии и содержания буддийского возрождения Бурятии. В постсоветское время буддийская сангха Бурятии активно включилась в этнополитические и этнокультурные процессы, что, с одной стороны, повлекло за собой усиление ее влияния в отдельных сферах общественной жизни региона, а с другой привело к организационному ослаблению и появлению нескольких альтернативных «проектов» развития буддизма и конкурентной борьбе между группами внутри духовенства. Кроме того, на региональные процессы оказывают влияние появление значительного числа религиозных общин буддистов-мирян в российских регионах, где буддизм прежде не был распространен. Влиятельные буддийские зарубежные центры, особое место среди которых занимают Далай-лама XIV и тибетская диаспора, обладают высоким духовным авторитетом и выступают как значимый ресурс религиозной харизмы, практически независимый от российских общин. Для групп «внеэтнических» буддистов-конвертитов в крупных городах «традиционное» буддийское духовенство Бурятии, Тувы и Калмыкии часто представляется как этнически ограниченное и не воспринимается как достаточно легитимный источник религиозного буддийского смысла и определенности<sup>4</sup>.

Надо отметить, что религиозный ландшафт буддийских общин региона характеризуется неоднородностью. В Республике Бурятия на 1 января 2019 года зарегистрировано свыше семидесяти буддийских религиозных организаций, из которых около тридцати не состоят в централизованной религиозной организации (ЦРО) «Буддийская традиционная сангха России», а входят в состав еще семи буддийских ЦРО, включающих общины в разных российских регионах<sup>5</sup>. На территории региона действуют также независимые общины и отдельные священнослужители. Надо отметить

4. Агаджанян А.С. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: Неостром, 2005. С. 228.

5. Информация о зарегистрированных некоммерческих организациях [<http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx>, доступ от 23.08.2019]

также, что в государственной статистике не учитываются буддийские религиозные группы, сообщества верующих мирян, возникающие вокруг монастырей, а также такое новое явление, как онлайн-сообщества в социальных медиа, обладающие выраженными особенностями, на которые не обращают внимание исследователи религиозных организаций. Современные буддийские сообщества Бурятии обладают сложной социальной структурой, складывающейся под воздействием целого ряда факторов, что позволяет относить их к нескольким типам<sup>6</sup>. Взаимодействие между ними и иными субъектами общественных отношений часто имеет разнонаправленный характер и приобретает черты соперничества.

Социологические исследования, проводимые в регионе, фиксируют устойчивый рост религиозности населения. Если в советский период провозглашалась победа атеистического мировоззрения, то в современной Бурятии считают себя религиозно верующими более половины респондентов. Кроме того, фиксируются этнические различия в воспроизведстве религиозности: так, буряты чаще, чем русские, относят себя к религиозно верующим (72% и 47,8% соответственно)<sup>7</sup>.

В апреле-мае 2017 года авторами данной статьи и коллективом кафедры политологии и социологии БГУ им. Д. Банзарова было проведено социологическое исследование «Толерантность и причины проявления экстремизма в молодежной среде» в семи административных образованиях региона. В нем содержался блок, направленный на выявление особенностей религиозных представлений населения Республики Бурятия. Было 1200 респондентов. Выборка квотная. Основными параметрами выборки исследования являлись пол, возраст, тип поселения и национальность.

Как показывает исследование, около трети опрошенных респондентов отнесли себя к числу последователей буддизма. Небольшая доля опрошенных являются приверженцами одновременно буддизма и иных религий. Этническая идентичность оказывает существенное влияние на декларирование религиозности. Так, среди считающих себя последователями буддизма большая часть (85,8%) — это буряты, 9,5% — русские, а 4,6% — представители

6. Бадмацыренов Т.Б. Социальная структура буддийского сообщества: компоненты и их взаимодействия // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2017. № 2 (41). С. 21–23.
7. Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения / отв. ред. Ц.Б. Будаева. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2013. С. 29.

иных этнических групп. Самая большая доля последователей буддизма среди респондентов-бурят — 73,9%, в то время как среди представителей других этнических групп их доля составила 17,3%, а среди респондентов-русских себя считают буддистами 5,8%<sup>8</sup>.

Репертуар религиозных практик и буддийской идентичности в регионе также характеризуется специфическими признаками, вследствие включения верующих в разные типы сообществ<sup>9</sup>. Как показывают результаты анкетного опроса 880 респондентов-буддистов, проведенного в 2015–2016 годах, существенные отличия характеризуют буддийских профессионалов-лам, буддистов-мирян и верующих локальных сообществ-приходов буддийских монастырей. Монастырские сообщества священнослужителей-профессионалов и их прихожане включены в процессы «восстановления» традиционного монастырского и внемонастырского культа, включая буддийские храмовые и бытовые обряды, а также ассимилированные культуры «хозяев местности» и «обо». Религиозные практики «мирян» часто вариативны и связаны с медитацией и тантрой, чтением (начитыванием) мантр и священных книг. Большинство членов общин этого типа вовлечены в ритуализированные отношения ученичества с буддийскими учителями-лидерами этих сообществ.

Все это обусловило стремление Буддийской традиционной сангхи России и ее лидера к разработке единой стратегии конструирования «возрожденного» буддийского сообщества Бурятии.

Идея «возрождения» буддизма Бурятии концептуально начинает свое формирование в 1980-е гг., когда на волне широких преобразований происходит ревитализация религии. Изменения государственной политики в отношении религии и церкви, формирование нового законодательства в сфере религии и трансформация общественного сознания приводят к значительному росту числа верующих и религиозных организаций. Понятие «религиозного ренессанса» имеет несколько измерений, среди которых С.Д. Лебедев отмечает однозначно положительную оценку, сближение с «духовным возрождением», политически обусловленную коннотацию с «традиционными религиями»<sup>10</sup>.

8. Данные этих исследований не опубликованы. Часть результатов представлена в диссертации Т.Б. Бадмацыренова «Социальная структура буддийских сообществ современной Бурятии» (защита состоялась 19.10.2018).
9. Буддизм и социорелигиозные процессы в России и Монголии / отв. ред. Т.Б. Бадмацыренов. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2016. С. 101–102.
10. Лебедев С.Д. Религиозный ренессанс как социальная реальность: к демифологизации понятия // Социологический журнал. 2007. № 2. С. 24–26

Можно отметить значительную роль в формировании современных представлений о «возрожденном» буддизме представителей бурятской научной и художественной интеллигенции, по инициативе которых в 1990-е годы был проведен ряд научных конференций, где подверглись пересмотру многие аспекты деятельности буддийского духовенства. Если в советский период буддизм и буддийские священнослужители подвергались критике и признавались реакционным классовым явлением, то с конца 1980-х годов буддизм стал восприниматься как неотъемлемая и даже центральная часть процессов национально-культурного возрождения. К.М. Герасимова, например, считала, что ламы и хувараки «составили значительный отряд средневековой интеллигенции, которая укоренила индо-тибетскую образованность на почве этнической культуры Бурятии»<sup>11</sup>. В публикациях этого периода, научных и публицистических, начинают преобладать положительные оценки исторической роли буддизма в культуре, образовании, здравоохранении и других сферах жизни бурятского общества.

Хотя программа возрождения буддизма никогда не была оформлена в виде отдельного документа, но фактически представлена в публикациях священнослужителей, печатных изданиях БТСР и СМИ, в которых транслируется идея о том, что:

Как показала история, именно институт Пандито Хамбо-лам стал хранителем духовного наследия нашей национальной культуры и самого бурятского народа. Начиная с 1990-х годов наши верующие сумели, несмотря ни на какие трудности, возродить свои дацаны. За два десятилетия мы восстановили практически все дореволюционные монастыри. Более того, по желанию верующих Сангха России возвела новые дацаны в тех местах, где никогда их не было — в городах Чита, Иркутск, Якутск. В этом уникальном процессе возрождения традиционного буддизма России, возрождения веры заключена целая история нашего народа<sup>12</sup>.

11. Герасимова К.М. Об исторических формах национальной культуры бурят// Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. С. 46–47.
12. Традиционный буддизм России. К 250-летию института Пандито Хамбо-лам России. Улан-Удэ: Байкал-Гео, 2014. С. 2.

Можно сделать вывод о том, что важнейшими элементами конструирования «возрожденного» буддийского сообщества Бурятии выступают история Пандито Хамбо-лам, сакрализация пространства и связь верующих с буддийскими монастырями, что превращает БТСР в доминирующую в регионе традиционную буддийскую организацию. Эта роль получила закрепление в первоначальной редакции закона Республики Бурятия «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия»<sup>13</sup>. Позже эти положения были исключены или утратили силу в ходе приведения регионального законодательства в соответствие с федеральным.

Как отмечает Е.А. Островская, в процессе возрождения буддизма российским буддистам предстояло найти новые формы существования в рамках современного российского общества, отличного от имперской модели, в которой исторически развивался буддизм России. Среди таких «вызовов», концептуальные ответы на которые, по ее мнению, не были найдены, она выделяет формирование эффективных способов воспроизведения социорелигиозных институтов, а именно определение легальных и признаваемых государством, обществом и верующими источников финансирования монастырей и религиозных образовательных центров, способов пополнения численности монашества, активизацию миссионерской деятельности и преодоление пережитков этнанизации<sup>14</sup>. Она отмечает противоречивость буддийской религиозной идентичности, отразившуюся в стремлении сохранить собственную этноконфессиональную специфику и вместе с тем влиться в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма, что обусловило как конфликтность этого процесса, так и многообразие его оценок.

В ряде работ «буддийское возрождение» Бурятии рассматривается как часть более широкого процесса бурятского национально-культурного возрождения. В этом контексте основное внимание обращается на связь этнических и религиозных конструктов в процессе воспроизведения буддийских идей. Дарима Амоголонова в качестве характерных черт современных социокультурных процессов выделяет десекуляризацию общественного сознания и подчинение религиозных идей и практик главенствующей

13. Первоначальную редакцию см.: Закон РБ от 23.12.1997 N 610-І «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия»// «Бурятия». № 8. 16.01.1998.
14. *Островская Е.* Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 305

идеи определения национального пространства посредством признания религиозному компоненту культуры символьских и сакральных смыслов<sup>15</sup>.

Действительно, в процессе построения возрождаемого буддийского сообщества в идеях, транслируемых БТСР и Пандито Хамбо-ламой Д. Аюшеевым, ясно прослеживается связь этнического, политического и религиозного измерений бурятского народа и стремление выстроить его этнокультурные и конфессиональные границы.

### **Пандито Хамбо-лама и возрождение буддизма Бурятии**

В современном варианте социально-политическая система БТСР оформилась в постсоветский период как результат деятельности XXIV Пандито Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева.

Ключевым направлением деятельности Дамбы Аюшеева и БТСР стало построение стратегии взаимодействия с государством, встраивание в систему государственно-конфессиональных отношений. Сложности в отношениях с региональными элитами, а также тенденция, связанная с усилением центральной власти в субъектах Российской Федерации, во многом обусловили стремление к поиску прямых контактов с ключевыми акторами федерального уровня, включая Президента России. В рамках современной системы государственно-конфессиональных отношений, конструируемой федеральным центром, в которой основное внимание и поддержка оказывались традиционным конфессиям — православию, исламу, иудаизму и буддизму — Пандито Хамбо-ламе удалось получить поддержку представителей федеральных элит. Вместе с тем, можно согласиться с Иваном Саблиным, что «Буддийская традиционная сангха не получила официального признания в качестве представительства всех российских буддистов»<sup>16</sup>. Более того, она встречает сопротивление и со стороны региональных буддийских сообществ, не входящих в ее состав.

Идейным инструментом продвижения БТСР в контексте отношений с федеральным центром стала государственно-патриотическая риторика, в которой проводится связь между высшей

15. Амоголонова Д.Д. Буддизм в контексте десекуляризации общественного сознания (на материалах современной Бурятии)// Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 4. С. 14.

16. Sablin, I. (2018) “Official Buddhism in Russia’s Politics and Education Religion, Indigenity, and Patriotism in Buryatia”, *Entangled Religion* 5: 214

государственной властью и буддийской общиной Бурятии, возглавляемой Пандито Хамбо-ламами. Интересно, что Буддийская традиционная сангха переносит восприятие российских самодержцев как воплощения Белой Тары на современных глав Российской Федерации — президентов В.В. Путина и Д.А. Медведева: «Когда меня спрашивают, почему я не иду против нашего главы, я говорю: «Я не могу идти, потому что он является для меня Белой Тарой, я не могу пойти против своей богини»<sup>17</sup>. Исторические параллели такой лояльности обусловлены тем, что в условиях признания приоритета православия и доминирования русской культуры прославление царской фамилии народами России как бы уравнивало их в качестве равноправных подданных и патриотов империи<sup>18</sup>. В условиях современной России руководство БТСР использует эти практики для расширения своих возможностей во взаимодействии с федеральной властью.

Вместе с тем, противоречивые отношения буддийской сангхи и империи «неминуемо порождали как стремление доказывать лояльность, так и понимание своей чуждости православному государству, а потому не могли не препятствовать формированию ощущению общероссийской идентичности бурят<sup>19</sup>». Подобная противоречивость проявляется также и в том, что Хамбо-лама Д. Аюшев претендует на представление не только БТСР как религиозной организации, но и бурятского этноса в целом, подчеркивая свою преемственность по отношению к своим историческим предшественникам на этой должности, что может служить основанием для противоречий с государственной/общероссийской и небуддийской идентичностью.

Главным источником обширнейших знаний и могущественной силы для преданных своему народу Пандито Хамбо-лам служили родные просторы Бурятии! А сами они служили и служат высшей государственной власти — императорам Российской империи в прошлом и ныне — Президентам Российской Федерации. Через тыся-

17. Так говорит Хамбо-лама. // «Русский репортер» №18–19 (297) [http://expert.ru/russian\_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/, доступ от 12.03.2019]

18. Трепавлов В.В. Русский царь в нехристианских культурах Российской империи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 231.

19. Амоголонова Д., Содномпилова М. Религия и идентичность в Бурятии: конкуренция православия и буддизма в позднеимперский период (на материалах санкт-петербургских архивов) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 241–263.

чи верст они достигали столицы Санкт-Петербурга, обители царей, воплощений Белой Тары. Великие государи и государыни России высочайше утверждали Возвышенных лам в высоком титуле Пандито Хамбо-лам<sup>20</sup>.

Как считает Павел Варнавский: «В своей политической деятельности лидеры БТСР позиционируют себя в роли верных сторонников федеральной власти и государственников, а взамен Хамбо-лама рассчитывает на ресурсы федеральной власти и государственников в деле сохранения контроля Сангхи над своей паствой»<sup>21</sup>. При этом российская государственно-патриотическая идентичность для него более значима, нежели конфессиональная. Весьма показательно высказывание в интервью федеральному изданию «Русский репортер»:

И когда мне люди говорят: «Кого ты больше любишь, Далай-ламу или президента?» — я говорю: «Слушайте, дорогие товарищи, кто меня кормит-то, кто моим старикам деньги дает — иностранный большой лама или президент страны?»<sup>22</sup>.

Дамба Аюшев выступает в качестве одного из центральных персонажей публичного регионального политического процесса. В своих выступлениях, интервью и публичных заявлениях он фактически выдвигает альтернативную неформальную программу бурятского национально-культурного возрождения, выступает в роли его идеолога<sup>23</sup>. Актуальность и злободневность этнополитического компонента обусловили значимость разных направлений деятельности Пандито Хамбо-ламы не только как духовного религиозного лидера, но и как публичного политика. Причем несмотря на то, что по многим актуальным вопросам публично-политической региональной повестки он активно выступает как значимый лидер общественного мнения, в таких болезненно-резонансных проблемах как, например, процесс «укрупнения»

20. Махачкеев А.В. 250 лет институту Пандито Хамбо-лам. Улан-Удэ: НоваПринт, 2014. С. 5.

21. Церковь — общество — власть: религиозные процессы и практики в современной Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. С. 66.

22. Так говорит Хамбо-лама [[http://expert.ru/russian\\_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/](http://expert.ru/russian_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/), доступ от 12.03.2019]

23. Махачкеев А. Портрет иерарха. ХХIV Пандито Хамбо-лама Д. Аюшев. Улан-Удэ: НоваПринт, 2012. С. 183.

Агинского и Усть-Ордынского автономных округов<sup>24</sup> или противоречия по поводу приглашения в Россию Далай-Ламы, его позиция весьма сдержанна.

В 2016 году нами был проведен экспертный опрос, по результатам которого был построен рейтинг влияния публичных политиков Бурятии. В нем Д. Аюшев занял вторую позицию после В.В. Наговицына, в то время главы Республики Бурятия. Его влияние, по оценкам экспертов, особенно высоко среди политиков-бурят, хотя не ограничено только ими. Он транслирует собственные оценки по ключевым в его понимании вопросам государственного управления и политического процесса, ограничиваясь в критике уровнем региональных и местных властей: «Будь у меня право назначать глав районов, у меня половина этих глав не прошли бы — я на вшивость бы их проверил»<sup>25</sup>. Он неоднократно публично заявлял: «Сегодня я работаю и министром образования, и министром сельского хозяйства, и министром спорта»<sup>26</sup>. Основанием таких заявлений являются социальные проекты БТСР по сохранению и развитию бурятского языка, национальных видов спорта и разведению аборигенных пород скота.

Основным ресурсом расширения влияния Д. Аюшева стал контроль над Буддийской традиционной сангхой России как крупной негосударственной религиозной организацией, способной осуществлять функции представительства буддистов в государственно-конфессиональном партнерстве.

В данном контексте большое значение придается усилению значения самого института Пандито Хамбо-лам, постоянно подчеркивается длительность его исторической традиции и преемственность независимого от иных центров тибетской школы гелук. Если прежде Пандито Хамбо-ламы воспринимались как избираемые должностные лица, в силу учености, родства, организаторских и управленческих качествам, то в настоящее время предпринимаются попытки связать их деятельность с буддийски-

24. Речь идет о процессе административного объединения Усть-Ордынского и Агинского Бурятских автономных округов с Иркутской и Читинской областями соответственно, вызвавшем оживленную общественно-политическую дискуссию в Республике Бурятия и этих регионах.

25. Так говорит Хамбо-лама [[http://expert.ru/russian\\_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/](http://expert.ru/russian_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/)], доступ от 12.03.2019]

26. Дагбаев Э.Д. Буддизм и политическая ситуация в регионе // Общество, буддизм и социально-политические процессы в России и Монголии. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. С. 199.

ми практиками *тулку*, созданием новых культовых практик, мест поклонения и паломничества, связанных с деятельностью Пандито Хамбо-лам прошлого.

История занимает особое место в транслируемых Дамбой Аюшевым идеях. Он пересобирает «буддийскую» историю Бурятии с целью повысить легитимность БТСР: «Буряты получили буддизм от Дамба-Даржа Заяева, а он, в свою очередь, получил его в первом своем рождении от Будды Кашьяпы, а во втором — от Будды Шакьямуни! Запомните это»<sup>27</sup>. Даже титул Пандито Хамбо-лама, исторически возникший в результате взаимодействий российских имперских властей и бурятской сангхи, объясняется через циклы перерождений его первого носителя, Дамба-Даржа Заяева, который «в своем третьем перерождении в Индии получил звание Пандито Хамбо-лама и тем самым этот титул связан с родиной буддизма — Индией»<sup>28</sup>. Им высказываются идеи о восприятии бурятами буддизма напрямую из Индии, что должно доказать особый статус бурятской общины<sup>29</sup>.

### Конструирование сакрального пространства Бурятии

Республика Бурятия в средствах массовой информации позиционируется как центр традиционного российского буддизма, что отражает интересы не только БТСР, но и региональных политических элит, позволяя им проводить политику по выстраиванию «бренда региона». БТСР и Пандито Хамбо-лама также транслируют идею о «большой» этнической Бурятии и своей ответственности за нее: «Если мой народ хорошо живет — значит, здесь, от Иркутской до Амурской области, спокойствие и мир. Вот за это я отвечаю»<sup>30</sup>. Налицо стремление расширить свое влияние на регионы «этнической» Бурятии, включая и Иркутскую область, и Забайкальский край. БТСР конструирует свое видение территории «большой» этнической Бурятии, не совпадаю-

27. Хамбо-лама Дамба Аюшев: Мы поддерживаем наших братьев — тибетских буддистов // МК в Бурятии. 26.03.2008.

28. Нейтральная территория: в гостях у Хамбо-ламы [<https://www.youtube.com/watch?v=XzjBRkkLdqI>, доступ от 12.03.2019].

29. Хамбо-лама Дамба Аюшев: Мы поддерживаем наших братьев — тибетских буддистов // МК в Бурятии. 26.03.2008.

30. Так говорит Хамбо-лама [[http://expert.ru/russian\\_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/](http://expert.ru/russian_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/) доступ от 12.03.2019].

щее с административно-территориальными границами регионов и муниципальных образований, а интегрированной как буддийское сообщество.

Под покровительством великих Пандито Хамбо-лам объединился в единое целое наш народ, ранее разделенный между Селенгинской, Хоринской, Агинской и Аларской Степными Думами. Две губернии и две тысячи километров территории по обе стороны Байкала разделяли бурятские рода, пока Хамбо-ламы не собрали их воедино. Сорок семь дацанов Восточной Сибири и Забайкалья встали под руку высоких лам, и буряты стали единственным народом, которых объединил буддизм<sup>31</sup>

В одном из важнейших проектов, которому придается большое значение в создании буддийского сообщества БТСР, — *Эрын Гурбан Наадан* («Три игры мужей») — спортивном празднике, включающем борьбу бухэ барилдаан, скачки и стрельбу из лука, команды представляют не административные образования, поселения и районы, а дацаны, которые и формируют команды.

В 2014 году в рамках празднования 250-летия института глав буддистов Восточной Сибири и Забайкалья — Пандито Хамбо-лам России — был проведен цикл юбилейных мероприятий и издан ряд изданий, посвященных истории традиционного буддизма России, института Пандито Хамбо-лам и дацанов. В этот юбилейный комплект был включен также и альбом «Сакральные места Восточной Сибири», о котором Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев в обращении к читателям отметил:

Наш альбом «Сакральные места Восточной Сибири» уникален тем, что впервые в одном издании собраны материалы о важнейших для верующих буддистов местах поклонения, местах духовной силы на территории великого пространства всей этнической Бурятии. На нашей земле пребывают Будды, Дхьяни Будды, Бодхисаттвы, Идамы, другие совершенные существа духовного мира и высокореализованные личности, проявляя к нам свое сострадание, даруют благословение, помошь и могущественную защиту<sup>32</sup>.

31. Махачкеев А.В. 250 лет институту Пандито Хамбо-лам. С. 6.

32. Сакральные места Восточной Сибири. К 250-летию института Пандито Хамбо-лам России. Улан-Удэ: Байкал-Гео, 2014. С. 2.

В течение последних двадцати лет выявляются «святыни», связанные с историческими монастырями и бурятскими буддийскими деятелями, а также «чудесные» явления, такие как самопроявившиеся изображения богини Янжимы, мантр Авалокитешвары. Этот процесс начался в конце 1990-х годов, когда, после событий вокруг Атласа тибетской медицины<sup>33</sup>, возникла потребность легитимации притязаний БТСР на культовые объекты, находящиеся в государственной собственности, и на особый статус в регионе, поскольку в конфликте региональными элитами были задействованы другие буддийские общины, оспаривающие лидерство БТСР. В апреле 2003 года был проведен очередной Сугунды (съезд) БТСР, на котором было принято решение об утверждении в качестве буддийских святынь России статуи Зандан Жуу, Атласа тибетской медицины и Драгоценного тела Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова.

Остановимся на последнем примере. В 2002 году было обнаружено захоронение тела Даши-Доржо Итигэлова (Этигелова), занимавшего пост Пандито Хамбо-ламы в 1911–1917 гг. Его тело было экстремировано и объявлено нетленным. Вокруг него весьма быстро была создана особая сакральная инфраструктура, включающая ритуальные, паломнические и медийные практики.

По легенде, 15 июня 1927 года XII Пандито Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов сел в позу лотоса и собрал учеников. Он дал им последние наставления: «Вы навестите и посмотрите мое тело через 30 лет». Затем попросил их читать ради него «хуга Намши» — специальную молитву-благопожелание для умершего.

Ученики не осмелились произнести ее в присутствии живого учителя. Тогда Хамбо-лама начал сам читать эту молитву; постепенно и ученики подхватили ее. Так, находясь в состоянии медитации

33. В мае 1998 года было принято решение об экспонировании Атласа тибетской медицины, хранившегося в фондах Музея истории Бурятии. С резкой критикой этого решения выступил Пандито Хамбо-лама Дамба Аюшев, выразивший опасение, что этот уникальный памятник может не вернуться назад. Кроме того, он потребовал передать его в собственность БТСР, поскольку он был приобретен на средства буддистов и представляет для них священную реликвию. После этого Президент РБ Л.В. Потапов приостановил решение о вывозе Атласа до получения гарантий США, которые были предоставлены 30 апреля 1998 года. В ответ ламы и мирияне в попытках заблокировать вывоз экспоната устроили пикет музеиных хранилищ, который был разогнан ОМОНом с применением спецсредств. Эти события стали одним из ключевых этапов в развитии конфликта в отношениях БТСР и региональных властей.

ции, XII Пандито Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов якобы ушел в нирвану.

Он был похоронен в кедровом кубе в том же положении (в позе лотоса), в котором находился в момент ухода<sup>34</sup>.

Это событие получило освещение в мировых СМИ и послужило демонстрацией высокого уровня, достигнутого бурятским буддизмом. Как считает Д.-Д. Амоголонова: «Исключительность чуда Итигэлова вдохнула в бурятскую национальную идею новую жизнь, поскольку это чудо подтверждает нерядовую роль бурятского сообщества в России»<sup>35</sup>. «Нетленное тело Д.-Д. Итигэлова» позиционируется как зримое доказательство того, что Бурятия является самодостаточным буддийским регионом, способным выступать одним из мировых центров буддизма.

Мы же привыкли себя кем считать? Третесортными. У нас как говорят? Тибетский лама — это драгоценность, монгольский лама — это умница, а бурятский лама — это недоразумение. Вот 80% наших интеллигентов так говорят. Уважаемые мои сородичи, научитесь себя уважать и научитесь гордиться собою. Находясь около Хамбо-ламы Итигелова, будьте достойными его. Вообще, я хочу сказать, чтобы каждый народ себя считал достойным, каждый народ уважал свои ценности и имел опору в себе<sup>36</sup>.

Культ Итигэлова отражает стремление БТСР к формированию автономной, прежде всего от региональных властей, сферы, в которую входят религиозно-церковные, политические, социально-экономические и культурные проекты. Для Д. Аюшеева контроль над доступом к телу Д.-Д. Итигэлова выступает в качестве средства выстраивания взаимодействия с политиками и общественными деятелями разного уровня, паломниками и иностранными гостями. Он его неоднократно использовал, разрешая или нет кому-либо из политиков посещение Дворца Д.-Д. Итигэлова.

Создание таких новых культов обеспечивает БТСР монополию на «символический капитал» священных объектов. Они служат

34. Итигэлов Даши-Доржо [<http://sangharussia.ru/faces-of-buryatia/itigelov-dashi-dorzh>, доступ от 15.03.2018].

35. Амоголонова Д.Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова и новая концепция возрождения Бурятии // Вестник Бурятского госуниверситета. 2012. № 7. С. 66.

36. Так говорит Хамбо-лама [[http://expert.ru/russian\\_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama](http://expert.ru/russian_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama) / доступ от 12.03.2019].

источником религиозной харизмы для носителей буддийских статусов, прежде всего Пандито Хамбо-ламы и настоятелей дацанов. В таких объектах заинтересованы также локальные группы в районах республики, включающие руководителей органов местного самоуправления и буддийских активистов. Контролируя священные объекты, БТСР создает основу для расширения своего политического и культурного влияния в Бурятии и за ее пределами.

Буддийская традиционная сангха России и ее руководство инициируют создание новых культов и сакральных объектов в разных частях Бурятии. Такая сакральная география занимает особое место в конструировании буддийского сообщества, поскольку «внешние пределы старых религиозных сообществ в некотором смысле определялись тем, какие паломничества совершали люди»<sup>37</sup>. Иными словами, сакральная география есть зримое свидетельство реальности «воображаемых» сообществ, один из примеров которых мы рассматриваем в этой статье.

### Дацаны и территориальные приходские сообщества

Следующим важным элементом построения сообщества БТСР выступает система отношений дацан-приход. Традиционные монастырские сообщества ориентированы на воспроизведение территориально-приходской системы. В отличие от монастырей Тибета и Монголии, ресурсной базой дацанов Бурятии «был приход — территория этнических групп — основателей своего родового дацана»<sup>38</sup>. Приход бурятских дацанов — «это территория и состав того населения, которое по общественному приговору основало свой «родовой» дацан, содержит его духовенство и удовлетворяет в нем свои религиозные потребности»<sup>39</sup>. «Приход» являлся основным компонентом созданного имперскими губернскими властями религиозного административно-политического деления бурятского буддийского населения Забайкалья. В настоящее время на ревитализацию приходской системы дацанов БТСР направляет значительные усилия.

37. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. С. 115.

38. Жамсуева Д.С. Правовой статус буддийской конфессии бурят в системе российской государственности // Власть. 2008. № 11. С. 65.

39. Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск: Наука, 1983. С. 34.

Воспроизведение традиционных буддийских институтов, организация в профессиональные сообщества и храмовая обрядность выступают основными институциональными каналами религиозной практики прихожан<sup>40</sup>. Буддийские священнослужители формируют нормативный стандарт этих практик: ими издаются различные пособия, в которых «описываются нормы поведения в дацанах, раскрывается значение служб-хуралов и храмовых ритуалов, объясняется смысл буддийских практик»<sup>41</sup>. На нескольких региональных теле- и радиоканалах существуют буддийские религиозно-просветительские программы. БТСР инициировал создание телеканала «Селенга», радиостанции «Буряад ФМ», нескольких циклов передач и фильмов. В Улан-Удэ ламы проводят лекции, встречи и обсуждения буддийской философии и практики, на которых даются рекомендации верующим. Хотя в сельских дацанах такие мероприятия проводятся значительно реже, есть очевидная тенденция к их закреплению во всех территориальных приходских сообществах.

Восстановление дацанов и их связей с приходами является одним из ключевых компонентов буддийского «возрождения» Бурятии. Как правило, они возводятся на месте исторических монастырей, разрушенных в советское время. Приход каждого дацана чаще всего включает несколько сельских поселений, население которых выступает не только материально-ресурсной базой, но и основой для рекрутования новых профессиональных священнослужителей. Важной частью восстановления приходской системы стало не только выполнение ритуальных запросов населения, но и построение взаимовыгодных отношений с местной властью, образовательными учреждениями и общественными организациями, для которой дацаны стали важной частью инфраструктуры гражданского общества и участниками всех значимых локальных общественных событий. Основную роль в этих процессах монастырей играют настоятели дацанов, которые, опираясь на священнослужителей и актив верующих, регулируют наиболее важные аспекты религиозной жизни дацанов и прихожан.

Идеологическая связь монастыря и прихода выражается в культе «хозяев местности» и обо. Культ хозяев местности является одной из наиболее востребованных религиозных практик

40. Буддизм и социорелигиозные процессы в России и Монголии. С. 94.

41. Основы вероучения. В помощь каждому, кто хочет знать о буддизме. Улан-Удэ: Буддийская традиционная сангха России, 2007. С. 3.

тик и представляет собой «формы сакрализации связей человека с территорией его обитания, дошедшие до нашего времени в культе лабцзе, лха-то или монголо-бурятском обо»<sup>42</sup>. Обо представляет собой культовое место, на котором ежегодно летом происходит ритуальное подношение духам-хозяевам местности, в качестве которых выступают «давние предки, родословные связи с которыми приобретали мифический характер»<sup>43</sup>. Этот культ возник в результате буддизации местных добуддийских территориально-родовых верований. В приходе каждого дацана насчитывается разное число обо, но, как правило, существует общее «главное», на котором собираются верующие всего прихода. Сейчас дацаны проводят кропотливую работу по возрождению/формированию обо, восстанавливают их локации и тексты обрядников и конструируют сеть обо в глобальном, региональном и локальном, вокруг монастырей, масштабе. Ламы придают этому весьма большое значение, поскольку для них обо является одним из основных способов построения ритуализированной практической связи с местными территориально-поселенческими сообществами и семейно-родовыми группами.

Приход не ограничивается территорией, а включает систему родственных и земляческих связей, так что потомки прихожан какого-либо дацана, проживающие в других населенных пунктах, также часто считаются его прихожанами. Ежегодно в начале лета верующие приезжают специально для участия в обо из других населенных пунктов и регионов, следуя традиции и/или совету земляков и родственников. Рекомендации посетить обо дают ламы в начале года при составлении зурхай (монгольского астрологического прогноза), как правило, они советуют посещать их по отцовской линии. Примечательно, что даже в тех случаях, когда несколько поколений семьи проживают в городе, ламы стараются выяснить «конечную» приходскую «принадлежность» и именно туда направляют для ритуала подношений «хозяевам местности».

В своих социальных проектах, целью которых декларируется возрождение бурятских традиций, языка и культуры, БТСР опирается на сеть дацанов и их приходов. Одним из наиболее известных проектов БТСР стала «Социальная отара», возникшая в 2012

42. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. С. 186.

43. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. С. 119.

году. В его реализации Пандито Хамбо-лама связывает благосостояние сельских бурятских жителей с традиционным хозяйством и сохранением бурятского этноса.

Моя задача — раздавать людям этих баранов. Если мы доведем их число до миллиона, тогда мы будем хорошо жить. Вот молодая семья создалась — отдаем им сразу 130 баранов. Но через пять лет эти молодожены должны что? Селу поставить 50 голов<sup>44</sup>.

«Проект “Социальная отара”» реализуется согласно социальной программе помощи жителям сел, разработанной лично главой БТСР. Впервые идея передачи социальных ягнят возникла в 2009 году. В 2012 году первые отары овец были переданы нуждающимся селам»<sup>45</sup>.

Из десяти тысяч овец, полученных от Владимира Владимировича Путина, мы раздали пять тысяч приплода. Таким образом, в течение 3–4 лет мы эти десять тысяч овец, которые получили от Владимира Владимировича Путина, раздадим народу<sup>46</sup>.

В этом проекте Пандито Хамбо-лама сам определяет порядок распределения, и при этом сельские поселения, а также отдельные фермеры получают реальные средства от Буддийской традиционной сангхи. В условиях кризиса сельского хозяйства, низкого уровня жизни, доходов и занятости сельского населения, этот проект позиционируется как один из немногих экономически эффективных. Важно подчеркнуть, что, несмотря на некоторое противодействие со стороны властей Бурятии, Д. Аюшеев смог наладить взаимодействие с органами местной власти в трех регионах — Республике Бурятия, Забайкальском крае и Иркутской области. Как пишет Александр Махачкеев: «Главная цель проекта — это возрождение традиционного скотоводства у бурят и закрепление их на селе. Но вот беда, после распада СССР никак не может прийти в себя сельское хозяйство. Население, оставшееся без работы, денег и перспектив, массово переселяется в города.

44. Так говорит Хамбо-лама [[http://expert.ru/russian\\_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/](http://expert.ru/russian_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/), доступ от 12.03.2019].

45. Социальная отара Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева появилась в Еравне и Кижинге [<http://asiarussia.ru/news/1358/>, доступ от 12.03.2019].

46. Вести Интервью. Хамбо Лама Дамба Аюшеев. Эфир от 27.02.2017. [<https://www.youtube.com/watch?v=6wAFKYxUMFo>, доступ от 12.03.2019].

Дацаны остались без прихожан, и Хамбо-лама понял, что “голодный бурят не думает о Будде”<sup>47</sup>. Традиционное овцеводство видится едва ли не единственной возможной отправной точкой развития экономики сельских территорий.

«В каждом селе должна быть специализация: кузнец, кожемяки, производители сыров и иных молочных продуктов. Сейчас же все необходимое закупается за границей. Если же производилось бы все здесь, то человек бы видел, что здесь все производится и никуда бы не уехал»<sup>48</sup>.

Интересно, что в этом и подобных проектах, связанных с распределением экономических ресурсов, БТСР становится в некотором смысле «альтернативой» государству, предлагая свои проекты развития общества, культуры и экономики и подвергая при этом подчас острой критике региональные и местные органы власти.

Приведенный нами анализ демонстрирует стратегии формирования «воображаемого сообщества» и «возрождения» буддизма Бурятии, реализуемые Буддийской традиционной сангхой России и ее главой XXIV Пандито Хамбо-ламой Дамбой Аюшевым. Лейтмотивом возрождения/изобретения стало конструирование «сакральной географии» и особой солидарности, выстраивающей пространственные и временные связи буддийских монастырей-дацанов и локальных (приходских) сообществ верующих на основе исторической преемственности и отстаивания этнических границ бурятского буддийского сообщества, его состоятельности и преодоления маргинальности в России и буддийском мире. Разумеется, современные структуры буддийского сообщества Бурятии существенно отличаются от сложившихся к началу XX века, что обусловлено фундаментальными общественными преобразованиями, произошедшими в течение столетия, и усилия БТСР направлены на преодоление этого «разрыва» через декларацию «традиционности» и создание буддийской истории Бурятии, независимой от других центров тибетского буддизма.

47. Хамбо-лама: «Голодный бурят не думает о Будде» [<http://asiarussia.ru/news/16132/>, доступ от 12.03.2019].

48. Вести Интервью. Хамбо-Лама Дамба Аюшев. Эфир от 27.02.2017. [<https://www.youtube.com/watch?v=6wAFKYxUMFo>, доступ от 12.03.2019].

## Библиография / References

- Агаджанян А.С. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: Неостром, 2005. С. 222–255.
- Амоголонова Д.Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова и новая концепция возрождения Бурятии // Вестник Бурятского госуниверситета. 2012. № 7. С. 65–70.
- Амоголонова Д.Д. Буддизм в контексте десекуляризации общественного сознания (на материалах современной Бурятии) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 4. С. 14–20.
- Амоголонова Д., Содномпилова М. Религия и идентичность в Бурятии: конкуренция православия и буддизма в позднеимперский период (на материалах санкт-петербургских архивов) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 241–263.
- Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.
- Бадмацыренов Т.Б. Социальная структура буддийского сообщества: компоненты и их взаимодействия // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2017. № 2 (41). С. 18–28.
- Баньковская С. Воображаемые сообщества как социологический феномен. // Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медум, 1995.
- Буддизм и социорелигиозные процессы в России и Монголии / отв. ред. Т.Б. Бадмацыренов. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2016.
- Герасимова К.М. Об исторических формах национальной культуры бурят. // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. С. 46–47.
- Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989.
- Дагбаев Э.Д. Буддизм и политическая ситуация в регионе. // Общество, буддизм и социально-политические процессы в России и Монголии. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. С. 197–204.
- Жамсугеева Д.С. Правовой статус буддийской конфессии бурят в системе российской государственности // Власть. 2008. № 11. С. 63–65.
- Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск: Наука, 1983.
- Лебедев С.Д. Религиозный ренессанс как социальная реальность: к демифологизации понятия // Социологический журнал. 2007. № 2. С. 24–36
- Махачкеев А.В. 250 лет институту Пандито Хамбо-лам. Улан-Удэ: НоваПринт, 2014.
- Махачкеев А. Портрет иерарха. XXIV Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев. Улан-Удэ: НоваПринт, 2012.
- Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы граждансской активности населения / отв. ред. Ц.Б. Будаева. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2013.

## Тибето-монгольский буддизм: новые траектории в ХХ–ХХI вв.

Основы вероучения. В помощь каждому, кто хочет знать о буддизме. Улан-Удэ: Буддийская традиционная сангха России, 2007.

Островская Е. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 294–329.

Сакральные места Восточной Сибири. К 250-летию института Пандито Хамбо-лам России. Улан-Удэ: Байкал-Гео, 2014.

Традиционный буддизм России. К 250-летию института Пандито Хамбо-лам России. Улан-Удэ: Байкал-Гео, 2014.

Трепавлов В. Русский царь в нехристианских культурах Российской империи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. 2. С. 222–240.

Церковь – общество – власть: религиозные процессы и практики в современной Бурятии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016.

Agadjanian, A.S. (2005) “Buddizm v sovremennom mire: miagkaia al’ternativa globalizmu” [Buddhism in the modern world: a soft alternative to globalism], in A. Malashenko, S. Filatov (eds) *Religii i globalizatsiia na prostorakh Yevrazii*, pp. 222–255. М.: Neostrom.

Amogolonova, D.D. (2012) “Vozvrashchenie Khambo-lamy Itigelova i novaia novai kontseptsiiia vozrozhdeniiia Buriatii” [Hambo lama Itigelov’s return and a new concept of revival of Buryatia], *Vestnik Buriatskogo gosuniversiteta* 7: 65–70.

Amogolonova, D.D. (2013) “Buddizm v kontekste desekuliarizatsii obshchestvennogo soznaniiia (na materialakh sovremennoi Buriatii)” [Buddhism in context of desecularization of social consciousness (on the materials of contemporary Buryatia)], *Gu-manitarnye issledovaniia v Vostochnoi Sibiri i na Dal’inem Vostoke* 4: 14–20.

Amogolonova D., Sodnompilova M. (2017) “Religii i identichnost’ v Buriatii: konkurentsiia pravoslavia i buddizma v pozdneimperskii period (na materialakh sankt-peterburgskikh arkhivov)” [Religion and Identity in Buryatia: Competition between Orthodoxy and Buddhism in Late Imperial Russia (on Materials from St. Petersburg Archives)], *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 2: 241–263

Amogolonova, D.D., Sodnompilova M.M., Batomukuev S. D. et al. (2016) *Tserkov’ – obshchestvo – vlast’: religioznye protsessy i praktiki v sovremennoi Buriatii* [Church – society – power: religious processes and practices in contemporary Buryatia]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN.

Anderson, B. (2016) *Voobrazhaemye soobshchestva: razmyshleniiia ob istokakh i rasprostranenii natsionalizma* [Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. М.: Kuchkovo pole.

Badmatsyrenov, T.B. (2017) “Sotsial’naia struktura buddiiskogo soobshchestva: komponenty i ikh vzaimodeistviia” [Social structure of buddhist community: elements and their collaboration], *Oikumena. Regionovedcheskie issledovaniia* 2 (41): 18–28.

Ban’kovskaiia, S. (2016) “Voobrazhaemye soobshchestva kak sotsiologicheskii fenomen” [Imagined Communities as a historical phenomenon], in Anderson B. *Voobrazhaemye soobshchestva: razmyshleniiia ob istokakh i rasprostranenii natsionalizma*. М.: Kuchkovo pole.

Berger P., Lukman T. (1995) *Sotsial’noe konstruirovaniie real’nosti. Traktat po sotsiologii znaniiia* [The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge]. М.: Medium.

Badmatsyrenov, T.B. (ed.) (2016) *Buddizm i sotsioreligioznye protsessy v Rossii i Mongoli* [Buddhism and socioreligious processes in Russia and Mongolia]. Ulan-Ude: Izdatel’stvo Buriatskogo gosuniversiteta.

- Garri, I.R. (ed.) (2014) *Buddizm v istorii i kul'ture buriat* [Buddhism in History and Culture of the Buryats]. Ulan-Ude: Buriad-Mongol Nom.
- Gerasimova, K.M. (1995) "Ob istoricheskikh formakh natsional'noi kul'tury buriat" [On the historical forms of the national culture of the Buryats], in *Natsional'naia intelligentsiia, dukhovenstvo i problemy sotsial'nogo, natsional'nogo vozrozhdeniya narodov Respubliki Buriatii*, pp. 46–47. Ulan-Ude: Izd-vo BNTS SO RAN
- Gerasimova, K.M. (1989) *Traditsionnye verovaniiia tibettsev v kul'tovoi sisteme lamaizma* [Traditional beliefs of the Tibetans in the cult system of Lamaism]. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie.
- Dagbaev, E.D. (2017) "Buddizm i politicheskaiia situatsiia v regione" [Buddhism and political situation in the region], in *Obshchestvo, buddizm i sotsial'no-politicheskie protsessy v Rossii i Mongoliu*, pp. 197–204. Ulan-Ude, Izdatel'stvo Buriatskogo gosuniversiteta.
- Zhamsueva, D.S. (2008) "Pravovoi status buddiiskoi konfessii buriat v sisteme rossiiskoi gosudarstvennosti" [Legal status of Buryat Buddhist confession in Russian state system], *Vlast'* 11: pp. 63–65.
- Galdanova, G.R., Gerasimova, K.M., Dashiev, D.B. et al. (1983) *Lamaizm v Buriatii XVIII — nachala XX veka. Struktura i sotsial'naia rol' kul'tovoi sistemy* [Lamaism in Buryatia in XVIIIth — the beginning of XXth. Structure and social role of cult system]. Novosibirsk: Nauka
- Lebedev, S.D. (2007) "Religioznyi renessans kak sotsial'naia real'nost': k demifologizatsii poniatiiia" [Religious Renaissance as Social reality: to the demythologization of the concept], *Sotsiologicheskii zhurnal* 2: 24–36
- Makhachkeev, A.V. (2014) *250 let institutu Pandito Khambo-lam* [The 250th Anniversary of the Institute of Pandito Khambo-Lamas]. Ulan-Ude: NovaPrint.
- Makhachkeev, A. (2012) *Portret ierarkha. XXIV Pandito Khambo-lama D. Aiusheev* [The portrait of the Hierarch. XXIV Pandito Khambo-lama D. Ayusheev]. Ulan-Ude: Nova Print.
- Budaeva, Ts.B. (ed.) (2013) *Mezhnatsional'nye, religioznye, etnopsikhologicheskie realii Buriatii i voprosy grazhdanskoi aktivnosti naselenii* [Interethnic, religious, ethnopsychological realities of Buryatia and questions of civil activity of population]. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Buriatskogo gosuniversiteta.
- Osnovy veroucheniiia. V pomoshch' kazhdomu, kto khochet znat' o buddizme* [Basics of the Creed. To help everybody who wants to know about Buddhism] (2007). Ulan-Ude: Buddiiskaia traditsionnaia sangha Rossii.
- Ostrovskaya, Ye. (2009) "Rossiyskii buddizm v oprave grazhdanskogo obshchestva" [Russian Buddhism in the frame of civil society], in A. Malashenko, S. Filatova (eds.) *Dvadtsat' let religioznoy svobody v Rossii*. M.: Rossiyskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN).
- Sablin, I. (2018) "Official Buddhism in Russia's Politics and Education Religion, Indigeneity, and Patriotism in Buryatia", *Entangled Religion* 5: 210–249.
- Sakral'nye mesta Vostochnoi Sibiri. K 250-letiiu instituta Pandito Xambo-lam Rossii* [Sacral sites of the Eastern Siberia. To the 250th Anniversary of the Institute of Pandito Khambo-Lamas] (2014). Ulan-Ude: Baikal-Geo.
- Traditsionnyi buddizm Rossii. K 250-letiiu instituta Pandito Khambo-lam Rossii* [The Traditional Buddhism of Russia. To the 250th Anniversary of the Institute of Pandito Khambo-Lamas] (2014). Ulan-Ude: Baikal-Geo.
- Trepavlov, V. (2017) "Russkiy tsar' v nekhristianskikh kul'takh Rossiyskoy imperii" [The Russian Tsar in Non-Christian Religions of the Russian Empire], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2: 222–240.

РУСТАМ САБИРОВ

## Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-86-105>

*Rustam Sabirov*

### **Mongolian Buddhism in the Twenty-First Century: Under Construction**

**Rustam Sabirov** — Moscow State University (Moscow, Russia).  
tabarzin@gmail.com

*The article considers Buddhism in modern Mongolia in the context of the world of Tibetan Buddhism. The peculiarity of Buddhism in modern Mongolia lies in the simultaneous coexistence of different models and interpretations of Buddhism. The “socialist” model is the result of the transformations during the period of the People’s Republic of Mongolia: Buddhism is seen as a part of the cultural and national heritage, and the Hambo-lama is recognized as head of the Sangha. The “Tibetan” model assumes orientation to the Dalai Lama and those lamas who are close to him and calls for the restoration of the Tulku institution headed by Bogd Gegeen. Supporters of the “nationalist” model oppose the interference of the Tibetans altogether. Some lamas also defend the originality of Mongolian Buddhism. The emergence of the tenth Bogd Gegeen could potentially unite these disparate groups and significantly strengthen Mongolia’s position in the world of Tibetan Buddhism that now undergoes through difficult times. Despite the economic difficulties, “spiritual” dependence on the Tibetan lamas and the tight pressure from China, it is in the field of Buddhism that the Mongols manage to show their agency and act as an independent player. Alternative religious discourses presented by followers of shamanism and Christianity are much less efficient or popular. The article draws upon extensive field sources.*

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-01-00117-ОГН.

**Keywords:** Buddhism in Mongolia, Tibetan Buddhism, Dalai Lama, Bogd Gegeen, Mongolia.

**В** СИЛУ географического положения, экономических и демографических причин Монголию сложно причислить к странам, способным влиять не только на мировую, но и даже региональную политику. Зажатая между двумя гигантами — Россией и КНР, не обладающая мощной и развитой экономикой и с населением около трех миллионов жителей, Монголия крайне ограничена в своих возможностях. Вместе с тем, монголы на протяжении последних ста лет неоднократно демонстрировали желание не только решать вопросы развития своей страны, но и стремились участвовать в региональных и мировых процессах.

В первой половине XX в. монголы боролись за свою независимость — сначала под руководством главы буддийской сангхи Бодго-гэгэна VIII, затем с помощью СССР. Получив, наконец, официальное признание своей независимости в 1945 г., а чуть позже вступив в ООН (1961 г.) и СЭВ (1962), Монгольская народная республика активно включилась в международную жизнь и уже вскоре участвовала в работе 60 международных организаций. Встав на путь демократического развития в 1990 г. и преодолев кризис 1990-х гг., Монголия вдруг была названа форпостом демократии в Азии<sup>1</sup> и начала проводить активную внешнюю политику. Другими словами, Монголия пытается играть большую роль в жизни региона и мира, чем от нее можно ожидать. Однако возможности страны здесь во многом ограничиваются решениями крупных соседей и других мировых держав. Но есть сфера, где Монголия имеет все шансы проявить свою субъектность в полной мере — это буддизм.

В мире тибетского буддизма Монголия обычно рассматривается как периферия. Исторически буддизм пришел к монголам из Тибета, основные тексты и линии перерожденцев (*тулку*) имеют тибетское или индийское происхождение. В цинский период (1644–1912) монгольские хошуны стали частью империи, где главными религиозными центрами были Лхаса и Пекин. Не

1. Сабиров Р.Т. Арест экс-президента Н. Энхбаяра и нетипичная демократия в Монголии // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2014. № 1. С. 79–89.

сматря на появление таких выдающихся деятелей буддизма, как Дзанабадзар<sup>2</sup>, или то обстоятельство, что четвертый Далай-лама был монголом, в целом Тибет всегда доминировал<sup>3</sup>. Тем не менее, к началу XX в. единственной экономической и политической силой в Монголии, вокруг которой могли бы объединиться сторонники национального освобождения, оказались буддийские институты во главе с восьмым Боддо-гэгэном (1874–1924). Борьба за независимость стала основным содержанием монгольской истории первой половины XX в., а тибетский буддизм стал той идеологией, которая помогла монголам сохранить свою идентичность и противостоять ассимиляции Китаем. Правда, вскоре его вытеснил социализм: в конце 1930-х гг. почти все буддийские храмы и монастыри Монголии были либо закрыты, либо разрушены, крупные ламы — расстреляны, а остальные вынуждены вернуться к мирской жизни. Когда крупные буддийские деятели и институты перестали представлять угрозу новому строю, произошли некоторые послабления. В 1944 г. был открыт монастырь Гандантегчинлин (Гандан) в Улан-Баторе. Известно, что в общине монастыря было больше четырех лам, полностью соблюдавших обеты, этого, согласно буддийским канонам, достаточно для существования сангхи<sup>4</sup>. Буддийские идеи, сюжеты и образы продолжали существовать в монгольской культуре<sup>5</sup>, но отношение к религии, ее восприятие в социалистический период изменились.

### **Пересборка буддизма в Монгольской Народной Республике**

Социализм был частью глобального проекта модернизации и секуляризации. Именно в социалистическом прошлом следует искать объяснение многим процессам и явлениям постсоциалистического периода.

2. Дзанабадзар (1635–1723) — первый монгольский тулку, Джебецун-дамба-хутутхта, политический и религиозный лидер Внешней Монголии; выдающийся скульптор, основатель монгольской портретной живописи, изобретатель письма соэмбо.
3. Elverskog, J. (2006) *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*. University of Hawai'i Press.
4. Jadamba L., Schittich B. (2010) “Negotiating Self and Other: Transnational Cultural Flows and the Reinvention of Mongolian Buddhism”, *Internationales Asienforum* 41(1–2): 87.
5. Buyandelger M. (2008) “Tricky Representations: Buddhism in the Cinema during Socialism in Mongolia”, *The Silk Road* 6/1: 54–62.

В первую очередь, в социалистический период меняется отношение людей к религии и их представление о самих себе. Религия становится отдельным социальным институтом, по отношению к которому у индивидуума может быть собственное мнение и отношение<sup>6</sup>. Меняется и сам человек — у него «появляется» идентичность, которую он сам формирует из разных элементов, одним из которых может быть религия. Она становится делом индивидуального выбора<sup>7</sup>. Примечательно, что уже в первой Конституции МНР 1924 г. религия объявлялась частным делом каждого гражданина. К. Каплонски пишет, что народное правительство не собиралось полностью искоренить религию в Монголии, а пыталось лишь отделить ее от политики и сделать делом индивидуального выбора. Некоторые монгольские лидеры полагали, что соединение религии и политики случилось по вине маньчжуров и крупных лам, поэтому от них требовалось избавиться, а обычных лам сохранить<sup>8</sup>. Переход к разрушению храмов и физическому уничтожению лам, по мнению исследователя, произошел от безысходности и провала первоначальной политики<sup>9</sup>.

Результатом социалистической секуляризации стало резкое сужение религиозного пространства: религия уже не присутствует повсеместно, как прежде, ей выделено отдельное место — монастырь Гандан в Улан-Баторе, и ей назначена специальная роль — демонстрировать свободу вероисповедания и способствовать налаживанию контактов с буддистами других стран. Ряд прежних функций религии — медицина, образование — переходят к светским институтам. По словам К. Этвуда, сангха, уничтоженная в 1939 г., и сангха, возрожденная в 1944 г., в действительности представляли собой принципиально различные явления — автономный социальный институт в первом случае и «управление по делам религии» государства во втором<sup>10</sup>.

В МНР фактически происходит конструирование монгольской национальной идентичности. Именно в этот период появляется

6. Pelkmans, M. (2009) *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms, and the Technologies of Faith*, p. 5. Oxford: Berghahn Books.
7. Ibid, p.6.
8. Kaplonski, Ch. (2014) *The Lama Question: Violence, Sovereignty, and Exception in Early Socialist Mongolia*, pp. 162–163. Honolulu: University of Hawai'i Press.
9. Ibid., p. 33.
10. Atwood, Ch.P. (2017) “The Lama Question: Violence, Sovereignty, and Exception in Early Socialist Mongolia by Christopher Kaplonski (review)”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 77(1): 218.

идея о халха-монголах как основном, титульном монгольском этносе<sup>11</sup>, рождается представление о *дархатах* (монгольский субэтнос) как шаманском народе<sup>12</sup> и т.п. Религия становится одним из элементов этой идентичности. Буддизм переосмысливается как часть культурного и исторического наследия монголов. Примечательно, что по постановлению Великого народного хурала тексты во время служб в Гандане должны были читаться на монгольском языке<sup>13</sup>.

Наконец, в социалистический период происходит серьезная трансформация организационной структуры монгольской сангхи. С середины XVII в. и до 1924 г. в Монголии существовал институт *Джебцзун-дамба-хутухт* — лам-перерожденцев, стоявших во главе буддийской сангхи Внешней Монголии. Джебцзун-дамба-хутухта, или Богдо-тэгэн был третьим по статусу в иерархии тибетского буддизма после Далай-ламы и Панчен-ламы. Начиная с третьего, Джебцзун-дамба-хутухты были тибетцами и утверждались Далай-ламой и маньчжурским императором. Поиски девятого *хутухты* были прекращены по указу социалистического правительства. После открытия в 1944 г. монастыря Гандан главой сангхи в стране фактически стал хамбо-лама (настоятель) этого монастыря. Эта структура сохранилась и после 1990 г.

В монголоведческих исследованиях после 1990 г. много внимания было уделено пересмотру социалистического периода, ликвидации «белых пятен» и введению в оборот новых архивных материалов. Применительно к истории буддизма это выразилось в обнародовании результатов антирелигиозной кампании 1920–30-х гг., сведений о разрушении монастырей и репрессиях против лам. На основе новых данных и из-за акцента на трагических страницах монгольской истории сложилось мнение, что буддизм в стране был уничтожен, а открытие Гандана было формальной мерой, не имевшей большого значения. Это не так. Во-первых, в ходе полевых исследований появляется все больше данных о сохранении буддийских практик на бытовом уровне, т.е. целиком знание о буддизме и его практика не прерывались. Во-вто-

11. Bulag, U.E. (1998) *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, pp. 71–81. Oxford, Clarendon Press.
12. Hangartner, J. (2011) *The Constitution and Contestation of Darhad Shamans' Power in Contemporary Mongolia*, pp. 303–307. Global Oriental.
13. Монголын Сүм Хийдийн Түүхэн Товчоо Төсөл [[http://www.mongoliantemples.org/ampdfs/UBR\\_912\\_AM.pdf](http://www.mongoliantemples.org/ampdfs/UBR_912_AM.pdf)], доступ от 23.02.2019].

рых, учитывая вышесказанное, можно говорить о формировании в МНР своего рода «социалистической модели буддизма», которая пережила социализм.

### «Операция Богдо-гэгэн»

В 1990 г. в Монголии победила мирная демократическая революция. В стране началось восстановление религиозных институтов, стали появляться представители других религий, главным образом христианства. Термин «возрождение» (*revival*), который нередко используется для описания процессов в религиозной сфере после 1990 г.<sup>14</sup> скорее вводит в заблуждение, чем отражает реальную ситуацию. Во-первых, учитывая, что и сами буддийские институты, и отношение к ним и к религии в целом серьезно изменились в социалистический период, вряд ли вообще возможно возродить то, что было до 1924 г. Во-вторых, среди самих верующих нет четкого представления, какой именно буддизм они хотят возродить — времен империи Цин, когда сангха была частью имперского буддийского ареала и Далай-ламы имели непосредственное влияние на религиозные процессы в стране, или времен теократической монархии, когда главным авторитетом стал глава монгольской сангхи Богдо-гэгэн, или какой-то еще.

Возникший идеологический вакуум и поиск идентичности побуждали людей обращаться к тем учениям и ценностям, которые подавлялись в МНР. Даже МНРП в начале 1990-х пыталась положить учение Нагарджуны в основу своей новой платформы, но затем отказалась от этой затеи<sup>15</sup>.

Новое монгольское государство, пытаясь обозначить свое отношение к буддизму и построить политику в сфере религии в целом, на деле воспроизвело нарратив, выработанный в социалистический период: буддизм — часть монгольской культуры и истории. Особое, привилегированное положение буддизма было закреплено на законодательном уровне. Так, Закон об отношениях религии и государства (1993) гласит: «Государство уважает пре-валирующую роль буддизма в Монголии с целью поддержания единства, культурного и цивилизационного наследия народов

14. Barkmann, U.B. (1997) “The revival of Lamaism in Mongolia”, *Central Asian Survey* 16(1): 69–79.

15. Родионов В.А. Буддизм и постсоциалистическая трансформация в Монголии // Власть. 2018. №2. С. 95.

Монголии» (ч. 2, ст. 4, п. 2)<sup>16</sup>. В Концепции национальной безопасности Монголии (1994, 2010) говорится: «Государство будет уделять внимание и содействие возрождению и развитию традиционной буддийской религии и культуры, направлению деятельности монастырей на духовное просвещение общества, укрепление национального единства...» (3.1.4.8); Государство будет оказывать особое содействие изучению культурного наследия монгольского буддизма, носителя и хранителя многовекового духовного наследия монгольского народа» (3.1.4.9)<sup>17</sup>. Монгольские политики и чиновники, включая президентов, неоднократно участвовали в крупных буддийских церемониях (подношение мандалы во время Цаган Сара и др.). При финансовой поддержке государства восстанавливались отдельные храмы и сооружения — например, статуя Авалокитешвары (Мигдэд Джанрайсиг) в монастыре Гандан и монгольский буддийский храм в Бодхгайе (Индия). Представители Монгольской национально-демократической партии даже предлагали объявить буддизм государственной религией. Но на этом особое положение буддизма, пожалуй, заканчивается. В целом монгольские буддисты, особенно в 1990-е, оказались в крайне сложной для себя ситуации. Монастыри не обладали какими-то специальными налоговыми льготами и были вынуждены сами изыскивать средства на строительство и прочие нужды, платить налоги, что сильно осложнило и до сих пор осложняет их жизнь, особенно за пределами столицы.

Фактически восстановление буддийских институтов в Монголии стало делом зарубежных, прежде всего, тибетских организаций и отдельных лам. Конечно, немало было сделано за счет пожертвований монгольских верующих, но основной тон задавали все же зарубежные деятели. В первую очередь это был Далай-лама XIV, который впервые посетил Монголию еще в 1979 г., и связанные с ним крупные ламы — Кушок Бакула Ринпоче, Арджа Ринпоче, Панчен Отрул Ринпоче, Джадо Ринпоче и другие. Из организаций наибольший вклад внес Фонд поддержки махаянской традиции (ФПМТ), открывший свое отделение в Улан-Баторе в 1999 г. К началу 1990-х в Монголии не хватало квалифицированных наставников дхармы, литературы и средств на восста-

16. Төр, сүм хийдийн харилцааны тухай хууль. 11.11.1993. Улаанбаатар, 1993. 2-р бүлэг, 4/2.

17. Концепция национальной безопасности Монголии. Приложение к постановлению Великого Государственного Хурала № 48 от 15 июля 2010 года. Улан-Батор, 2010.

новление храмов и монастырей, поэтому внешняя помощь была необходима. Следует учитывать и политический аспект. Монголия — демократическое государство, где больше половины населения — 53% монголов — считают себя буддистами (86,2% из общего числа верующих) по данным переписи 2010 г.<sup>18</sup> Учитывая антирелигиозную политику КНР в Тибете и неопределенность будущего института Далай-ламы после ухода нынешнего, тибетской сангхе нужна опора и поддержка. По словам самого Далай-ламы XIV «...Монголия, буддийские республики России и буддийские сообщества гималайских регионов Индии должны взять на себя ответственность за дальнейшее сохранение и развитие буддизма, учитывая тот тяжелый период, который переживает Тибет. В настоящее время у этих регионов гораздо больше возможностей сохранить буддийские религиозные традиции, нежели у коренного населения Тибета»<sup>19</sup>.

В то же время для монголов буддизм всегда представлялся средством противодействия ассимиляции и китайскому влиянию, начиная еще со времен империи Юань (XIII–XIV вв.). Многие монголы недовольны доминированием Китая в монгольской экономике. В этом смысле приглашение Далай-ламы в страну, традиционно вызывающее протесты китайской стороны, а также периодические слухи о возможности обнаружения следующего Далай-ламы в Монголии<sup>20</sup>, могут рассматриваться как попытка намеренного ухудшения отношений с КНР с целью не допустить чрезмерного сближения двух стран<sup>21</sup>. Кстати, есть мнение, что первый визит Далай-ламы в Монголию в 1979 г. был также организован в пику китайцам<sup>22</sup>.

Следует также учитывать стремление китайских властей контролировать религиозные процессы как непосредственно в Тибете, так и за его пределами. «Меры по управлению реинкарнация-

18. Хүн ам, орон сууцны 2010 оны улсын тооллогын үр дүн. [<http://www.tuv.nso.mn/uploads/users/4/files/XAOCT%2ouls.pdf>, дата обращения от 02.10.2017].

19. Далай-лама возлагает надежды на Монголию и буддийскую Россию // Сохраним Тибет!, 30.08.2006 [<http://www.savetibet.ru/1156951140.html>, доступ от 23.02.2019].

20. Мягмар Д. Перерождение Далай-ламы в Монголии. Что может последовать за этим: благо или потеря суверенитета? // ARD, 10.11.2016 [<http://asiarussia.ru/articles/14204>, доступ от 12.12.2018].

21. Такое мнение высказал один из крупных монгольских ученых в частной беседе.

22. Далай-лама в 1979 в Монголии и СССР // Восточное полушарие, 19.02.2013 [<https://polusharje.com/index.php?topic=157170.0>, доступ от 12.12.2018].

ми живых будд в тибетском буддизме»<sup>23</sup>, принятые китайским правительством, направлены, прежде всего, на решение проблемы следующего Далай-ламы, но затрагивает и монгольские интересы. В Монголии восстанавливается один из ключевых институтов тибетского буддизма — институт тулку (монг. *хубилган*). Крупные перерожденцы всегда утверждались Далай-ламами и Панчен-ламами. Властям КНР в 1995 г. удалось интронизировать своего Панчен-ламу и, по всей видимости, они планируют найти следующее перерождение Далай-ламы, который сможет вмешиваться и в монгольские дела. Политические и религиозные лидеры Монголии пытаются этому противостоять. Основная ставка здесь сделана на возрождение института *Джебцзун-дамба-хутухт*. В 1991 г. на съезде буддистов страны было принято решение, что центром монгольского буддизма является Гандан, следовательно, его настоятель, хамбо-лама, считается главой буддизма в стране<sup>24</sup>. В реальности главы монастырей самостоятельны и не подчиняются Гандану, но, тем не менее, именно Дэмбэрэлийн Чойджамц, нынешний хамбо-лама Гандана, является самым известным и узнаваемым деятелем буддизма и нередко сопровождает президента в официальных поездках. По сути, это сохранение структуры сангхи, сформированной в МНР.

В 1990 г. Далай-лама XIV объявил о существовании девятого *Джебцзун-дамба-хутухты*, проживавшего в Индии. В 1995 г. тот попытался впервые посетить Монголию, однако монгольское правительство расценило это как вмешательство Дхарамсалы во внутренние дела Монголии, и Совет безопасности постановил отказать Богдо-гэгэну в выдаче визы<sup>25</sup>. Тем не менее, ему удалось попасть в Монголию в 1999 г. по туристической визе. Во время этого визита он был интронизирован своими последователями в монастыре Эрдэни-дзу, хамбо-лама Гандана при этом не присутствовал<sup>26</sup>. Монгольский исследователь Л. Джадамба объясняет подобное отношение монгольских властей тем, что, во-первых, по их мнению, тибетец не должен возглавлять монгольскую санг-

23. Kuzmin, S.L. (2017) “Management as a Tool of Destruction: Reincarnation of “Living Buddhas” in Modern Chinese Legislation”, *The Tibet Journal* 42(1): 37–48.

24. Jadamba, L. (2018) “Double Headed Mongolian Buddhism”, *The CESS Blog*, February 28 [<http://thecessblog.com/2018/02/double-headed-mongolian-buddhism-by-lhagvademchig-j-shastri-visiting-researcher-university-of-shiga-prefecture>, accessed on 21.02.2018].

25. Ibid.

26. Ibid.

ху; во-вторых, тибетское влияние на монгольский буддизм нежелательно; в-третьих, на тот момент еще действовал закон 1928 г. о запрете на поиск перерожденцев; и, наконец, правительство не хотело ссориться с КНР<sup>27</sup>. Ситуация изменилась с приходом к власти президента Ц. Элбэгдорджа (2009–2017). В 2010 г. девятый *Джебцун-дамба* получил монгольское гражданство, а 2 ноября 2011 г. был повторно интронизирован в качестве главы монгольского буддизма, на этот раз хамбо-лама лично провозгласил его главой сангхи Монголии. Однако в этом статусе он пробыл недолго — 1 марта 2012 г. восьмидесятилетний лама скончался. Во время своего визита в Монголию в ноябре 2016 г. Далай-лама объявил о том, что найдено десятое воплощение Богдо-гэгэна, и это монгол<sup>28</sup>. На данный момент какой-либо дополнительной информации о нем нет.

Вся эта история с возвращением института *Джебцун-дамба-хутухты* в Монголию похожа на хорошо выполненную операцию, цель которой — обеспечить легитимность, самостоятельность и независимость буддийских институтов в стране. Легитимность *хутухты*, признанного Далай-ламой, не вызовет сомнений в тибето-буддийском мире. Ситуация такова, что китайский Панчен-лама не пользуется авторитетом среди буддистов; как будет складываться ситуация после ухода нынешнего Далай-ламы, неизвестно. В этих условиях наличие в Монголии своего полностью легитимного буддийского лидера, третьего по статусу в иерархии тибето-монгольского буддизма, не только серьезно повышает шансы на проведение самостоятельной политики, но и дает монголам возможность влиять на ситуацию в российских Бурятии, Калмыкии и Тыве, во Внутренней Монголии и на тибетскую сангху — девятый Богдо был главой тибетской школы джонанг<sup>29</sup>.

Однако важно и то, какую сангху он возглавит.

### **Буддийский плюрализм по-монгольски**

В буддийском сообществе Монголии не существует единства и какого-то авторитетного для всех центра и деятеля. С одной сторо-

27. Ibid.

28. Кузьмин С.Л. Его Святейшество Далай-лама подтвердил, что Богдо-геген Ринпоче родился в Монголии // Сохраним Тибет!, 23.11. [2016 <http://savetibet.ru/2016/11/23/dalai-lama-14.html>, доступ от 07.11.2019].

29. Jadamba, L. (2018) “Double Headed Mongolian Buddhism”.

ны, есть монастырь Гандан и связанные с ним другие монастыри. Они поддерживают Далай-ламу XIV и действуют в русле его учений. Сюда же можно отнести центры, основанные известными тибетскими ламами Панчен Отрулом Ринпоче, Арджа Ринпоче, Сопа Ринпоче и др.

С другой стороны есть ламы, открыто выступающие против Далай-ламы и тибетского влияния. Например, З. Сандждорж, настоятель астрологического дацана в Улан-Баторе, открыто выступил против визита Далай-ламы в Монголию в 2016 г.<sup>30</sup> По его мнению, еще во времена Цин тибетцы выкачивали из Монголии средства и всячески препятствовали возникновению монгольского буддизма<sup>31</sup>. Он считает, что Далай-ламе не следует вмешиваться во внутренние дела монгольских буддистов<sup>32</sup>. Сандждоржа, а также Нацагдорджа — настоятеля Манба-дацана, и Дамбаджава — хамбо-ламу монастыря Дацхойлин (второго по значимости в Улан-Баторе) обвиняют в связях с китайским Панчен-ламой и властями КНР. Эти подозрения основываются на том, что те возвели на территории своих храмов крупные и дорогие сооружения, но не могут внятно объяснить, откуда взяли деньги<sup>33</sup>. Они также учредили «Монгольское буддийское общество» — альтернативу Ассоциации монгольских буддистов<sup>34</sup>. Раскол внутри монгольских буддистов, которые и так не сильно едины, безусловно, выгоден китайской стороне. В то же время антитибетская позиция лам необязательно означает, что они выступают проводниками китайских интересов. Есть и другие монгольские ламы, которые придерживаются националистических позиций и выступают против внешних влияний. Так, лама Пурэвбат считает, что «то, что мы до сих пор читаем буддийские писания по-тибетски — не-правильно. Выглядит так, будто и не существует вовсе монгольского языка, монгольской нации, и их ценность теряется»<sup>35</sup>. Речь идет о переводе на монгольский язык религиозных служб в храмах, а не просто литературы. По словам Пурэвбата, пока в Мон-

30. З. Сандждорж: Сожалею, что пригласили Далай-ламу //Уртон, 19.11.2016 [[http://oros-oros.blogspot.com/2016/11/blog-post\\_19.html](http://oros-oros.blogspot.com/2016/11/blog-post_19.html), доступ от 12.02.2019].

31. Там же.

32. Там же.

33. Там же.

34. Там же.

35. Г. Пурэвбат: То, что мы до сих пор читаем буддийские писания по-тибетски — не-правильно //Уртон, 21.06.2011 [[http://oros-oros.blogspot.com/2011/06/blog-post\\_20.html](http://oros-oros.blogspot.com/2011/06/blog-post_20.html), доступ от 12.02.2018].

голии существует только один храм, где служба ведется на монгольском языке<sup>36</sup>.

Один из самых популярных и известных лам, выступающих с националистических позиций — Дзава Дамдин Ринпоче (Лувсандарджа лама, 1975 г.р.), перерожденец Дзава Ламы Дамдина (1867–1937), одного из крупнейших буддийских деятелей Монголии. Его основным наставником был Гуру Дэва Ринпоче (Сокпу Ринпоче, 1908–2009), известный *тулку* родом из Ордоса, который привнес в Монголию кульп Дордже Шугдена, — гневного духа, который стал причиной серьезного раскола в тибетской сангхе<sup>37</sup>. Шугден считается защитником чистоты линии гелуг, и ему поклонялись многие представители этой школы, включая нынешнего Далай-ламу. Однако в 1975 г. Дзэмэ Ринпоче (1927–1996) опубликовал «Желтую книгу», где говорилось, что Дордже Шугден карает всех лам школы гелуг, которые занимаются практиками других школ. Далай-лама XIV в ответ призвал своих последователей отказаться от поклонения этому духу, поскольку в медитации он обнаружил, что Шугден находится в конфликте с другими защитниками Тибета — Палден Лхамо и Нейчунгом, и это может принести вред как Тибету, так и сократить его собственный срок жизни.

Более приземленное объяснение заключается в том, что акцент на исключительности одной школы тибетского буддизма — явная угроза единству тибетской диаспоры и сангхи, у которых и без того немало проблем. Однако раскола избежать не удалось: не все ламы согласились отказаться от поклонения Шугдenu, среди них был и Гуру Дэва Ринпоче. Он приехал в Монголию как раз в тот период, когда только начиналось восстановление буддийских институтов, появление известного ламы было встречено с большим энтузиазмом. При этом никто не знал подробностей конфликта в тибетской диаспоре, поэтому Гуру Дэва Ринпоче удалось укоренить кульп Шугдена в Монголии, прежде всего в монастыре Амарбаясгалант, восстановлением которого он занимался. Кульп Шугдена, который обещает своим последователям богатство и процветание, стал особенно популярен среди монгольских политиков и бизнесменов. Один из лам в беседе упомянул, что сейчас многие разочаровались в Шугдене, поскольку так

36. Там же.

37. Dreyfus, G. (1998) “The Shuk-den Affair: Origins of a Controversy”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21(2): 227–270.

и не разбогатели. Однако по моим наблюдениям, Дзава Дамдин Ринпоче по-прежнему пользуется популярностью среди верующих. Следует отметить, что простые монгольские верующие, как правило, не углубляются в детали, для них важно наличие известного ламы, возможность получить благословение и принять участие в коллективной церемонии, обещающей богатство, здоровье и благополучие. В этом смысле последователь Дзава Дамдина, почитающий Шугдена, может также посещать учения Далай-ламы во время его визитов в Монголию. Однако именно крупные ламы формируют общественное мнение и тем самым определяют направления развития буддизма в Монголии. Ходят слухи, что Дзава Дамдина спонсируют китайцы: известно, что власти КНР активно поддерживают последователей Шугдена, поскольку те выступают против Далай-ламы<sup>38</sup>.

Следует отметить, что культ Дордже Шугдена в Монголии имеет свою историю и локальный контекст, отличный от тибетского. Так, в XIX в. некий лама из Гандана написал биографию Дракпы Гьялцена — исторического прототипа Дордже Шугдена. С Шугденом «общался» младший брат восьмого Бодго-гэгэна — оракул Лувсанхайдав (1872–1918) — в его храме (ныне музей Чойджин-ламы) до сих пор хранится танка Шугдена. Шугден был родовым божеством-охранителем Бодго-гэгэна IV (1775–1813)<sup>39</sup>. Показателен также другой пример. Руководительница женской буддийской общины храма «Тутс Баясгалант» в Улан-Баторе, построенного на средства Гуру Дэва Ринпоче, супруга ламы из Гандана<sup>40</sup>.

Дзава Дамдин Ринпоче как верный ученик Сокпу Ринпоче следует той практике, которую ему завещал учитель — это основа основ буддизма Ваджраяны. Нельзя сказать, что он активно выступает против Далай-ламы, акцент, скорее, на том, что монгольский буддизм должен быть самостоятельным и независимым от внешних влияний. Это не мешает Дзава Дамдину поддерживать контакты с тибетскими ламами — большая община последователей Шугдена живет в Швейцарии, откуда в Монголию приезжают ламы, например, геше Тубтен проводит по не-

38. “The Dorje Shugden Conflict: An interview with Tibetologist Thierry Dodin”, Tibetan Buddhism in the West, May 8, 2014 [[https://info-buddhism.com/Dorje\\_Shugden\\_Conflict\\_Dalai\\_Lama\\_protests\\_Thierry\\_Dodin.html](https://info-buddhism.com/Dorje_Shugden_Conflict_Dalai_Lama_protests_Thierry_Dodin.html), accessed on 01.07.2018].

39. Дордже Шугден в Монголии: новая вотчина опального духа //Уртон, 22.09.2014 [[http://oros-oros.blogspot.com/2014/09/blog-post\\_22.html](http://oros-oros.blogspot.com/2014/09/blog-post_22.html), доступ от 10.03.2019].

40. Там же.

сколько месяцев в стране, обучая монахов<sup>41</sup>. Националистически настроенные буддийские лидеры недовольны политикой Гандана, направленной, по их мнению, на встраивание монгольской сангхи в иерархию тибетской сангхи под руководством Далай-ламы<sup>42</sup>. Взаимный монголо-тибетский антагонизм имеет свою историю. Тибетские источники нередко называли монголов «дикарями», а монголы обвиняли тибетцев в высокомерии и считали их «пособниками» колониальной политики Цин<sup>43</sup>.

Примечательно, что во дворе своего монастыря в Дэлгэрийн Чойр Дзава Дамдин поставил статую Сухэ-Батора, героя монгольской революции. Он объясняет это тем, что Сухэ-Батор был дружен с его прежним перерождением. В то же время памятник знаменитого борца за независимость Монголии служит ярким символом устремлений самого Дзава Дамдина. Лама регулярно появляется на монгольском телевидении. Летом 2017 г. в монастыре Дэлгэрийн Чойр прошла научная конференция, посвященная 150-летию Дзава Дамдина, в которой приняли участие ведущие монгольские ученые<sup>44</sup>. Данных по численности монголов-последователей Шугдена в Монголии нет, но по их собственным подсчетам в 2016 г. в церемонии посвящения, которое давал Дзава Дамдин Ринпоче в Улан-Баторе, участвовали 10 000 монгольских монахов и мирян<sup>45</sup>.

Также следует упомянуть, что некоторые ламы, независимо от отношения к Шугдену, придерживаются мнения об особой традиции монгольского буддизма. Так, если тибетские наставники настаивают на необходимости соблюдения монашеских обетов, прежде всего — безбрачия, опросы показывают, что большинство монгольских лам не следуют полным монашеским обетам<sup>46</sup>. Это

41. King, M. (2012) “Finding the Buddha Hidden below the Sand: Youth, Identity and Narrative in the Revival of Mongolian Buddhism”, in *Change in Democratic Mongolia*, pp. 17–29. Leiden: Brill.

42. Ibid., pp. 24–25.

43. Elverskog, J. (2006) “Two Buddhsisms in Contemporary Mongolia”, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 7(1): 34.

44. Зава Дамдин Лувсандаяан ламын мэндэлсний 150 жилийн ойг тэмдэглэнэ // GoGo.mn, 25.07.2017 [http://news.gogo.mn/r/211898, обращение от 02.08.2017].

45. “10,000 Mongolians receive Dorje Shugden”, Tsem Rinpoche, December 13, 2016 [http://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/dorjeshugden/10000-mongolians-receive-dorjeshugden.html, accessed on 10.08.2017].

46. Abrahms-Kavunenko, S. (2019) *Enlightenment and the Gasping City. Mongolian Buddhism at a Time of Environmental Disarray*, p. 169. Cornell University Press, Ithaca and London.

му есть исторические причины. До 1920-х гг. многие ламы обучались в монастырях в детстве, а по достижении совершеннолетия возвращались в степь, обзаводились семьями и хозяйством и вели мирскую жизнь, периодически участвуя в крупных религиозных праздниках. Жены и подруги были у ключевых деятелей буддизма в Монголии — Дзанабадзара, хутухты Данзанравджи, восьмого Богдо-гэгэна. Сказалось и наследие социалистического периода. В то время обучение в Буддийском университете при Гандане подразумевало, что студент становится монахом, однако принимать монашеские обеты при этом не требовалось. Некоторые, как, например, нынешний хамбо-лама монастыря Дашчойлин Ч. Дамбаджав, становились ламами после женитьбы и рождения детей<sup>47</sup>. В начале 1990-х большую роль в восстановлении монастырей сыграли старые ламы, которых в 1930-е гг. вынудили вернуться к мирской жизни. Наконец, есть вполне земные причины — подавляющее большинство монастырей в Монголии просто не приспособлены для постоянного проживания там монахов. Так, молодые ламы, обучающиеся в монастыре Дашчойлин в Улан-Баторе должны сами заботиться о своем проживании и питании<sup>48</sup>.

Но в то же время некоторые ламы привносят в эту ситуацию идеологический элемент, утверждая, что наличие семьи и сожительство монашеского и мирского образа жизни — традиция, отличающая монгольский буддизм от тибетского<sup>49</sup>. Некоторые обвиняют тибетских монахов в сексуальных злоупотреблениях и насилии над юными послушниками, говоря при этом, что монгольские ламы этим не занимаются — у них есть жены<sup>50</sup>.

Со времен Будды развитие и процветание монастырей зависело от поддержки богатых и влиятельных спонсоров. История буддизма в Тибете и Монголии наглядный тому пример — буддийские школы и их монастыри пользовались поддержкой могущественных кланов, ханов, князей, Цинских императоров. Власти современной Монголии если и оказывают поддержку храмам и монастырям, то нерегулярно и, скорее, на символическом уровне.

47. Jadamba L., Schittich, B. “Negotiating Self and Other: Transnational Cultural Flows and the Reinvention of Mongolian Buddhism”, p. 88.

48. Abrahms-Kavunenko, S. *Enlightenment and the Gasping City. Mongolian Buddhism at a Time of Environmental Disarray*, p. 99.

49. Kollmar-Paulenz, K. (2003), “Buddhism in Mongolia after 1990”, *Journal of Global Buddhism* 4(1): 18–34.

50. Jadamba L., Schittich B. “Negotiating Self and Other: Transnational Cultural Flows and the Reinvention of Mongolian Buddhism”, p. 94.

До 2007 г. монастырь Гандан был обязан платить налоги с каждого пожертвования, потом это отменили, но остаются шесть разных видов налогов, включая налог на землю и доход с зарплат лам<sup>51</sup>. Поддержка со стороны мирян также невелика или носит адресный характер — влиятельные политики и бизнесмены помогают конкретному ламе и монастырю. В основном монастыри живут за счет небольших местных пожертвований и помощи со стороны международных буддийских организаций, богатых спонсоров и НПО<sup>52</sup>.

Можно предположить, что появление монгольского Богдо-гэгэна будет способствовать объединению разных взглядов и позиций. В конце концов, противники тибетского влияния выступают как раз за усиление монгольского начала в буддизме. Но тут многое зависит от того, кем и как будет воспитываться юный хутухта и каких взглядов будет сам придерживаться.

### **Буддизм в контексте общей религиозной ситуации**

Специфика современной религиозной ситуации в Монголии заключается в ее плорализме: помимо буддистов, в стране активно действуют представители других религий и учений. Из традиционно монгольских — это шаманизм, из относительно новых — христианство в виде католических и протестантских миссий.

По мнению Йохана Эльверского, монголы не продолжают буддийскую «традицию», а заново обращаются в буддизм<sup>53</sup>. Это не совсем точно, если учитывать продолжение традиции, сложившейся в МНР, о чём говорилось выше. Но в то же время можно с некоторой долей условности говорить о новой волне обращения монголов в буддизм в 1990-е годы. В этом смысле буддизм оказался почти в равных условиях с шаманизмом и христианством.

Шаманизм претендует на роль исконно монгольской религии, воплощающей подлинно монгольские традиции и идеалы. В реальности, однако, так же как нет единого буддизма, не существует и единого шаманизма в Монголии<sup>54</sup>. В 1990-е происходит

51. Abrahms-Kavunenko, S. *Enlightenment and the Gasping City. Mongolian Buddhism at a Time of Environmental Disarray*, p.163.

52. Ibid., p.163.

53. Elverskog, J. "Two Buddhisms in Contemporary Mongolia", p. 29.

54. См.: Hangartner, J. (2011) *The Constitution and Contestation of Darhad Shamans' Power in Contemporary Mongolia*. Global Oriental; Manduhai, B. (2013) *Tragic Spirits: Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia*. University of Chicago Press; Balogh, M. (2010) "Contemporary shamanisms in Mongolia", *Asian Eth-*

«возрождение» шаманских традиций у отдельных монгольских этносов — дархатов, бурят, халхасцев — в ответ на социально-экономические и политические изменения в стране. По сути, это процесс конструирования и «изобретения» шаманизма, в котором участвуют даже ученые: некоторые монгольские религиоведы и антропологи наставляют и обучают начинающих шаманов<sup>55</sup>.

Бурятский и дархатский шаманизм носит, скорее, локальный характер и связан с переосмыслением своей этнической истории, восстановлением и сохранением этнической идентичности и преодолением трудностей постсоциалистического периода. Для тех же бурят шаманизм служит элементом этнической идентичности, в то время как буддизм — национальной, общемонгольской<sup>56</sup>.

Идеологическим конкурентом буддизма, пожалуй, служат городские шаманские центры, связанные с различными культурными и националистическими организациями. Как правило, представители таких центров апеллируют к фигуре Чингисхана, древним обычаям и традициям, экологическим представлениям монгольских народов, проводят обряды общенационального уровня, нередко с участием политиков<sup>57</sup>. Буддизму как пришлой религии, которую маньчжуры использовали для порабощения монголов, противопоставляется исконное учение, которому следовал сам Чингисхан.

Что касается христианства, то оно в 1990-е стало символом прогресса и современности. Молодые монгольские христиане критиковали буддизм как причину отсталости и бедности страны. Статистически доля христианства ничтожно мала в сравнении с буддизмом, но сам факт появления миссионеров в стране, их присутствие, деятельность и общественный резонанс, который они вызвали, оказал важное влияние на местных буддистов. Христианство как социально ориентированная религия, предлагающая активное участие мирян в религиозной жизни и привлекшая этим тысячи монголов, заставило буддистов обратить внимание на мирян. Вслед за миссионерами монгольские буд-

55. *nicity* 11(2): 229–238; Merli, L. (2004) “Chinggis Khan and the New Shamans”, *Inner Asia* 6: 119–124; Shimamura, I. (2014) *The Roots Seekers: Shamanism and Ethnicity Among the Mongol Buryats*. Yokohama, Kanagawa, Japan: Shumpusha Publishing.

56. Bumochir, D. (2014) “Institutionalization of Mongolian shamanism: from primitivism to civilization”, *Asian Ethnicity* 15(4): 485.

57. Manduhai, B. (2007) “Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia”, *American Ethnologist* 34(1): 137.

57. Merli, L. “Chinggis Khan and the New Shamans”.

дисты начали разрабатывать свои благотворительные и образовательные программы. У монастыря Эрдэни-дзу есть программы обучения торговле и защите окружающей среды. Другой монастырь — Амарбаясгалант — издает детские книги и ТВ-программы по буддизму, схожие проекты есть и у других общин<sup>58</sup>.

На сегодняшний день буддизм в Монголии занимает достаточно прочные позиции. Все-таки шаманизм при всей своей «традиционности» неспособен составить идеологическую конкуренцию буддизму. Во-первых, в силу институциональной и организационной слабости и сугубо практической направленности. Во-вторых, шаманизм пригоден в основном для внутреннего использования, в то время как буддизм имеет серьезный потенциал для внешнего позиционирования Монголии в буддийском мире. Чингисхан, к которому апеллируют монгольские шаманы, является, безусловно, мощным объединяющим символом<sup>59</sup>. Однако проблема в том, что ни шаманам, ни буддистам не удалось полностью апроприировать фигуру Чингисхана и сделать его частью своей идеологии.

## Заключение

В Монголии существует легенда о том, как во время визита Далай-ламы XIII в Ургу в начале XX века состоялись философские дебаты, во время которых некий лама из Булганского аймака победил всех высших тибетских лам, сопровождавших Далай-ламу, а потом и его самого. Далай-лама был настолько впечатлен монгольским ламой, что попросился к нему в ученики<sup>60</sup>. Есть также якобы старая тибетская поговорка: «Тибетский буддизм основывается на обетах, а монгольский — на вере»<sup>61</sup>. Эти и подобные им истории отражают стремление монголов найти и закрепить самостоятельность и самобытность монгольского буддизма, преодолеть его «вторичность». Ранее, находясь под властью Цин, у них не было такой возможности — позиции Лхасы и Пекина были гораздо

58. King, M. “Finding the Buddha Hidden below the Sand: Youth, Identity and Narrative in the Revival of Mongolian Buddhism”, p. 21.

59. Как пошутил в частной беседе известный монголовед Кристофер Этвуд, подлинная религия монголов — «чингисханизм», то есть Чингисхан выше всех конфессиональных границ.

60. Jadamba L., Schittich B. “Negotiating Self and Other: Transnational Cultural Flows and the Reinvention of Mongolian Buddhism”, p. 92–93.

61. Ibid.

сильнее. Как заметил Й. Эльверског, у монголов не было ни свободы выбора своей религиозной истории, ни своего буддизма<sup>62</sup>.

Однако сейчас ситуация изменилась. Несмотря на разрозненность монгольских буддистов и существование разных позиций в отношении тибетского влияния, все сходятся в том, что национальные монгольские интересы первичны. Здесь совпадают интересы и государства, и буддийского сообщества. Ситуация с девятым Богдо-гэгэном (отказ в визе, затем дарование гражданства) и визитами Далай-ламы XIV показывает, что монгольское государство способно проводить умелую и достаточно самостоятельную политику в сфере религии. Появление десятого Богдо, которого признал Далай-лама, а также наличие других крупных перерожденцев, обучавшихся в Индии, в ближайшие десять–двадцать лет могут обеспечить монгольской сангхе легитимность, ее вес в мире буддизма возрастет. Монгольская сангха имеет все шансы проявить свою субъектность в мире тибето-монгольского буддизма.

## Библиография / References

- Концепция национальной безопасности Монголии. Приложение к постановлению Верховного Государственного Хурала № 48 от 15 июля 2010 года. Улан-Батор, 2010.
- Родионов В.А. Буддизм и постсоциалистическая трансформация в Монголии // Власть. 2018. № 2. С. 94–99.
- Сабиров Р.Т. Арест экс-президента Н. Энхбаяра и нетипичная демократия в Монголии // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2014. № 1. С. 79–89.
- Abrahms-Kavunenko, Saskia (2019) *Enlightenment and the Gasping City. Mongolian Buddhism at a Time of Environmental Disarray*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Atwood, Ch.P. (2017) “The Lama Question: Violence, Sovereignty, and Exception in Early Socialist Mongolia by Christopher Kaplonski (review)”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 77(1): 212–218.
- Balogh, M. (2010) “Contemporary shamanisms in Mongolia”, *Asian Ethnicity* 11(2): 229–238.
- Barkmann, U.B. (1997) “The revival of Lamaism in Mongolia”, *Central Asian Survey* 16(1): 69–79.
- Bulag, U.E. (1998) *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, pp. 71–81. Oxford, Clarendon Press.
- Bumochir, D. (2014) “Institutionalization of Mongolian shamanism: from primitivism to civilization”, *Asian Ethnicity* 15(4): 473–491.
62. Elverskog, J. (2007) “Tibetocentrism, religious conversion and the study of Mongolian Buddhism”, in U.E. Bulag, H.G.M. Diemberger (eds) *The Mongolia-Tibet Interface. Opening New Research Terrains in Inner Asia*, p. 62. Leiden.

- Buyandelger, M. (2008) "Tricky Representations: Buddhism in the Cinema during Socialism in Mongolia", *The Silk Road* 6/1: 54–62.
- Dreyfus, G. (1998) "The Shuk-den Affair: Origins of a Controversy", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21(2): 227–270.
- Elverskog, J. (2006) "Two Buddhisms in Contemporary Mongolia", *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 7(1): 29–46.
- Elverskog, J. (2006) *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*. University of Hawai'i Press.
- Elverskog, J. (2007) "Tibetocentrism, religious conversion and the study of Mongolian Buddhism", in U.E. Bulag, H.G.M. Diemberger (eds) *The Mongolia-Tibet interface. Opening new research terrains in Inner Asia*, pp. 59–80. Leiden.
- Hangartner, J. (2011) *The Constitution and Contestation of Darhad Shamans' Power in Contemporary Mongolia*. Global Oriental.
- Jadamba, L., Schittich, B. (2010) "Negotiating Self and Other: Transnational Cultural Flows and the Reinvention of Mongolian Buddhism", *Internationales Asienforum* 41(1–2): 83–102.
- Jadamba, L. (2018) "Double Headed Mongolian Buddhism", *The CESS Blog*, February 28 [<http://thecessblog.com/2018/02/double-headed-mongolian-buddhism-by-lhagvadempchig-j-shastri-visiting-researcher-university-of-shiga-prefecture>], accessed on 21.02.2018].
- Kaplonski, Ch. (2014) *The Lama Question: Violence, Sovereignty, and Exception in Early Socialist Mongolia*, pp. xvii + 259. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- King, M. (2012) "Finding the Buddha Hidden below the Sand: Youth, Identity and Narrative in the Revival of Mongolian Buddhism", in *Change in Democratic Mongolia*, pp.17–29. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Kollmar-Paulenz, K. (2003) "Buddhism in Mongolia after 1990", *Journal of Global Buddhism* 4(1): 18–34.
- Kontseptsiiia natsional'noi bezopasnosti Mongolii. Prilozhenie k postanovleniiu Velikogo Gosudarstvennogo Xurala № 48 ot 15 iuliiia 2010 goda [The concept of national security of Mongolia. Annex to the resolution of the Great State Hural] (2010). Ulan-Bator.
- Kuzmin, S.L. (2017) "Management as a Tool of Destruction: Reincarnation of "Living Buddhas" in Modern Chinese Legislation", *The Tibet Journal* 42(1): 37–48.
- Manduhai, B. (2013) *Tragic Spirits: Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia*. University of Chicago Press.
- Manduhai, B. (2007) "Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Re-making of History in Postsocialist Mongolia", *American Ethnologist* 34(1): 127–147.
- Merli, L. (2004) "Chinggis Khan and the New Shamans", *Inner Asia* 6: 119–124.
- Pelkmans M. (2009) *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms, and the Technologies of Faith*, pp. 1–16. Oxford: Berghahn Books.
- Rodionov, V.A. (2018) "Buddizm i postsotsialisticheskaiia transformatsiia v Mongoli" [Buddhism and post-socialist transformation in Mongolia], *Vlast'* 2: 94–99.
- Sabirov, R.T. (2014) "Arest eks-prezidenta N. Enkhbairaa i netipichnaia demokratia v Mongoli" [The arrest of former President N. Enkhbayar and atypical democracy in Mongolia], *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost'* 1: 79–89.
- Shimamura, I. (2014) *The Roots Seekers: Shamanism and Ethnicity Among the Mongol Buryats*. Yokohama, Kanagawa, Japan: Shumpusha Publishing.

Кристина Йонутите

## «Без овечьей отары достойной жизни не будет»: установление границы религии в контексте социально вовлеченного буддизма в Бурятии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-106-122>

*Kristina Jonutytė*

### «There Will Not Be a Dignified Life Without a Flock of Sheep»: Negotiating Religion in the Context of Socially Engaged Buddhism in Buryatia

**Kristina Jonutytė** — Vytautas Magnus University (Kaunas, Lithuania). [k.jonutyte.p@gmail.com](mailto:k.jonutyte.p@gmail.com)

*The article looks at the Social Flock (sotsial'naia otara) project whereby the sangha gives sheep to laypeople and other locals as a kind of socially engaged Buddhism in Buryatia. It places the Social Flock project into a broader context of moral economy in the region, where through various acts of help, support and other kinds of giving the sangha establishes itself as a “pillar” of society. The article also critically discusses the very concept of socially engaged Buddhism. While it is often understood in the literature as a distinctly novel kind of movement that takes on particular institutional forms, the article explores it instead as a more general ongoing negotiation of the religious realm, which has in fact been present and relevant throughout Buddhist history. Finally, it explores the implications of religious social engagement for contemporary “secular” modernity in Russia and the post-Soviet region more generally.*

**Keywords:** Socially Engaged Buddhism, Buryat Buddhism, Sotsial'naia Otara, religious giving, secularity.

### Введение

**В** БУРЯТСКОМ буддизме овцы получили своеобразный статус. Буддийский лидер, глава Буддийской традиционной сангхи России (далее БТСР), Хамбо-лама Дамба Аюшеев

часто рассказывает об овцах с жаром. «Без овечьей отары достойной жизни не будет. Одно только пьянство, драки да воровство.... Овцеводство — это наш локомотив»<sup>1</sup>. По его убеждению, овцы не только необходимы для процветания и достойной жизни на уровне домохозяйств, но и имеют решающее значение для выживания и жизнеспособности бурятских буддистов как определенной группы. Такой акцент на овцах может показаться странным — особенно учитывая тот факт, что более половины бурятского населения региона проживает в городах.

В 2012 г. БТСР инициировала проект «Социальная отара». Он реализуется следующим образом. БТСР привлекла спонсоров, включая президента России Владимира Путина, для финансирования закупки нескольких сотен голов овец. Из них были сформированы стада, которые передали сельским пастухам региона. С годами по мере роста поголовья овец их владельцы должны были возвращать часть новорожденных ягнят, чтобы можно было формировать новые стада и чтобы новые пастухи получали овец в качестве своего рода ссуды. Таким образом, проект ориентирован на расширение до тех пор, пока однажды овцеводство, пришедшее некогда в упадок, вновь не станет оплотом жизни в регионе.

Цель проекта «Социальная отара» — не просто возродить овцеводство, но восстановить эндемические породы овец в регионе, особенно поголовья породы бүүбэй. Их шерсть более грубая, а мясо жирнее, но эта порода справляется с суровым степным климатом — овцы выкапывают старую траву из-под снега, то есть не требуют особого питания и ухода. В советский период в местном овцеводстве бүүбэй в основном были заменены импортной породой овец, которая была более универсальной, но хуже адаптировалась к региональным климатическим условиям. Сейчас БТСР стремится возродить эндемическую породу, не только исходя из ее приспособляемости и экономической выгоды, но и рассматривая этот проект в качестве средства восстановления связи с глубоким прошлым и отказа от советского наследия. Вот что говорит Хамбо-лама:

[Н]аши предки оставили нам партнеров — бурятских лошадей, овец бүүбэй, коров и собак — хотошо... Пришли коммунисты и сказали: «У вас плохие партнеры, бурятская лошадь маленькая, корова дает

1. Махачкеев А. Хамба Лама. Седыхэл санааны бодомджонууд. Мысли наедине. Улан-Удэ: Бээлиг. 2015. С. 30.

мало молока, а овца шерсти». Поэтому они заставили нас поменять их на симменталов и меринов, и мы стали их рабами. Потому что их кормить нужно круглый год!<sup>2</sup>

Далее я постараюсь показать, какова связь между овцами и буддизмом, и выяснить значение этой связи для современной религиозной и общественной жизни Бурятии. Я буду рассматривать «Социальную отару» в контексте более широких социально-экономических процессов и моральной экономики бурятского буддизма. Наконец, я обращу внимание на то, как религиозная социальная деятельность вписывается в современное секулярное общество в России. В целом социально ориентированному буддизму уделяется недостаточно внимания; часто он рассматривается в основном как глобальное явление, тогда как, на мой взгляд, в основном он является частью выяснения отношений между религией и властью на локальном уровне.

Материал для данной статьи был собран в 2015–2016 гг. в рамках одногодичного этнографического исследования, в основном в столице Бурятии Улан-Удэ, но также и в ходе многочисленных поездок в сельские храмы и места паломничеств. Полевое исследование было выполнено в дисциплинарных рамках социальной антропологии и сосредоточено на идеях и практиках буддийских даяний как в городе, так и за его пределами<sup>3</sup>.

### **Социально вовлеченный буддизм как концепция**

Социально вовлеченный буддизм (socially engaged Buddhism) — термин, по-разному используемый как учеными, так и практикующими буддистами для обозначения участия буддийских акторов в решении социальных, политических и экологических проблем. Сам термин приписывается вьетнамскому буддийскому монаху и всемирно известному активисту Тхить Нят Ханю. Впоследствии ученые подхватили этот термин, однако существуют

2. Там же. С. 31.
3. Jonutyté, K. (2019) *Beyond Reciprocity: Giving and Belonging in the Post-Soviet Buddhist Revival in Ulan-Ude (Buryatia)*. PhD Dissertation, Martin Luther University Halle-Wittenberg. Полевые исследования имели форму включенного наблюдения в различных религиозных контекстах, таких как храмы, буддийские центры, публичные лекции и ритуалы, а также полуструктурированные интервью с религиозными деятелями и мирянами с целью привлечения широкого круга собеседников, представляющих среду современного бурятского буддизма. Кроме того, исследователь следил за местными публикациями и социальными сетями.

некоторые разногласия относительно его значения и сферы его применения. Некоторые ученые рассматривают социально вовлеченный буддизм как недавний феномен, который принимает отчетливо глобальные организационные формы, тогда как для других социальная вовлеченность, в той или иной степени, была всегда свойственна буддизму.

Так, например, Кристофер Куин подчеркивает историческую новизну того, что он описывает как «движение», и указывает на то, что в нем ключевую роль играет принцип ненасилия. Он локализует этот феномен «в Азии и на Западе с 1950-х годов»<sup>4</sup> и подчеркивает свойственные ему прогрессизм, критику правящих политических сил, а также сходство социально активных буддийских акторов с транснациональными неправительственными организациями<sup>5</sup>. Салли Кинг добавляет, что, хотя социальный буддизм глубоко укоренен в «традиционной буддийской философии и ценностях», он представляет собой «современное явление», поскольку возник как ответ на новые общественные проблемы и под воздействием «современных социальных, экономических, психологических и политических форм анализа западного происхождения»<sup>6</sup>. Другие ученые, несогласные с этой точкой зрения, утверждают, что буддийская социальная активность ни в коем случае не является новым явлением, но изначально лежит в основе большей части буддийской философии и практики<sup>7</sup>.

В одной из более поздних работ Джессика Майн и Ронгдао Лай<sup>8</sup> критикуют определения «социально вовлеченного буддизма», в которых он изображается как современный, послевоенный феномен. Они утверждают, что, во-первых, те виды движений, о которых говорят Куин, Кинг и другие, имеют корни в более старых буддийских формах и поэтому не могут быть резко отделены от них. Во-вторых, они обнаруживают пристрастность и мо-

4. Queen, C.S. (2004) “Engaged Buddhism”, in R.E. Buswell (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, pp. 248–249. New York: Macmillan Reference, USA.
5. Queen, C.S. (2002) “Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization”, in C. Prebish, M. Baumann (eds), *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.
6. King, S.B. (2009) *Socially Engaged Buddhism*, p. 2. Honolulu: University of Hawaii Press.
7. Обзор дискуссии см. в: Yarnall, T.F. (2003) “Engaged Buddhism: New and Improved! (?) Made in the U.S.A. of Asian Materials”, in C.S. Queen, C.S. Prebish, D. Keown (eds) *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, pp. 286–344. London: Routledge.
8. Main, J.L., Lai, R. (2013) “Introduction: Reformulating ‘Socially Engaged Buddhism’ as an Analytical Category”, *The Eastern Buddhist* 44(2): 1–34.

ральные суждения во многих научных дискуссиях о социально вовлеченном буддизме, когда частью этого «движения» считаются только определенные буддийские группы — те, которые следуют принципу ненасилия и функционируют независимо от национальных государств<sup>9</sup>. Критики утверждают, что такого рода критерии основаны на этноцентричном и нормативном понимании буддизма учеными и на представлении о его непременно положительном вкладе в общество. В свою очередь, они предлагают новое определение социально вовлеченного буддизма, к которому относится:

...любая буддийская группа или фракция в составе большой группы, где стираются границы, отделяющие буддийские верования, практику и повседневную жизнь от деятельности, которая считается морально значимой для современного светского общества и его управления. Это касается ситуаций, когда буддизм сознательно связывается с политическими функциями национального государства или такими его задачами, как образование, здравоохранение, консультирование, помощь и так далее<sup>10</sup>.

Другими словами, социально вовлеченный буддизм ставит под вопрос разграничение светской и религиозной сфер, исходя из того, что широкий спектр социальных и политических действий можно рассматривать «буддийскими» по своей природе и подлежат буддийскому вмешательству.

В дальнейшем я буду опираться на такое более широкое определение социально вовлеченного буддизма в духе указанной работы Мейн и Лай. Я согласна с их взглядом на религиозную деятельность как на явление, выходящее за рамки отдельных «глобализированных» форм, которые мы наблюдаем с середины XX в. Как отмечают Мейн и Лай, некоторые из критериев, использовавшихся ранее для определения социально вовлеченного буддизма, были произвольными и опирались на нормативные ожидания от некоей «прогрессивной религии». Несмотря на то, что за последние несколько десятилетий появились многие заимствованные организационные формы, социальная вовлеченность буддистов продолжается на местном уровне, будучи связана со спецификой конкретных контекстов.

9. Ibid, p. 10.

10. Ibid, p. 26.

Если рассматривать религиозное участие в более широкой теоретической перспективе, то надо иметь в виду особенности современного контекста, в котором секулярное государство стремится ограничить и подчинить религиозное. Социально вовлеченный буддизм включает в себя довольно разные идеи и виды деятельности, анализ которых ставит перед нами теоретические вопросы: во-первых, как буддийские акторы осмысливают буддизм и, во-вторых, как они выстраивают взаимодействие с социальным и политическим миром, в котором они живут. Социальное участие буддистов нельзя ограничивать недавними ненасильственными инициативами, как, например, монастырский экологический активизм в Таиланде<sup>11</sup>, благотворительная образовательная деятельность международной буддийской организации в Бодхгае<sup>12</sup> или социальная и экологическая деятельность корейских буддистов-мирян<sup>13</sup>. К социальному участию следует отнести и такие неоднозначные проявления активности, как социальная работа буддийского священника школы Дзёдо-синсю (школа «Чистой земли») Такуэчи, который тесно сотрудничал с государством<sup>14</sup>, или общественно-политическая активность монахов-националистов в Мьянме<sup>15</sup>. Такое более полное понимание социально вовлеченного буддизма позволяет также связать бурятский проект «Социальной отары» с аналогичными инициативами в других странах, не сводя его к локальным вариациям на единую глобальную тему<sup>16</sup>.

11. Darlington, S.M. (2012) *The Ordination of a Tree: The Thai Buddhist Environmental Movement*. Albany, NY: SUNY Press.
12. Goldberg, K. (2013) “Constructing and Contesting Sacred Spaces: International Buddhist Assistance in Bodhgayā”, in H. Kawanami, G. Samuel (eds) *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, pp. 161–187. New York: Palgrave Macmillan.
13. Park, P. (2010) “New Visions for Engaged Buddhism: The Jungto Society and the Indra’s Net Community Movement in Contemporary Korea”, *Contemporary Buddhism* 11(1): 27–46.
14. Main, J.L. (2010) “To Lament the Self: The Ethical Ideology of Takuechi Ryo’on (1891–1968) and the Ōtani-ha Movement against Buraku Discrimination”, in U. Dotti (ed.) *The Social Dimensions of Shin Buddhism*, pp. 137–163. Leiden: Brill.
15. Walton, M.J. (2015) “Monks in Politics, Monks in the World: Buddhist Activism in Contemporary Myanmar”, *Social Research* 82(2): 507–530.
16. Действительно, хотя проект «Социальная отара» может напоминать примеры социальной активности в других местах, неясно, оказали ли они на него непосредственное влияние. Насколько мне известно, Хамбо-лама Аюшеев в своих интервью не упоминает никаких источников вдохновения для своего проекта. Если обратиться к истории, то этот проект напоминает некоторые особенности традиционного механизма джисы монгольских монастырей, когда овец давали взаймы

## «Социальная отара» и проблема границ религиозной сферы

«Социальную отару» можно рассматривать как проект социально вовлеченного буддизма, поскольку он представляет собой попытку переосмыслить границы и формы религиозного участия в обществе. Рассмотрим сначала контекст. До второй половины XX в. буряты были преимущественно негородским населением, а до советских экономических реформ 1920–1930-х гг. — в основном кочевниками и полукочевниками, разводившими овец, коз, коров, лошадей и верблюдов — пять основных видов скота (бур. *Табан хүшүүн мал*), которые имели не только экономическое, но также культурное и символическое значение. Однако в течение XX в. образ жизни в регионе радикально изменился. В 1930-е гг. советская политика седентаризации и колективизации, а также централизованное планирование экономики постепенно искоренили устоявшиеся формы животноводства. Кроме того, политика коренизации 1920–1930-х гг., направленная на поддержку образования в среде коренных народов и на привлечение их представителей к управлению, привела к миграции бурят в город<sup>17</sup>.

Число бурят в столице выросло с 0,13% населения, сразу после создания Бурят-монгольской автономной советской социалистической республики в 1920-е гг., до примерно 10% к концу 1930-х<sup>18</sup>. Миграция населения в город продолжалась на протяжении столетия, и на сегодняшний день большая часть бурят республики проживает в городе. Разумеется, городская среда означала нечто большее, чем просто смену места жительства. Она принесла с собой новый образ жизни и породила различные социальные, политические и экономические проблемы. Среди них — межэтническая напряженность, молодежные банды и преступность<sup>19</sup>,

мирянам, которые затем должны были возвратить в монастырь часть шерсти, молока и новорожденных овец. Miller, R.J. (1961) “Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism”, *Comparative Studies in Society and History* 3(4): 427–438.

17. Chakars, M. (2014) *The Socialist Way of Life in Siberia: Transformation in Buryatia*. Budapest: Central European University Press.
18. Минерт Л.К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1983. С. 87.
19. Карбаинов Н. «Городские» и «головары» в Улан-Удэ (молодежные субкультуры в борьбе за социальное пространство города // Вестник Евразии. 2004. № 2. С. 170–183.

проблемы безопасности, связанные с инфраструктурой<sup>20</sup>, стремительное снижение уровня знаний и использования бурятского языка<sup>21</sup>.

В советский период новые бурятские горожане воспринимали Улан-Удэ как среду, наносящую ущерб бурятским традициям. Но вновь прибывшие буряты оказывались в окружении, которое, по воспоминаниям информантов, воспринималось ими как враждебное. Они пытались вписаться в городское общественное пространство, оставляя бурятский язык и обычай в основном для частной жизни. С годами, несмотря на то, что жизнь в Улан-Удэ сохранила многие сельские черты<sup>22</sup>, эти процессы привели к тому, что город стал восприниматься и переживаться как прямая угроза для бурятской культуры и языка. Помимо социальной и культурной нестабильности, город в сегодняшней Бурятии для многих, особенно новоприбывших, является ненадежным местом жительства и в экономическом отношении. Тем не менее, миграция в города продолжается.

Хамбо-лама Дамба Аюшев открыто критикует миграцию бурят в города. Он предупреждает: «Города всасывают жизнь наших детей как пылесос, растворяя их. Чем больше город, тем меньше шансов найти себя в нем»<sup>23</sup>. С его точки зрения, жизнь вне города и особенно занятие животноводством представляют собой хороший, а также экономически целесообразный выбор для современной бурятской молодежи. Многие сельские ламы также разделяют его мнение, а некоторые даже активно пытаются убедить своих прихожан не переезжать в город. Поэтому социальная вовлеченность в данном случае имеет не только религиозное, но и социально-экономическое измерение.

Проект «Социальная отара» интересен не только тем, что буддийский лидер высказываеться по экономическим вопросам, но и тем, что он очень активно реализует свою идею, используя существующую религиозную инфраструктуру для сбора средств

20. Humphrey, C. (2003) “Rethinking Infrastructure: Siberian Cities and the Great Freeze of January 2001”, in J. Schneider, I. Susser (eds) *Wounded Cities: Destruction and Reconstruction in a Globalized World*, pp. 91–107. New York: Berg.

21. Дырхеева Д.А. Буряты и бурятский язык в зеркале статистики (по результатам переписей населения) // *Acta Linguistica Petropolitana*: Труды Института Лингвистических Исследований. 2015. № 11(3). С. 158–166.

22. Batomunkuev, S. (2003) “Buryat Urbanisation and Modernisation: A Theoretical Model Based on the Example of Ulan-Ude”, *Inner Asia* 5(1): 3–16.

23. Махачкеев А. Хамбо Лама. Мысли наедине. С. 32.

и организационного обеспечения проекта. Буддизм присутствует в проекте двояко. Во-первых, в Бурятии этническая и религиозная идентичности неразрывно связаны<sup>24</sup>, как в России в целом и во многих других странах, поэтому нет никакого разрыва между проектом, связанным с бурятскими традициями, и буддизмом как таковым. Во-вторых, в постсоветской России разделение между светской и религиозной сферами порой становится предметом дискуссии, особенно когда государство вмешивается в вопрос о том, как определять желательные рамки религиозной ответственности. По мере того, как религиозные организации набирают моральный капитал и вместе с ним политическое влияние в постсоветских странах<sup>25</sup>, продолжается непрекращающееся обсуждение места и роли религии в современном обществе. Поэтому в сегодняшней Бурятии буддисты стремятся — хотя и неявно — посредством социальной активности переопределить роль сангхи за пределами собственно религиозной сферы.

Хотя Россия позиционирует себя как светское государство в том смысле, что религиозные институты не выполняют государственных функций, значение религии публично признается. В преамбуле Федерального закона 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях» сказано, что христианство, ислам, иудаизм и буддизм составляют «неотъемлемую часть исторического наследия народов России», но также подчеркивается, что православие всегда играло «особую роль... в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры»<sup>26</sup>. Более того, платформа Межрелигиозного совета России позволяет представителям четырех религий лоббировать различные формы поддержки и льгот со стороны государственных институтов. В целом и религиозные организации, и религиозные идеи и практики продолжают оказывать влияние на общественно-политическую жизнь России<sup>27</sup>.

24. См., например: Amogolonova, D. D. (2014) “Buddhist Revival in the Context of Desecularization Processes in Russia (on Materials of Buryatia)”, *Journal of Siberian Federal University: Humanities & Social Sciences* 7: 1165–1176.

25. Wanner, C. (2018) “Public Religions after Socialism: Redefining Norms of Difference”, *Religion, State and Society* 46 (2): 88–95.

26. Fagan, G. (2013) *Believing in Russia — Religious Policy after Communism*, pp. 66–67. London: Routledge.

27. См., например: Fagan, G. *Believing in Russia — Religious Policy after Communism*; Richters, K. (2013) *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia*. London: Routledge.

Конечно, социология и антропология религии понимают светскость не как данность, но как сложный процесс обсуждения границ различных социальных сфер с учетом культурно-исторических особенностей того или иного общества. В своей известной работе Талал Асад<sup>28</sup> исследует секуляризм не как абстрактный, абсолютный концепт, а существующий в связи с конкретными политическими проектами. Термин «множественные секулярности» здесь особенно полезен, поскольку он подчеркивает тот факт, что граница между религиозной и другими (неконфессиональными) сферами проводится по-разному в зависимости от конкретных социальных, исторических и культурных факторов<sup>29</sup>. Кроме того, могут существовать и конкурировать различные представления о светскости, о чем и свидетельствуют примеры социальной вовлеченности как буддизма, так и других религий.

Например, С. Маккарти<sup>30</sup> пишет о христианской и буддийской благотворительности в современном Китае. Она утверждает, что, хотя религиозные благотворительные организации подчинены государству и в целом поддерживают преследуемые режимом цели, в то же время они «сопротивляются некоторым аспектам авторитарной системы Китая, хотя и завуалированным и не конфронтационным образом»<sup>31</sup>. Как утверждает Маккарти, религиозные организации расширяют сферу своего участия, незаметно вводя в нее элементы привычных практик, включая миссионерство. Маккарти пишет:

По мере того как религиозная благотворительность постепенно способствует уменьшению негативного восприятия религии как на официальном, так и на массовом уровне и завоевывает более широкое признание в китайском обществе, ее акторы достигают некоторых своих целей...при этом не ставя под сомнение всю систему в целом<sup>32</sup>.

28. Asad, T. (2003) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
29. Wohlrab-Sahr, M. and Burchardr, M. (2012) “Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities”, *Comparative Sociology* 11: 875–909.
30. McCarthy, S.K. (2013) “Serving Society, Repurposing the State: Religious Charity and Resistance in China”, *The China Journal* 70: 48–72.
31. Ibid., p. 48.
32. Ibid., p. 71.

В российском случае религиозная благотворительная деятельность — это не столько форма сопротивления, сколько повод для обсуждения границ религиозного участия; как и в Китае, она не является проявлением враждебности по отношению к государству. Будучи некоторым образом «дополнением» государства в смысле предоставления определенных услуг и инфраструктуры, «Социальная отара», как и другие буддийские социальные проекты — например поддержка бурятского языка — заявляют о своей аполитичности. Проблемы, реакцией на которые стали эти проекты, — массовая урбанизация или упадок бурятского языка, — будучи политическими в широком смысле, представлены в данном случае скорее как общественные и моральные вызовы.

Надо сказать, что БТСР уже давно занимает дипломатичную позицию поддержки российских политических лидеров — позицию, нередко подвергающуюся критике со стороны некоторых более маргинальных кругов бурятских буддистов<sup>33</sup>. Хамбо-лама Аюшев часто выражает свое почтение президенту России, а новости о посвященном президенту хуралу (молебне) распространяются и обсуждаются в социальных сетях. С одной стороны, поддержка официальной политики отчасти может быть проявлением дипломатизма и осмотрительности в ситуации, когда сангха является меньшинством, к тому же действующим в приграничном регионе. С другой стороны, такая позиция представляет собой продолжение многолетней практики взаимовыгодного сотрудничества бурятских буддистов и российского государства<sup>34</sup>.

Рассмотрение проекта «Социальная отара» как примера социально вовлеченного буддизма дает возможность увидеть более широкие социальные и политические процессы, идущие в современной Бурятии и в России в целом. С одной стороны, такая социальная активность представляет собой попытку изменить облик

33. Bernstein, A. (2013) *Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago: The University of Chicago Press.

34. Цыремпилов Н. Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013. Сопоставимым примером вовлеченного буддизма без явной политической позиции сангхи является Япония. Каванами утверждает, что это связано с длительной историей государственного вмешательства в религию, а также с печально известной поддержкой японскими буддистами государственного милитаризма во время Второй мировой войны. Kawanami, H. (2013) “International Relief Work and Civil Society for Japanese Buddhists Affiliated with Traditional Denominations”, in H. Kawanami, G. Samuel (eds) *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, pp. 101–121. New York: Palgrave Macmillan.

местного буддизма в меняющемся обществе. С другой стороны, буддистская социальная активность служит примером продолжающегося процесса выяснения «границ религиозного» в постсоветской России — своего рода «перетягивания каната» между религией и государством — и в Бурятии, и в России в целом<sup>35</sup>.

### Буддийское даяние как общий принцип

Как мы говорили выше, социально вовлеченный буддизм следует рассматривать в более широком плане — прежде всего в контексте буддийских практик даяния в современной Бурятии.

Социальная вовлеченность, будучи способом практической реализации определенного понимания религиозного, является также и одной из форм понимания даяния (*dāna*) как значимой и древней буддийской практики. Бескорыстная щедрость играет решающую роль в буддизме ваджраяны, как и в ряде других индийских религиозных традиций<sup>36</sup>. *Парамита* (совершенство, достоинство) щедрости — одно из ключевых совершенств, необходимых для того, чтобы достичь состояния Будды. Идея щедрости, принцип дара, важны для всех традиций буддизма, но в буддизме ваджраяны они играют особую роль. Главная цель адепта — не достижение просветления как такового: адепт стремится к личному просветлению для того, чтобы затем помочь всем живым существам его достичь. Идеалом для буддиста ваджраяны является не столько просветленный Будда, сколько бодхисаттва, который стремится к просветлению ради блага других. Неудивительно, что сангха активно действует в этой сфере<sup>37</sup>.

В Бурятии и сами ламы, и миряне считают сангху важнейшей опорой общества. Имеется в виду ритуальная поддержка, кото-

35. Schorkowitz, D. (2001) “The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825–1925”, in R.P. Geraci, M. Khodarkovsky (eds) *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, pp. 201–225. Ithaca: Cornell University Press; Цыремпилов Н. Буддизм и империя.
36. См., Heim, M. (2004) *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dāna*. New York: Routledge; Ohnuma, R. (2005) “Gift”, in D.S. Lopez, Jr. (ed.) *Critical Terms for the Study of Buddhism*, pp. 103–123. Chicago: The University of Chicago Press.
37. Можно предположить, что в поликонфессиональном регионе на буддийское представление о даянии оказали влияние и христианские идеи благотворительности. У меня нет оснований полагать, что на локальном уровне имело место такое прямое заимствование, хотя не исключено, что исторически буддизм и христианство оказывали друг на друга формирующее влияние.

рую ламы обеспечивают мирянам посредством проведения публичных хуралов (обрядов-молитв) и в частном порядке — в форме буддистского наставления. Сангха является опорой и в том смысле, что буддизм воспринимается как важнейшая часть бурятской культуры, а ламы — как важнейшие носители традиции, в то время когда многие буряты обеспокоены «утратой» своей культуры. Это особенно актуально в условиях общего недоверия к политикам и, как отмечает Катрин Вэннер, роста морального авторитета религии во многих постсоциалистических контекстах<sup>38</sup>.

Такие проекты, как «Социальная отара», следует рассматривать не как изолированные инициативы, а скорее, как одно из многих проявлений императива даяния, свойственного буддизму. Среди других примеров — повседневная забота сельских лам о мирянах. Обычно в Бурятии сельские ламы, особенно настоятели дацанов, выходят за рамки того, что обычно понимается как обязанность сангхи по отношению к прихожанам. Например, один настоятель сельского дацана, которого я встретила в Улан-Удэ, приехал в столицу, чтобы побудить местную администрацию послать спортивного тренера в их район — удаленную часть республики, которая старается привлечь профессионалов. Однако это была лишь одна из многих задач, которые он взял на себя ради своих прихожан; среди других — обучение местных жителей методам ведения сельского хозяйства, обеспечение их семенным картофелем и оказание им помощи в решении ряда бюрократических вопросов.

Если такие вещи, как овцы, спорт и сельское хозяйство прочно входят в сферу религиозного интереса некоторых бурят-буддистов, то другие, наоборот, критикуют такого рода вовлеченность. Так, один оппозиционный лама сказал в интервью с издевкой: «Это все превращается в большой колхоз, в деревню, это... Грубовато, конечно». Другой городской лама сообщил, что засилье управленческих и хозяйственных забот в его сельском храме фактически побудило его к переезду в Улан-Удэ. Некоторые миряне также считают, что мирские и практические заботы не должны мешать духовной деятельности лам. На фоне подобных споров о границах социальной религиозной вовлеченности многие члены сангхи продолжают выполнять свою роль «опоры» в регионе.

38. Wanner, C. (2018) “Public Religions after Socialism: Redefining Norms of Difference”.

Еще одной формой служения мирянам, которое расширяет границы религиозной сферы и рассматривается как разновидность даяния в широком смысле, является буддийское консультирование — «прием у ламы». В ходе такого приема миряне советуются с ламой по конкретным проблемам, с которыми они сталкиваются — от чисто бытовых и экономических до вопросов, связанных с ритуалами жизненного цикла и межличностных отношений. В ответ лама использует разные средства — гадание, толкование астрологического календаря, интерпретации положений буддийской философии и этики, а также собственный жизненный опыт и здравый смысл. Выбор средств зависит как от заданного вопроса, так и от предпочтений ламы. Во время консультации также часто совершаются обряды. Такие буддийские консультации часто проводятся в храмах, но могут проходить дома или в другом месте, например, в специальных «офисах» лам<sup>39</sup>. Прием нередко занимает большую часть дня ламы, и вознаграждение, которое лама получает за эти консультации, обычно составляет основную часть его доходов.

Консультации уходят своими корнями в свойственную этому региону буддийскую традицию ваджраяны, в которой отношения между мирянами и ламой имеют особое значение. Хотя в современных городских условиях форма таких бесед меняется, они остаются одной из главных форм приобщения к буддизму в Бурятии и, соответственно, тем местом, где проверяется эффективность буддийских институтов<sup>40</sup>. Консультации, которые дают ламы, с особой очевидностью обнаруживают размытость границ религиозной сферы. Во время приема лама может дать совет, например, по таким вопросам: рабочая эмиграция в другой город; «открытие дороги» для работы в Южной Корее; поиск эмчи (врача тибетской, монгольской и/или бурятской традиционной медицины), лучше подходящего для лечения профессиональных заболеваний; благословление недавно купленного автомобиля (привожу примеры из своего личного опыта или те, о которых мне рассказывали). Эти примеры указывают на широкий спектр

39. Имеются в виду комнаты в офисных центрах или аналогичных помещениях, которые предназначены для консультаций и в которых обычно не проводятся публичные хуральные моления и обряды. Местные жители иногда называют такие помещения «офисами» или «конторами», но часто избегают использования этих терминов из-за их «коммерческих» ассоциаций.

40. Jonutyté, K. (2019). *Beyond Reciprocity: Giving and Belonging in the Post-Soviet Buddhist Revival in Ulan-Ude (Buryatia)*.

буддийской вовлеченности и опять же свидетельствуют о том, что невозможно провести четкую границу между религиозным и светским «консультированием».

Все рассмотренные выше явления — начиная с проекта «Социальной отары» и вплоть до повседневной помощи настоятеля сельского дацана рядовым мирянам — можно считать частью продолжающегося процесса определения роли сангхи и буддизма вообще в общественной и частной жизни в республике. Если рассматривать социально вовлеченный буддизм как часть локальной моральной экономики, то он не является каким-то новшеством. Впрочем, сравнительно недавнее возрождение религии не следует рассматривать как обретение религиозными институтами и практиками прежних позиций и влияния. Скорее, сегодня масштабы и способы религиозного участия находятся в процессе постоянного пересмотра как на практике, так и в ходе общественных дискуссий. Подобные процессы можно наблюдать и в постсоветской России в целом.

В настоящей статье я рассматривала проект «Социальная отара» в качестве примера социально вовлеченного буддизма, который, однако, укоренен в местном историческом и социально-экономическом контексте и является частью более широкой моральной экономики даяния, характерной для бурятского буддизма. Только учитывая этот более широкий смысл религиозной вовлеченности, мы можем понять местные источники и значение буддийских социальных проектов. Проект «Социальная отара» может быть понят как одна из многочисленных форм традиционного буддийского принципа даяния, который определяет позиции сангхи в обществе. Эту позицию не следует рассматривать исключительно с точки зрения конкуренции с другими группами на религиозном рынке или с другими государственными и негосударственными акторами. В данном случае социально вовлеченный буддизм можно интерпретировать как явление, связанное с прояснением границ религии и потенциального уровня религиозного участия в постсоветской Бурятии.

## Библиография / References

Дырхеева Д.А. Буряты и бурятский язык в зеркале статистики (по результатам переписей населения) // *Acta Linguistica Petropolitana: Труды Института Лингвистических Исследований*. 2015. № 11(3). С. 158–166.

- Карбаинов Н. «Городские» и «головары» в Улан-Удэ (молодежные субкультуры в борьбе за социальное пространство города // Вестник Евразии. 2004. № 2. С. 170–183.
- Махачкеев А. Хамба Лама. Седыхэл санааны бодомджонууд. Мысли наедине. Улан-Удэ: Бэлиг. 2015.
- Минерт Л.К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1983.
- Цыремпилов Н. Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013.
- Amogolonova, D.D. (2014) “Buddhist Revival in the Context of Desecularization Processes in Russia (on Materials of Buryatia)”, *Journal of Siberian Federal University: Humanities & Social Sciences* 7: 1165–1176.
- Asad, T. (2003) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Batomunkuev, S. (2003) “Buryat Urbanisation and Modernisation: A Theoretical Model Based on the Example of Ulan-Ude”, *Inner Asia* 5(1): 3–16.
- Bernstein, A. (2013) *Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chakars, M. (2014) *The Socialist Way of Life in Siberia: Transformation in Buryatia*. Budapest: Central European University Press.
- Darlington, S. M. (2012) *The Ordination of a Tree: The Thai Buddhist Environmental Movement*. Albany, NY: SUNY Press.
- Dyrkheeva, D.A. (2015) “Buriaty i buriatskii iazyk v zerkale statistiki (po rezul'tatam perepisei naseleниia)” [Buryats and the Buryat language in the mirror of statistics (based on census results)], *Acta Linguistica Petropolitana: Trudy Instituta Linguisticheskikh Issledovanii* 11(3): 158–166.
- Fagan, G. (2013) *Believing in Russia – Religious Policy after Communism*. London: Routledge.
- Goldberg, K. (2013) “Constructing and Contesting Sacred Spaces: International Buddhist Assistance in Bodhgaya”, in H. Kawanami, G. Samuel (eds) *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, pp. 161–187. New York: Palgrave Macmillan.
- Heim, M. (2004) *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dāna*. New York: Routledge.
- Humphrey, C. (2003) “Rethinking Infrastructure: Siberian Cities and the Great Freeze of January 2001”, in J. Schneider, I. Susser (eds) *Wounded Cities: Destruction and Reconstruction in a Globalized World*, pp. 91–107. New York: Berg.
- Jonutytė, K. (2019) *Beyond Reciprocity: Giving and Belonging in the Post-Soviet Buddhist Revival in Ulan-Ude (Buryatia)*. PhD Dissertation, Martin Luther University Halle-Wittenberg.
- Karbainov, N. (2004) “Городские” и “головары” в Улан-Удэ (молодежные субкультуры в борьбе за социальное пространство города” [“Urban” and “ringleaders” in Ulan-Ude (youth subcultures in the struggle for the social space of the city], *Vestnik Evrazii* 2: 170–183.
- Kawanami, H. (2013) “Implications of International Relief Work and Civil Society for Japanese Buddhists Affiliated with Traditional Denominations”, in H. Kawanami, G. Samuel (eds) *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, pp. 101–121. New York: Palgrave Macmillan.

- King, S.B. (2009) *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Main, J.L. (2010) “To Lament the Self: The Ethical Ideology of Takuechi Ryo'on (1891–1968) and the Ōtani-ha Movement against Buraku Discrimination”, in U. Dessa (ed.) *The Social Dimensions of Shin Buddhism*, pp. 137–163. Leiden: Brill.
- Main, J.L., Lai, R. (2013) “Introduction: Reformulating ‘Socially Engaged Buddhism’ as an Analytical Category”, *The Eastern Buddhist* 44(2): 1–34.
- Makhachkeev, A. (2015) *Khamba Lama. Sed'khel sanaany bodomdzhonuud. Mysli naedine* [Khamba Lama. Sedhel Sanaan Bodomjonuud. Thoughts in private]. Ulan-Ude: Belig.
- McCarthy, S.K. (2013) “Serving Society, Repurposing the State: Religious Charity and Resistance in China”, *The China Journal* 70: 48–72.
- Miller, R.J. (1961) “Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism”, *Comparative Studies in Society and History* 3(4): 427–438.
- Minert, L.K. (1983) *Arkhitektura Ulan-Ude* [Architecture of Ulan-Ude]. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Ohnuma, R. (2005) “Gift”, in D.S. Lopez, Jr. (ed.) *Critical Terms for the Study of Buddhism*, pp. 103–123. Chicago: The University of Chicago Press.
- Park, P. (2010) “New Visions for Engaged Buddhism: The Jungto Society and the Indra’s Net Community Movement in Contemporary Korea”, *Contemporary Buddhism* 11(1): 27–46.
- Queen, C.S. (2002) “Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization”, in C. Prebish, M. Baumann (eds) *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Queen, C.S. (2004) “Engaged Buddhism”, in R.E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*, pp. 248–249. New York: Macmillan Reference, USA.
- Queen, C.S. (2005) “Engaged Buddhism”, in L. Jones (ed.) *Encyclopedia of Religion* (vol. 4, 2nd edition), p. 2785–2791. New York: Macmillan Reference, USA.
- Richters, K. (2013) *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia*. London: Routledge.
- Schorkowitz, D. (2001) “The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825–1925”, in R.P. Geraci, M. Khodarkovsky (eds) *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, pp. 201–225. Ithaca: Cornell University Press.
- Tsyremilov, N. (2013) *Buddizm i imperiya. Buriatskaia obshchina v Rossii (XVIII–nach. XX v.)* [Buddhism and Empire. Buryat community in Russia (XVIII – early XX centuries)]. Ulan-Ude: Institut mongolovedeniia, buddologii i tibetologii SO RAN.
- Walton, M.J. (2015) “Monks in Politics, Monks in the World: Buddhist Activism in Contemporary Myanmar”, *Social Research* 82(2): 507–530.
- Wanner, C. (2018) “Public Religions after Socialism: Redefining Norms of Difference”, *Religion, State and Society* 46(2): 88–95.
- Wohlrab-Sahr, M., Burchardr, M. (2012) “Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities”, *Comparative Sociology* 11: 875–909.
- Yarnall, T.F. (2003) “Engaged Buddhism: New and Improved! (?) Made in the U.S.A. of Asian Materials”, in C.S. Queen, C.S. Prebish, D. Keown (eds) *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, pp. 286–344. London: Routledge.

АНДРЕЙ ЗНАМЕНСКИЙ

**«Белая вера» в Горном Алтае: тибетский буддизм, Монголия и Ойротское пророчество (1880-е — 1920-е гг.)**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-123-151>

*Andrei Znamenski*

**The “White Faith” Movement in the Mountain Altai: Tibetan Buddhism, Mongolia, and the Oirot Prophecy, 1880s–1920s**

**Andrei Znamenski** — University of Memphis (Tennessee, USA).  
aznamenski@gmail.com

*This paper explores the influence of Tibetan Buddhism on the development of Ak-Jang (White Faith or Burkhanism), an ethno-religious movement that sprang up in the Mountain Altai in the early twentieth century. It is emphasized that a large part of the “White Faith” pantheon and spiritual practices originated from Tibetan Buddhism that was coming from Mongolia. The article is particularly focused on the links between the messianism of the White Faith and ethno-religious messianic movement Amursana that developed in Western Mongolia from 1910 to 1923. Both movements received their spiritual and cultural inspiration both from Tibetan Buddhism and the shared set of heroic oral tales about the coming of the glorious redeemer prince Oirot (Amursana). Scholars frequently approached the Altaian “White Faith” movement as a purely local phenomenon stripped of significant neighboring political and spiritual influences. The goal of the present*

Данная статья является пересмотренным и дополненным вариантом ранней работы автора: Znamenski, A. (2014) “Power for the Powerless: Oirot/Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s–1920s”, *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 45 [<http://emscat.revues.org/2444>, accessed on 13.09.2019].

Также см.: Знаменский А. На северной периферии буддизма: мессианское движение «Амурсаны» в западной Монголии и «белая вера» на Алтае // Буддизм в контексте диалога культур: сборник статей / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2015. С. 261–281.

*article is to expand the revisionist scholarship that questions that narrow approach. It is argued that the rapid expansion of Tibetan Buddhism into the Altai and the rise of the Ak-Jang messianic movement became possible as a result of the spiritual and political void created by Russia's defeat in the Russo-Japanese War and the eventual collapse of the Manchu and Russian empires. The article is based on the wide range of primary sources.*

**Keywords:** Altai, Tibetan Buddhism, Burkhanism, Ak-Jang, Mongolia, prophesy, Oirots, Amursana, Ja-Lama.

**В** 1904 г. в Горном Алтае скромный пастух Чет Челпан поднял на ноги тысячи местных кочевников, объявив о пришествии славного спасителя по имени хан Ойрот, который персонифицировал ушедшее в прошлое Джунгарское (Ойротское) ханство<sup>1</sup>. Эта кочевая конфедерация существовала во Внутренней Азии до середины 1700-х гг., пока не была уничтожена маньчжурами. Алтайцы поверили, что легендарный спаситель, которого некоторые из них также называли Амурсаной (реальный исторический персонаж, который был последним ойротским правителем), освободит их от растущего давления русских и вернет золотое время хана Ойрота. Семь лет спустя в Западной Монголии энергичный и беспощадный Джа-лама также вззволновал местных кочевников, заявив, что на самом деле он является перерождением Амурсаны, который вернулся, чтобы освободить свой народ от китайского господства и возродить былое «Ойротское ханство».

Первый (алтайский) эпизод вместе с последующими событиями привел к формированию этнорелигиозного возрожденческого движения под названием *Ак-янг* (белая, молочная или чистая вера); в прежней литературе его часто также называли бурханизмом, по имени одного из главных богов Ак-янга — Бурхана (этим словом в монгольском языке обозначают Будду). Белая вера ча-

1. Среди историков нормативным написанием является «Ойрат» или «оираты». Поскольку в литературе об алтайцах общепринятым является написание «Ойрот» и «оироты», в данной статье я использую алтайскую форму. Ойроты (оираты) — группа племен, которые составили костяк будущего Джунгарского ханства, достигшего своего расцвета к XVII веку. См. подробнее Златкин И.Я. История Джунгарского ханства (1635–1758). Москва: Наука, 1964.

стично увела алтайцев от традиционного общинного шаманизма и клановых различий и вобрала в себя многое из тибетского буддизма соседней Монголии. Лидеры Ак-янга призывали к восстановлению древней ойротской веры — со ссылкой на смутные воспоминания о Джунгарии («Ойроте»); государство Ойрот охватывало Алтай, Западную Монголию и Западный Китай и выступало защитником Далай-ламы и тибетского буддизма в целом. Второй (монгольский) эпизод, связанный с Джя-ламой, который также апеллировал к памяти об Ойротском государстве, дал толчок этнонациональному движению в Западной Монголии, направленному против китайцев.

В этой статье, посвященной «Ойротскому пророчеству» на Алтае, я намереваюсь показать, что два, казалось бы, не относящихся друг к другу эпизода, упомянутые выше, были на самом деле связаны и вызваны одним и тем же корпусом легенд об Ойроте (Амурсане), бытовавшим среди кочевников Алтая и в Западной Монголии. Я также считаю, что движение этнорелигиозного возрождения, развернувшееся на Алтае, следует рассматривать в контексте того, что происходило в то время в соседней Монголии. Целью работы является изучение влияния «монгольского фактора» и тибетского буддизма на развитие Ак-янга. На мой взгляд, возрожденческое движение на Алтае, подогреваемое Ойротским пророчеством, сыграло двойную роль. Во-первых, оно, несомненно, способствовало этнонациональной консолидации алтайцев. Во-вторых, — и это главное — оно продвигало тибетский буддизм далеко на север — процесс, остановленный сначала российскими, а затем советскими властями.

Белая вера была предметом множества исследований<sup>2</sup>. Ученые, изучавшие это движение, часто рассматривали его как продукт

2. Данилин А.Г. Бурханизм: из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1993; Мамет, Л.П. Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и гражданской войны на Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994; Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010; Екеев Р.В. Движение бурханистов на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 6–21; Krader, L. (1955) “Nativistic Movement in Western Siberia,” *American Anthropologist* 2: 282–292; Kos’mин, V. (2006–2007) “Mongolian Buddhism’s Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai,” *Anthropology & Archeology of Eurasia* 45 (3): 43–72; Znamenski, A. (2005) “Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922”, *Acta Slavica Iaponica* 22: 25–52; Vinogradov, A. (2007) “The Phenomenon of ‘White Faith’ in Southern Siberia”,

чисто местных алтайских религиозных традиций лишь с небольшими вкраплениями элементов буддизма и христианства, не уделяя достаточного внимания окружающим обстоятельствам и особенно – сильному монголо-буддистскому влиянию. Анализируя, почему и как это произошло, Виталий Косьмин<sup>3</sup> указывает, что эта научная традиция восходит к позиции Дмитрия Клеменца – бывшего революционера-народника, ставшего в сибирской ссылке этнографом. Клеменц был одним из экспертов, защищавших Чета Челпана, когда тот предстал перед российским судом в 1906 г. Бывший народник внес большой вклад в оправдание проповедников Ак-янга, которых пытались смешать с грязью их духовные конкуренты – русские православные миссионеры, обвинявшие сторонников Белой веры в антигосударственных «подрывных» «ламаистских связях».

Руководствуясь высокими моральными соображениями, Клеменц использовал доказательства выборочно, чтобы представить Ак-янга как чисто местное и благотворное движение, не имеющее ничего общего с тибетским буддизмом. Более того, этнограф-революционер подчеркивал, что вместо того, чтобы подвергать сторонников Белой веры наказаниям, их следует похвалить за отход от грубого и темного шаманизма и тяготение к «благородному» монотеизму. Позднее, в 1930-е гг., советская этнография, используя данные о связях Ак-янга с буддизмом, объявила алтайское возрожденческое движение проявлением буржуазного национализма и «пятой колонной» японского империализма. Учитывая реально существовавшие многочисленные духовные связи монголо-тибетского буддизма с Ак-янгом, известный советский исследователь алтайской этноистории Леонид Потапов квалифицировал Белую веру как реакционное националистическое и сепаратистское движение<sup>4</sup>. Другие исследователи были вынуж-

*Anthropology & Archeology of Eurasia* 45 (3):73–88. Ак-янг принадлежит к разряду так называемых милленистских (пророческо-возрожденческих) движений, которые антропологи и историки достаточно детально исследовали в различных частях земного шара. См. самое последнее сравнительное исследование, в котором собраны наиболее заметные примеры подобных движений: Landes, R. (2011) *Heaven on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. New York: Oxford University Press. В работе Ландеса также содержится соответствующая историография.

3. Kos'min, V. "Mongolian Buddhism's Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai".
4. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953. С. 343–360, 370.

ждены принять эту идеологическую оценку. Так, Андрей Данилин, автор первого всеобъемлющего исследования Ак-янга, сначала оценивал его как национально-освободительное движение, но затем вынужден был изменить свою точку зрения, чтобы соответствовать господствующему идеологическому тренду. Исходя из этого, он стал характеризовать Белую веру как контрреволюционное движение<sup>5</sup>.

После распада СССР Ак-янг был полностью реабилитирован. Российские ученые и писатели стали рассматривать его как этно-религиозное освободительное движение. Вслед за Людмилой Шерстовой, автором самого полного и всестороннего исследования Ак-янга<sup>6</sup>, многие исследователи стали справедливо делать акцент на том, что это движение стало духовным цементом, который способствовал консолидации алтайцев в единое этническое образование. Такой подход естественным образом заставил ученых при изучении Ак-янга обращать особое внимание на местные факторы и преуменьшать исторический контекст и окружающие обстоятельства, особенно роль тибетского буддизма. Более того, как отмечает Надежда Тадина, сам вопрос о присутствии буддийских элементов на Алтае был крайне политизирован. Так, в современной Республике Алтай идет идеологическая полемика между сторонниками «буддизации» алтайцев и теми, кто делает упор на уникальную местную духовность, связанную с природой<sup>7</sup>.

Вера Дьяконова и Косьмин стали первыми, кто непредвзято взглянули на многочисленные свидетельства буддийского влияния на Белую веру. Косьмин, в частности, пришел к выводу, что корни Ак-янга следует искать в соседней Монголии. Более того, Дьяконова даже не использует таких выражений, как Белая вера или бурханизм, предпочитая вместо этого называть Ак-янг алтайским буддизмом. Позже Александр Насонов провел комплексное исследование распространения тибетского буддизма как в лесном, так и в горном Алтае, а также в Туве и Хакасии в конце XIX — начале XX в. Он показал, что движение

5. Argutov, D.V. (2018) “Voices of the Land, Samizdat, and Visionary Politics: On the Social Life of Altai Narratives”, *Anthropology & Archeology of Eurasia* 57(1): 40.
6. Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010.
7. Тадина Н. Два взгляда на Бурханизм у Алтай-кижи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. № 4. С. 160.

Ак-янг было частью процесса постепенного продвижения тибетского буддизма на север. Наконец, еще в 1980-е гг. Андрей Сагалаев исследовал фольклорные и этнические связи между Алтаем и северным буддизмом, уделяя особое внимание раннему Новому времени. Опираясь на указанную литературу<sup>8</sup>, я считаю необходимым расширить дискуссию, чтобы показать, что Ак-янг был частью более широкого возрожденческого движения, возникшего в монголо-тибетском кочевом мире в начале ХХ в. в ответ на русскую и китайскую экспансию, а также на социальные потрясения, вызванные революционными изменениями в Евразии.

### Предыстория Ойротского пророчества

Как я уже отмечал выше, и Ойрот, и Амурсана были олицетворением Джунгарии – конфедерации, которая в 1600-е гг. объединяла тюркоязычных и монголоязычных кочевников Внутренней Азии, завоеванных ойротами. Ойротские ханы приняли тибетский буддизм и часто выступали покровителями Далай-ламы; они также постоянно бросали вызов маньчжурской империи. Легендарный Амурсана восходит к реальному историческому персонажу Амурсане (1722–1757), который безуспешно пытался встать во главе конфедерации. Амурсана был одним из участников жестокой борьбы за наследство влиятельного хана Ойротской империи Галдана-Цэрэна, умершего в 1745 г.

В середине 1700-х гг. маньчжуры уничтожили Джунгарское ханство, и Амурсана бежал в Россию, где вскоре заразился чумой и умер в Сибири. После уничтожения маньчжурами и китайцами 80% населения кочевой конфедерации, что стало актом самого страшного геноцида XVIII в., «царство Ойрота» буквально прекратило свое существование. Осталось несколько групп

8. Kos'min, V. "Mongolian Buddhism's Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai"; Дьяконова В.П. Алтайцы: материалы по этнографии Теленгитов Горного Алтая. Горно-Алтайск: ЮЧ-Сумер, 2001. С. 157–170; Насонов А.А. Распространение ламаизма на территории Алтая-Саянского региона (конец XIX – первая треть ХХ в.); Автореф. дисс. канд. истор. наук. Томск: Томский гос. университет, 2011; Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984; Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992.

кочевников. Многие из них бежали на запад, в казахские степи, а также на север, в горы Алтая и в тувинскую тайгу, впоследствии смешавшись там с местным населением. Несколько кланов, оказавшихся в окрестностях российских пограничных форточек, попросили принять их в подданство российской императрицы Елизаветы Петровны (алтайцы называли ее «девахан» — *бала каан*), которая и дала такое разрешение. Когда все улеглось, и война стихла, некоторые из этих кочевников продолжали блуждать между Монголией (территория маньчжурской империи) и Алтаем (российская территория). В конечном итоге они оказались людьми со своеобразным статусом плательщиков двойной дани (*двоеданцы*), формально сохраняя преданность как Российской, так и маньчжурской империи. Примечательно также, что помимо традиционного самоназвания «народа Алтая» (Алтай-кижи), кочевники юго-западного Алтая в 1860–1870-е гг. иногда называли себя «народом Ойрота» (Ойрот-кижи)<sup>9</sup>. В Горном Алтае российские власти позднее выделили для местных кочевников примерно очерченную территорию размером в несколько десятков тысяч квадратных километров, которая получила название «калмыцкие кочевья». Российские власти редко вмешивались во внутреннюю жизнь этих кочевий, ограничивая свои отношения с алтайцами в основном сбором дани, которую местные вожди (*зайсаны*) сами доставляли в пункты сбора.

В конце XIX в. все изменилось. В 1880–1910-е гг., после отмены крепостного права в России, сотни тысяч переселенцев в поисках хороших пастбищ и пахотных земель стали стекаться на юг Сибири. В то же время голод и растущее народонаселение в маньчжурской империи толкали массы китайцев к переселению на монгольские земли. Для ускорения колонизации и соединения восточных приграничных областей с остальной территорией страны российское правительство в 1896–1916 гг. построило Транссибирскую магистраль. В ответ, опасаясь стремительного продвижения русских в южную Сибирь, на Дальний Восток и дальше на юг в Монголию, китайцы также удвоили свои колонизаторские усилия, двигаясь во Внутреннюю Монголию, где число коренного

9. Грамматика алтайского языка. Казань: В университетской типографии, 1869. С. 253; Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб: Тип. В. Киршбаума, 1883. Т. 4. С. 654.

населения вскоре сократилось до 33%<sup>10</sup>. Следуя примеру России, китайское правительство в 1906 г. построило железную дорогу во Внутреннюю Монголию, тем самым связав эту приграничную область с Пекином.

Ойротская народная утопия на Алтае была ответом на тревогу и неуверенность, вызванные русской земельной колониацией, рьяными проповедническими усилиями православных миссионеров и попытками правительства заменить традиционное алтайское самоуправление на стандартное административное управление, принятое в России. Хотя в 1904 г. намеченные изменения в управлении коренными народами, включая земельную колонизацию, были отменены, повсеместный страх и чувство неопределенности среди коренного населения сохранились<sup>11</sup>. Немаловажным фактором были распространявшиеся на Алтае слухи о неудачах империи в русско-японской войне (1904–1905 гг.): на Алтае коренное население воспринимало поражение русских войск в войне как утрату российскими властями духовной силы. А. Насонов подчеркивает, что эта потеря духовной силы служила дополнительным мотивом для обращения к буддизму в «ламаистской форме»<sup>12</sup>. Первая русская революция (1905–1906 гг.), последовавшая за войной, привела к постепенному ослаблению имперского контроля на пограничных территориях России.

В то же время к югу от российско-китайской границы, в западной части Монголии, в 1904–1905 гг. возникло национально-освободительное движение против маньчжурской гегемонии. Более того, это движение, в конечном итоге, вылилось в насильтственные формы. Вышеупомянутый Джя-лама встал во главе этого процесса. Тибетское буддистское духовенство, единственная крупная идеологическая сила в Монголии, использовало это националистическое движение, постепенно направляя его к достижению страной независимости. Мощным духовным каналом, который помог сформировать это движение за независимость в Монго-

10. Калинников А. Экономический очерк внутренней Монголии [1928]. Российский архив социально-политической истории (Москва). Ф. 532. Оп. 1. Д. 335. Л. 39.

11. Шерстова Л.И. Эсхатология раннего Бурханизма: из опыта реконструкции традиционного этнического самосознания // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. Т. 3. № 23. С. 182.

12. Насонов А.А. Распространение ламаизма на территории Алтас-Саянского региона. С. 22.

лии, было буддийское пророчество о Шамбале и эпические истории о возвращении легендарных спасителей, таких как Гэсэр, Амурсана и Ойрот<sup>13</sup>.

### От шаманов к рассказчикам: распространение Ойротского пророчества

Неопределенность относительно судьбы их земель и административного статуса, поражение России в русско-японской войне, а также рассказы странствующих лам о духовных волнениях в соседней Монголии возбудили многих алтайцев, заставляя их поверить, что легендарный спаситель (Ойрот-Амурсана) вернет им «золотой век» Ойротского государства и освободит от растущего земельного, культурного и политического давления. Добровольные проповедники, подхватившие пророчество, начали ездить по кочевым стоянкам, распространяя «Ойротские песни». Некоторые из них были явно направлены против русской гегемонии:

Семь луков если натянуть,  
По всей земле огонь будет!  
Дербен Ойрот придет —  
Черных (шаманистов) духов не будет!  
Шесть луков если натянуть,  
По всему Алтаю огонь будет.  
Когда золотой Ойрот придет —  
России не будет!<sup>14</sup>

В другой своей песне проповедники Ак-янга подчеркивали:

Давно ушедший Ойрот-хан  
Когда обратно придет?  
Вытоптанная черная дорога

13. Хотя имя Гэсэра было более популярным в восточной, а не в западной Монголии, откуда буддизм проникал на Алтай, иногда этого героя можно было обнаружить и в устном творчестве сторонников Белой веры. См., например, *Данилин А.Г. Молитвы и песни бурханистов (1928–1934)*. Архив музея антропологии и этнографии (Санкт-Петербург) (далее АМАЭ). Ф. 15. Оп. 1. Д. 10. Л. 264.
14. *Данилин А.Г. Молитвы и песни бурханистов*, л. 228. (Текст молитвы записан по памяти в 1929 г. К. Танашевым, алтайским информатором Данилина, который сумел побывать шаманом, православным дьячком и затем стал проповедником Белой веры.)

Когда она изгладится?  
Прежде ушедший Галдан-царь  
Когда обратно вернется?  
Шесть луков когда натянутся,  
Россия огнем воспламенится.  
В 30 стрел когда натянется лук —  
Русского жительства не будет.  
Когда лук с золотою стрелой натянется,  
Тогда придет к нам Амыр-Сана.  
На нас идущая Россия,  
Смутившись, от страха погибнет<sup>15</sup>.

Следует уточнить, что, несмотря на воинственную риторику новой веры в отношении России, ее основной пыл был направлен против местной духовной традиции — шаманизма. Приверженцы Белой веры относились к шаманистам как к изгоям, называя их «черногрудыми» и сторонниками злой «черной веры». В одной из популярных песен Ак-янга говорится:

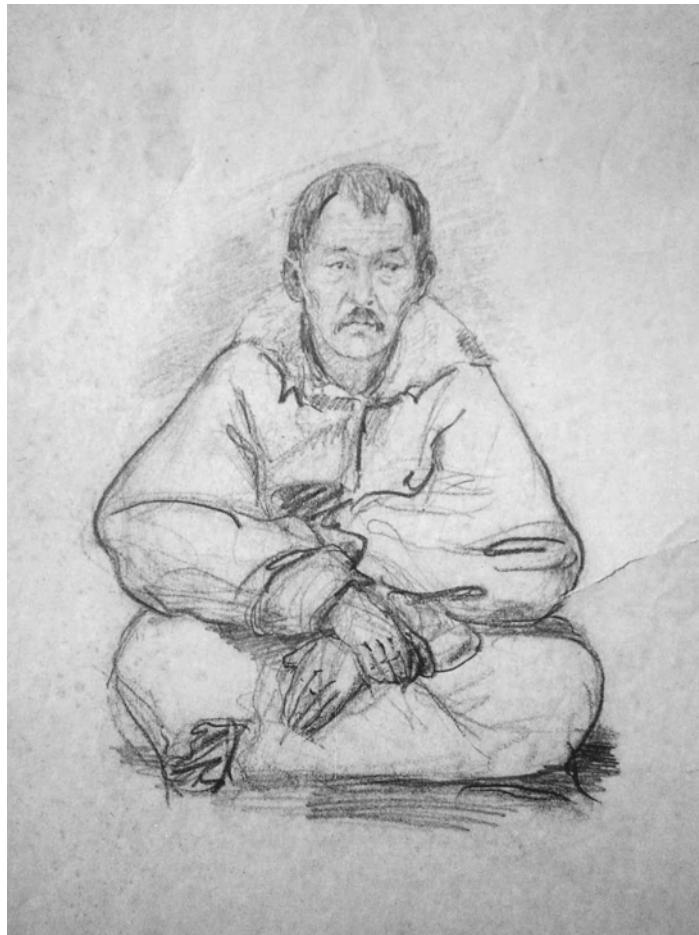
Галдан-Ойрот (если) придет —  
Черные (шаманисты) исчезнут!  
Черные в землю уйдут!  
Черногрудые к заходу солнца пойдут.  
Золотой Ойрот наш царь придет —  
Черногрудые к закату луны пойдут —  
Мы на Ак-Чечек и Кок-Чечек пойдем!  
Черногрудые — к закату луны пойдут жить!<sup>16</sup>

Чет Челпан, рупор пророчества, выступал с уничтожающей критикой многочисленных кровавых жертвоприношений и шаманских камланий. По-видимому, такое «иконоборчество» со стороны проповедников Ак-янга и людей, пошедших за ними, объяснялось тем, что шаманы, на которых лежала ответственность за защиту местных кланов от злых сил, не смогли справиться с социальными и политическими вызовами нового времени. Поэтому, как традиционные духовные лидеры, они утратили большую часть своей силы и авторитета. Некоторые кочевники пришли к выводу, что больше не осталось сильных шаманов, и стали относиться к тем,

15. Данилин А.Г. Бурханизм. С. 95.

16. Там же. С. 99.

кто все еще практиковал шаманские обряды, как к обманщикам. Как выразился сибирский краевед Николай Ядринцев, «неистовый бой бубнов» шаманов не мог изменить ситуацию. По крайней мере, один из них в отчаянии бросился со скалы в воды реки Аргут<sup>17</sup>.



**Илл. 1. Чет Челпан, провозвестник Белой веры (Ак-янг) среди алтайцев (1914 г.). Архив Музея антропологии и этнографии (Санкт-Петербург), ф. 11 [Бумаги А. Анохина], оп. 1, д. 120, л. 6.**

17. Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство // Исторический вестник. 1885. № 6. С. 626.

Сторонники Белой веры быстро оформились в спонтанное обновленческое движение. Они нападали на шаманов, изгоняли их и даже сжигали их ритуальную атрибутику. Такое отношение особенно характерно для начального этапа движения, когда радикальное обновленческое рвение «ойротского народа» было особенно сильным. Кстати, сторонники Ак-янга в этом смысле не были новаторами. Историческая Джунгария («Ойротское ханство»), которую они почитали, тоже вела «крестовый поход» против традиционного шаманизма во имя буддизма — только более жестоким способом, что нашло свое отражение в алтайских легендах об ойротских ханах, сжигавших шаманов.

Эти легенды представляют несомненный интерес, поскольку они показывают, как постепенно народная память вытесняла жестокие деяния ойротов, одновременно бросая тень на шаманов. В 1870-е гг. известный этнограф Григорий Потанин записал на Горном Алтае несколько легенд на эту тему<sup>18</sup>. Сказания были собраны среди алтайцев теленгитской группы (бывшие двоеданцы — см. выше), которые оставались сильно подвержены влиянию монгольского буддизма и фольклора. В то же время, в 1860–1870-е гг., они были, наконец, включены российскими властями в состав империи. В одной из теленгитских легенд, приведенных Потаниным, сама идея сжигания шаманов приписывается не Ойроту, а русскому царю. В другой говорится о шамане по имени Тостогош — личном шамане Ойрота, который был захвачен тувинцами, пытавшимися его сжечь, хотя и безуспешно<sup>19</sup>. Согласно этим сказаниям, Ойрот явно не несет ответственности за какое-либо зло, совершенное в отношении шаманов. Более того, в другой легенде<sup>20</sup> Ойрот представлен как жертва хитрого и злого Тостогоша, которого хан позвал, чтобы тот исцелил его детей. Шаман прибыл в ханский лагерь, сделал то, о чем его просили, а затем решил соблазнить дочь хана. Хотя Ойрот поймал обоих и убил жестоким образом (шамана обезглавили, а дочь лошадьми разорвали на части), вся эта сюжетная линия ясно показывает, как народная память постепенно очищала «наследие Ойрота» от неприятных воспоминаний, представляя Ойрота в более выгодном свете.

18. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. С. 289–291.

19. Там же. С. 293.

20. Там же. С. 291.

Народная память, которая по своей природе всегда избирательна, преуменьшала репрессивную политику Ойротского государства и оппортунистическую деятельность его последнего хана Амурсаны. Она искала в их образах благородные черты, которые можно воспевать и прославлять. В конце концов, народная память отполировала и персонофицировала наследие Ойротского государства до такой степени, что оно стало выглядеть как «золотой век» хана Ойрота.

В условиях, когда авторитет шаманизма оказался сильно подорван, алтайцы обратились к своим эпическим рассказам и историям, особенно к тем, в которых восхвалялось «золотое» ойротское прошлое<sup>21</sup>. Как и во многих подобных ситуациях у других народов, привлекая эпический фольклор с его ностальгией по «золотому прошлому» и мифами о могущественных предках, алтайцы не только обретали психологическое утешение и чувство защищенности, но и стали спонтанно объединяться по этническому признаку. Народная память постепенно стирала воспоминания о страданиях алтайцев до их вхождения в состав Российской империи, но при этом сохраняла и усиливала воспоминания об их полуавтономном статусе в составе Ойротской кочевой конфедерации. На рубеже XX в. утопическое ойротское прошлое, мифологизированное и приглаженное, вместе с его ханами стали выглядеть более привлекательными, чем современная российская гегемония.

В отличие от шаманизма, который духовно опирался на родовых духов, алтайский фольклор населяли божества и полу-мифологические герои, известные по всему Алтаю, независимо от клановой принадлежности. Более того, за редким исключением эпические персонажи не дублировали шаманский пантеон. Алтайский эпос и песни в основном посвящены подвигам могущественных легендарных героев (Ойрот, Амурсана, Шуну), богов (Уч-Курбустан, Тенгере, Эрлик, Бурхан) или богатырей, извест-

21. Тем не менее, несмотря на свое изначально негативное отношение к шаманизму, Ак-яңг постепенно вступил с ним в творческий диалог и заимствовал многие «позитивные» элементы традиционной религии, включая ритуальное использование березы и почитание в рамках своего пантеона таких популярных шаманских божеств, как Улгень. Кстати, сама символика белого (молочного) цвета, занимавшая центральное место в Белой вере, восходит к традиционному шаманизму; несмотря на активное проникновение буддизма, желтый цвет так и не стал основным символом в Ак-яңг. Это был естественный процесс — элементы тибетской буддийской традиции, которые приверженцы Ак-яңг распространяли на Алтае, были восприняты через призму местной шаманской традиции.

ных под разными именами. Эти сказания также полны упоминаний о родной земле, которую характеризуют как прекрасный «золотой Алтай», где, по легендам, царит вечное лето. Сам процесс сказаний обычно происходил вечерами, особенно летом, когда у людей было больше свободного времени, или в ходе длительных путешествий и охоты. Специальные рассказчики, называемые *кайчилары* (ед. числ. *кайчи*), часто делали это в форме гортанных песен.

Хотя *кайчилары* обычно не обладали духовной и идеологической властью, как это было в шаманизме, они занимали важное место в алтайской культуре и принадлежали к числу уважаемых людей. Более того, некоторые из них были близки к миру духов. Авторитетного *кайчи* называли *ээлү кайчи*, что означает рассказчика, близкого к духам, которые, как считалось, сообщают эпические истории людям, используя рассказчика как посредника<sup>22</sup>. В любом случае, можно предположить, что к началу ХХ в., когда идеологическая власть шаманизма была подорвана, традиция эпического рассказа вместе с его трансляторами, наделенными особым мастерством *кайчи*, оказалась в центре духовной жизни. Это сделало «эпическую мудрость» главным элементом развивающейся этнической идеологии алтайцев.

Многие проповедники (мн. числ. *ярлыкчилары*, ед. числ. *ярлычи*) Белой веры происходили из рядов бывших *кайчиларов* а также шаманов, которые отказались от своего призыва или осудили его. Используя образы, заимствованные из местного фольклора и монгольского буддизма, похожий на ламу *ярлычи* как бы объединял в себе три функции: эпического рассказчика, шамана и проповедника элементов буддизма. С одной стороны, в качестве красноречивых рассказчиков и певцов они транслировали традиции эпического фольклора, сфокусированные на пророчестве об Ойроте (Амурсане). С другой стороны, будучи связанными с этим общим корпусом алтайско-монгольских сказаний, они привносили также элементы тибетского буддизма. *Ярлыкчилары* также стали лечить людей, что раннее делали шаманы. Путешествуя по кочевым стоянкам, они, помимо лечения, обычно исполняли песни о наступлении доброго времени Ойрота, возво-

22. Алтайские героические сказания / Под ред. А.П. Деревянко. Новосибирск: Наука, сиб. отд., 1997. С. 18.

дили из камней особые места для молитвы (*кюре*), очищали людей и жилища дымом от горящего вереска и руководили коллективными молениями.

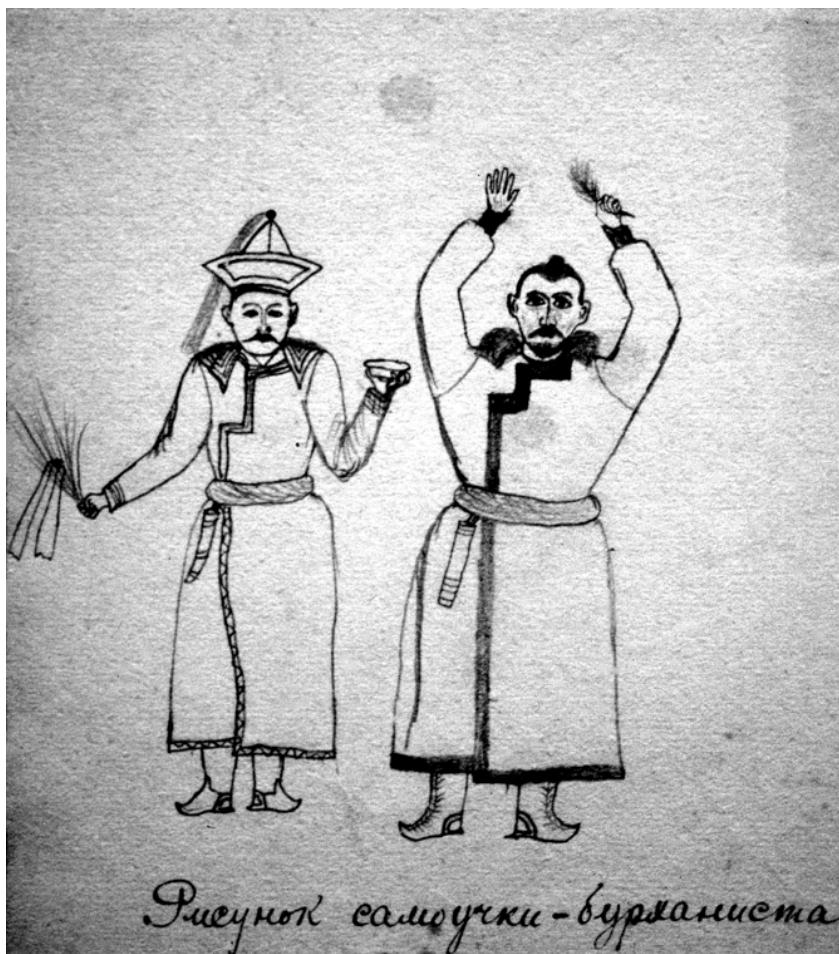


Рисунок самуучки-бурханиста

Илл. 2. Члены Белой веры во время моления. Архив Музея антропологии и этнографии (Санкт-Петербург), ф. 11 [Бумаги А. Анохина], оп. 1, д. 131, л. 10.

### Проникновение тибетского буддизма на Алтай

Идеализированный образ оставшегося в прошлом Ойротского государства естественным образом проецировался на тибетский

буддизм, просачивающийся из соседней Монголии. Так, проповедники Ак-янга настаивали на том, что «вера ойротов», идущая из Монголии, есть истинная древняя вера — в отличие от «искаженной» черной веры шаманизма. Бросая вызов духовной власти шаманизма с его родовыми духами, Чет Челпан и его последователи поставили в центр Ойротского пророчества Бурхана. Это слово, как я отмечал выше, служит обозначением Будды в монгольском буддизме. Если бы процесс этнорелигиозного обновления не был прерван, легендарный хан Ойрот, возможно, мог бы оказаться бы в пантеоне богов-покровителей тибетского буддизма. Как известно, традиционная духовная гибкость, отличавшая буддизм, вела к широкому включению в его пантеон местных богов и духов. В то же время в своих гимнах некоторые проповедники Белой веры соединили образ Ойрота с образом Бурхана, что не исключало бы того, что, наоборот, Ойрот мог быть полностью вытеснен и заменен Буддой. Весь пантеон духовно-реформаторского движения явно эволюционировал в направлении монотеизма:

Дербен-Ойрот царь наш,  
Хранитель наш Бурхан.  
Амырсана царь наш,  
Золотой Ойрот Бурхан наш<sup>23</sup>.

Галдан-Ойрот-Бурхан наш  
В будущем почитаемый,  
Между огнем и молнией летает<sup>24</sup>.

Бурхан в качестве главного божества в Ак-янге, а также многие другие духовные и ритуальные черты этого движения, уходившие своими истоками в Монголию, указывают на то, что Чет и его последователи обладали зачаточными знаниями о тибетском буддизме. Заемствованные элементы из буддизма включали в себя как материальные объекты, такие как колокольчики, статуэтки, молитвенные флаги, а также и религиозную терминологию. Например, известно, что в Монголии имелись крохотные монастыри-молельни, где обычно монахи не проживали. Такие места называли *сюме*. Более распространенным слово для обо-

23. Данилин А.Г. Молитвы и песни бурханистов, л. 188.

24. Там же, л. 223.

значения обычных монастырей в Монголии было слово *кюре*<sup>25</sup>. Алтайские проповедники Белой веры взяли те же самые слова для обозначения своих собственных молитвенных мест, которые они называли и *кюре*, и *сюме*. Были и другие более прямые словесные клоны, как, например, слово *шабы*, которое использовалось в монгольских монастырях для обозначения учеников ламы. В Ак-янге *шабы* означало ученика проповедника (ярлыкчи) Белой веры. В целом, к началу XX в. как миссионеры, так и многие светские авторы, непосредственно наблюдавшие за развитием Ак-янга, часто называли ее ламаизмом и подчеркивали, что Алтай стремительно обращается в тибетский буддизм.

За Четом и его дочерью стояла группа местных активистов во главе с братьями Аргымай и Манджи (Манджи) Кульджин, Кыйтык Елбудин, Сапок Баинкин, Кыргыз Саманов, Чапыяк Юдуев и Тырий Акемчи, которые были учениками в монгольских монастырях, где подхватили элементы буддизма и донесли их до Алтая<sup>26</sup>. Многие современные наблюдатели подчеркивали, что Чет был лишь номинальным лидером. Борис Соколов, который наряду с Клеменцом защищал Чета в суде, подчеркивал, что реальная работа по пропаганде тибетского буддизма и распространению Ойротского пророчества была проделана Тырием Акемчи (в буквальном переводе «Белый целитель»). Последний был образованным человеком, хорошо знакомым с буддизмом. Он несколько лет прожил в Монголии, будучи переводчиком в российском дипломатического представительства<sup>27</sup>.

Несмотря на свое слабое присутствие в Горном Алтае в XVII–XVIII вв., местное население имело представление или, по крайней мере, слышало о буддизме, поскольку ойроты приняли буддизм в начале 1600-х гг. и сразу же заявили о себе как о военных покровителях Тибета. Хотя алтайцы, став в середине 1700-х гг. подданными Российской империи, существовали на самом краю буддийской ойкумены, они продолжали с ней взаимодействовать. Монгольские ламы часто посещали Алтайские горы, что фиксировалось различными наблюдателями с начала XIX в.

25. Moses, L. (1997) *The Political Role of Mongol Buddhism*, p. 135. Richmond, UK: Curzon.

26. Данилин А.Г. Бурханизм. С. 92–93.

27. Бурханизм: документы и материалы / Сост. Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 1994. С. 295–296; Данилин А.Г. Бурханизм. С. 112–113.

В условиях политического и экономического давления со стороны России, усилившегося на рубеже XIX–ХХ вв., заимствование элементов древней «ойротской религии» из соседней Монголии стало привлекательной альтернативой, ставшей дополнением к малоэффективному шаманизму. Более того, опираясь на указ о веротерпимости, изданный царем в 1905 г., некоторые алтайцы стали открыто бросать вызов гегемонии Русской православной церкви, снимая кресты и возвращая их миссионерам. В 1907 г. по инициативе активистов Ак-янга более 512 алтайцев обратились к властям с просьбой официально признать их новую веру, но эта просьба была проигнорирована, и на сторонников Белой веры начались точечные гонения<sup>28</sup>. Как следствие, в поисках духовной опоры алтайцы все больше стали смотреть в сторону Монголии.

Интересно отметить, что в западно-монгольской устной традиции в целом и в некоторых алтайских легендах Ойрот (Амурсана) бежал от маньчжуротов на север — в Россию. Кроме того, начиная с конца XIX в. западные монголы в своих обновленческих упоминаниях все больше обращали взоры на север, к России, ожидая оттуда возвращения Амурсаны, который должен был освободить их от китайского владычества<sup>29</sup>. А в Горном Алтае к началу ХХ в., наоборот, не менее популярными были легенды о побеге Ойрота от неизвестных врагов не на север, а на юг, ближе к Монголии, где, по поверьям, он разбил лагерь у истоков реки Иртыш и ее трех притоков — Ак-Чечек, Кок-Чечек и Ногон-Су; вспомним строчку из ранее цитированной песни: «Мы на Ак-Чечек и Кок-Чечек пойдем!»<sup>30</sup>.

Для последователей Белой веры эти три связанные с Монголией места стали наиболее часто упоминаемыми святынями. Ногон-Су особо выделялся как место, где, по преданию, Ойрот построил свой дворец; в легенде также отмечалось, что вода в этот дворец поступала из близлежащего источника по металлическим трубам<sup>31</sup>. Монголия как место убежища легендарного хана Ойро-

28. Прошение 512 калмык 2, 3, 4 и 5 алтайских дючин Бийского уезда о разрешении исповедовать новую веру, 13 мая 1907 г. // Бурханизм — Белая вера (Ак јан): документы и материалы / Сост. Н.В. Екеев, Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2014. С. 145.

29. Owen Lattimore, O. (1955) *Nationalism and Revolution in Mongolia*, p. 57. Leiden: E.J. Brill.

30. См. сноску 16.

31. Данилин А.Г. Молитвы и песни бурханистов, л. 249; Чевалков М. Рапорт вольнонаемного псаломщика Чибитской церкви Михаила Чевалкова (1913 г.). Центр хранения архивного фонда Алтайского края (далее ЦХАФАК). Ф. 164. Оп. 1. Д. 150. Л. 12.

та фигурировала в легендах юго-западного Алтая уже во второй половине XIX в. В конце 1870-х гг. во время одной из своих экспедиций в Горный Алтай Потанин зафиксировал, что, двигаясь из северо-восточного Алтая в его юго-западную часть, он слышал от местных алтайцев — вопреки общему представлению о побеге легендарного героя на север — рассказы о том, что Ойрот вместе со своей армией и народом перешел с Алтая в Монголию. В частности, Потанин сообщает, что записал такие истории в районе реки Чуя в юго-западной части Алтая, вблизи китайской (монгольской) границы<sup>32</sup>.

### **Этнорелигиозное возрождение на Алтае и движение «Амурсана» в Западной Монголии**

Во многих песнях, связанных с Ойротом и Амурсаной, где присутствует буддийский мотив Бурхана, также содержатся восхваления красоты «золотого Алтая»:

О мой Алтай с холодной водой!  
О мой Бурхан — с радугой!  
О мой Алтай — с целебными источниками.  
О мой Бурхан — с белым пламенем!<sup>33</sup>

Для того, чтобы понять силу того влияния, которое приобрело Ойротское пророчество в период между 1905 и 1917 гг., необходимо учитывать происходившее тогда в соседней Монголии, а также в России. Распад в 1911 г. Маньчжурской империи, контролировавшей Китай, падение Российской империи в 1917 г., последовавший за этим хаос и гражданские войны в России и Китае перевернули вверх дном всю Северную Евразию, включая Алтай и Монголию, и подлили масла в огонь вызванных этим пророчеством ожиданий. На фоне этого хаоса и усиления центробежных тенденций, сопровождавшихся ростом обновленческих идей, народы монголо-тибетского мира (калмыки, буряты, алтайцы, монголы, тувинцы, тибетцы) стали брать власть в свои руки и формировать свою государственность и национальную идентичность.

32. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. С. 666.

33. Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная сущность // Советская этнография. 1932. № 1. С. 79.

Появление в 1910–1911 гг. в Западной Монголии харизматичного и агрессивного Джя-ламы, последователя тибетской школы Гелугпа и предположительно этнического дербета<sup>34</sup>, который провозгласил себя российским подданным и перерождением Амурсаны, вызвало взрыв эмоций как в Западной Монголии, так и в Горном Алтае. Джя-лама стал неформальным лидером западных монголов в их борьбе против китайского владычества. Духовно он действовал как религиозный реформатор, публично исполняя тантрические ритуалы. Авторитет «Амурсаны» был настолько велик, что Богдогэгэн, глава монгольского буддизма, чтобы его умиротворить, присвоил Джя-ламе статус наместника Западной Монголии, которому должны были подчиняться все местные власти. Джя-лама заявил, что прибыл не только для того, чтобы освободить местное население от китайцев, но и чтобы очистить современный буддизм от вредных примесей, вернув его к первоначальным чистым истокам. Его главным успехом стал захват города Кобдо, где произошло единственное крупное сражение во время монгольского освободительного движения 1911–1913 гг. Деяния «великого ламы» увековечены в песне монгольского певца Парчена, написанной в 1913 г., после взятия Кобдо:

Много у меня богатырей-воинов,  
Много богатств у меня.  
Теперь я прибыл встретиться  
С вами, бедняжки,  
отрогами ойратов.  
Моя родина —  
Алтай, Иртыш, Хобук-сайри,  
Эмиль, Боро-тала,  
Или, Ала-тау,  
Ойратская отчизна это.  
По происхождению  
Я правнук Амурсаны,  
Перерожденец Махакалы,  
Овладавшего конем Марал-баши,  
Я тот, кого зовут  
Богатырь Дамбей-джанцан [Джя-лама]<sup>35</sup>.

34. Дербеты этническая группа, которые ведут свое происхождение от осколков исторического государства Ойрот, проживают в западной Монголии и принадлежат к алтайской языковой семье.

35. Владимирцов Б. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Наука, восточная литература, 2002. С. 279.



Илл. 3. Джа-лама, перерожденец «Амурсана» в западной Монголии. Фотография Германа Констена (1912 или 1913 г.).  
Consten, H. (1920) *Weiderpltze der Mongolen im Reiche der Chalcha*. Berlin: Dietrich Reimer. Vol. 2. Plate № 49.

До сих пор у нас нет работ, в которых рассматривалось бы влияние движения Джа-ламы на этнорелигиозное возрождение на Алтае. В конце 1930-х гг. Данилин, автор первого исследования Белой веры, упоминает Джа-ламу лишь в одном абзаце: «В 1892 г. в Монгольском Алтае объявился калмыцкий лама Дамби-Джанцан (Джа-лама), который называл себя внуком Амыр-Са-

наа. В 1912 г. Дамби-Джанцан становится зайсаном аймака Кобдо, фактически не подчинявшегося ни Монголии, ни Китаю. В 1922 г. он будет ликвидирован советской властью Монголии. О Джя-ламе знали и на Алтае, ожидая его пришествия»<sup>36</sup>. В.А. Муйтуева, современная исследовательница алтайского происхождения, также лишь кратко упоминает о Джя-ламе. Кроме того, она ошибочно предполагает, что на первом этапе движения Белой веры (1904–1905 гг.) алтайцы ожидали его как легендарного ойротского хана<sup>37</sup>. На самом деле, «Амурсана» (Джа-лама) вернулся в свое «отечество» только в 1910 г. Примечательно, что Муйтуева, отвергающая какое-либо существенное влияние буддизма на алтайскую традицию, признала факт огромного интереса алтайцев к деятельности и судьбе Джя-ламы.

Появление «Амурсаны» в Монголии явно усилило связанные с пророчеством обновленческие ожидания среди кочевого населения Алтая. Причем алтайские приверженцы Белой веры направили к Джя-ламе специальную делегацию<sup>38</sup>. Алтайское этнорелигиозное возрождение было частично приглушено репрессиями российских властей в 1906–1907 гг., когда местная администрация устроила облаву на лагерь сторонников пророчества в долине Теренг и затем привлекла к суду ряд «смутьянов» из числа сторонников Белой веры. Теперь же появился новый источник вдохновения. В 1910–1914 гг. участились визиты лам из соседней Монголии. В 1910 г. по приглашению активистов Белой веры из западномонгольского города Улусутая на Алтай прибыл «знатный лама», чтобы наставлять местных проповедников Ак-янга. Из переписки антрополога Андрея Данилина с бывшим проповедником Белой веры Кондратием Танашем (Танашевым) (1928–1934 гг.) можно дополнительно узнать о монгольском влиянии на Алтайское движение. Так, в своем письме 1928 г. Танаш сообщал Данилину, что «знатный лама» явился в сопровождении еще одного ламы по имени Аксак-чоджи из города Кобдо, центра движения Джя-ламы. Оба буддийских гостя прибыли на Алтай по приглашению местных лидеров Белой веры с единствен-

36. Данилин А.Г. Бурханизм. С. 80.

37. Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск: Изд-во Горно-алтайского университета, 2004. С. 54.

38. Хабаров З. Записки миссионера абайского отдела алтайской духовной миссии священника З. Хабарова за 1914 г. ЦХАФАК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 90. Л. 32.

ной целью — «целью перевести весь Алтай в буддистскую веру»<sup>39</sup>. Существенно, что Танаш сделал это замечание в 1928 г., когда еще бытовало нейтральное и даже дружественное отношение властей к Ак-янгу и еще до того, как это движение стало объектом идеологических атак со стороны сталинских властей в 1930-е годы. Позднее, в 1934 г., информант Данилина подчеркнул, что оба ламы прибыли также для того, чтобы «узнать, как живут остатки прежнего ойротского народа»<sup>40</sup>. Сам Танаш, бывший шаман, перешедший в ряды ярлыкчи, активно поддерживал духовные связи между Алтаем и Монголией: он регулярно бывал в Монголии, перенося оттуда на алтайскую почву буддийские ритуалы и соединяя их с шаманизмом.

Обеспокоенный миссионер Захарий Хабаров докладывал своему начальству: «Один из известных здешних ярлыкчаров Суме Казындаев, услыхав, что Амыр-сана показывается в желтом халате, сшил себе желтый халат и разъезжал по бурханистам, уверяя о действительности явления в Монголии Амыр-Саны»<sup>41</sup>. Арест русскими казаками «перевоплощения» Амурсаны в 1914 г. по просьбе монгольского правительства не разрушил веру в пророчество ни в Западной Монголии, ни на Алтае. На самом деле, арест Джя-ламы и одновременная мобилизация части алтайских мужчин для строительства вспомогательных укрепрайонов на западных рубежах Российской империи в связи с Первой мировой войной еще больше встревожили кочевников и усилили мессианские ожидания. В 1916 г., обеспокоенные мобилизацией, несколько групп теленгитов (бывших двоеданцев) численностью в 600 человек бежали в Монголию — на свою «ойротскую родину». Интересно, что одним из тех, кто укрепил их в решение сбежать на юг, за российско-китайскую границу, был образованный алтаец левых взглядов по имени Никита Меджит-Иванов (1888–1937), будущий лидер «Ойротской» автономии, созданной большевиками в 1922 г.<sup>42</sup>

Когда Джя-ламу везли через южную Сибирь в Томскую тюрьму, алтайские сторонники монгольского перерожденца уверяли,

39. Танаев К. — Данилину А. 12.19.1928. АМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 52. Л. 98.

40. Данилин, А. Путевой дневник: Ойротия (1934 г.). АМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 52. Л. 39.

41. Хабаров З. Записки миссионера абайского отдела алтайской духовной миссии, л. 32.

42. Протокол допроса Н. Меджит-Иванова (1937 г.). Архив новейшей истории Республики Алтай (Горно-Алтайск). Р-37. Оп. 1. Д. 440. Т. 1. Л. 169.

что в тюремном вагоне — не Джя-лама, а простой человек. Они считали, что настоящий Амурсана не допустит такого недостойного обращения с собой. Если бы легендарный хан решил путешествовать, то он воспользовался бы обычным поездом. Настоящий Амурсана, настаивали алтайцы, «улетел» обратно в Монголию, где скрылся от глаз своих врагов. Попытки русских миссионеров разоблачить этого мессию и, в частности, утверждать что Джя-лама — жестокий калмык из волжского города Астрахани и что он просто использовал местную легенду об Ойроте/Амурсане, не оказали никакого воздействия на алтайцев<sup>43</sup>.

Летом 1915 г., через год после задержания Джя-ламы, в различных частях Западной Монголии появилось еще несколько человек, утверждающих, что они являются потомками Амурсаны. Все они, за исключением одного, были задержаны монгольскими властями. Самым стойким «Амурсаной» оказался лама по имени Цаган-Голын, который, получив широкую поддержку со стороны местного кочевого населения, бросил вызов авторитету Богдо-гэгэна, что в очередной раз потребовало вмешательства русского казачьего отряда для задержания смутьяна<sup>44</sup>. Позднее еще несколько человек заявляли о том что они являются перевоплощением Амурсаны или что они видели Амурсану. Таким образом, «Амурсана» не исчез, а образно говоря, окончательно прописался в монгольском и российском Алтае.

Учитывая анархию, хаос и распад двух империй, почва для подобных пророчеств была очень благодатной. Цитата из газеты «Голос труда» за 1917 г., которую можно найти в различных публикациях, посвященных Белой вере, вполне отражает то, что последовало за арестом Джя-ламы. Газета сообщала, что в феврале и марте 1917 г. алтайцы Урсульского района начали получать тамзы (письма) из Монголии, в которых сообщалось, что вскоре, в мае, Амурсана прибудет на Алтай. В этих письмах подчеркивалось, что хан начнет войну с русским и победит их при слиянии рек Бия и Катунь. Это сделает алтайцев подданными своего бывшего хана и положит конец русскому господству. В типичной буддийской манере в письмах говорилось, что прибытию Амурсаны будет предшествовать появление ламы в сопровождении 17 проповедников. За ними придут 700 собак и 7000 могуще-

43. Хабаров З. Записки миссионера абайского отдела алтайской духовной миссии, л. 32 об.

44. Ломакина И. Голова Джя-ламы. Улан-Удэ: Экоарт, 1993. С. 126.

ственных людей, которые атакуют русских<sup>45</sup>. Живучести пророчества способствовала не только сильная и харизматичная личность Джя-ламы, но и духовные переживания возбужденного народа. Почитание алтайцами Джя-ламы было просто продолжением давней культурной традиции искать духовного отклика в соседней Монголии.

## Выводы

Судя по всему, между 1880 и 1920 гг. Ойротское пророчество стало мощным каналом передачи тибетского буддизма на Алтай. На протяжении всех этих лет неоднозначный, «промежуточный» культурный статус Горного Алтая, стоявшего одной ногой в российской Сибири, а другой в Монголии, создавал благоприятные возможности для распространения тибетского буддизма в этой приграничной части российской империи. В условиях экономического, политического и духовного кризиса кочевники Горного Алтая получили духовную поддержку от монгольских буддистов, своих исторических собратьев по ойротскому «племени». Последние снабжали северных соседей ритуалами и идеями, которые заинтересованные алтайцы могли использовать, чтобы противостоять как христианству, так и традиционному шаманизму и тем самым формировать свою собственную, местную версию тибетского буддизма. Неудивительно, что образ Ойрота, главной иконы алтайского этнорелигиозного возрождения, часто сливался с образом Бурхана (Будды).

К началу XX в. Алтай явно шел в направлении принятия тибетского буддизма. Сознательно или бессознательно, Чет Челпан, братья Кулджин, Акемчи и другие проповедники Белой веры действовали как начинающие буддисты. Если бы советский режим в конце 1920-х гг. не изолировал Алтай от монгольского мира, перекрыв государственную границу, алтайцы, несомненно, повторили бы путь, которым прошли тувинцы и буряты, два других сибирских народа, ранее обратившиеся к тибетскому буддизму. Видимо, Ак-янг эволюционировал к тому, что можно было бы назвать алтайской версией тибетского буддизма. Этот процесс был заглушен и приостановлен пришествием мощного коммунистического пророчества с его пропагандой светлого будущего. Коммунизм, эта политическая религия модерна, силой и убеждением

45. Данилин, А. Г. Бурханизм. С. 138–139.

ассимилировала народные обновленческие чаяния, частично реализовавшиеся в секулярном проекте Ойротской автономной области. Но это уже другая история.

## Библиография / References

### Архивные материалы

- Архив музея антропологии и этнографии, г. Санкт-Петербург (АМАЭ)  
Данилин А. Г. Путевой дневник: Ойротия (1934 г.). Ф. 15. Оп. 1. Д. 52.  
Данилин А.Г. Молитвы и песни бурханистов (1928–1934). Ф. 15. Оп. 1. Д. 10.  
Центр хранения архивного фонда Алтайского края (ЦХАФАК)  
Хабаров З. Записки миссионера абайского отдела алтайской духовной миссии священника З. Хабарова за 1914 г.). Ф 164. Оп. 1. Д. 90.  
Чевалков М. Рапорт вольнонаемного псаломщика чибитской церкви алтайской миссии. Ф. 164. Оп. 1. Д. 150.  
Российский архив социально-политической истории (РАСПИ)  
Калинников А. Экономический очерк внутренней Монголии [1928]. Ф. 532. Оп. 1. Д. 335.  
Архив новейшей истории Республики Алтай  
Протокол допроса Н. Меджит-Иванова (1937 г.). Р-37. Оп. 1. Д. 440. Т. 1.

### Литература

- Алтайские героические героические сказания / Под ред. А.П. Деревянко. Новосибирск: Наука сиб. отд, 1997.  
Бурханизм: документы и материалы / Сост. Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 1994.  
Бурханизм — Белая вера (Ак јан): документы и материалы / Сост. Н.В. Екеев, Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2014.  
Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002.  
[Без автора] Грамматика алтайского языка. Казань: в университетской типографии, 1869.  
Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная сущность. Советская этнография. 1932. № 1. С. 63–91.  
Данилин А.Г. Бурханизм. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1993.  
Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск: Ак-чечек, 2001.  
Златкин И. Я. История Джунгарского ханства (1635–1758). Москва: Наука, 1964.  
Знаменский А.А. На северной периферии буддизма: мессианское движение «Амурсаны» в западной Монголии и «белая вера» на Алтае // Буддизм в контексте диалога культур: сборник статей / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2015. С. 261–281.  
Екеев Р.В. Движение бурханистов на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 6–21.

- Ломакина И. Голова Джя-ламы. Улан-Удэ; СПб.: ЭкоАрт, 1993.
- Мамет Л.П. Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и гражданской войны на Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1994.
- Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина алтайцев. Горно-Алтайск: из-во Горно-алтайского университета, 2004.
- Насонов А.А. Распространение ламаизма на территории Алтая-Саянского региона (конец XIX – первая треть XX в.): автореф. дис. канд. ист. наук. Томск: Кузбасс-вузиздат, 2011.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западная Монголии. СПб: тип. В. Киршбама 1883 года. Т. 4
- Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.: из-во Академии наук СССР, 1953.
- Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984.
- Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992.
- Тадина Н.А. Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. № 4. С. 159–166.
- Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010.
- Шерстова Л.И. Эсхатология раннего Бурханизма: из опыта реконструкции традиционного этнического самосознания//Вестник Томского государственного университета. История. 2013. Т. 3. № 23. С. 181–185.
- Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство//Исторический вестник. 1885. № 6. С. 607–644.

*Archival materials*

- Tsentr khraneniia arkhivnogo fonda Altaiskogo kraia [Center of the Archival Depository Fund of the Altai District]
- Chevalkov, M. (1913) Raport vol'nonaemnogo psalomshchika chibitskoi tserkvi Altaiskoi missii [Report of the Psalm Reader of the Chibit Church at the Altai Mission ]. F. 164. Op. 1. D. 150.
- Khabarov, Z. (1914) Zapiski missionera Abaiskogo otdel'enia Altaiskoi dukhovnoi missii sviashchennika Z. Khabarova za 1914 god [Notes of Z. Khabarov, the Missionary of the Abai Branch of the Altai Orthodox Mission for 1914]. F. 164. Op. 1. D. 90.
- Arkhiv muzeiia antropologii i etnografii (St. Petersburg). [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography]
- Danilin, A. (1934) Putevoi dnevnik: Oirotia [Travel Diary: Oirotia]. F. 15. Op. 1. D. 52.
- Danilin, A. (1928–1934) Molitvy i pesni burkhanistov [Prayers and Songs of Burkhanists]. F. 15. Op. 1. D. 10.
- Rossiskii arkhiv sotsial'no-politicheskoi istorii (Moscow). [Russian Archive of Social and Political History ]
- Kalinnikov, A (1928) Ekonomicheskii ocherk Vnutrennei Mongoli [The Economic Essay on Inner Mongolia]. F. 532. Op. 4. D. 335.
- Arkhiv noveishei istorii Respubliki Altai (Gorno-Altaisk). [Archive of Contemporary History of the Altai Republic]
- Medzhit-Ivanov, N. (1937) Protokol doprosa N. Medzhit-Ivanova [Minutes of the Interrogation of N. Medzhit-Ivanov]. R-37. Op. 1. D. 440. Vol. 1.

*Literature*

- Arzyutov, D.V. (2018) “Voices of the Land, Samizdat, and Visionary Politics: On the Social Life of Altai Narratives”, *Anthropology & Archeology of Eurasia* 57 (1): 38–81.
- Danilin, A. (1932) “Burkhanizm na Altai i ego kontrevolusionnaia sushchnost” [Altaian Burkhanism and Its Counterrevolutionary Nature], *Sovetskaia etnografia* 1: 63–91.
- Danilin, A. (1993) *Burkhanizm: iz istorii natsional’no-ovsoboditel’nogo dvizhaniia v Gornom Altai* [Burkhanism: Toward the History of National-Liberation Movement in the Mountain Altai]. Gorno-Altaisk: Ak-Chechek.
- Derevianko, A.P., ed. (1997) *Altaiskie geroicheskie skazaniia* [Altai Heroic Tales]. Novosibirsk: Nauka sib. otd.
- Diakonova, V.P. (2001) *Altaitsy: materialy po etnografii Telengitov Gornogo Altaia* [The Altaians: Materials on Ethnography of the Telengit at the Mountain Altai]. Gorno-Altaisk: Iuch-Sumer.
- Ekeev, P.V. (2005) “Dvizhenie burkhanistov na Altai” [The Altai Burkhanist Movement], *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 6–21.
- Ekeev, P.V., Maidurova, N.A. (2014) *Burkhanizm-Belaia vera (Ak-jang): dokumenty i materialy* [Burkhanism-White Faith (Ak-jang): Documents and Materials]. Gorno-Altaisk: Gorno-Altaiskaia tipografia.
- Iadrintsev, N.M. (1885) “Altai i ego inorodcheskoe tsarstvo” [Altai and Its Native Domain], *Istoricheskii vestnik* 6: 607–644.
- Kos’miin, V. (2006–2007) “Mongolian Buddhism’s Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai”, *Anthropology & Archeology of Eurasia* 45(3): 43–72.
- Krader, L.A. (1958) “Nativistic Movement in Western Siberia”, *American Anthropologist*, 2: 282–292.
- Landes, R. (2001) *Heaven on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. New York: Oxford University Press.
- Lattimore, O. (1955) *Nationalism and Revolution in Mongolia*. Leiden: E.J. Brill.
- Lomakina, I. (1993) *Golova Dzha-Lamy* [The Head of Ja Lama]. Ulan-Ude and St. Petersburg: Ecoart.
- Maidurova, N.A. (1994) *Burkhanizm: dokumenty i materialy* [Burkhanism: Documents and Materials]. Gorno-Altaisk: izdale’stvo GAGU.
- Mamet, L.P. (1994 [1930]) *Oirotia : Ocherk natsionalno-ovsoboditel’nogo dvizheniia i grazhdanskoi voiny na Gornom Altai* [Oirotia: An Essay on the National-Liberation Movement and Civil War in the Mountain Altai]. Gorno-Altaisk; Ak-Chechek.
- Moses, L. (1997) *The Political Role of Mongol Buddhism*. Richmond, UK: Curzon.
- Muitueva, V.A. (2004) *Traditsionnaia religiozno-mifologicheskaiia kartina mira Altaitsev* [Traditional Religious and Mythological Worldview of the Altaians]. Gorno-Altaisk: iz-vo Gorno-Altaiskogo gos. universiteta.
- Nasonov, A.A. (2011) *Raspostranenie lamaizma na territorii Altai-Sayanskogo regiona (konets 19 – pervaia tret’ 20 vv.)* [Advance of Lamaism into the Altai-Sayan Area], avtoref. diss. kand. ist. nauk. Tomsk: Tomskii gosudarsvennii universitet.
- Grammatika altaiskogo iazyka* [Grammar of the Altaian Language] (1869). Kazan: v universitetskoi tipografii.
- Potanin, G.N. (1883) *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii* [An Essay on Northwestern Mongolia]. St. Petersburg: tip. V. Kirshbauma, vol. 1.
- Potapov, L.P. (1953) *Ocherki po istorii altaitsev* [Essays on Altaiian History]. Moskva : izd-vo Akademii nauk SSSR.

- Sagalaev, A.M (1984) *Mifologii i verovaniia altaitsev: tsentral'no-aziatskie vlianiia* [Central Asian Influences on the Mythology and Beliefs of the Altaians]. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otd-nie.
- Sagalaev, A.M. (1992) *Altai v zerkale mifa [Altai Mirrored in Myths]*. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otd-nie.
- Sherstova, L.I. (2010) *Burkhanizm: istoki etnosa i religii* [Burkhanism: The Sources of Ethnos and Religion]. Tomsk: iz-vo Tomskogo universiteta.
- Sherstova, L.I. (2013) "Eskhatologia rannego Burkhanizma: iz opyta rekonstruktsii traditsionnogo etnicheskogo samosoznania" [The Eschatology of Early Burkhanism: Toward the Reconstruction of Traditional Ethnic Consciousness], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta (istoriya)* 3(23): 181–185.
- Tadina, H. (2013) "Dva vzgliada na Burkhanizm u Altai-kizhi" [Two Views on Burkhanism among Altai-kizhi], *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoi antropologii* 4 (2013): 159–166.
- Vinogradov, A. (2007) "The Phenomenon of 'White Faith' in Southern Siberia", *Anthropology & Archeology of Eurasia* 45 (3):73–88.
- Vladimirsov, B. (2002) *Raboty po istorii i etnografii mongol'skikh narodov* [Writings on History and Ethnography of Mongolian Peoples]. Moskva: iz-vo vostochnoi literatury.
- Zlatkin, I.Ia. (1964) *Istoriia Dzhungarskogo khanstva (1635–1758)* [Jungarian Khanate History]. Moskva: Nauka.
- Znamenski, A. (2005) "Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922", *Acta Slavica Iaponica* 22: 25–52.
- Znamenski, A. (2014) "Power for the Powerless: Oirot / Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s–1920s", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 45 [<http://emscat.revues.org/2444>, accessed on 13.09.2019].
- Znamenski, A. (2015) "Na severnoi pereferii Buddhizma: messianskoe dvizhenie "Amursana" v zapadnoi Mongolii i "belaia vera" na Altai" [Amursana Messianic Movement in Western Mongolia and White Faith in the Altai], in *Buddizm v kontekste dialoga kul'tur: sbornik statei* [Buddhism in the Context of Cultural Dialogue], ed. L.E. Yangutov. Izdatel'stvo Buryatskogo gosuniversiteta.

ЭЛЬЗА-БАИР ГУЧИНОВА

## Паломничество как путь к вере: опыт социального конструирования религиозности

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-152-176>

*Elza-Bair Guchinova*

### **Pilgrimage as a Path to Faith: An Essay on a Social Construction of Religiosity**

**Elza-Bair Guchinova** — Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences; European University at Saint-Petersburg (Elista, Saint-Petersburg, Russia). [bairjan@mail.ru](mailto:bairjan@mail.ru)

*The article is devoted to pilgrimage and represents an anthropological interview with the researcher's comments. The interview was recorded on April 2019, in Elista, at the religious community of the Temple "Golden Abode of Shakyamuni Buddha". The narrative shows how a pilgrimage to India is perceived by Kalmykia's believers as a means of coping with life's hurdles and of searching for its new meaning. A biographical interview illustrates the path to faith — from atheism, through ritual practices in the temple and reading Buddhist literature — to pilgrimage to Dharamsala and "taking refuge" (conversion). The respondent presents her biography using a religious language that is new for her — the interview is rich with Buddhist terms. The story of the pilgrimage shows one's path to faith, in which everything goes in an extraordinary way, and the key word in this narrative is "miracle" which is a tool of verifying faith. In the (post)secular context, belief in miracles is an element of the imagined border that distinguishes practicing, believing Buddhists from those who perceive Buddhism as a cultural tradition only. Another border marker of the pilgrim's habitus is daily practices: morning and evening prayers with beads, stretches, self-control over speech and behavior.*

**Keywords:** Buddhism, pilgrimage, traditionalism, the Dalai Lama XIV, Kalmyks, postsecular Russia, narrative, biographical interview, gender.

Работа выполнена в рамках коллективного проекта РФФИ «Паломничество в постсекулярной России: инфраструктура путешествий и практики производства духовного опыта». Проект РФФИ 19-09-00420.

## Паломничество как путь к вере: опыт социального конструирования религиозности

**А**НТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ интервью редко встречается в литературе как самостоятельный жанр. Обычно в культурной антропологии интервью служит в качестве рабочего материала, но сегодня и полевой дневник, и дискуссии в Фейсбуке в зависимости от исследовательского ракурса могут перерести свое «служебное» назначение. Я предлагаю для публикации полный текст интервью, поскольку оно настолько информативно, что кажется самодостаточным и может быть использовано коллегами с разных исследовательских перспектив — религиоведческих, гендерных, дискурсивных и др.

Выбор для публикации именно этого нарратива мотивирован достаточно ярким проявлением убеждающей силы паломничества, сокращающего путь к вере даже у недавних атеистов. Это повествование — не только автобиографическая история, но и интеллектуальная биография, отражающая как личный путь к вере, так и фоновое знание духовных практик буддистов в Элисте и Дхарамсале. В то же время запись автобиографического сюжета — не только словесная конструкция, но и социальный поступок<sup>1</sup>. Текст интервью показывает, как от представления, что буддистами рождаются (все калмыки), рассказчица на своем опыте переходит к убеждению, что буддистами становятся, и этот процесс не имеет конца. Процессуальность веры, постоянный самоконтроль ума и поведения, отрефлексированный рассказчицей, — убедительный аргумент социального конструирования религиозности. Рассматриваемый ниже нарратив — это и осмысление биографии новым языком верующего человека, идентичность которого меняется и язык повествования отражает этот процесс.

Моя собеседница — калмычка 57 лет, имеет высшее филологическое образование, пенсионерка. Интервью записано в 2019 г. в Элисте на русском языке, текст согласован с собеседницей, редакции с моей стороны не подвергался, кроме разбивки на разделы. В моем вводном разделе ниже я ввожу читателя в контекст паломничества, а в заключительном — делаю некоторые обобщения.

1. Лежён Ф. Сто лет борьбы с автобиографией // Иностранная литература. 2000. № 4. С. 111.

## **Современное паломничество в Калмыкии**

Паломничество — проверенная временем форма религиозной мобильности, практика путешествия к святым местам монахов и мириян. Паломники из Калмыкии и Бурятии ходили в Лхасу в XVII–XIX вв. и в начале XX в., тогда это путешествие шло сложным маршрутом, занимало полтора-два года и было по силам преимущественно здоровым мужчинам<sup>2</sup>.

Направленность к Лхасе отражена и в терминах: паломник (зуульч — калм.), паломничество (зуульчллн) происходят от слова «Зу» (тиб. བྱོ ཚོ Jo bo) — господин, владыка, объект поклонения, знаменитая статуя Будды в Лхасе в главном храме Джоканг. Этот термин «отражает двойственный смысл в определении паломничества как места назначения и как путешествия»<sup>3</sup>. Если в калмыцкой традиции паломничество было поездкой к большому Будде в Лхасу, то на современной политико-конфессиональной карте условной Лхасой стала Дхарамсала — место резиденции Далай-ламы в Индии. Поэтому калмыцких верующих привлекают в Индии не столько классические маршруты паломничества буддистов, сколько возможность получения учения у Его Святейшества Далай-ламы XIV.

После того как МИД РФ перестал выдавать въездную визу Далай-ламе XIV, с 2004 г. Его Святейшество не посещал Элиску — и российские буддисты остались без возможности встреч со своим духовным лидером на родине, Далай-лама с 2009 г. стал даровать учения специально для россиян, которые проводились в Индии и Латвии. Поездки могли быть групповыми (до 300 человек из Калмыкии в Индию, до 800 — в Латвию) или индивидуальными, религиозными или светскими (конференции).

Начиная с рубежа XX и XXI вв. мы наблюдаем новые формы паломничества: теперь не все его участники практикуют буддизм, посещение святых мест доступно на удобном транспорте и часто

2. Bernstein, A. (2009) "Pilgrims, Fieldworkers, and Secret Agents: Buryat Buddhologists and the History of an Eurasian Imaginary", *Inner Asia* 11: 23–45; Митруев Б.Л., Воронина Д.К. Первый фотограф Лхасы: публикация дневника О. Норзунова «Три поездки в Лхасу (1898–1901)» (перевод Д.К. Ворониной, комментарии Б.Л. Митруева) // *Oriental Studies*. 2018. №6. С. 36–72; Очирова Б.В. Традиции калмыцких паломничеств в Тибет // Научные проблемы гуманитарных исследований. Пятигорск. 2010. С. 149–152.
  3. Claveyrolas, M. (2017) "The Amazement of the Ethnographer. Hindu Pilgrimage beyond sacred and Profane", in D. Albera, J. Eade (eds) *New Pathways in Pilgrimage Studies. Global Perspectives*, p. 37. Routledge.

сопряжено с второстепенными задачами — туристическими, лечебно-оздоровительными, потребительскими. Такое путешествие достаточно комфортно и не связано с преодолением особых трудностей и рисков. Путешественники встречаются с «ландшафтом визуально и материально» и «взаимодействуют» с ним кинетически, чувственно и творчески, видя и становясь «частью картины»<sup>4</sup>.

Регулярные паломничества стали возможными в постсекулярной Калмыкии благодаря активной работе сангхи хурула (храм — *калм.*) «Золотая обитель Будды Шакьямуни» в Элисте и особенно — деятельности Шаджин-ламы (Верховного Ламы) Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче.

Для современных верующих, пришедших в религию из неверия, имел значение цельный образ буддийских монахов, которые все принадлежали к постсоветскому поколению и не имели опыта компромиссов с советской властью. Они все учились в Индии и привлекают людей своими знаниями. Важную роль в становлении религиозности в регионе играют регулярные учения «высокореализованных учителей», приезжающих в Калмыкию: ведь «традиция устной передачи — от Учителя к ученику является условием сохранения линии преемственности учения»<sup>5</sup>.

Известно, что одним из условий отправления в паломничество является убежденность в том, что надежные источники важнейших смыслов и ценностей находятся вне привычного поля жизнедеятельности людей<sup>6</sup>. Так происходит и с калмыками, давно оторвавшимися от единоверцев в своем движении на запад. Именно путь обратно на восток, к Далай-ламе, который три века назад утверждал калмыцких ханов в их статусе, казался для многих особенно привлекательным — своего рода «возвращением к традициям». Паломничество в традиционном обществе считалось социально престижным фактом биографии и было по карману избранным. В наши дни паломническая поездка стала доступнее и не рассматривается как достижение. Более того, ежегодные (и чаще) поездки в Индию частью сообщества воспринимаются как причуда, чрезмерность («удариться в буддизм»), и, напротив,

4. Maddrell, A. (2011) “Praying the Keeills’. Rhythm, meaning and experience on pilgrimage journeys in the Isle of Man”, *Landabréifid* 25: 17.
5. Марзаева М.Б. Развитие института паломничества в современной буддийской традиции России (на примере республики Калмыкия) // Полевые исследования. 2014. № 2. С. 161.
6. Моя благодарность Сергею Штыркову за эту формулировку.

менее частые, нерегулярные поездки в паломничество — с одобрением, как уважение традиции.

Перемещение в пространстве паломников часто связано с поиском аутентичных мест, где можно пережить опыт встречи с самим собой «настоящим»<sup>7</sup> — тем «настоящим калмыком», который согласно распространенному эссеистическому взгляду уже по рождению относится к буддийской культуре. Неслучайно многие везут на учения калмыцкие костюмы или другую одежду, маркирующую этничность — калмыцкие шапки с красной кистью, футбольки с изображением калмыцкого флага или надписью «Я — калмычка».

Привлекательным фактором для верующих россиян является экономика в Дхарамсале (и в целом в стране), на фоне которой положение в Калмыкии кажется не таким катастрофическим: приходит понимание, что человеческое счастье не зависит от уровня благосостояния. Молодежь, которая все заметнее среди паломников, не стремится следовать постсоветскому габитусу «отцов» с глубокой зависимостью от материального (заработок, ипотека, кредиты и проч.) и едет в Индию за духовными смыслами.

Другим фактором современного паломничества является смена ритма жизни: поездка в паломничество воспринимается как отдых и работа души в комфортных условиях общения с единоверцами. Неделя в предгорьях Гималаев с подъемом на рассвете для утреннего кора (ритуального обхода посолонь вокруг святого места), погружение в даруемое Далай-ламой XIV учение, посещения других монастырей, забота о родных (живых и ушедших в иные миры) с ритуальной подачей списков имен для упоминания в молитвах как продолжение родственных обязательств — такой отпуск кажется «духовнее» для паломника и полезнее для семьи.

Многие паломники обращаются в Дхарамсале к врачам в Институт тибетской медицины и астрологии Мен-Ци-Кханг, осуществляющим диагностику по пульсу и моче с назначением лекарств, которые можно тут же приобрести. Они стремятся также посетить оракулов, астрологов, чтобы задать актуальные вопросы. Если проблема может решиться с помощью ритуала или молитвы, то монахи подскажут, что именно может помочь. Почти все паломники стремятся привезти домой религиозные предме-

7. Кормина Ж. Паломники. Этнографические очерки православногоnomадизма. М: Изд. Дом ВШЭ. 2019. С. 37.

ты для домашнего алтаря, амулеты, ценность которых множится тем, что они были произведены в святых местах.

Паломничество как одна из «номадических практик», укоренившихся в буддизме, стало инструментом распространения буддизма и... переопределения этнической идентичности на постсоветском пространстве<sup>8</sup>. Среди паломников Калмыкии, которых насчитывалось примерно около 1000 чел. на учениях 2018 г. в Риге и 500-600 чел. — на учениях в Индии в 2018 г., большая часть — женщины. История моей информантки КД — красноречивый пример частного поиска пути к вере.

### Предыстория паломничества

«Я искренне и глубоко верующий человек. Для меня это образ жизни, мировоззрение и, если рассуждать через призму буддизма, — это постоянный контроль речи, ума и поведения. Я не раз убеждалась, что все это взаимосвязано: я стараюсь контролировать свою речь, поведение как презентацию мышления. Это трудно. Все перечисленное входит для меня в понятие веры.

Не секрет, что к вере приходят через страдания. Именно они чаще всего являются катализатором духовного поиска: или ты идешь по духовному пути — вверх, или ты идешь вниз, когда испытываешь неимоверную боль от потери. Ментальные страдания — это такая мука, что многие не выдерживают, начинают пить, деградировать. Я их не осуждаю, я знаю эту силу боли... У меня началось все классическим образом — после потери сына. До этого я потеряла мужа, но такого скачка сознания не было. После того как я потеряла горячо любимого младшего ребенка, который был смыслом моей жизни, с этой боли начался мой путь к вере.

До этого я была “вульгарной материалисткой”. Я была ритуальщицей, как многие люди, воспитанные в наше время в духе атеизма. Появляются дети, и мы исходя из традиций идем в хурул, чтобы защитить детей ритуалами *хар келн уттлх*<sup>9</sup>, *насан уттулх*<sup>10</sup>. Осознанности не было. А вера без осознанности — это ноль, ничего.

Я много думала: почему все это произошло со мной, в моей семье? Стала искать ответы на вопросы. Тогда, после трагедии,

8. Bernstein, A. (2012) “On Body-Crossing: Inter-Body Movement in Eurasian Buddhism”, *Ab Imperio* 2: 194.

9. Обряд «обрезание черного языка» (калм.).

10. Обряд «продление жизни» (калм.).

я пришла к ламе Шургану, к которому ходила по поводу ритуалов. Я спросила у него: “Если я уйду из жизни, встретусь ли я со своим сыном?”. Он понял суициdalную направленность моих мыслей и стал со мной разговаривать: “Не факт”, — уверенно сказал он мне. Мягко, но настойчиво вел меня к мысли, что я веду себя как эгоистка. Он мне сказал: если ты уйдешь из жизни, ты причинишь много боли родным людям, у тебя мама живая... Сколько боли ты им причинишь. Сказал, что у меня есть старший сын и такие замечательные подруги. Я тогда не знала, что мои подруги ходили к этому ламе с фотографией сына и просили почитать молитвы, объясняя это тем, что верила я только этому ламе. Он говорил им, что молитва у него не шла, и, хотя он им говорил, что он ничего сделать не может, они упорно сидели и не уходили. Когда близ Астрахани освящали “Ступу победы над всеми препятствиями” в декабре 2013 г., одна из подруг поехала туда, чтобы помолиться за моего ребенка, она встретила другую мою подругу, которая делала то же самое.

До меня доспучаться тогда было трудно. Была обида на весь мир: я ведь такая хорошая и никому плохого ничего не делала, почему так произошло? Помню, что лама сказал: “Поезжай в Индию”. Я тогда как раз ушла с работы: мне было трудно видеть студентов, ровесников моего ребенка... Видя мою упрямость, он рассказал, что пережил подобное, когда потерял маму. Он помогал всем людям, а маму не часто навещал, мама жила с братом в заботе и любви. Но сам не успел попрощаться... У него было такое чувство вины, боль, горе. Он поехал в Индию, там практиковал и однажды обрел долгожданный покой, медитируя под деревом Бодхи. Я помню, как он взял с алтаря лист этого дерева, дал мне его подержать в ладонях, теперь на моем алтаре есть такой же листок. Когда я уходила, я оглянулась. Он стоял и смотрел мне вслед. Так в первый раз появился ориентир на Индию.

Меня отправили в санаторий. Со мной работал психотерапевт. Стало легче, я уехала в Москву к старшему сыну. Конечно, от боли никуда не убежишь. Я жила там несколько месяцев. Как-то привлекла меня к себе Ира У., моя троюродная сестра, которая давно практиковала буддизм. Она врач, кандидат медицинских наук.

Вот тогда создавались причины, и условия для меня начали созревать<sup>11</sup>. Сейчас я понимаю, что все меня вело в Индию. В то вре-

11. Пример использования информанткой буддийского языка. Для понимания смысла учения ум должен созреть, а для того, чтобы встретиться с учителями, должны быть созданы условия, которые в понимании буддистов обусловлены наличием благой кармы у человека.

мя в Дхарамсале училась Кема Б., дочь Ириной старшей сестры. Ира предложила мне поехать в Индию к Кеме: “Одно твое слово, и я поеду с тобой”. Я сразу возразила: я человек неверующий, мне это не нужно. Позвонила Кема: “Приезжай, пожалуйста, я тебя жду, я обещаю, что здесь тебе станет лучше”. Но я и слышать не хотела, сказала, что у меня нет на поездку денег. Я и вправду тогда не работала. Отговорки!

В машине, когда мой сын забирал меня от Иры, я озвучила ее предложение поехать в Индию. Сын мне сказал: “Я тебя никуда не отпущу, вдруг там заболеешь… Никакой речи не может идти об Индии”. Я и не возражала. Тут вступила в разговор моя невестка Вика: “Я считаю, что ты не прав. Пусть мама поедет в Индию, она же не одна поедет. А мы с тобой станем спонсорами. Пусть поменяет хотя бы картинку перед глазами”. А мы почему-то не стали возражать. Приехали домой, Вика сразу же купила билеты мне и Ире. За три дня я получила визу, и до отъезда у меня оставалось 10 дней. Дети мои уезжают в Элисту, я остаюсь у Иры. И я думаю: я себя считаю человеком образованным, но я ничего толком не знаю о буддизме, я должна подготовиться.

На мое счастье у Иры была хорошая библиотека. Читала я много, встречала непонятные термины… один, другой, и тут я воспряла: я поняла, что в буддизме есть свой терминологический аппарат, значит, это наука, мне это близко. Мне стало интересно, я поняла, что это надо попробовать постичь. Первый термин, который встречался особенно часто, был “татхагата-гарбха” — природа буддовости: на помощь пришел интернет. И вот для меня как начинающего буддиста находкой стала книга Фабьена Уаки “Представь себе”. Она написана в форме серии интервью с Далай-ламой XIV, где идет речь о человеческих ценностях с точки зрения философии буддизма. Когда я стала ее читать, у меня как будто стали открываться глаза. Так началось мое знакомство с теорией буддизма. Как оказалось, каждый человек рождается на свет подобным Будде. По ходу жизни начинаются омрачения в виде желаний, зависти, злобы, отчаяния, наше сознание начинает загрязняться слой за слоем. Это клеши<sup>12</sup>. Но их можно убирать, работая над своим сознанием. Платить легко отстирать, а сознание — трудно, потому что омрачения копятся годами, тем более если приходишь к этому во второй половине жизни.

12. Клеша (санскр. *kleśa*) — загрязнение, осквернение, моральное падение.

Во всем была такая логика — возразить-то нечего. Все десять дней я сидилась утром читать и не замечала, как пролетал день. Каждый день все, что охватывало мое сознание, я излагала в телефонных беседах старшему брату Саналу, который давно шел по этому пути, не раз был паломником. Помню, он сказал тогда: “Мне понадобилось два года на все то, что ты усвоила за эти несколько дней. У тебя идет расширение сознания, пользуйся этим”. Мне казалось, что я иду семимильными шагами, а с точки зрения буддизма это был просто один небольшой шаг. Но для меня это был... прорыв! Все шло на обостренное восприятие. Эту информацию тогда было настолько легко вливать в себя, в сосуд сознания. Это было в радость. Однако перед поездкой я заболеваю. Первого мая нам улетать, а за сутки у меня начинается “синдром пылающего языка”. У меня “горит” язык, я не могла есть, по лицу пошли темные пятна. Начали воспаляться уголки губ, образовались язвы. Это теперь я понимаю, что начались препятствия, шла проверка на мою готовность. Мы поехали к стоматологу, и мне сказали, что это последствия стресса и надо принимать антидепрессанты. Возник вопрос: надо ли ехать? Я запаслась мазями и приняла твердое решение ехать».

### Дхарамсала

«Мы вылетаем в Индию. У меня за плечами только рюкзачок. Кема нас встречает в Дели. Все мне не нравится, начиная с воздуха. Негатив, запахи, жара. Я отказываюсь ехать смотреть Дели. Несмотря на мое негативное ко всему отношение, Ирина и Кема вели себя со мной очень корректно. Кема, чтобы облегчить мои страдания, дала мне семдэ<sup>13</sup>. Мне помогло.

Выходим в Дхарамсале. Жара, навоз, запахи.... Опять мне все не нравится, кроме чудесных, сияющих чистотой снежных вершин. Кема чувствует мое состояние, спокойно говорит: “Не переживай. Обещаю, что пройдут сутки, и ты ничего этого замечать не будешь. Мы сейчас поднимемся в Верхнюю Дхарамсалу, там прохладнее”. Едем на такси вверх по жуткой дороге, заселяемся в скромную гостиницу. И прежде всего мы идем к храму Далай-ламы. Там я, до сих пор находясь в сомнениях, куда-то в небеса глядя, обращаюсь вслух к кому-то: “Пожалуйста, если это все работает, покажите мне чудо с точки зрения мирянина. Я сама хочу в это поверить, но мне так трудно, пожалуйста!”. Спасибо Ире

13. Семдэ (тиб. *sems bde*) — тибетское успокаивающее лекарство.

и Кеме — они никак не реагировали на меня, просто находились рядом. Позже мы легли спать. Перед сном они молились, читали мантры. Они же уже были на тот момент практикующими буддистами. Я смотрела на них и думала: “Вот два образованных человека с учеными степенями ... Как странно...”.

Утром я проснулась, вижу — опять Кема и Ира читают мантры. Они просыпались в 5 утра. Я продолжаю мыслить негативно. И вдруг кто-то из них мне говорит: “Ты видела себя в зеркале? Посмотри”. Я взглянула — никаких язв и пятен на лице, никакого синдрома “пылающего языка”. Все куда-то ушло. Я задала вопрос: “Что произошло?”. Получила невозмутимый ответ: “Ты же просила вчера о чуде? Вот и получила. Ты должна понимать, что Дхарамсала по периметру защищена присутствием Далай-ламы. Здесь нет негатива. Твоя просьба исполнилась”. Я получила это маленькое чудо. Там происходило много чего чудесного со мной.

Я оделась в специально подготовленную одежду, нарядную и одновременно удобную. И мы пошли на первое кора. Кема бежала на занятие по философии и оставила нас одних. Она отправила нас жестом к началу широкой тропы и предупредила: “Будьте осторожны: тут обезьяны, коровы могут встретиться на пути”. Мы подошли ближе: видим, стоит монахиня и смотрит на нас, как будто ждет. Кема крикнула ей на тибетском: “Помогите им, у них это первое кора”. Она кивнула нам, приглашая следовать за ней, и она нас повела. Она устраивала все препятствия в виде назойливых обезьян и упрямых коров, которые могли встать посреди тропинки так, что невозможно было их обойти. Кстати, потом, когда мы это делали одни, нам всегда помогали тибетцы, необыкновенный народ, добрейший. Монахиня нам показывала, как правильно все делать: держа в руках четки, мы начитывали известные нам мантры, врашали по ходу барабаны-кюрде<sup>14</sup>. На площадке с фотографиями самосожженцев<sup>15</sup> надо остановиться, сесть и прочитать “Ом мани падме хум”<sup>16</sup>. Так мы прошли с ней три круга в молчании.

Потом она нас завела в храм Его Святейшества, показала, что нужно сдать телефоны, пройти досмотр, дала понять, чтобы мы прошли в храм, а она останется делать простирания. Мы с благодарностью попросили принять подношение, она отказыва-

14. *Кюрде* — буддийские барабаны с текстами мантр.

15. Те, кто сжег себя в Индии и Тибете в знак протеста против правления Китая в Тибете.

16. Мантра милосердия — основная мантра в тибетском буддизме.

лась, но мы осторожно настаивали. И тогда она взяла нас за руки и притянула каждую по очереди к себе так, прислонившись лицом к лицу на несколько мгновений, мы замирали в таком положении. Я потом узнала, что этот жест означает особое доверие, признание равной себе... Проявление такого дружелюбия и неподдельного уважения было так незнакомо. На меня это действовало благотворно, я начала оттаивать, как будто у меня в груди затеплился какой-то огонек, который с каждым днем набирал силу.

Мы пошли наверх, зашли внутрь. Первое божество справа от входа было мне знакомо — Зеленая Тара. Мы сели перед ней, Ира читала мантры. Мы обошли все алтари с божествами в двух комнатах, преклонились перед троном Далай-ламы. Кругом чистота, свежесть такая...

Потом мы вышли и пошли обедать. Познакомились с Аней И., которая уже 11 лет жила в Дхарамасале. Они с мужем буддисты и волею судьбы стали жить там. Ее муж в это время был в ретрите<sup>17</sup>. Аня и Кема взяли над нами шефство. На другой день пришла информация, что Кармапа<sup>18</sup> будет давать благословение. Кема меня берет за руку, говорит: нам очень повезло, и мы сейчас же едем в монастырь Гьюто. Я в полном неведении, но надо так надо. Поехали в монастырь Гьюто. Там очередь, надо пройти досмотр. Подошла наша очередь, и мы заходим. И я вижу необыкновенного человека в своем окружении: с волевым лицом, высокого, красивого. Выстраивается очередь из паломников. Нужно подойти к нему, получить благословение и красный шнурок — сунгду<sup>19</sup>. Мы подходим, получаем благословение, выходим пяяться. Отправляемся в обратный путь. Что происходит дальше? Вместо легкости и позитива я чувствую, как по мне поднимается волна и выходит через голову, неприятные «мурашки». Мне это не нравится. Я начала думать, что заболела: озноб — не озноб? Я чувствую раздражение, направленное на всех, агрессия нашла на меня. Думаю, что я тут делаю? Хорошо, что я была с опытными буддистами. Кема идет рядом и, не глядя на меня, произносит: «Тебе плохо? Ты готова поругаться со всем миром?» — «Да, откуда ты знаешь?» — «Потому что я ощущаю сейчас то же самое. Ты получаешь опыт. Когда встречаешься с живыми Буддами, получаешь благословение от высоких лам, негатив начинает выходить наружу. Вот

17. Ретрит — затворничество, отшельничество для духовной практики.

18. Кармапа — глава школы тибетского буддизма Карма Кагью.

19. Сунгду (тиб. — srung mdud) — защитный шнурок с узлом посередине.

почему на Учениях происходят ссоры то тут, то там. Ты должна все осознавать. Осознанность здесь — первое дело. Это уже начинается работа с твоим сознанием, надо осознавать — это негатив, он выходит из тебя. Ты должна понимать, что это не случайно, а в результате контакта с человеком реализованным. Должна понимать, что идет отработка, и вести себя правильно, не поддаваться на провокации". Это был еще один момент откровения, очень важный для меня: я все впитывала как губка...

Всего мы там были девять дней. Мы с Ирой ходили на массаж к тибетскому целителю по очереди. Как-то я возвращаюсь после массажа, хозяйка гостиницы просит меня быстрее подняться к себе. Поднимаюсь, вижу, что Ира не может пошевелиться — страшная боль за грудиной. Она уже позвонила Кеме, которая мчалась к нам на такси. Я завернула сестру в палантин, и мы осторожно спустились вниз.

Накануне в городе мы встретили моложавого, подтянутого мужчину, одетого по-европейски, он стоял в ожидании машины и окликнул Кему. Она подошла к нему с большим почтением и радостью. Пока они разговаривали, я стояла в стороне. Вижу, что он смотрит на меня и что-то говорит Кеме. Она подбегает ко мне и, счастливая, сообщает: "Не случайно ты сюда приехала. Ты знаешь, это оракул Далай-ламы Гадонг. Он спросил, кто ты, я ответила, что ты моя тетя. Он сказал, чтобы ты завтра в 14 часов пришла к нему. Ты понимаешь, какое это счастье?" Я, конечно, ничего не понимала. Говорю: "А что надо ему говорить?" Кема ответила: "Ему ничего не надо говорить. Пусть все идет своим чередом".

И в продолжение истории с массажем. Наступил тот день, когда я должна была идти к оракулу Гадонгу, а тут Ирина болезнь, непонятная и пугающая. Это все происходило за пару дней до нашего отъезда.

Ириша вся в опасениях, как врач она понимала, что загрудинные боли — это не шутки. Вбегает Кема и говорит, что мы по пути захватим переводчика с хинди, бурятку Баярму. Иру мы посадили в такси и поехали в госпиталь в Нижнюю Дхарамсалу. Нас там хорошо приняли, провели полное обследование, и мы готовы были распрощаться со всеми нашим деньгами. Вышел доктор и сообщил, что все у Иры в порядке. И Ира говорит, что у нее уже ничего не болит. Мы спросили у доктора, сколько мы должны. Неожиданно доктор говорит, что мы ничего не должны, разворачивается и уходит. Кема была очень удивлена: сколько она в Индии живет, такого еще не было, чтобы дорогостоящие обследова-

ния провели и денег не взяли. Чудеса... Они продолжались. Мы зашли в столовую попить воды, и тут я смотрю на часы и говорю: “Без двадцати два, мы не успеваем к оракулу Гадонгу”. Кема быстро отвечает: “Как не успеваем? Он живет совсем недалеко”. Я была одета в джинсы и футболку, то есть неподобающе. Как я могу предстать в таком виде? И тут Ира снимает с себя красивый палантин и отдает мне, чтобы я завернулась. Кема радуется, что у нас есть и отличный переводчик – Баярма, так как сама она на тот момент тибетский только начинала изучать.

Мы выбежали из больницы, как будто никто и не болел. По пути встречаем нашу Аню, тоже знатока тибетского, она присоединяется к нам, покупаем фрукты и идем к оракулу. Пришли минута в минуту. Досточтимый оракул Гадонг нас ждал. Он весь светился добротой и радостью. Его помощница вынесла нам угощение, сладкий чай масала, с молоком, с пряностями, орешки, сладости. Он внимательно на меня смотрит, но общается с девочками. Я молчу. Они говорят на какие-то общие темы. Вдруг поворачивается ко мне и говорит на английском: “Что ты хочешь?”

Я задумалась: что же я хочу? Прошлое я знаю, в настоящем я нахожусь, будущее я не хочу знать. Вслух сказала: «Ничего. Я просто рада встрече с вами». Он широко улыбался. У них продолжилась беседа. Вдруг он опять ко мне поворачивается и говорит: “Я хочу сделать тебе подарок. Подойди ко мне”. – Я подошла. Он подводит меня к алтарю и снимает оттуда белоснежную статуэтку божества. Поскольку я не разбираюсь в пантеоне божеств, спрашиваю: “Кто это?” Он тихо мне говорит, улыбаясь: “Это Амитаюс. И запомни: страна Девачен<sup>20</sup>”. Я твердила про себя незнакомое слово “Девачен”, чтобы не забыть. Потом я узнала, что Амитаюс бывает в основном в красной ипостаси, а в белой очень редко. Баярма сказала, что расписывала статуэтку она: Баярма – танкописец. Оракул продолжил: “Я это сделал своими руками, пусть это будет у тебя ...”. Моей Ире он подарил Зеленую Тару.

Услышав, что это божество Амитаюс, я испытала потрясение. Почему? Вернувшись назад. В первый день после приезда мы были у астролога ген<sup>21</sup> Пентрука. Он, кстати, в Элисте приезжал потом, я с ним снова встречалась. У меня было очень много вопросов

20. Девачен (тиб. – *bde ba can*, санскр. *Sukhāvatī*) – Чистая Земля, «рай» Будды Амитаюса. Амитаюс (санск. – *Amitāyus*) – одно из имен или одна из ипостасей Амитаюса.

21. Ген (*rgan*) сокращение от геген (*dge rgan*) – учитель.

по уходу мужа, сына... Мы с ним три часа беседовали. Он смотрел в свои книги, считал, рисовал, вычерчивал. Тогда он мне сказал: “Ты хочешь помочь своему мужу?” — “Да”. Он мне сказал, что он переродился женщиной, и чтобы у него было все хорошо, я должна взять Зеленую Тару, отнести в монастырь, оживить ее и молиться. И все будет хорошо у моего мужа. Говорит: “Сыну хочешь помочь?” — “Да”. — “Возьми Будду Шакьямуни. Это его покровитель. Оживи его, отнеси в монастырь, там наполнят мантрами, запечатают, пусть у тебя будет, читай, обращайся к нему, для сына, для его хороших перерождений”. Все шло к тому, что у меня дома будет алтарь и я буду практиковать. И вопрос у меня был — меня невестка просила узнать, кто покровитель нашей семьи. И вот тогда я и услышала о Будде Амитаюсе. Я спросила, кто это. “Это Будда непрекесаемой долгой жизни. Возьми его тоже для семьи”. Я про себя подумала: надо детям купить статуэтку, а себе тогда взять какое-нибудь изображение. В тот же день мы с Кемой купили статуэтки и отдали в монастырь Гьюдмед. Монахи мне сказали, что это долгий процесс и надо прийти за ними перед отъездом.

Астролог в начале моего паломничества и оракул за пару дней до отъезда называют одно и то же божество, мало того — как будто мои мысли были услышаны: я все время думала — мне тоже нужен Амитаюс, и я получаю Амитаюса в белой его ипостаси из рук досточтимого оракула Гадонга Кутен Тензин Вангдака... Чудо.

Я никогда не знала, что есть обряд, который делает тебя буддистом. Я думала, что если я родилась калмычкой, то я по рождению буддистка и есть. Оказывается, вовсе нет. Оказывается, в буддизме есть такой ритуал — “Принятие Прибежища”.

В начале больших молебнов ламы всегда давали Прибежище. Просто мы этого и не знали. Когда же я уезжала в Индию, я уже имела представление о Прибежище и про себя думала: как же я хочу принять Прибежище, чтобы стать настоящей буддисткой. Потому что представлялось мне так: если ты без Прибежища, то ты как будто на обочине дороги стоишь и кричишь — тебя услышат или нет. Но если ты принимаешь Прибежище, идет прямая передача от Учителя к ученику, тогда ты обретаешь покровительство всего пантеона Будд. Еще в Москве, перед отъездом, я говорила брату: мол, хотелось бы принять Прибежище и вообще хорошо бы встретить Учителя... На что он мне ответил: “Не думай об этом. Если суждено, если причины и условия созрели, то все может быть”. Тогда же перед отъездом приходил друг нашей семьи, он потомственный целитель, и сказал мне, что ви-

дел сон — меня рядом с красивой белой ступой, значит, поездка будет благословенной. Мы уже собирались уходить и вдруг оракул Гадонг наклоняется ко мне и говорит: “Почему ты хочешь уехать и не получить того, зачем ты сюда приехала?” Странно, но я понимаю, что речь идет о Прибежище. Я говорю: “Не встретила учителя”. Он улыбается и говорит: “Ты встретила меня”. Он попросил бумагу и ручку и стал что-то писать, потом обратился к Кеме и Баярме: “Сейчас вы пойдете в библиотеку Нейчунга, там будет давать мириям урок по философии геше<sup>22</sup> Лобсанг Дакпа. Перерайтите ему это от меня”. Кема говорит: “А вдруг геше откажет?” Он рассмеялся: “Мне?”

Мы очень тепло попрощались, я ему поклонилась, он взял в ладони мое лицо и сердечно так сказал: “Теперь все у тебя будет хорошо”. Он проводил нас, показал рабочее место на небольшой веранде, где он сам отливал *цаца*<sup>23</sup>, и сказал на прощание, чтобы я все довела до конца.

Так мы отправились дальше. По дороге Баярма нервничала и говорила, что устала и плохо себя чувствует. А мои девчонки ее совсем не слушали. Я говорю: “Аня, Кема! Может отпустим Баярму, неудобно ведь?” — «Не обращай внимания, никуда она не уйдет». Мы пришли в монастырь Нейчунга, зашли внутрь, посетили комнату защитников<sup>24</sup>, посидели в дугане<sup>25</sup>. Я разговорилась с Баярмой. Рассказала о себе. Она очень прониклась... Мы пообедали и пошли к классу, где должен был проходить урок.

Появился Учитель. Кема подошла с поклоном и протянула записку, он прочитал и позвал меня. Я подошла, а он улыбается — сама доброта. Поздоровался и пригласил на урок по Белозонтичной Таре. Попросил Баярму сесть рядом и переводить. После урока все встали и поблагодарили учителя, а он раздал всем фрукты и соки. А мне сказал, что завтра утром будет ждать в храме Его Святейшества, в классе. “Я как раз позанимаюсь с монахами, а потом займусь тобой, дарую Прибежище. Еще я хочу сказать: когда ты летела сюда, мимо тебя пролетел Далай-лама. Вы встретились в воздухе. Ты не горой, что с ним не встретилась”.

22. *Geshе* (*dge bshes*) — монашеская ученая степень в тибетском буддизме.

23. *Цаца* (тиб. — *tsha tsha*) — здесь: штампованные глиняные фигурки Будд, бодхисаттв или ступ.

24. Комната защитников (тиб. — *mgon khang*) — комната в монастыре, посвященная божествам-защитникам.

25. Дуган (тиб. — *'du khang*) — зал в монастыре для молитвенных собраний монахов.

В это время Его Святейшество давал учения в Риге. Мои мысли как будто читались...

Ира сказала, что пойдет со мной. Мы стали просить Баярму, так как геше сказал, чтобы был переводчик. Она сначала отказалась, я сильно огорчилась. Но Кема успокоила, сказала, что не надо слушать ее, что она придет непременно. Мы все пошли отдохнуть.

Утром мы с Ирой пришли в назначенное место, наша Баярма уже была там, примчалась на мотоцикле, принесла книгу практик на русском языке, разъяснила, что и как будет происходить. Она очень хороший человек.

Мы вошли в класс. Геше нас посадил, угостил сладостями, стал расспрашивать: “Вы из Калмыкии?” — “Да”. — “А какая там школа буддизма?” — “Гелуг”. — “Знаешь, что ты сюда не случайно приехала? Кто основатель этой школы?” — “Лама Цонкапа<sup>26</sup>”. — “Знаешь, как его зовут?” — “Нет”. — “Лобсанг Дакпа. И меня зовут Лобсанг Дакпа. Я из того же монастыря, что и лама Цонкапа. Понимаешь, ты, калмычка, попадаешь ко мне. Здесь ты встречаешься с таким высокореализованным человеком, как оракул Гадонг, и он направляет тебя ко мне. Когда я тебя увидел, я сразу понял, что мы с тобой кармически связаны...”. Чудеса продолжались. Еще он сказал: “Знаю о твоем горе, Баярма рассказала. Скажу, что мальчик, который своим уходом вернул маму в дхарму, не просто так приходил сюда”.

Он стал рассказывать о “Трех драгоценностях”, в чем ценность Учения Будды, самого Учителя, Сангхи. Все должно дойти до ученика. Потом он попросил нас повторить за ним трижды молитву Прибежища. Ты же знаешь, что такое линия передач от Учителя к ученику. Именно устная передача бесценна, потому что геше получил Учение от своего Учителя, и т.д. Эти линии начинаются от Будды и его учеников. Или передача может идти от семнадцати Пандит<sup>27</sup>, являющихся Драгоценностями университета Наланда. Вот в этом ценность.

Я все это повторила. Спасибо Баярме, что заранее показала этот текст. Потом Учитель передал нам другие мантры. Когда получаешь устную передачу — из глубин времен, мантры обретают особую силу. Они начинают работать так, как надо, и создавать нужные ви-

26. Цонкапа (1357–1419) — тибетский религиозный реформатор, основатель школы гелуг.

27. 17 Пандит — 17 великих ученых университета Наланда, буддийского средневекового университета на Севере Индии.

брации. Он следил, чтобы я правильно произносила. Даже писал на бумаге и просил прочитать. Я и Ира получили все основные манtry от Учителя. После этого мы сделали подношение, от которого Учитель отказывался, но мы сказали, что это для простых монахов.

Он нам сказал: “Пойдемте со мной, я сделаю вам подарок”. И он подарил каждой из нас танку “Древа Прибежища”, оттиск на атласе. И сказал: “Когда приедешь домой, убери танку под стекло, оформи в красивую раму. Она должна быть над алтарем, и тебя будут слышать все божества. И ты должна будешь каждый день читать пятистрочный Мигзем<sup>28</sup>”. Мигзем — это обращение к ламе Цонкапе, в его лице — ко всем божествам Прибежища. Мне надо читать пятистрочный. Я подумала, что в жизни не выучу. Он сказал тогда, чтобы я сфотографировала текст на телефон, что я и сделала. Опять чудеса... Когда я получила Прибежище, пошел дождь. Он рассмеялся и дал нам дождевики. Провожая, сказал: “Приезжай в Дхарамсалу по возможности. Тебе здесь будет очень хорошо. Душа будет отдыхать. Запомни: делай хорошо, не делай плохо. Вот и всё”. Вот оно — рациональное зерно учения.

Я выхожу и... чудо — солнце и радуга! Для буддистов появление радуги означает, что дакини<sup>29</sup> появляются и благословляют тебя. Знак того, что все состоялось в самом лучшем виде.

Идем, и я говорю Ире: “Знаешь, кого я хочу увидеть? Ту монахиню, которая повела нас на первое кора”. — Мы выходим из храма, и чудо... она стоит. Мы стояли, прощались с ней, обнимались.

Еще один момент. Кема говорит, некоторые люди приезжают и ничего не получают. А у тебя как будто все запрограммировано. Удивительно... Созрела карма... На третий день моего пребывания поступила информация, что Кармана дает Посвящение Ваджрасаттвы. Тогда я не знала, что это за божество. Все вскользнулись, ведь пять лет передача не давалась. Ваджрасаттва — Будда чистоты, который чистит карму. Говорят, можно практиковать только Ваджрасаттву — и ты можешь исправить свою карму.

Мы туда едем, там море людей. Я не помню, что это был за монастырь. Идет обряд, я ничего толком не соображаю. Рядом со мной оказалась землячка Надя, которая там жила уже год. Я попросила дать мне короткую мантру, она мне произнесла ее и описала, как выглядит этот Будда — «белый Принц». После ритуала нас угощали лепешками, чаем. Мы вышли, и девочки из Бу-

28. Мигзем — мантра ламы Цонкапы.

29. Дакини — богиня или тантрическое божество женского пола.

рятии мне говорят: "Вы просто счастливая. Вы знаете, как мы этого долго ждали, а вы приехали и получили". До этого ген Пентрук мне сказал, что я еще обязательно должна получить Посвящение Ваджрапани<sup>30</sup>, моего защитника по звездам, и покрасить ступу.

На другой день мы перед отъездом угожаем всех друзей, сидим в кафе, чудесно общаемся. Вечером в гостиницу пришел молодой врач Айтуш и попросил отвезти лекарства для нашего хурула. Мы там знакомимся с монахом Саналом Мукабеновым, он тогда учился в Индии, наша гордость. И вот мы должны улетать...

Когда мы были в монастыре Нейчунга, нам подарили оранжевые зерна. На мой вопрос, что с ними делать, Кема ответила: "Вот кинешь их в чемодан, там ничего видно не будет". Я сказала, что быть такого не может. Но потом сама в этом убедилась. Мы, конечно, были уверены, что нас остановят, раз мы целый чемодан лекарств везем и статуэтки Будд. Нам повезло с досматривающим служащим, он попросил открыть чемодан, сам уложил туда всех Будд, лекарства. Закрыл его, сверху прикрепил наклейку, что досмотрено. И больше никто не трогал этот чемодан. Я считаю, что это чудо.

Так мы долетели. Реакция моего сына на меня... Это просто была буря эмоций. Какая мама уезжала — и какая вернулась! У него глаза засветились, он побежал мне навстречу со словами: "Мама! Мама!" Обнимал меня крепко. Я ему все рассказывала по дороге. Он внимательно и молча слушал: все что угодно, главное, что я вернулась такая, как прежде... Впереди предстояла работа над собой».

### Вера как внутренняя работа

«Через несколько дней после возвращения раздался звонок от Ларисы, родственницы, которая часто помогает в хуруле. Послезавтра был день рождения Будды Шакьямуни. Предстояло большое торжество. Она мне говорит: "Тебе на 12 часов назначил аудиенцию Тэло Тулку Ринпоче". Лариса в разговоре упомянула, что я была в Дхарамсале, виделась с Кемой. И вот она рассказывает: "Ринпоче-ла сел, закрыл глаза, посидел и сказал, чтобы ты пришла к нему завтра в 12 часов". Теперь я понимаю, как он был занят накануне праздника. Но вот какая сила сострадания и ответственности за каждого... Наш Шаджин-лама такой. Я даже не знала, что ска-

30. Ваджрапани (санкр. *Vajrapāṇī* — держащий ваджру/молнию) — один из наиболее почитаемых бодхисаттв в буддизме.

зать... Опять промелькнуло: “Чудо...”. И еще — что говорить и как? У меня плохой английский, а с Ринпоче тогда лучше было говорить на английском или тибетском. Как же мы смогли бы разговаривать? Я звоню Кеме в Москву и делюсь мыслями, а она мне сообщает, что из Москвы в Элиста едет Чагдыр, переводчик и мой бывший студент. Мы связались по телефону, и он сказал мне, что в 12 часов будет в хуруле. Вот так чудесным образом опять сложились условия для встречи с еще одним очень важным человеком в моей жизни...

Я с трепетом пошла на встречу. Мы общались час. Сложилось такое замечательное общение. Я задавала вопросы, он мне отвечал, давал рекомендации в своей особой манере. Он всегда так говорит: “Я вас всех люблю, но не буду разводить всякие слезы. Я ваш Шаджин-лама”. Выслушав мою историю, он вдруг прямо спросил: “Что для вас буддизм, ответьте”. Я помолчала, подумала и сказала: “Ринпоче-ла, простите, пожалуйста, но для меня буддизм — это даже не религия, а наука со своей терминосистемой, которую можно изучать, которая развивается, которую можно проверять на верификацию”. И он мне вдруг говорит: “Это правильный подход. Но мой вам совет. Вы имеете отношение к науке, наверное, любите читать и будете читать. Книги — это прекрасно. Но запомните! Ничто не заменит живого слова Учителя. Поэтому, когда к нам будут приезжать Учителя, посещайте учения”. Это был очень важный совет. Ринпоче-ла очень много сдал и делает для нашего образования, по его приглашению Калмыкию посещают такие высокие мастера...

Я тогда поспешила сказать, что накануне вечером была впервые на учении у Самдонга Ринпоче по тексту Нагарджуны. Это было для меня открытием! Сам текст “Письма другу” короткий, ничего необычного как бы. Но как шло толкование, как раскрывался подтекст! Любому университетскому лектору поучиться. Это было так захватывающее. Я сама по работе имела отношение к теории текста, преподавала синтаксис, и с герменевтикой знакома. Но это было что-то! Я поделилась впечатлениями с Ринпоче-ла. Он был очень рад, искренне. Я сказала: “Единственное, у меня есть сожаление, что за три дня мы все не пройдем”. Он утешил: “Учитель еще приедет”.

В то лето 2014 г. приезжали такие учителя! Как будто Всеенная услышала... Спасибо Шаджин-ламе. Я все лето училась... И уже не было такого, что я могла уснуть в хуруле, а вокруг меня люди спали. Тогда этого со мной не было вообще, и я еще удивлялась. Потом узнала о типах сосудов, типах сознания, что люди

бывают разные, с разной подготовкой приходят. Хорошо, что вообще приходят. Я же тихо пробуждалась, вот представь себе, во второй половине жизни только... хватило *буйн*<sup>31</sup> на это. А так бы и жила в неведении полном, страшно подумать.

Моя жизнь стала меняться. Поменялось окружение вокруг меня. Я поменяла место жительства. Мне было трудно жить в квартире, где я жила с сыном... Я очень просила Зеленую Тару о помощи. И в то время, когда всем моим знакомым было трудно продать свои квартиры, гораздо лучшие, чем моя, я ее продала. Я до сих пор поражаюсь, что все это получалось. Теперь у меня новая квартира, новая жизнь...

Никогда не забуду этой беседы, задавшей мне дальнейшее движение. Еще я спросила: “Вот привязанность — это одна из клешей, но как же мать не может быть привязана к своему ребенку? Разве это омрачение?”. Ответ не был прямым: “Это из области абсолютной и относительной истины. Иди в этом направлении”. То есть думай, думай сама, ищи ответ, анализируй. Сколько я тогда передумала, перечитала. Один посып запустил аналитическую работу моего сознания. Вот сколько мудрости в этом человеке, Учителе. Это счастье, что он есть у моего народа...

Многие думали, что я слабенькая и под ударами судьбы сломаюсь. Но я выстояла и, оказывается, даже была примером для многих. Мои подруги, сестра — были атеистки, а теперь приняли Прибежище. Они во время посещения учений геше Тенпа Пакчока ходили вместе со мной, прониклись и попросили у него Прибежища, несколько раз просили. На третий раз попросили нас подождать. Это было после занятий по философии. Мы были в конференц-зале хурула, замерли в ожидании, стояли группой, стали подходить другие люди тоже с учений... Даже вдруг одна женщина подошла ко мне и взяла меня за руку, так и стояли в ожидании, молча. Вшел Учитель. Он очень внимательно на нас смотрел, потом улыбнулся и сказал, что ждет всех завтра. Нас было уже не несколько человек, а гораздо больше.

Еще один момент по поводу текстов. После того как я приехала из Дхарамсалы, у меня появился алтарь, стала читать мантры короткие, и все думала, как же я буду читать Мигзэм пятистрочный? Произносится тяжело, артикуляция непривычная. Я читаю, читаю и никак не могу запомнить. А ведь Учитель прежде всего сказал

31. *Буйн* (калм.) — накопленные заслуги (хорошие дела), формирующие благую карму.

выучить Мигзем и читать его наизусть. Но у меня не получалось... Я легла спать. Утром просыпаюсь где-то в 5 утра и осознаю, что читаю наизусть. Я была так потрясена, что не удержалась и позвонила Кеме. Она совсем не удивилась, сказала, что в буддизме это называется “отпечатки”, в какой-то жизни ты все это практиковала, поэтому какие-то тексты ты будешь легко заучивать, не удивляйся.

Геше Тенпа Пакчок проводил с нами ретрит в Сякюсн-Сюмэ, буддийском храме недалеко от Элисты, и дал передачу Амитаюса, стослоговую, и ситуация повторилась. Сто слогов — это довольно много для меня... Потом то же самое было со стослоговой мантрой Ваджрасаттвы. Много чего не запоминаю, учу специально стихи для тренировки памяти, и все равно быстро забываю, а эти тексты — нет ...

Вот и все. Вот такая короткая поездка, и столько всего произошло. Как будто я целую жизнь прожила в Дхарамсале. Так я сохранила себя как личность. Это были тяжелые испытания для меня... эти потери. Не озлобилась. Все благодаря тому, что эта философия, буддизм стал моей опорой ума.

Понятно, что я живой человек, что всякие омрачения посещают меня. И тоска по ребенку. Но чтобы достичь такого уровня, не привязываясь, надо мне не одну жизнь прожить. Так я вернулась в эту веру, которая точно когда-то была у меня. Хватило кармы в этой жизни.

Вернувшись из поездки, я пошла к ламе Шургану, который ориентировал меня на Индию. Я пришла после обеда, он мыл полы в алтарной. Мы долго беседовали. Я его тоже считаю своим Учителем. У нас с ним кармическая связь<sup>32</sup>. Он говорит, что мы с ним когда-то были монахами в одном монастыре. Он это видит. Что-то случилось в моих тех жизнях, что я ушла с этой стези и переродилась женщиной... В буддизме перерождение женщиной — это не очень хорошо после того, как ты был мужчиной.

Видишь, сколько всего понадобилось, чтобы я вернулась в лоно осознанной веры. Я не бью неистово поклоны, как про меня говорят некоторые. Говорят, что я “ударила” в буддизм. Это неправда — я сохранила здравый смысл и себя. Сам Будда говорил: “Не верьте мне, все проверяйте на истинность”. Я все проверяла на истинность. Жизнь сама мне эти доказательства преподносила. Поэтому сейчас

32. Кармическая связь — это кармические взаимоотношения людей, которые знали друг друга в прошлых жизнях и переживали глубокие эмоции по отношению друг к другу.

я такая уверенная, осознанная буддистка. Культивирую бодхичитту каждый день. Это очень трудно. Много провокаций со всех сторон — сплошная практика терпения. Но это возможно. Буддизм — это атеистическая религия. Без Бога-Творца. Она доказывает, что Богом может стать любой обычный живой человек, развивая природу своей буддостности, но это долгий-долгий путь к себе.

Теперь все относительно хорошо. С верой действительно жить легче, потому что моя вера, как и положено науке, обладает объясняющей силой. Я учусь состраданию. Рядом со мной друзья, родные. Со всеми проблемами справляюсь с их помощью, и не только. Удивительно, но как будто меня стала слышать Вселенная. Под Вселенной я подразумеваю Прибежище».

### **Послесловие. Нарратив КД и ее путь к вере**

КД имеет ученую степень, она много лет преподавала в вузе. Подмечено, что такой социальный опыт — в сфере образования — в целом характерен для участников религиозных общин, которые привыкли занимать активную жизненную позицию, нести ответственность за воспитание молодежи<sup>33</sup>. В рассказе КД много само-рефлексии. В этом интервью также важен переход от глубоко личных (даже непрограммированных) воспоминаний к более публичному и «отстраненному» повествованию. В такой постановке вопроса «отстранение» оказывается эффектом отдаления от индивидуальной субъективности: например, от переживания боли к ее вербализации<sup>34</sup>. Друзья и монахи советуют информанту совершить паломническую поездку в Индию, чтобы сохранить себя в трудной жизненной ситуации и обрести новые жизненные смыслы. Индия как родина буддизма и место проживания Далай-ламы XIV остается священным местом в сознании калмыков. В этом проявляется идеология традиционализма, которая «в области религии воссоздает древние вероучительные и ритуальные системы»<sup>35</sup>.

33. Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии. Десекуляризация в постсоветском контексте. Санкт-Петербург, Изд. Дом ВШЭ, 2015. С. 9.

34. Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России. Антропологические очерки. М: Наталис, 2010. С. 332.

35. Штырков С.А. «Эти три пирога, эта чаша... можно сказать, литургия!»: Интерпретация народной традиции как «внутренняя миссия» Русской православной церкви в Северной Осетии — Алании // Горы и границы. СПб: МАЭ РАН, 2015. С. 297.

На втором плане повествования проявляется религиозная жизнь верующих прихожан хурула «Золотая обитель будды Шакьямуни» — из самой что ни на есть антропологической перспективы, из уст одного из многих верующих. Мы видим, как еще в 2014 г. для общения с Шаджин-ламой<sup>36</sup> было необходимо знание английского или тибетского языков, но собеседница не упоминает калмыцкий язык, который ее роднит с Ринпоче. Этот барьер — язык, на котором учитель общается с паствой, долгое время был внешним, но теперь Шаджин-лама выучил русский язык, и контакт с Учителем теперь не зависит от переводчиков.

Рассказ о паломничестве показывает путь к вере, в котором все идет неординарным образом, и ключевое слово в этом повествовании — «чудеса», чудеса как мера верификации веры. Чудеса (как вера в сверхъестественное) в некоторых дискурсах считались критерием религиозности. И другие паломники также рассказывали мне о «своих» чудесах: кому-то Хамбо-лама Итэгэлов открыл глаза, посмотрел в лицо и кивнул в ответ на просьбу; многие наблюдали полеты четырех-пяти орлов над резиденцией Далай-ламы (ведь орлы не стайные птицы) или одновременное присутствие на небе радуги и солнца. Если секуляризация — постоянный живой процесс переопределения воображаемых границ между секулярным и сакральным в повседневной жизни, а также в сфере политического дискурса и практиса<sup>37</sup>, то вера в чудеса — один из кирпичиков условной границы, которая выделяет верующих буддистов от тех, кто воспринимает буддизм только как культурную традицию.

Другая сторона границы, маркирующей верующих, — их повседневные практики: утренние и вечерние молитвы с четками, простирания. Интервью показывает и иной габитус паломника: он контролирует свою речь, мысли и поведение, он — человек позитивного действия и мысли, а я добавлю, что он также не имеет вредных привычек, часто вегетарианец. В этом нарративе мы видим, как буддистами становятся: атеистка идет в «ритуальщицы», как она сама себя называет, затем начинает интересоваться буддизмом, становится паломницей и принимает Прибежище.

Перед нами и гендерно окрашенный текст. В женском рассказе КД четко видны границы гендера и власти (знания): учителя и по-

36. Тэло Тулку Ринпоче (Эрдни Омбадыков) родился в Филадельфии и до монастыря жил в калмыцкой семье в США.

37. Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, p. 32. Stanford: Stanford University Press.

чи все монахи — мужчины, а паломницы и ученицы — женщины. Женская субъективность рассказчицы выражается в чувстве вины, в глубине страдания, в телесности и в «женском восприятии мира», которое состоит в первую очередь из ощущений цвета, запаха, вкуса<sup>38</sup>. И если, по словам Элен Сиксус, каждый женский текст содержит «хотя бы каплю доброго материнского молока»<sup>39</sup>, то в нарративе КД это молоко можно пить большими глотками.

## Библиография / References

- Бааза-бакши (Б. Менкеджув) Сказание о хождении в тибетскую страну малодербетовского Бааза-бакши // калм. текст, пер. и прим. А.М. Позднеева. СПб, 1897.
- Кормина Ж. Паломники: Этнографические очерки православногоnomадизма. М: Изд. Дом ВШЭ. 2019.
- Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб: Изд-во ЕУ в СПб, 2015. С. 7–45.
- Лежён Ф. Сто лет борьбы с автобиографией [A hundred years of struggle against autobiography]. // Иностранный литература. 2000. № 4. С. 110–121.
- Марзаева М.Б. Развитие института паломничества в современной буддийской традиции России (на примере республики Калмыкия) // Полевые исследования. 2014. № 2. С. 159–164.
- Митруев Б.Л., Воронина Д.К. Первый фотограф Лхасы: публикация дневника О. Норзунова «Три поездки в Лхасу (1898–1901)» (перевод Д.К. Ворониной, комментарии Б.Л. Митруева) // Oriental Studies. 2018. № 6. С. 36–72.
- Очирова Б.В. Традиции калмыцких паломничеств в Тибет // Научные проблемы гуманитарных исследований. Пятигорск. 2010. С. 149–152.
- Сиксус Э. Хохот Медузы // Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия / Под ред. С. Жеребкина. СПб: Алетейя, 2001. С. 799–821.
- Хамбри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России. Антропологические очерки. М: Наталис. 2010.
- Штырков С.А. «Эти три пирога, эта чаша... можно сказать, литургия!»: Интерпретация народной традиции как «внутренняя миссия» Русской православной церкви в Северной Осетии — Алании // Горы и границы — СПб: МАЭ РАН, 2015. С. 295–335.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Baaza-bakshi (Menkedzhuev, B.) (1897) *Skazanie o khozhdenii v Tibetskuiu stranu maloderbetovskogo Baaza-bakshi* [The Legend of the Small-Derbet Baaza Bakshi Pilgrimage to the Tibetan country]. Per. i primech. A.M. Pozdneeva. SPb.

38. Сиксус Э. Хохот Медузы // Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия / Под ред. С. Жеребкина. СПб: Алетейя, 2001. С. 806.

39. Там же. С. 806.

- Bernstein, A. (2012) “On Body-Crossing: Inter-body Movement in Eurasian Buddhism”, *Ab Imperio* 2: 168–194.
- Bernstein, A. (2009) “Pilgrims, Fieldworkers, and Secret Agents: Buryat Buddhologists and the History of an Eurasian Imaginary”, *Inner Asia* 11: 23–45.
- Humfrey, C. (2010) *Postsovetskie transformatsii v aziatskoi chasti Rossii. Antropologicheskie ocherki* [Post-Soviet transformations in the Asian part of Russia. Anthropological Essays]. M: Natalis.
- Kormina, Zh. (2019) *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma*. [Pilgrims: Ethnographic essays of Orthodox nomadism]. M: Izd. Dom VShE.
- Kormina Zh., Shtyrkov S. (2015) “Eto nashe iskonné russkoe, i nikuda nam ot etogo nedet’sia’: predistoriiia postsovetskoi desekuliarizatsii” [This is our original Russian, and we can’t get anywhere from it”: the backstory of post-Soviet desecularization], in Zh.V. Kormina, A.A. Panchenko, S.A. Shtyrkov (eds) *Izobretenie religii: desekuliarizatsii v postsovetskom kontekste* [The Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context]. SPb: Izd-vo EU v SPb.
- Lezhen, F. (2000) “Sto let bor’by s avtobiografiей” [100 years of Struggle with an Autobiography], *Inostrannaya literatura* 4: 110–121.
- Maddrell, A. (2011) “Praying the Keeills’. Rhythm, meaning and experience on pilgrimage journeys in the Isle of Man”, *Landabréifid* 25: 15–29.
- Marzaeva, M.B. (2014) “Razvitiye instituta palomnichestva v sovremennoi buddiiskoi traditsii Rossii (na primere respubliki Kalmykii)” [The development of the Pilgrimage institution in the modern Buddhist tradition of Russia (case study of the Republic of Kalmykia)]// *Polevye issledovaniia* [Field Research]. 2014. № 2: 159–164.
- Mitruiev, B.L., Voronina, D.K. (2018) “Pervyi fotograf Lkhasy: publikatsiiia dnevnika O. Norzunova ‘Tri poezdki v Lkhasu (1898–1901)’” [The first photographer of Lhasa: publication of the diary of O. Norzunov “Three trips to Lhasa (1898–1901)”, *Oriental Studies* 6: 36–72.
- Ochirova, B.V. (2010) “Traditsii kalmytskikh palomnichestv v Tibet” [Traditions of Kalmyk Pilgrimages to Tibet], in *Nauchnye problemy gumanitarnykh issledovanii*, pp. 149–152. Piatigorsk.
- Siksu, E. (2001) “Khokhot Meduzy” [Laughter of Meduza], in S. Zhrebkin (ed.) *Vvedenie v gendernye issledovaniia. Chast’ II. Khrestomatiia*, pp. 799–821. SPb: Aleteiia.
- Shtyrkov, S.A. (2015) “Eti tri piroga, eta chasha... mozhno skazat’, liturgiia!”: Interpretatsiiia narodnoi traditsii kak ‘vnutrenniaia missiiia’ Russkoi pravoslavnoi tservi v Severnoi Osetii-Alanii” [These three pies, this cup ... we can say, the liturgy!]: Interpretation of the folk tradition as the “internal mission” of the Russian Orthodox Church in North Ossetia-Alania], *Gory i granitsy*, pp. 295–335. SPb: MAE RAN.

ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ

## Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергея Булгакова

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-177-200>

*Archpriest Pavel Khondzinsky*

**The Problem of Theological Languages in “The Big Trilogy”  
by Fr. Sergius Bulgakov**

**Archpriest Pavel Khondzinsky** – St. Tikhon’s Orthodox University  
(Moscow, Russia). paulum@mail.ru

*Since Christian theology, in order to formulate the articles of faith, inevitably uses the categorical apparatus of historically established philosophical traditions, the problem of theological languages is objectively present. This problem is primarily connected with the revealing of a correct correlation between those languages, which is required for maintaining the unity of the Holy Tradition. The issue in question had obtained a special significance for the Russian theological tradition of the 19th and 20th centuries, due to a fundamental paradigm shift in philosophy in the modern era and under the rapid development of Russian religious philosophy. Father Sergius Bulgakov, in particular intended to illustrate that the basic Christian dogmas, which still had not had an adequate exposition, could only be explained in the “language of Sophiology”. The present article analyzes the critique of the historical languages of theology, which was presented by Fr. Sergius in his so-called “The big trilogy” that includes his last three large works (“The Lamb of God”, “The Comforter”, “Bride of the Lamb”), it also reveals the peculiarities of the sophiological language of his own. Finally, based on the undertaken analysis, the article suggests a conceptual characterization of the “language of Sophiology”, as well as a conclusion about the association between*

*Fr. Sergius' theological intentions and Russian “New Theology” of the early 20th century.*

**Keywords:** Fr. Sergius Bulgakov, Sophiology, triadology, “New Theology”, the Russian theological tradition.

## 1. Постановка вопроса

**Д**ля рефлексии истин Откровения богословие использует, как правило, уже сложившийся в философии той или иной эпохи категориальный и понятийный аппарат. Отсюда косвенным образом следует, что историческая смена философских парадигм подразумевает и смену философского «языка» богословия. Эта проблема спонтанно обнаруживала себя на всем протяжении исторического существования Церкви, однако всерьез была осознана уже только в Новое время. Сперва — как проблема контекста, знание которого необходимо для неискаженного понимания сочинений древних отцов Церкви, рассуждавших на языке эллинистической философии. Затем — как возможность изложения богословских истин на языке философии Нового времени. Позднее — как проблема соотнесения языка одной христианской или философской традиции с языком другой, наконец — как проблема равнозначности или положительного прогресса в развитии языков богословия в ходе истории.

Можно указать на основные вехи этого процесса в русской традиции.

Уже в конце XVI в. князь Андрей Курбский в своем предисловии к переводу «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина указывает на необходимость изучения античной философии и смежных наук для понимания истинного смысла высказываний святых отцов<sup>1</sup>.

В начале XVIII в. о том же, только уже по отношению не к отцам, а к Священному Писанию — пишет преосв. Феофан Прокопович<sup>2</sup>.

1. См.: Курбский А. Предисловие к «Диалектике» Иоанна Дамаскина // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. СПб., 2011. С. 575, 579.

2. Ср.: Procopovic, F. (1792–1793) Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae, T. 1. P. 141. Leipzig.

В XIX в. актуальным для русского богословия становится вопрос о возможной транскрипции понятий западной мистической традиции на язык мистики Востока<sup>3</sup>.

В первой трети того же столетия свт. Иннокентий Херсонский одним из первых при раскрытии содержания основных христианских догматов прибегает — не без потерь — к категориальному аппарату немецкой философии конца XVIII — начала XIX вв.<sup>4</sup>

В свою очередь Киреевский выдвигает идею «нового любомудрия» по образцу святоотеческого, то есть идею актуализации основных положений христианства на языке новой философии, — идею, по крайней мере отчасти, реализованную Хомяковым<sup>5</sup>.

Во второй половине XIX столетия свт. Феофан Затворник предлагает изложение христианской антропологии, в котором новые философские представления о *самосознании* и я человека органично вписываются в контуры святоотеческой антропологии, тяготевшей к языку античной философии<sup>6</sup>.

В конце XIX в. В.С. Соловьев, подчеркивая несовершенство философского мышления отцов, по-своему решает проблему «христианской философии»<sup>7</sup>, а в рамках «нового богословия» предпринимается попытка продемонстрировать тождество свя-

3. См. подробнее: *Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни*. М., 1998. С. 8–10.
4. См. подробнее: *Хондзинский П, прот. Восприятие идей Канта в богословском наследии свт. Иннокентия* (Борисова) // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской православной церкви. 2017. № 74. С. 100.
5. См. подробнее: *Хондзинский П, прот. Laientheologie или христианская философия?* // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 3(47). С. 51–52.
6. См. подробнее: *Хондзинский П, прот. Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии* // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 19–20.
7. «Многие учителя церкви <...> будучи великими по своей практической мудрости в делах церковных или же по своей святости, могли быть очень слабы в области философского понимания, при чем, разумеется, они были склонны границы своего мышления принимать за границы человеческого разума вообще» (Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912. Т. 3. С. 98). Правда, чуть ниже Соловьев признает, что «... были между великими отцами церкви многие настоящие философы...» (Там же. С. 99), но это признание несколько обесценивается указанием на то, что «это утверждает Гегель в своей «Истории философии» (Там же). Вопрос о солидарности самого Соловьева с мнением Гегеля остается в дальнейшем неразрешенным.

тоотеческого и современного философского взгляда на основные догматы<sup>8</sup>.

Тогда же М. Тареев высказывает мысль о возможности объективного и субъективного методов в богословии, то есть возможности параллельного, не пересекающегося изложения истин христианства, как бы извне и изнутри, как истин догматического и нравственного богословия<sup>9</sup>.

В середине XX в. В.Н. Лосский стремится изложить проблематику современной философии на языке отцов<sup>10</sup>, а чуть раньше и параллельно с ним о. Сергий Булгаков в своей «Большой трилогии»<sup>11</sup> ставит вопрос о необходимости перевода христианского богословия «на язык софиологии» и в связи с этим выстраивает свою собственную языковую модель. Остановимся на ней подробнее, так как именно у о. Сергия все обозначенные выше проблемы так или иначе подвергаются более или менее обстоятельной рефлексии, а язык софиологии понимается (что будет показано ниже) не столько как его личный язык, сколько как язык, открытый лично им, но объективно необходимый богословию.

## **2. Характеристика, данная о. Сергием историческим языкам богословия**

Отметим прежде всего характерные «языковые группы», присутствующие в концепции о. Сергия — их несколько. Прежде всего это комплекс выражений, связанных с представлением о «языке христианского Откровения»<sup>12</sup>, или «языке библейском»<sup>13</sup> («языке

8. См. подробнее: Хондзинский П., прот. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3(36). С. 139.

9. См. подробнее: Тареев М. Христианская философия Ч. 1. М., 1917. С. 12.

10. См. подробнее: Бурмистров М.Ю. Проект Лосского: заметки на полях «Богословского понятия человеческой личности» // Рождение персонализма из духа Нового времени. М., 2018. С. 373.

11. Ее составляют работы: «Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца». Для данной статьи «Большая трилогия» выбрана, так как представляет собой итоговое изложение богословской системы о. Сергия. Экскурсы в более ранние его работы будут делаться ниже по мере возникновения необходимости проследить генезис его взглядов.

12. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 18; ср.: С. 424.

13. Там же. С. 393.

Слова Божия»<sup>14</sup>). Это представление, в свою очередь, может быть дифференцировано через понятия «ветхозаветного»<sup>15</sup> и «новозаветного» языка<sup>16</sup>, хотя качественное различие между ними сформулировать затруднительно. При этом, с одной стороны, язык Откровения есть язык «богочеловеческий»<sup>17</sup>; с другой — описываемая на нем действительность, которая может быть названа «мета-историей»<sup>18</sup>, хотя и входит в жизнь мира, однако одновременно не принадлежит к ней, а значит и не может быть прямо передана на ее языке. Как пишет о. Сергий:

Здесь является необходимым перевод с одного языка на другой с полным учетом существующих различий. Поэтому-то для изображения метаисторических свершений не применим язык эмпирической истории, но является соответственным язык символов или «мифов»<sup>19</sup>.

И хотя приведенная цитата имеет непосредственное отношение к библейскому описанию «будущего века», следует подчеркнуть, что характеристика языка Откровения как языка символического (образного, языка священной поэзии), или языка мифа, является самой устойчивой в «Трилогии»<sup>20</sup>. Иными словами, как таковой язык Слова Божия есть язык «антропоморфный»<sup>21</sup> по преимуществу.

Можно ли, однако, ставить знак равенства между символической антропоморфностью языка Откровения и человеческим языком как таковым? Судя по всему, нет. Выражение «человеческий язык» употребляется о. Сергием как правило там, где речь идет не о «действительности или событиях», но скорее о *понятиях*, существующих описывать Божественную жизнь.

Так, Абсолютное полагает Себя Богом и обращается лицом к сотворенному Богом миру, пребывая в абсолютности своей, —

14. Там же. С. 571.

15. Булгаков С., прот. Агнец Божий М., 2000. С. 154.

16. Невеста Агнца. С. 352.

17. Агнец Божий. С. 146.

18. Невеста Агнца. С. 184.

19. Там же.

20. Ср.: Агнец Божий. С. 438, 439, 442; Невеста Агнца. С. 75, 86, 265, 420, 436, 440, 454, 483, 484, 571,

21. См.: Булгаков С., прот. Утешитель. М., 2003. С. 249; Невеста Агнца. С. 410, С. 603.

человеку хочется сказать на своем языке: одновременно<sup>22</sup>. Так, мыслимая внутритроическая иерархия «на человеческом языке выражается как тāčiс, порядок ипостасей»<sup>23</sup>. Так, все «самосвидетельства Христа о божественности Своей... обращены к человеку, высказаны на человеческом языке, измерены человеческой мерой»<sup>24</sup>. Некоторые вещи на этом языке вообще невозможно выразить<sup>25</sup>, или уж во всяком случае он не имеет для этого точных, адекватных понятий<sup>26</sup>, хотя мы и должны стремиться к ним («На человеческом языке “богоприлично”... называть Сына не причиной, но “условием” исхождения Духа Св., в качестве онтологического prius»<sup>27</sup>). В известном смысле, если язык символов подразумевает необходимость перевода, то язык человеческих понятий и есть попытка такого перевода<sup>28</sup>, хотя не всегда с уверенностью можно сказать, что она достигает своей цели.

Язык человеческий служит основой для «языка богословского». Отличие последнего, очевидно, состоит в том, что в стремлении к точности выражений он постепенно выработал ряд более или менее устойчивых формулировок<sup>29</sup>, выйдя при этом за границы библейского словоупотребления<sup>30</sup> или переосмыслив его<sup>31</sup> — как и язык человеческий. Будучи, однако, прямо создан для «перевода» истин Откровения, богословский язык в свою очередь осуществляет проверку систем человеческого языка (иными словами, философских систем) на возможность их употребления в христианском дискурсе. В частности, например, «система Аристотеля, в качестве учения о Боге, совсем не может быть переведена на язык христианского богословия и выражена в его терминах»<sup>32</sup>. Язык богословия может быть разложен на спектр бо-

22. Агнец Божий. С. 184.

23. Там же. С. 329; Утешитель С. 91, 97.

24. Агнец Божий. С. 277; ср.: С. 347, 349.

25. Там же. С. 334.

26. Утешитель. С. 225. Ср.: Невеста Агнца С. 137, С. 247.

27. Утешитель. С. 95–96.

28. Агнец Божий. с. 151.

29. Невеста Агнца. С. 218.

30. Агнец Божий. С. 24.

31. Утешитель. С. 349.

32. Невеста Агнца. С. 15.

---

лее частных языков: язык христологии<sup>33</sup>, язык «богословия славы»<sup>34</sup>, «язык институциализма»<sup>35</sup>, язык католического богословия<sup>36</sup> и т.д.

Правда, и этот язык (язык богословия) исторически ограничен, даже когда мы подразумеваем под ним язык отцов, которые (здесь о. Сергий ссылается на В.В. Болотова<sup>37</sup>), употребляя выражения, свойственные их времени, вследствие этого допускали в богословствовании неточности<sup>38</sup> и, не имея выверенной терминологии, работали «как бы в полутьме»<sup>39</sup>. Последнее было связано с тем, что на вооружении у них были только системы эллинистической философии, общей чертой которых был имперсонализм<sup>40</sup>, между тем, задача истинной религиозной философии заключается в том, чтобы обрести язык, «соответствующий природе вещей»<sup>41</sup>.

Как уже понятно из предшествующего, было бы ошибкой думать, что это есть язык человеческой рациональности — ведь она, по сути, такой же «антропоморфизм», как и символы языка Откровения. Только если последние являются нам лишь неясные образы, то первая, рассуждая о вещах Божественных, приводит к абсурду и противоречиям вследствие ограниченности рассудка<sup>42</sup>. Однако эта полярность символа и рассудка не является непреодолимой, для разрешения ее необходимо перейти на «язык софиологии». С одной стороны, личностный характер этого языка очевиден, однако с другой — думать, что сам автор вкладывал в его значение нечто большее, позволяет хотя бы следующее замечание из введения к «Агнцу Божию», открывающему трилогию:

33. Утешитель. С. 329.

34. Невеста Агнца. С. 454.

35. То есть язык, на котором Церковь описывается с точки зрения ее институционально-административного устройства. Там же. С. 284.

36. Там же. С. 508.

37. Агнец Божий. С. 89.

38. Там же. С. 116.

39. Там же. С. 24.

40. Там же. С. 30. Ср.: Утешитель С. 31.

41. Невеста Агнца. С. 83.

42. Агнец Божий. С. 150; Утешитель С. 69, Невеста Агнца С. 405.

...пришло время для православного уразумения истории догматов, в качестве догматической диалектики, в которой раскрывается для богословской мысли церковная истина<sup>43</sup>.

Очевидно, что следующее за этим софиологическое раскрытие доктрины и дает нам то самое «православное уразумение», которое в свою очередь приводит богословскую мысль к познанию «церковной истины».

Надо сразу заметить, что выражение «на языке софиологии» встречается в «Большой трилогии» только один раз<sup>44</sup>, однако не будет натяжкой отнести к представлениям о языке софиологии гораздо чаще встречающиеся в тексте выражения: «в свете софиологии»<sup>45</sup> «в понятиях софиологии»<sup>46</sup>, «в софиологическом истолковании»<sup>47</sup>, «софиологическое уразумение»<sup>48</sup>, причем последнее — что важно — может быть отождествлено и с истинным «богословским» уразумением<sup>49</sup>, которое, очевидно, должно преодолеть обозначенное выше несовершенство языка отцов.

Значит ли это, что язык софиологии есть своего рода ключ ко всем остальным упомянутым выше языкам: богочеловеческому языку Откровения, человеческому языку (языку времени), богословскому языку отцов? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся более подобно к рассмотрению триадологии о. Сергея, в некоторых отношениях особенно наглядной для раскрытия затронутой нами проблемы.

Во-первых, по мнению о. Сергея, проблема троичности не нашла своего разрешения у отцов: «Эту проблему святоотеческое

43. Агнец Божий. С. 22.

44. Невеста Агнца. С. 127.

45. Там же. С. 16.

46. Там же С. 144, 218.

47. Там же. С. 278.

48. Там же. С. 316, 322, 406.

49. Там же. С. 316. Дословно указанное место читается так: «Принципиальная разработка того, что можно назвать онтологией благодати, оставалась в значительной мере, в тени. Нашему же вниманию подлежит здесь преимущественно эта последняя — именно, софиологическое уразумение (курсив мой. — П.Х.) благодати. В учении о благодати естественно различаются две стороны: ниспослание благодати силуо Божественною и восприятие благодати тварностью. Связь между ними, как и плоды этого соотношения, вместе с его основанием и предельной целью должны стать предметом богословского (точнее софиологического) (курсив мой. — П.Х.) уразумения».

богословие завещало векам грядущим»<sup>50</sup>. Во-вторых, свое изложение триадологии о. Сергий сопровождает историко-богословскими экскурсами, рассматривающими в том числе в общем виде вопрос о языках богословия. В-третьих, триадологии «Большой трилогии» предшествует триадология «Глав о Троичности», в которой содержатся уже все основные триадологические идеи «Трилогии». Это подтверждает сам о. Сергий, когда в «Утешителе», сжато пересказав подробно изложенный в «Главах» материал, отмечает, что «здесь приводятся лишь краткие итоги дедукции троичности как триединого абсолютного субъекта, данной мной в “Главах о троичности”»<sup>51</sup>. Важно при этом, что в «Главах» упоминание о Софии или софийности учения отсутствует и только уже в «Невесте Агнца» обнаруживается его непосредственная связь с софиологией (см. ниже). Таким образом, это ставит нас перед фактом, что язык софиологии может присутствовать и там, где сама София как таковая или учение о ней не упоминается. Наконец, важным моментом для всего триадологического построения о. Сергия является текст Ин 4:24 — *Дух есть Бог*, — прочтение которого на языке софиологии наглядно показывает, как последний соотносится с языком Откровения и языком святых отцов.

### **3. Выявление специфики «языка софиологии» на примере триадологии о. Сергия.**

Формулируя свою триадологию в «Главах о Троичности», о. Сергий делает это, чтобы преодолеть «апории естественного богосознания»<sup>52</sup>. К этой же мысли он возвращается в «Невесте Агнца»:

В христианском разумении соотношения, существующего между Богом и миром, прежде всего, следует исключить два полярно противоположных воззрения: пантеистический или атеистический монизм, с одной стороны, и дуалистическое понимание творения, с другой<sup>53</sup>.

50. Утешитель. С. 68.

51. Там же. С. 72.

52. Булгаков С., прот. Главы о Троичности // Он же. Труды о троичности. М., 2001. С. 54.

53. Невеста Агнца. С. 7.

При этом, хотя «античная философия явилась своего рода судьбой (курсив мой. — П.Х.) для христианского богословия»<sup>54</sup>, ее понятийный аппарат слишком несовершен и его не менее «рековыем образом недостаточно (курсив мой. — П.Х.) для богословского истолкования христианских доктринаў»<sup>55</sup>. В результате, синтез отцов не может быть признан исчерпывающим, «он несет на себе черты ограниченности эпохи, и это приходится сказать и про кappадокийское богословие, которое стоит значительно ниже кappадокийской доктрины»<sup>56</sup>. Таким образом, о. Сергий различает непреложность доктринальных соборных определений и несовершенство их богословского раскрытия на языке отцов. Когда последние православно исповедуют единосущие триипостасного Бога,

это утверждение у них имеет лишь доктринальный характер и опирается на церковное учение, но не вмещает их собственными схемами (которые не только не дают места этому учению, но ему до известной степени не соответствуют)<sup>57</sup>.

Главной помехой в данном случае, согласно о. Сергию, является в большей или меньшей степени потенциально присутствующий в предложенном ими раскрытии доктринальных аристотелизм с его априорным имперсонализмом.

Но если аристотелизм у восточных отцов лишь таил в себе возможность имперсонализма и релятивизма в учении о Св. Троице, то эта возможность стала действительностью в западном богословии<sup>58</sup>.

54. Утешитель. С. 11.

55. Агнец Божий. С. 100–101.

56. Утешитель. С. 50.

57. Главы о Троичности. С. 143.

58. Там же. С. 81. Следует заметить, что о. Сергий не первый высказал подобное мнение. Судя по всему, он, как и другие авторы диаспоры (Лосский, Мейендорф) испытал влияние идей о. Теодора де Реньона, одним из первых противопоставившего Восток и Запад в этом отношении. См., например, предисловие к третьей части его «Этюдов о Святой Троице»: «В первом томе этих Этюдов, я показал, что самая полная общность веры всегда господствовала над Церквами Востока и Запада; но что, между тем, сами методы излагать и отстаивать доктрины были немногим различными. Мне удалось установить, что это разнообразие языков основывалось на различии философских взглядов; греки исходят из лица, а холастики из природы» (Rénion, Th. de. (1893) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisième série*, p. 3. Paris). Немаловажно, что Реньон усматривал различие между Востоком и Западом только в различных философских подходах при един-

Вследствие этого язык католического богословия должен быть отвергнут полностью, а язык святых отцов требует перевода на язык софиологии, образчик которого и дают нам «Главы о Троичности», рассматривающие триадологический догмат, исходя из *prius'a* не сущности, а субъекта.

Самополагание *я*, говорит о. Сергий, подразумевает *ты*. Однако чтобы *ты*, в свою очередь, не осталось только саморефлексией *я*, необходим *он*, являющийся *со-ты* для второго лица, как само оно является *со-я* для первого. Так «тайна грамматики личного местоимения»<sup>59</sup> указывает нам на единство субъекта, самосознание которого исчерпывается указанными тремя актами положения себя как *я*, *ты*, *он*. Однако в силу раздробленности человеческого естества наше *я* способно только постулировать, но не осуществить этот *actus purus*, то есть реально со-положить *ты* и *он*<sup>60</sup>. Другое дело *Я* божественное, абсолютный Субъект, Который, оставаясь *Я*, в то же время реально осуществляет Себя как *Я*, *Ты*, *Он*. Таким образом, «*Я* становится другим для себя в пределах себя самого»<sup>61</sup>, сохраняя свое единство в полноте взаимной любви трех Ипостасей. Или по-другому:

Жизнь духа есть непрестанное самооткровение себе самому... Открывающийся (подлежащее) имеет о себе слово (сказуемое), которое есть выражение его собственного существа (связка). Молчание — слово — жизнь: Отец — Сын — Святой Дух<sup>62</sup>.

При этом жизнь Божественных Ипостасей находится не в постоянном становлении, как это свойственно тварным ипостасям (*мое* как принадлежность *я*), но дана в своей абсолютной прозрачности и совершенстве и каждой из Них, и всем Им вместе, в совокупности образующим *мы* любви или «триединое *Я*»<sup>63</sup>. В предложенной парадигме различие *я* и *мое* и будет различием личности и природы. Позднее, уже в «Трилогии», концепция дополняется и прямо софиологической лексикой. Так, если в «Главах» го-

стве веры, тогда как русские авторы склонны были выводить из них полярность вероисповеданий и мировоззрений.

59. Главы о Троичности. С. 60.

60. Там же. С. 60.

61. Там же. С. 80.

62. Булгаков С., прот. Главы о троичности. С. 93.

63. Там же. С. 90.

ворится, что под природой Божества следует понимать общую жизнь ипостасей, то в «Трилогии» разъясняется, что эта жизнь и есть София божественная<sup>64</sup>. Преимущество же данного раскрытия догмата, по мысли автора, состоит в том, что только оно позволяет сохранить триединство и на ипостасном, и на природном уровне и, таким образом, представляет собой законченное и совершенное изложение догмата.

Однако откуда следует, что триединство на ипостасном уровне является столь же необходимым условием истинного понимания догмата, как и на природном? Основание для этого о. Сергий находит в уже упомянутом евангельском тексте Ин 4:24: *Дух есть Бог*. В «Большой трилогии» он возвращается к этому тексту несколько раз<sup>65</sup>, однако, пожалуй, самое значимое для нас его истолкование находится в «Агнце Божием»:

Бог есть Дух и, как таковой, имеет личное самосознание, «ипостась», и природу, «усию», и это нераздельное соединение природы и ипостаси есть жизнь Божества в себе, которая одновременно является и лично-сознательной, и природно-конкретной. Это соотношение между ипостасью и природой, неразрывная связь их, свойственны одинаково и божественному, и тварному духу<sup>66</sup>.

Именно из такого прочтения, очевидно, разворачивается (или на нем основывается) уже знакомое нам представление о Боге как триипостасной Личности, «которая в едином личном самосознании соединяет все модусы личного начала: я, ты, он, мы, вы»<sup>67</sup>.

Иными словами, для о. Сергия понятие духа однозначно подразумевает духа личного или, точнее, личность, обладающую собственной духовной природой. В каком отношении к этому толкованию стоит сам текст Ин 4:24? Отметим, что для нас он обладает дополнительным интересом еще и в силу того, что присутствие в нем слова дух — πνεῦμα — позволяет прочесть его не только

64. Невеста Агнца. С. 50.

65. См.: Агнец Божий. С. 172; Утешитель. С. 74, 187, 189, 197. Одно из первых законченных изложений этого тезиса мы находим в схолии к «Свету невечернему» «Ипостась и ипостасность». См.: Булгаков С., прот. Труды о троичности. С. 19–20.

66. Агнец Божий. С. 125–126.

67. Там же. С. 126.

«на символическом языке Откровения», но и на «языке отцов», и на «человеческом языке» философии.

Даже поверхностное изучение тех мест Ветхого и Нового Заветов, где встречается слово *пνεῦμα*, показывает, что здесь понятие Дух, в отношении к Богу чаще все указывающее на действие Духа / благодати Божией в людях, никак не связано с представлением о Боге как имеющей духовную природу личности. Сам же текст Ин 4:24, очевидно, должен быть поставлен в связь с Ин 3:8: *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит*, — где проступает традиционный ветхозаветный антропоморфизм, избирающий дыхание как символ нематериальности, вне-вещественности, в конечном счете, вне-вариантиности и вездеприсутствия Бога<sup>68</sup> (поэтому и поклоняться Богу надо не здесь и не *там*). В этом контексте становится понятным выраженное на том же библейском языке замечание апостола Павла в 2 Кор 3:17: *Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода*, — и здесь речь идет о природной способности Духа свободно дышать там, где Он хочет<sup>69</sup>. Аналогичным образом прочитывали текст Ин 4: 24 и отцы Церкви<sup>70</sup>.

Не имело искомых нами коннотаций понятие *пνεῦμа* и в античной философии, где оно вне зависимости от того, отождествлялось ли с понятием *νοῦς* или нет, имело по преимуществу значение «высшей внутрикосмической силы»<sup>71</sup>, но никак

68. Ср. Иов. 32: 8.

69. Собственно, это знает и о. Сергий: «Должен быть констатирован во всей силе своей факт, установленный простым анализом совокупности сюда относящихся библейских текстов, как ветхозаветных, так и новозаветных (в частности, и содержания 2-й главы Деян.): *все откровения об излиянии Св. Духа, притом одинаково как в Ветхом, так и Новом Завете, не содержат в себе явления Его ипостаси самой*. Св. Дух открывается, если так можно выразиться, *не лично, но безлично*, как некоторое действие всей Св. Троицы, или же Отца и Сына, посылающих благодать» (Утешитель. С. 221).

70. См. например, у прп. Ефрема Сириня: «Ибо Господь Дух есть Святой, то есть не находится и не заключается в одном месте» (Ефрем Сирин, прп. Толкование на послание ап. Павла к Коринфянам 2-е // Ефрем Сирин, прп. Творения: В 8 т. ТСЛ, 1993–1995. Т. 7. С. 121). Ср.: Иоанн Златоуст свт. Беседы на Евангелие от Иоанна // Иоанн Златоуст свт. Полное собрание творений: В 12 т. Свято-Успенская Пochaевская Лавра, 2005. Т. 8. С. 221; Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна // Кирилл Александрийский, свт. Творения: В 3 кн. М., 2001. Кн. 2. С. 644; Анастасий Синаит, прп. Путеводитель // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения М. 2003. С. 220; Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры // Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания М. 2002. С. 179.

71. Доброхотов А.Л. Дух // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М. 2010. С. 707.

не личности/ипостаси. Таким образом, по меньшей мере в данном конкретном случае язык Писания релевантен языку отцов и языку античной философии и в не меньшей степени, чем они, имперсоналистичен.

Нетрудно также установить, где и когда возникает представление о духе в том смысле, в каком его употребляет о. Сергий: оно восходит к немецкому романтизму<sup>72</sup>. Если Кант в силу специфики своего учения еще мало интересуется этим понятием<sup>73</sup>, то для следующего поколения философов оно уже имеет огромное значение. «Что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное *духом*, — самое возвышенное понятие, и притом понятие, которое принадлежит новому времени и его религии»<sup>74</sup>, — пишет Гегель и определяет дух «как сущность, которая по существу есть самосознание»<sup>75</sup>.

72. Как это понятие постепенно формировалось в немецком языке, убедительно показано в не устаревшей по сей день работе: Hildebrand, R. (1926) *Geist*. Halle. Автор, в частности, указывает, что новое восприятие понятия *дух* постепенно складывается на грани XVIII–XIX вв. «преимущественно благодаря теоретическому языку романтиков» (S. 97), и заключает: «Если бы были собраны все случаи, где вместо *духа* именуется сам *человек*, я, разумеется же *дух*, то есть... внутренний высший человек... то это и был бы тот образ, который обнаруживает себя (*herausblickt*) в языке» (S. 139).

73. «Кант прожил достаточно долго, чтобы застать в литературе понятие “абсолютного духа”, не желая сам пуститься в это плавание» (Dreyer, H. (1907) *Der Begriff Geist in der Deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, s. 33. Halle). Автор прослеживает постепенное развитие понятия у Гердера, Гёте, Гумбольдта, Якоби, Шиллера, Фихте, Шеллинга, Гегеля, замечая о последнем, что он показывает, как «самость (Selbsttheit) человека, восходя как дух из тварного в нетварное, становится волей, которая созерцает себя в полной свободе над и вне всякой природы».

74. Гегель Г. Феноменология духа. М., 2000. С. 18.

75. Там же. С. 383; ср.: 384, 397. М.Е. Буланенко утверждает, правда, что «Для Гегеля неоплатонически понимаемый дух и есть подлинный *Geist*» (Буланенко М.Е. Дух как предмет метафизики. Еще раз к основному расхождению между Платоном и Аристотелем // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2012. № 4. Т. 2. Серия «Философия». С. 12). Однако другой исследователь Гегеля Ганс Кремер скорее говорит о двойственности гегелевских представлений о духе. С одной стороны, Кремер указывает на возникающие между Гегелем и Плотином параллели: «“Система чистого разума” <...> содержит разум, мышление, душу, жизнь, знание, сознание только в смысле объективного мышления, но не *рефлексии субъекта* себя самого в смысле самосознания, самомышления и самопознания» (Krämer, H.S. (1967) *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. S. 436. Amsterdam), но с другой — подчеркивает, что «Гегель... в своей ставшей знаменитой интерпретации неоплатонизма определил его как философию пробуждающегося мира души (Seelentum) и внутренней жизни (innerlichkeit) индивидуума (“и это есть мир духовности, который

Но еще до Гегеля prius субъекта, prius я, торжествует в «Наукоучении» Фихте:

Нечто, безусловным образом положенное и на себе самом основанное, есть основание некоторого достоверного (и, как то станет ясно по изложению всего наукоучения, всякого) действия человеческого духа, стало быть, являет собою его чистый характер — чистый характер деятельности как таковой, оставляя в стороне ее отдельные эмпирические условия. Значит, полагание Я самим собою есть его чистая деятельность<sup>76</sup>.

Таким образом, неизбежно возникает вопрос: как возможно и возможно ли в данном контексте перевести библейско-античное πνεῦμα через романтический Geist? Однако, как ни странно, этот вопрос, судя по всему, мало кого занимал. В этом смысле знаменательна реакция на сочинения о. Сергия его критиков — В.Н. Лосского и патриарха Сергия (Страгородского). Последний в письме к Лосскому от 23.10.1935 г. писал:

Вы очень хорошо подчеркнули основную ошибку Булгакова — смешение ипостаси и природы (существа). Конечно, это есть одно из следствий или проявлений основной лжи его системы, общей у него и с гностиками, и с хлыстами и т.п. <...> Получается догматический сумбур (о сознательной ереси, конечно, говорить не приходится). Спаситель в беседе с самарянкой сказал: «Бог есть Дух», т.е. не 1-е, не 2-е и не 3-е лицо Пресвятой Троицы, а вся Пресвятая Троица в своей нераздельности есть дух....<sup>77</sup>

Иными словами, вопрос о том, что о. Сергий в данном случае опирался на иной философский язык и что понятие «дух» надо прочитывать *на этом языке*, его оппонентами даже не ставился. Между тем, именно вследствие использования о. Сергием этого

здесь начинается") и этим обозначил границы возможных прочтений вплоть до наших дней» (Ibid. S. 419).

76. Фихте. И.Г. Основа общего наукоучения//Фихте. И.Г. Сочинения: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 78. См. у Шлегеля о системе Фихте: «Дух — это деятельная жизнь: Я, дух, жизнь, деятельность, движение, изменение суть одно» (Шлегель Фр. Развитие философии//Он же. Эстетика, философия, критика: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 138). Ср. также у Шеллинга: «Можно ли помыслить абсолютный дух, который не был бы одновременно абсолютной личностью, абсолютно созидающим себя самого?» (Шеллинг. Ф.В. Философия Откровения: В 2 т. СПб., 2000. Т. 1. С. 132).

77. Духовное наследие патриарха Сергия. М., 1946. С. 75.

языка личность и природа определяются у него иными параметрами, чем те, которыми они определялись на языке античности (языке Откровения, языке отцов), и только установив это, следовало бы решать, возможен ли корректный перевод с одного языка на другой<sup>78</sup>.

Ставил ли, однако, этот вопрос перед собой сам о. Сергий? Чтобы ответить, воспользуемся его излюбленным приемом и сделаем «исторический экскурс» в две его ранние работы: «Трагедия философии» и «Философия имени».

#### 4. Исторические экскурсы

Первая, написанная в 1920–1921 гг., явно демонстрирует иное отношение к языку отцов. Это обнаруживает себя в том, что о. Сергий в ней (1) не подвергает этот язык никакой критике; (2) не указывает нигде на зазор между общей формулировкой догмата и его раскрытием отцами; (3) стремится показать непротиворечивость собственного изложения рассуждениям отцов. Например, говоря о предвечном рождении Сына, он употребляет выражение «из существа Отца»<sup>79</sup> как само собой разумеющееся, позаимствовав его, очевидно, у свт. Афанасия Александрийского<sup>80</sup> или прп. Иоанна Дамаскина<sup>81</sup>. В «Утешителе» же эта мысль оценивается уже критически и свидетельствует, по мысли автора, о недостаточном раскрытии троического догмата отцами, рассматривавшими триединство только на уровне природы, но не ипостаси<sup>82</sup>. Не менее показательно, что в «Трагедии философии» свои собственные

78. В связи с этим, можно, кажется, согласиться с М.Ю. Бурмистровым, заметившим, что «проект “личности” Лосского — это своего рода попытка спасти “природу”, максимальным образом дистанцировавшись от нее» (*Бурмистров М.Ю. Проект Лосского: заметки на полях «Богословского понятия человеческой личности»*. С. 372).

79. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 427.

80. См., напр.: *Афанасий Александрийский, свт.* Свиток к антиохийцам // *Афанасий Александрийский, свт.* Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 170. Любопытно, что это выражение при разборе триадологии свт. Афанасия, но без точного указания на его труды о. Сергий приводит и в «Утешителе» (С. 36); возможно, это отсылает нас к источнику, из которого он черпал свои сведения о богословии святителя — «Столпу и утверждению истины» о. Павла Флоренского, где это место тоже приводится без точной отсылки к конкретному сочинению. Ср.: *Флоренский П., свящ. Столп или утверждение истины*. М., 2012. С. 59.

81. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точно изложение православной веры. С. 169.

82. См. Утешитель. Прим. 2 на с. 63.

тварные аналогии о. Сергий подкрепляет ссылками на прибегавших к подобным аналогиям отцов, в частности на свт. Димитрия Ростовского<sup>83</sup>. Через десять лет во втором выпуске «Глав о Троичности» он приведет ту же самую цитату из свт. Димитрия в резко отрицательном контексте, связанном с критикой психологических аналогий близ. Августина<sup>84</sup>. Наконец, если в «Трагедии философии» о. Сергий уверен, что выход из моноипостасности системы Фихте «указуется лишь христианским догматом об Отце, предвечно рождающем Сына»<sup>85</sup>, то в «Утешителе» он убежден, что первичное раскрытие триипостасности абсолютной Личности совершается на уровне рефлексии ее ипостасных центров как я–ты–он, «и лишь вторичное, дальнейшее раскрытие ипостасного субъекта в жизни Святой Троицы, в ее конкретности, осложняет их ипостасными квалификациями» (курсив мой. — П.Х.)<sup>86</sup>. Таким образом, в «Большой трилогии» о. Сергий переходит от принятия языка отцов к его критике и проделывает в его отношении ту же работу, которую ранее проделал в отношении философии. Отныне изложение на языке софиологии должно восприниматься как преодоление, а не как перевод, и это, безусловно, могло дать повод его критикам *не искать* в его изложении возможной связи с древним учением Церкви.

Дополнительную пищу для размышлений на интересующую нас тему дает еще одна ранняя работа о. Сергия — «Философия имени». В ней о. Сергий ставит проблему многоязычия не только на уровне различных этносов или исторических эпох, но и на уровне различных областей человеческого знания, «так что возможно говорить о языке математики, физики, биологии, социологии, философии и т.д.»<sup>87</sup>; а кроме того, подчеркивает, что «всякий перевод на другой язык не есть простое повторение мысли, а ее новое постижение»<sup>88</sup>. Однако от дальнейшего обсуждения этой темы он уклоняется, уходя в том числе от ответа на важнейший вопрос: если указанное «новое постижение» связано с иными, чем на исходным языке, коннотациями тех или иных поня-

83. См.: Булгаков С., прот. Трагедия философии. Прим. 1 на С. 389; ср.: прим. 1 на с. 438.

84. См.: Булгаков С., прот. Главы о Троичности. С. 106.

85. Трагедия философии. С. 427.

86. Утешитель. С. 62.

87. Булгаков С., прот. Философия имени. Париж, 1953. С. 136.

88. Там же. С. 146.

тий, образов, символов и т.д., то означает ли это одновременную утрату коннотаций исходного языка или их обогащение, или необходимым условием «нового постижения» является подразумеваемая согласованность коннотаций языка оригинала и языка перевода?<sup>89</sup> Понятно, однако, что именно этот вопрос следовало бы обсуждать при переходе с языка отцов на язык софиологии, и, очевидно, о. Сергий не мог не задумываться об этом. И хотя подобных рассуждений мы напрямую у него не находим, однако «Философия имени» приоткрывает, быть может, и его позицию в этом вопросе. Действительно, именно здесь он приходит к открытию первичной, как он считает, ячейки *любого языка*, первичного акта мышления<sup>90</sup>, *именования*, выраженного в форме универсального суждения, состоящего из подлежащего, связи и сказуемого: *А есть В*<sup>91</sup>. И уже здесь он связывает это универсальное суждение с идеей троичности:

В познании, от элементарного до сложнейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова — в именовании<sup>92</sup>.

Здесь же звучит (в связи с темой *личного местоимения*) и критика фихтеанства. Иными словами, в «Философии имени» в разрассмотренном еще виде присутствуют уже практически все элементы триадологии «Глав о Троичности» и «Большой трилогии». Однако нас сейчас занимает не сама по себе обширнейшая тема генезиса булгаковских воззрений — грамматические аналогии — *я, ты, он* — о. Сергий мог встретить еще у о. Павла Флоренского в «Столпе»<sup>93</sup>; мысли об особой духовной природе личности, — у В.И. Несмелова<sup>94</sup>, не говоря уже про более поздние философские впечатления и очевидное все же влияние Фихте<sup>95</sup>. Нас интересу-

89. Ср.: Там же. С. 117.

90. См.: Там же. С. 49. Ср.: «...единая гносеология, одни и те же формальные поступаты мысли осуществляются различным путем в различных грамматиках разных языков» (Там же. С. 112).

91. См.: там же. С. 88.

92. Там же. С. 118–119.

93. См.: *Флоренский П., свящ. Столп или утверждение истины*. С. 99.

94. *Несмелов В. И. Наука о человеке*. Казань, 1994. Т. 1. С. 209; ср.: С. 269, 272, 287.

95. В «Трагедии философии» Фихте пользуется, несомненно, большей симпатией Булгакова, чем, например, Кант или Гегель. Хотя о. Сергий и утверждает, что «на языке христианской ересеологии учение Фихте представляет собой, несомненно, раз-

ет тот факт, что выход на *лингвистическую гносеологию* позволяет ему по умолчанию считать язык софиологии если не тождественным в известном смысле *праязыку* Адама, то уж во всяком случае качественно превосходящим все иные известные нам философские, научные, национальные языки и тем самым снимающим проблему перевода как таковую.

Наконец, возвращаясь уже к «Большой трилогии», уместно отметить, что в ней преодолевается и последнее возможное возражение, сводящееся к тому, что даже раскрытие триадологии через Urformen языка на первый взгляд идет путем, не превосходящим принципиально путь тварных аналогий, а значит — так или иначе употребляемых антропоморфизмов. С точки зрения о. Сергия, последние следует отличать от подразумеваемого софиологическим языком «истинного антропологического принципа»<sup>96</sup>. Этот принцип может быть изложен в краткой формуле «что вверху, то и внизу»:

Мы знаем человека только как творение, и потому может казаться затруднительным от творения восходить к разумению Бога. Однако можно идти и совершенно обратным путем: «что вверху, то и внизу», именно, исходя из Божества, уразумевать человека, как криптограмму Божества. И это прямо и повелевается откровением, возвещающим, что человек имеет образ Божий, т.е. что человечество в мире предполагает и Бого-Человечество. <...> София есть Премудрость Божия, есть Слава Божия, есть Человечество в Боге, есть Б-

новидность унитаризма савеллианского типа» (Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 353), однако одновременно подчеркивает, что даже в таком виде оно стоит выше кантовского учения (Там же.), что «принципиальное значение системы Фихте колоссально» (Там же. С. 349); что «Фихте нащупывает проблему неимоверной важности: о роли ипостаси в субстанции, о связи Я с тем, что не есть Я» (С. 350); что «глубина, сила и положительное значение фихтеанства в том, что в нем единственно выдвинута на первое место проблема ипостасности, сделана попытка понять все бытие и весь мир через это начало, при его свете» (Там же. С. 508); что, хотя гегельянство также говорит о монопостасности, «однако оно как система в целом есть сплошное заблуждение (Там же. С. 516); и т.д., и т.п.

96. Невеста Агнца. С. 405. Ср.: «Все, что есть в творении положительного, принадлежит божеству, хотя это божество в нем и получает внебожественное бытие, ино-бытие, в чем собственно и состоит творение и тварность. В переводе же на язык софиологии (курсив мой. — П.Х.) это означает, что все вообще творение, в силу софийности своей, имеет нетварно-тварный характер, поскольку положительная сила его бытия есть тварная София, как образ Софии Божественной. Нарочито же это относится к тому, что составляет самое средоточие бытия, мир “стяженный”, именно к человеку, и особенно к человеческому духу, как живому образу или повторению божественных ипостасей» (Там же. С. 127).

гочеловечество, есть Тело Божие (или, что тоже, «риза» Божества), есть Божественный мир, сущий в Боге «прежде» творения. Во всем этом содержится «достаточное основание» для творения, согласно принципу: «что вверху, то внизу», — иными словами, для его софийности<sup>97</sup>.

Источник формулы известен (хотя о. Сергий не указывает его) и восходит к текстам Гермеса Трисмегиста<sup>98</sup>. Как бы то ни было, очевидно, что именно указанная формула позволяет должным образом истолковать на языке софиологии антропоморфные символы Откровения, преодолеть ограниченность языка отцов и уж тем более — трагедию философии.

Придя к этому промежуточному заключению, подведем итоги.

#### 4. Выводы

1. Как было показано, в «Большой трилогии» о. Сергия Булгакова уделяется само серьезное внимание проблеме языков богословия, общий вектор рассмотрения которой сводится к выявлению необходимости восполнить любой из них языком софиологии. Похожий ход мысли можно обнаружить еще у В. Соловьева, однако если последний считал, что непостижимость догматов преувеличена отцами в силу их недостаточной философской образованности, то о. Сергий, высказывая, собственно, ту же мысль, облекает ее в более корректную форму исторической ограниченности философского языка античности, к помощи которого вынужденно прибегали отцы при выработке собственного богословского языка, или вынужденной антропоморфности языка Откровения. В соответствии с этим и дорогая Соловьеву идея догматического развития заменяется у о. Сергия скорее идеей обретения нового языка богословия — то есть языка софиологии.

2. Этот язык складывается постепенно: из размышления над проблемой слова как такового (не только на мистическом, но и на лингвистическом уровне), из критического осмысления языка немецкой философии, затем — из аналогичного крити-

97. Агнец Божий. С. 146–147. Ср.; Невеста Агнца С. 73, 131.

98. Quod est inferius, est sicut (id) quod est superius, et quod est superius, est sicut (id) quod est inferius, ad perpetrandam miracula rei unius (Tabulae smaragdinae // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев, М., 1998. С. 315).

ческого осмысления языков Писания и отцов. В итоге мы обнаруживаем в языке софиологии использование существенных элементов первых (гуманитарно-философских) для восполнения недостаточности последних. Важно, что в этом своем *инструментальном* модусе язык софиологии может быть употреблен не только для изложения софиологии как таковой, и это побуждает нас поставить вопрос о возможной рецепции достигнутых с его помощью результатов (вопрос, который в рамках данной статьи может быть только поставлен, но не разрешен<sup>99</sup>).

3. Одновременно просто отождествить язык софиологии с языком эпохи модерна было бы, во всяком случае, с точки зрения его создателя, неправомочной редукцией. Рассматривая применение этого языка на примере триадологии о. Сергия, мы видели, что, прекрасно сознавая проблему исторической относительности любого человеческого языка (будь то язык этноса или язык известной области знания), о. Сергий стремился разрешить ее путем выхода к праформам мышления (суждение-именование как универсальная единица мышления, присутствующая в любом языке). Снимая тем самым вопрос об исторической относительности этой формы, о. Сергий, очевидно, считал, что данное через нее раскрытие триадологического догмата превосходит относительность тварной аналогии как таковой, иными словами, преодолевает антропоморфность по сути, — и таким образом свидетельствует об *абсолютности* языка софиологии.

3. Указанное наблюдение подтверждается в свою очередь принципиальной важностью для о. Сергия формулы «что вверху, то и внизу». При этом следует обратить внимание на то, что, хотя в полном виде формула Трисмегиста звучит «что внизу, то вверху, и что вверху, то внизу» (см. выше), о. Сергий настойчиво цитирует только вторую ее половину: «что вверху, то внизу». И это побуждает нас окончательно утвердиться в мысли, что язык софиологии для его автора представлял собой попытку использовать достижения гуманитарной мысли эпохи модерна для создания языка *теоморфности*, необходимо восполняющего *антропоморфные* языки древней Церкви.

4. Отметив при этом попутно стремление о. Сергия установить альтернативный западному имперсоналистическому понима-

99. Более подробно об этой проблеме см., например: Ваганова Н.А. Софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода // Вестник ПСТГУ I. 2007. № 18. С. 69.

нию вещей *православный* персоналистический взгляд на триадологию и продемонстрированное выше использование им для этого языка той же *западной* философии, а также тот факт, что булгаковская триадология начинается все же с анализа *тварного я и тварных* форм мышления, мы вынуждены будем в заключение отметить, что о. Сергий был одним из последних представителей русского *нового богословия*. Парадокс истории в данном случае заключается в том, что осуждение булгаковской софиологии было произнесено основателями этого направления (в частности, вышеупомянутым патриархом Сергием). Нам же теперь необходимо непредвзятое и корректное прочтение текстов как о. Сергия, так и его оппонентов — в их неизбежной генетической взаимозависимости и не менее неизбежном взаимном отталкивании.

## Библиография / References

- Анастасий Синаит, прп. Избранные творения М., 2003.
- Буланенко М.Е. Дух как предмет метафизики. Еще раз к основному расхождению между Платоном и Аристотелем // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2012. №. 4. Т. 2. Серия «Философия» С. 9–21.
- Булгаков С., прот. Агнец Божий М., 2000.
- Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 311–518.
- Булгаков С., прот. Труды о Троичности М., 2001.
- Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005.
- Булгаков С., прот. Утешитель. М., 2003.
- Булгаков С., прот. Философия имени. Париж, 1953.
- Бурмистров М.Ю. Проект Лосского: заметки на полях «богословского понятия человеческой личности» // Рождение персонализма из духа Нового времени. М., 2018. С. 360–375.
- Ваганова Н.А. С. Н. Булгаков: Софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода // Вестник ПСТГУ I. 2007. №18. С. 69–79.
- Гегель Г. Феноменология духа. М., 2000.
- Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев, М., 1998.
- Доброхотов А. Л. Дух // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М. 2010.
- Духовное наследие патриарха Сергия. М., 1946.
- Ефрем Сирин, прп. Творения: В 8 т. ТСЛ, 1993–1995. Т. 7.
- Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания М. 2002.
- Иоанн Златоуст свт. Полное собрание творений: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 8.
- Кирилл Александрийский, свт. Творения: В 3 кн. М., 2001. Кн. 2.

- Курбский А. Предисловие к «Диалектике» Иоанна Дамаскина // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. СПб., 2011. С. 570–581.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 2000.
- Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань, 1994.
- Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912. Т. 3.
- Тареев М. Христианская философия Ч. 1. М., 1917.
- Фихте. И.Г. Сочинения: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1.
- Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М., 1998.
- Хондзинский П., прот. Восприятие идей Канта в богословском наследии свт. Иннокентия (Борисова) // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской православной церкви. 2017. № 74. С. 94–102.
- Хондзинский П., прот. Laientheologie или христианская философия? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 3 (47). С. 42–59.
- Хондзинский П., прот. Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 11–27.
- Хондзинский П., прот. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3(36). С. 121–141.
- Шеллинг Ф.В. Философия Откровения: В 2 т. СПб., 2000. Т. 1.
- Шлегель Фр. Эстетика, философия, критика: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 102–190.
- Anastasii Sinait st. (2003) *Izbrannye tvoreniia [Selected works]*. Moscow.
- Bulanenko, M.E. (2012) “Dukh kak predmet metafiziki. Eshche raz k osnovnomu raskhozhdeniiu mezhdru Platonom i Aristotelem” [Spirit as a subject of metaphysics. Once again to the main discrepancy between Plato and Aristotle], *Vestnik LGU im. A.S. Pushkina* 4(2): 9–21.
- Bulgakov, S., prot. (1953) *Filosofia imeni* [Philosophy of name]. Paris.
- Bulgakov, S., prot. (1993) *Sochineniia* [Works]. Moscow, Vols. 1–2.
- Bulgakov, S., prot. (2000) *Agnets Bozhii* [Lamb of God]. Moscow.
- Bulgakov, S., prot. (2001) *Trudy o troichnosti* [Works on trinity]. Moscow.
- Bulgakov, S., prot. (2003) *Uteshitel'* [Consoler]. Moscow.
- Bulgakov, S., prot. (2005) *Nevesta Agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow.
- Burmistrov, M. Iu. (2018) *Proekt Losskogo: zametki na poliakh «bogoslovskogo poniatia chelovecheskoi lichnosti»* [Project of Lossky: notes on the margins of the “theological concept of the human person”], in *Rozhdenie personalizma iz duhka Novogo vremeni*. Moscow.
- Dobrokhotov, A.L. (2010) “Dukh” [Spirit], *Novaia filosofskia enciklopediia*. Vol. 1. Moscow.
- Dreyer, H. (1907) *Der Begriff Geist in der Deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*. Halle.
- Dukhovnoe nasledie patriarcha Sergiiia [Spiritual heritage of the patriarch Sergius] (1946). Moscow.
- Efrem Sirin, st. (1993–1998) *Tvoreniia* [Works]. TSL, Vols. 1–8.
- Feofan Zatvornik, st. (1998) *Pis'ma o dukhovnoi zhizni* [Letters on spiritual life], Moscow.
- Fikhte, I. G. (1993) *Sochineniia* [Works]. Sankt-Petersburg, Vols. 1–2.

- Gegel, G. (2000) *Fenomenologija dukha* [Phenomenology of the Spirit]. Moscow.
- Germes Trismegist i germeticheskaja tradicija Vostoka i Zapada* [Hermes Trismegistus and the Hermetic tradition of East and West] (1998). Kiev.
- Hildebran, R. (1926) *Geist*. Halle.
- Ioann Damaskin, st. (2002) *Istochnik znaniija* [Source of knowledge], Moscow.
- Ioann Zlatoust st. (2005) *Polnoe sobranie tvorenij* [Complete set of works], Lavra of Pochayev, Vols. 1–12.
- Khondzinskii, P, prot. (2013) “Laintheologie ili hristianskaia filosofija?” [Laintheologie or Christian philosophy?], *Vestnik PSTGU* I(3): 42–59.
- Khondzinskii, P, prot. (2017) “Antropologija svyatitelja Feofana Zatvornika i zarozhdenie pervykh personalisticheskikh kontseptsii v russkom bogoslovii” [Anthropology of St. Theophan the Recluse and the birth of the first personalistic concepts in Russian theology], *Vestnik PSTGU* I(70): 11–27.
- Khondzinskii, P, prot. (2017) “Vospriiatie idei Kanta v bogoslovskom nasledii svt. Innokentija ia (Borisova)” [The perception of the ideas of Kant in the theological heritage of St. Innokentiy (Borisov)], *Vestnik PSTGU* II(74):pp. 94–102.
- Khondzinskii, P, prot. (2018) “Russkoe «novoe bogoslovie» v konce XIX — nachale XX vv.: k voprosu o genezise i soderzhatel'nom ob"eme poniatija” [Russian “new theology” in the late XIX - early XX centuries: to the question of the genesis and meaningful scope of the concept], *Gosudarstvo, religija, tservov' v Rossii i za rubezhom* 3(36): 121–141.
- Kirill Aleksandrijskii, st. (2001) *Tvorenija* [Works]. Moscow, Vols. 1–3.
- Krämer, H.J. (1967) *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam.
- Kurbskii, A. (2011) “Predislovie k «Dialektike» Ioanna Damaskina” [Preface to the “Dialectic” of John of Damascus], *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. Sankt-Petersburg, Vol. XI.
- Losev, A.F. (2000) *Istoriia antichnoi estetiki: Aristotel' i pozdnjaia klassika* [The history of ancient aesthetics: Aristotle and the late classics]. Moscow.
- Nesmelov, V.I. (1994) *Nauka o cheloveke* [The Science of Man]. Kazan.
- Procopovic, F. (1792–1793) *Christiana orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae*. Leipzig.
- Procopovic, F. (1792–1793) *Christiana orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae*. Leipzig, Vols. 1–3.
- Régnon, Th. de. (1893) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisieme serie*. Paris.
- Shelling, F.V. (2000) *Filosofija Otkrovenija* [The Philosophy Of Revelation]. Sankt-Petersburg, Vols. 1–2.
- Shlegel', Fr. (1983) *Estetika, filosofija, kritika* [Aesthetics, philosophy, criticism]. Moscow, Vols. 1–2.
- Solov'ev, V.S. (1912) *Sobranie sochinjenij* [Works]. Sankt-Petersburg, Vols. 1–10.
- Tareev, M. (1917) *Khristianskaia filosofija* [Christian philosophy]. Moscow.
- Vaganova, N.A. (2007) S.N. Bulgakov: Sofiologija bez Sofii. «Katalicheskoe iskushenie» i otkhod ot sofiologii v sochineniakh krymskogo perioda [Sophiology without Sophia. “The Catholic Temptation” and the deviation from sophiology in the writings of the Crimean period], *Vestnik PSTGU* I(18): 69–79.

СВЕТЛАНА РЫЖАКОВА

## Шабаримала: девственный бог Айяппа, гендерное равенство и споры вокруг религиозной свободы в современной Индии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-201-228>

*Svetlana Ryzhakova*

### **Śabarimala: Ayyappa's Virginity, Gender Equality and Conflicts of Religious Rights in Today's India**

**Svetlana Ryzhakova** — Institute of Ethnology and Anthropology, Russia Academy of Sciences; Russian State University of the Humanities (Moscow, Russia). [sryzhakova@gmail.com](mailto:sryzhakova@gmail.com)

*The article analyzes one of the most controversial clashes over religion in India, namely the conflict around the worship of god Ayyappa in the Śabarimala temple in Kerala. The practice of preventing fertile women from entering the temple has been established and entrenched here, fertility being formally defined as the age between ten and fifty. The practice is due to the fact that Ayyappa in this temple is worshiped as brahmachari, "eternal virgin." However, within the framework of the same Ayyappa cult in Kerala and partly elsewhere in South India, there are other images of this god, other interpretations and practices that allow women of any age to visit the shrines. In September 2018, the Indian Supreme Court ruled the ban for fertile women to be discriminatory. Since October 2018, Kerala has been engulfed in waves of protests, clashes between supporters and opponents of the gender restrictions, which sometimes turn into violent clashes. This paper analyzes the course of these events in the context of both Ayyappa cult and the current challenges of the regulation of religion in India.*

**Keywords:** Ayyappa, Śabarimala, local cults and practices, the Supreme Court of India, religion, gender, the rights of believers, religious conflicts.

Статья написана в рамках работы над индивидуальным исследовательским проектом: Рыжакова С.И. «Одержанность, служение, лицедейство: о границах и взаимосвязи индивидуального транса, религиозного почитания и художественного начала в индийских артистических традициях», грант РФФИ № 18-09-00389. Благодарю Николая Гордийчука за внимательное чтение, совместное обсуждение и ценные замечания.

**В** НАСТОЯЩЕЙ статье я хочу обратиться к мифологическому, историческому и антропологическому контекстам событий 2018 года, развернувшихся вокруг попытки изменить практику недопускания женщин фертильного возраста в храм Айяппы на Шабаримале. Моими источниками стали беседы со знатоками культуры и религии Кералы, с участниками паломничества, массив газетных, журнальных и интернет-публикаций, особенно многочисленных в сентябре-декабре 2018 г., а также данные ряда проведенных и опубликованных этнографических исследований культа Айяппы<sup>1</sup>.

Конфликты вокруг священных культов между государственными институтами и общественными объединениями — политическими, кастовыми, профессиональными всех уровней — составляют существенную часть индийской жизни.

Наиболее ярким примером такого конфликта было разрушение толпой индуистских фанатиков мечети Бабура в Айодхье 6 декабря 1992 г., сопровождавшееся гибелюю около двух тысяч человек. Общественный резонанс был колоссальным: государственная политика вошла в противоречие с правовыми нормами и судебными решениями; активно обсуждались исторический и религиозно-мифологический контексты проблемы<sup>2</sup>. В настоящее время место разрушенной мечети находится под усиленной охраной полиции и армии, посещение ограничено, здесь ведутся (ныне — не в активной фазе) археологические раскопки, имеющие прежде всего юридическую цель — доказать наличие здесь древнего индуистского храма и тем самым легитимировать проект возведения храма Рамы<sup>3</sup>. Верховный Суд Индии, между тем, квалифици-

1. Clothey, F. (1978) “Theogamy and Power in South India: Clues from the Aiyappan Cult”, in B.L. Smith (ed.) *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*, pp. 1–13. Leiden: Brill; Vaidyanathan, K. (1978) *Pilgrimage to Sabarimalai*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan; Sekar, R. (1992) *The Sabarimalai Pilgrimage and Ayyappan Cultus*. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers.
2. См., в частности: Bacchetta, P. (2000) “Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair”, *Growth and Change* 31(2): 255–284; Jain, M. (2013) *Rama and Ayodhya*. New Delhi: Aryan Books; Jha, K., Jha, D. (2012) *Ayodhya: The Dark Night*. New Delhi: HarperCollins India; Veer van der, P. (1994) *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press; Sarma, R.Sh. (ed) (1999) *Communal History and Rama’s Ayodhya*. Delhi: People’s Publishing House (2nd ed.); Thapar, R. (2000) “A Historical Perspective on the Story of Rama”, in R. Thapar *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. New Delhi: Oxford University Press.
3. См.: Lal, B.B. (2003) “A note on the excavations at Ayodhya with reference to the Mandir-Masjid issue”, in R. Layton, P. Stone, J. Thomas *Destruction and Conservation of Cultural Property*, pp. 117–126. New York, London: Routledge.

ровал данный конфликт как основанный, прежде всего, на борьбе за земельную собственность и права наследства<sup>4</sup>.

Многие судебные дела, которые ведутся в современной Индии, имеют отношение к традиционным институтам индийского общества. Ряд привычных норм начинает переосмыляться и меняться, и судебные разбирательства играют в этом важную роль. Локальные и региональные власти обязаны проводить принятые решения в жизнь, однако нередко сталкиваются с протестами. В частности, таковым стал запрет на проведение *джалликатту* — буйволиных гонок, распространенных в южноиндийских штатах; насилие над животными стало важнейшей причиной этого запрета<sup>5</sup>. Апелляция к светскому суду и полиции при этом — яркий признак нашего времени.

Сексуальные, гендерные и семейные проблемы с некоторых пор также находятся в Индии в центре общественного внимания. Речь идет, прежде всего, о насилии, применяемом против женщин, преступлениях сексуального характера, разного рода принуждении внутри семей и каст. Подобные темы давно и активно обсуждаются в судах<sup>6</sup>. На локальном уровне происходят некоторые перемены — например, в области дресс-кода<sup>7</sup>. Религиозные вопросы тоже уже давно находятся в ведении светских судов<sup>8</sup>.

4. См., в частности, анализ дискуссии: Dasgupta, S. “One size is not for all. Preserving the many ‘little’ traditions”, *The Telegraph*. 1.11.2018.
5. См.: “Laws of India: The Tamil Nadu Regulation of Jallikattu Act, 2009”, *Laws of India*. org. Другие подобные традиции, известные во многих регионах Индии, в частности, петушиные бои, которые в некоторых случаях имеют не столько развлекательный, сколько культовый контекст, пока что не стали объектом широкого обсуждения и возможного запрещения, хотя не исключено, что это — вопрос времени.
6. Так, в 2018 г. в Индии были декриминализированы гомосексуализм и супружеская неверность, запрещен развод по традиции «тройного талака» (устного произнесения мужем формулы развода с женой) для мусульман.
7. Так, группа женщин Кералы подала требование разрешить допускать их в знаменитый храм Кришны в Гуруваюре не только в традиционном для Кералы костюме *мунду-вешти* или в сари, но и в широко распространенном ныне повсюду в Индии *шальвар-камизе* (костюм, состоящий из широких штанов и длинной рубашки) См., в частности: <https://gotirupati.com/guruvayur-temple-dress-code/>, а также на ряде других сайтов. Эта просьба была удовлетворена; очевидно, она показалась для администрации храма не слишком существенной переменой. Однако в западной одежде посетители в храм не допускаются.
8. Так, еще в 1986 г. судебному разбирательству было подвергнуто прошение членов общины Свидетели Иеговы в отношении трех детей-школьников, которым в результате было подтверждено их право не петь государственный гимн Индии на школьных собраниях, поскольку это нарушило бы религиозные правила, принятые в их религиозной общине. См. описание этого случая, в частности, здесь: Dasgupta, Swapan. “One size is not for all. Preserving the many ‘little traditions’”.

Примечательно, что при выносе решений по религиозным вопросам Верховный суд Индии руководствуется особым актом «Разрешение судебных разбирательств по вопросам общественных интересов» — *Permitting Public Interest Litigation (PIL)*<sup>9</sup>, в основе которого лежит принцип «существенности» (*essentiality*): отделения «существенных» черт той или иной религиозной традиции от «несущественных». Так, в деле «Станислаус против штата Мадхья-прадеш» 1977 г. суд постановил, что религиозное обращение — несущественная часть практики и пропаганды христианства<sup>10</sup>. В случае «Ачарья Джагадишварананд Авадхута против полицейского ведомства Калькутты» 1983 г. суд решил, что танец с черепом и кинжалом — несущественная часть индуизма<sup>11</sup>. Этим же принципом руководствовался Верховный суд Индии, когда 28 сентября 2018 г. было вынесено решение по «делу Аяяппы», которому посвящена эта статья.

«Дело Аяяппы» относится к ряду кейсов, связанных с оспариванием запрета посещения женщинами ряда индуистских храмов и других святынь. Так, по решению суда женщины не потеряли доступа в известную гробницу мусульманского святого-суфия Хаджи Али в Мумбай (возможность такого запрета обсуждалась). В деревне Шингнапур (Сонаи) в Махараштре в храм Шани Шингнапур тоже не пускали женщин, но на основе судебного решения от 30 марта 2016 г. они теперь могут входить и туда. Ведущую роль здесь сыграла феминистская организация *Bhutata Ranragani Brigade*, объединившая десятки женщин-активисток, одной из главных лидеров которых является Трупти Десаи.

«Дело Аяяппы» было инициировано гражданскими активистами, чтобы отменить обычай недопущения женщин fertильного возраста в храм на холме Шабаримала, в южной части штата Керала, в районе Патанамтитта на территории тигрового заповедника Перияр. Даже катастрофическое наводнение, произошедшее в Керале в августе-сентябре 2018 г. отошло на второй план после того, как 28 сентября 2018 г. Верховный суд Индии принял решение по делу Шабарималы. Решение Верховного Суда и последовавшие события резко обозначили ключевые вопросы

9. Laweys Club of India, см.: <http://www.lawyersclubindia.com/articles/PUBLIC-INTEREST-LITIGATION-3111.asp>.

10. Indian canoon, см.: <https://indiankanoon.org/doc/1308071>.

11. Legal service of India, см.: <http://www.llegalservicesindia.com/article/1661/Acharya-Jagdishwaranand-Avadhuta-and-Ors-v.-Commissioner-of-Police.html>.

сы разграничения и обоснования границ «частного и публичного», «светского и религиозного», «чистого и нечистого», «местного и национального».

Суд старался вести дело так, чтобы избежать прямого обсуждения самих культовых практик. У суда была другая главная задача — примирить статьи 25 и 26 Конституции Индии. В этих двух статьях наряду с «осуществлением общественного порядка, морали, общественного здоровья и фундаментальных прав граждан» гарантируется свобода вероисповедания, практики и пропаганды религии<sup>12</sup>, однако, здесь же кроется и противоречие. Дело в том, что в статье 25 речь идет о праве индивидуумов, а в статье 26 — о праве коллективов, групп. В статье 25 (2b) говорится, что государство должно обеспечить каждому индуисту-верующему его право доступа во все индуистские храмы. В статье 26 утверждается, что государство дает религиозным организациям право самим регулировать все религиозные вопросы по своему усмотрению и управлять своим религиозным имуществом. Таким образом инклюзивный подход — провозглашение единства «индуистов» — нередко наталкивается на эксклюзивный принцип: фактическую автономию разных культов и направлений<sup>13</sup>.

Рассматриваемый здесь случай показывает противоречивость заложенных в индийском законодательстве двух принципов: с одной стороны, защиты права *личности*, в том числе верующего, независимо от его половой или кастовой принадлежности желающего почитать любого бога и отправлять любой культ; а с другой стороны — гарантии религиозным *общинам* исповедовать и практиковать свои верования и культы по своему усмотрению.

Нужно учесть еще одну важную особенность священных культов и практик в Индии. Параллельно со светским законодательством, а отчасти и пересекаясь с ним, существует иной мир, в котором индуистские боги выступают как «юридические лица»: они владеют имуществом, издают указы, от их имени осуществляется управление, принимаются решения и производится суд<sup>14</sup>. Однако в ряде случаев боги проявляют себя также

12. Article 25 in The Constitution of India 1949 [<https://indiankanoon.org/doc/631708>, accessed on 13.09.2019].
13. Ramesh, P.R. “The wages of selective secularism”, *Open*. 5.11.2018, pp. 24–27; Dasgupta, S. “One size is not for all. Preserving the many ‘little’ traditions”.
14. Самый известный и хорошо описанный пример — культ бога Джаганнатха в Пури; см. Eschmann Anncharlott, Kulke Hermann, Tripathi Gaya Charan (ed.). *The Cult of Jagannath and the regional tradition of Orissa*. New Delhi: Manohar, 1978.

и как своего рода «физические лица» — зачастую воспринимаются самими верующими как живые существа: они имеют свои биографии, образы жизни, обычаи и привычки, слабости, придерживаются определенного распорядка дня, характеризуются определенным нравом. Таким образом, можно говорить о том, что боги обладают определенными личностями, хотя не всегда сводятся к ним.

### **Шабаримала: ход событий**

Три главные особенности культа Айяппы на холме Шабаримала заключаются в следующем. Во-первых, он инклюзивен в отношении представителей разных каст и религий: этот храм открыт не только для индуистов, но и для мусульман, христиан и людей любых других вероисповеданий<sup>15</sup>. Во-вторых, культ на Шабаримале эксклюзивен — в этот храм ограничен допуск женщин фертильного возраста, что формально обозначено как возраст с десяти до пятидесяти лет. В-третьих, культ предполагает особую подготовку адепта к посещению святыни — 41-дневный период, когда соблюдается *врата*, комплекс обетов: сексуальное воздержание, аскетизм, отказ от мясной пищи и алкоголя, ношение определенной одежды, временное прекращение деловой активности и жизни в семье, непрерывное путешествие по святым местам. Мужчины, возложившие на себя этот статус, ассоциируются с самим богом, уподобляются ему, становятся *свами*, или *айяппанами*; свой небольшой багаж — одежду и еду, а также подношения в храм и, прежде всего, кокосовый орех, наполненный топленым маслом (*ехи*), они завертывают в сверток, *ирумуди*, который носят на голове. Как правило, они объединяются в паломнические группы, которые проводят это время вместе. Считается, что сила бога заключается прежде всего в аскетизме — как его самого, так и его адептов, и в культивируемом духе мужского братства. Священное пространство Шабарималы и культа Айяппы является *пхала-шрути*, то есть считается, что оно несет чудесные дары, прежде всего, исцеления от болезней (в том числе бесплодия, что распространяется на всю семью паломника) и в избавлении от грехов, для индуистов — вплоть до возможности обрете-

15. Об индо-мусульманских религиозных связях см.: Veer van der, P. (1994) *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

ния религиозного освобождения из колеса перерождения, то есть мокши.

Храм на холме Шабаримала и в целом культ Айяппы, как считается, существует с IX или X в. н.э. (хотя есть и другие мнения), но известность он получил только в последние полвека<sup>16</sup>. На сегодняшний день это один из самых посещаемых в Индии храмов, особенно в период с декабря по февраль, когда сюда стекаются сотни тысяч паломников. В течение года храм посещают до 50 миллионов человек.

Скандал разгорелся в 2018 году. В Верховный суд Индии еще в 2006 г. была подана жалоба от пяти женщин-адвокатов, входящих в Ассоциацию молодых юристов Индии (это судебное дело стало известно под условным названием *Indian Young Lawyers Association vs. State of Kerala*), в которой сообщалось о нарушении прав верующих-женщин со стороны администрации храма, препятствующей им в посещении святыни<sup>17</sup>. 28 сентября 2018 г. Верховный суд Индии четырьмя голосами против одного принял решение удовлетворить данный иск; большинство судей признали наличие ущемления прав верующих женщин, при этом они руководствовались понятиями «достоинство, равенство и гендерная справедливость». Обычай не допускать женщин в храм был признан дискриминационным.

Верховный Суд Индии вынес решение, что препятствование женщинам фертильного возраста посещать храм Шабарималы —

очевидное нарушение прав индуистских женщин практиковать религию согласно уже упомянутой статье 25 Конституции, а также согласно статье 14 (равенство граждан) и Секции 3 Законодательства штата Кералы, регулирующего посещение публичных мест религиозных культов (*Kerala Hindu Places of Public Worship*), который требует, чтобы места публичного культа были открыты для всех индуистов, невзирая на их обычай и практику<sup>18</sup>.

16. Существует множество интернет-сайтов, посвященных этому культу; наиболее информативные из них: <http://www.ayyappan-ldc.com>; <http://www.sabarimala.org>; <http://plerinageayappa.blogspot.com/>; <http://www.saranamayyappa.org/index.asp>; <http://www.sabarimala.org.in>.

17. Indian Young Lawyers Association vs The State Of Kerala on 28 September, 2018. [<https://indiankanoon.org/doc/163639357>, accessed on 13.09.2019].

18. In the supreme court of India civil original jurisdiction i.a. no. 10 of 016. In writ petition (civil) no. 373 of 2006 [<https://www.lawyerscollective.org/wp-content/uploads/2016/04/Final-WS-Sabarimala-I.A-10-2016-to-TAJ.pdf>, accessed on 13.09.2019]; см. также: Rohan, M. “The Courts went tantri”, *Outlook*. 22.10.2018, p. 24.

Было вынесено решение, что «девственность» бога — в целом несущественный признак в культе Айяппы. Судья Р.Ф. Нариман отметил, что запрет посещения храма женщинами противоречит ряду статей и в целом духу Конституции Индии, которая нацелена на преодолении дискриминации, и прежде всего в отношении «низкокастовых», а также женщин и других маргинальных групп общества. Он подчеркнул, что понятие «чистоты» не должно браться в расчет и служить аргументом для защиты обычайев, поскольку вся концепция «неприкасаемости» лежит в области представлений о «чистоте и загрязнении». Судья Чандрачуд заметил, что «религия не должна служить прикрытием для ограничения женщин в их праве на религиозное служение»<sup>19</sup>.

Только единственная судья-женщина Инду Мальхотра указала, что суду не стоит вмешиваться в вопросы религиозной веры, если только речь не идет о преступлениях, совершенных людьми из данной секты или данного движения. Она сочла, что в вопросах религии апелляция к рациональности не действует, и сами верующие, без участия государства, должны решать, что именно в культе Айяппы является существенным (*essential*) для данной общины<sup>20</sup>. Инду Мальхотра выразила сомнение в правильности принятого Верховным судом решения, в частности, о «несущественности» «девственности» бога Айяппы для данного культа в целом, и указала на огромное разнообразие локальных практик индуизма, одной из которых является кульп Айяппы на Шабаримале. С ее точки зрения, лучше было бы не применять юридической силы в этой сфере. Тем не менее, судебное решение разрешить женщинам любого возраста посещать храм на Шабаримале большинством голосов было принято. Уже на следующий день, 29 сентября 2018 г., штат Керала был охвачен волнами протеста. Мгновенно активизировали свою деятельность все политические партии и связанные с ними общественные организации. События разворачивались стремительно.

Администрация храма выступила против вынесенного судебного решения и начала отстаивать свое право на то, чтобы определять правила посещения. «Сангх паривар», объединение организаций, исповедующих принципы движения «Раштрия сваямсевак сангх» (далее — *RSS*) и партии Бхаратаджаната (да-

19. «Religion cannot be cover to deny women the right to worship» (Hegde, Sanjay. A question of writ. In: *The Hindu*. 15.11.2018. Kolkata).

20. Ibid.

лее — *BJP*), выдвинула лозунг необходимости сохранения локальных особенностей, прав конкретных общин практиковать кульп по-своему и высказалась против унификации религиозной жизни Индии<sup>21</sup>. В противовес кампании *#RightToPray*, развернутой феминистскими организациями и активистами, группа женщин Кералы объединилась под эгидой другого лозунга, а именно *#Readytowait*, имея в виду, что они готовы подождать, пока они не выйдут из фертильного возраста и тогда смогут посещать храм Айяппы на Шабаримале. Тысячи жителей Кералы, причем преимущественно женщин, поддержали существующий запрет и выступили против допуска женщин моложе пятидесяти лет к святыне. Уже 30 сентября 2018 г. владельцы храма на Шабаримале, члены княжеской семьи Рамы Вармы из Пандалама, а также создатели групп в *Whatsapp* по всей Керале призвали к мирному протесту под флагом созданного общества *Ayyappa dharma Samrakshana Samithi* и под лозунгом *Save Sabarimala*. 1 октября 2018 г. десятки тысяч протестующих людей были объединены под эгидой *RSS* и организации *People for Dharma*. Они маршировали, скандировали, перекрывали движение транспорта.

Ситуация вокруг Шабарималы стала активно использоватьсь политическими партиями. Примечательно, что первоначально практически все действующие в Керале политические партии — Коммунистическая партия Индии (марксистская) (*CPI-M*), Индийский национальный конгресс (ИНК), *BJP* и различные организации в рамках *RSS* приветствовали требование открыть женщинам любого возраста доступ в храм, выдвигая лозунг равноправия женщин во всех храмах Индии. Однако ситуация поменялась в течение буквально пары дней, когда в Керале начались протесты. Партии быстро поменяли точку зрения. *BJP* и президент этой партии в штате Керала, юрист Шридхаран Пиллаи, совершенно солидаризировались с протестующими и с верующими, объяснив это необходимостью укрепить «индусскую» (хиндуистскую), в противовес коммунистам, которые якобы стремятся «разрушить Шабарималу». Партия ИНК (и с ней солидаризировались объединенные мусульманские группы штата) тоже выступила против принятого судебного решения; так, Шаши Тхарур, известный политик и писатель, представитель партии ИНК, высказался в том смысле, что нужен общественный консенсус, который должен легитимировать то, что написано в Конституции. Платфор-

21. Ramesh, P.R. “The wages of selective secularism”.

ма протеста расширилась, когда другие индуистские организации присоединились к нему.

За принятие решения допуска всех желающих женщин на Шабарималу продолжал выступать правящий в Керале Левый демократический фронт (*LDF, Left Democratic Front*), блок из двух компартий. Главный министр штата Пинарайи Виджайян поддерживал допуск женщин, и, кроме того, он был обязан исполнить решение суда. Однако при этом он находился под колоссальным прессом<sup>22</sup> и периодически был вынужден использовать полицию для разгона протестующих и для охраны женщин, вознамерившихся посетить храм. В преддверии паломнического сезона около 800 женщин зарегистрировались на посещение храма.

18 октября 2018 г., в первый день лунного месяца *тулам*, храм открылся, и более десяти женщин, в том числе журналисток, совершили попытку войти туда в сопровождении полиции, однако их не пустили. В эти дни происходили ожесточенные протесты в нескольких местах поблизости от Шабарималы, в районах Нилаккал и Патанамтитта. В ответ полиция произвела аресты наиболее яростных противников принятого судебного решения, поскольку в их протестах звучали призывы к насилию. Так, актер и кандидат от *BJP* Коллам Туласи высказался в том духе, что «женщин, которые осмелятся войти в храм Шабарималы, нужно разорвать надвое»; на него подали в суд (Ратишан, от коммунистической партии), предъявив обвинение в нарушении ряда статей закона: разжигании религиозных чувств иексуально окрашенных заявлениях против женщин. Актер извинился, объяснив, что «был ведом глубокой преданностью и энтузиазмом матерей в молитвенной демонстрации», а его слова «только отражают боль преданных Айяппе»<sup>23</sup>.

22 октября бог Айяппа, по традиции, погрузился в священный сон, *йоганидра*, и храм закрыли на месяц. 16 ноября храм вновь открылся на сезон *мандалам-макаравилакку*, длящийся два месяца. 17 ноября был первый день месяца *вришчика*, ознаменовавший начало 41-дневного поста и паломничества.

22. Так, Объединенный демократический фронт (*UDF, United Democratic Front*), находясь на левых позициях, критикует правительство штата, которое, по их мнению, плохо управилось с делом Шабарималы и дало шанс правым силам укрепиться в Керале.

23. Shaju, Ph. “Backing those who prevent women activists from shrine: State BJP chief”, *Open*, 13.11.2018, Thiruvananthapuram.

Приблизительно 4500 полицейских прибыли в ближайшие населенные пункты, около 1600 полицейских были размещены на территории самого храма. Кроме того, туда были снянуты и специальные силы быстрого реагирования. Предполагалось, что полиция в случае необходимости должна оказывать содействие женщинам. Ночью с первого на второе января 2019 г. две женщины, 44-летняя Бинду, преподаватель в колледже и активистка компартии, и 42-летняя Канака Дурга в сопровождении нескольких полицейских начали восхождение на Шабарималу. Рано утром, около 3:45, они добрались до святыни Айяппы. Они зашли через служебный вход, посетили храм, где тогда было очень мало посетителей, и вскоре удалились. Главный министр штата Керала Пинарайи Виджайян подтвердил, что женщины действительно посетили храм. Он также сказал, что полиция должна обеспечивать безопасность всем посетителям святыни. Тем временем храм закрыли на полтора часа для очищения, что было оценено министром штата Е.П. Джайяраджаном как «неподчинение суду», поскольку «неприкасаемость находится вне закона». Однако снова разгорелись протесты, представители *BJP* размахивали черными флагами, организовали марш протеста в столице штата. Активист *BJP* Рахул Ейшвар заметил, что женщины, активистки гендерного равенства, — неверующие, и их цель не почитание бога, а осуществление «секулярного святотатства» (*secular disregard*) в отношении храма. Впоследствии, по сообщениям в прессе, Канака Дурга подверглась жесткому ostrакизму и была изгнана из семьи<sup>24</sup>.

Даже в столь отдаленных от Шабарималы городах Кералы как Касаргод, и в других, перекрывалось движение транспорта. Десятки тысяч женщин создавали живую цепь по дорогам штата в знак протеста против женщин, желающих получить доступ в храм. К суду апеллируют обе стороны конфликта. При этом трудно представить себе решение суда, которое удовлетворило бы все стороны, вовлеченные в эту проблему.

24. “Kerala: Kanaka Durga, who entered Sabarimala temple, forced to stay at shelter home after family disowns her”, Times of India. 23.01.2019 [<https://www.timesnownews.com/india/article/kanaka-durga-sabarimala-family-disowns-refuses-to-let-her-enter-house-shelter-home-one-stop-centre-kerala-supreme-court-of-india-lord-ayyappa/352396>, accessed on 13.09.2019].

## Айяппа: история мифа и специфика культа

Культ бога Айяппы сочетает нескольких мифов и легенд, и это смешение иногда и отчасти кажется искусственным, подобным коллажу, однако имеет свою логику<sup>25</sup>.

В истории формирования культа можно выделить по меньшей мере два слоя. Первый — это Айяппа как локальный герой, божество или обожествленный человек, охотник и/или воин. Второй — это Айяппа как брахманическое божество, сын, по разным сведениям, рожденный случайно или целенаправленно от двух главных индуистских богов — Шивы и Вишну в облике соблазнительницы Мохини; здесь его главная задача состояла в победе над демоницей в облике буйволицы Махиши, или Махишасури.

Иконография изображает Айяппу как молодого прекрасного юношу с колокольчиком на шее, восседающего на тигре, или как охотника с луком и стрелами, или как воина с мечом. На Шри-Ланке Айяппу изображают едущим на белом слоне. Идол Айяппы, установленный в храме Шабарималы, высотой в два с половиной фута, сделан мастерами из Ченганнур из сплава пяти металлов (*панчалоха*); он изображает бога в йогической позе *утакатасана* с коленями, охваченными поясом, как обычно делали аскеты во время медитации. Его правая ладонь изображает жест *чинамудра* (два из значений которого «время» и «единство души и высшего Брахмана»), левая отведена в сторону в позе *долахаста*. На его лбу — священный знак, *тилак*, вишнуитского типа, на шее — колокольчик.

В силу ограниченного пространства статьи мы не можем подробно изложить сложный и многосоставный миф об Айяппе; обратимся только к некоторым его мотивам, имеющим прямое отношение к нашему сюжету.

25. Это отмечает большинство исследователей культа, а именно: Daniel, E.V. (1984) *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. Los Angeles and London: University of California Press; Kjaerholm, L. (1986). “Myth, Pilgrimage, and Fascination in the Aiyappa Cult: A View from Fieldwork in Tamilnadu”, in A. Parpola, B.S. Hansen (eds) *South Asian Religion and Society*, pp. 132–133. London: Curzon Press; Younger, P. (2002) *Playing Host to Deity: Festival Religion in the South Indian Tradition*. New York, London: Oxford University Press; Sekar, R. *The Sabarimalai Pilgrimage and Ayyappan Cultus*; Sikand, Y. (2003) *Sacred Spaces: Exploring Traditions of Shared Faith in India*. New Delhi: Penguin Books; Wilson, E. (2016) “Outward Bound with Ayyappan: Work, Masculinity, and Self-Respect in a South Indian Pilgrimage Festival”, *Religion and Gender* 6(1): 118–136; а также известный писатель, мыслитель и лектор Сунил П. Илаидом (Sunil P. Elayidom).

История Айяппы не встречается ни в одной из главных *пуран*, мифологических повествованиях о богах и их культурах, равно как и других эпических текстах индуизма. Главными источниками его биографии оказываются устные мифы и легенды, известные по народным песням на языке *малаялам* из Кералы и на языке *каннада* в районе Кодагу (Кург) штата Карнатака. Определенная дистанция ощущается между брахманическими культурами Кералы и культом Айяппы<sup>26</sup>. Единственный санскритский текст, повествующий историю Айяппы как брахманического божества, это сочинение XIX в. «Шри Бхутанатхопакхьянам»<sup>27</sup>. Здесь говорится, что Айяппа появился на свет в результате союза богов Шивы и Вишну в облике соблазнительницы Мохини, был усыновлен царем Пандалама, совершил подвиг убийства демоницы Махиши, пригнал из леса стаю тигров (его мачеха просила принести тигриного молока для исцеления), а затем покинул дом и путешествовал, сопровождаемый мужским братством. В конце своей земной жизни он растворился в священном идоле Шашты на вершине горы Шабарималы.

И мифология, и культ Айяппы многослойны. Канадская исследовательница, тамилка Радхика Секар находит связь этого бога даже с образами якшей, о чем, по ее мнению, могут свидетельствовать некоторые его храмы, сооруженные в виде платформы вокруг дерева, наличие колокольчика в облике бога<sup>28</sup>, а также его умение исцелять от оспы и обеспечить процветание<sup>29</sup>. Очевидно, что существенной здесь является тема бога-охотника, который доминирует в мифах. Айяппа в определенной мере похож на другое божество дравидийского Юга Индии, а именно Айянара; у Айяппы в храме, расположенному неподалеку от Шабарималы, Ачанковил Шри Дхармашашта есть две жены, Пурна и Пушкала, и сын Сатьяка. В районе Кодагу, по-видимому, очень близким Айяп-

26. Это отмечал уже П.Т. Томас: «Позднее брахманы восприняли этого бога в свою систему и придали ему определенное, хотя и вторичное значение; чтобы добиться расположения местных» (Thomas, P.Th. (1973) *Sabarimalai and its Sastha: An Essay on the Ayyappa Movement*, p. 43. Bangalore, India: The Christian Institute for the Study of Religion and Society).

27. См. об этом подробнее: Sekar, R. (1992) *The Sabarimalai Pilgrimage and Ayyappan Cultus*, p. 15. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers.

28. Якши с колокольчиками, т.н. гхантика якши, действительно, составляют особую тему в иконографии и мифологии этих полубожественных персонажей. Однако колокольчик может иметь и иной смысл, нести иную символику. Sekar, R. *The Sabarimalai Pilgrimage and Ayyappan Cultus*, p.73.

29. Ibid, p. 22, 42.

пе выступает бог Шартаву, охотник-воин, сопровождаемый собаками. Некоторые исследователи сравнивают Айяппу и с Буддой<sup>30</sup>, на основе того, что оба именуются Шаста (Шашта, то же что Шастра, «учитель», «ученый»), оба защитники справедливости и закона, *дхармы*, оба предаются определенной аскезе и йогическим практикам, оба максимально расширили круг своих адептов, и к обоим посредством определенной формулы обращаются за защитой — *шаранам*, которая оказывается также способом преодоления земного эго. Цари Пандалама, согласно ряду данных, покровительствовали и буддийской общине. Однако Айяппа прежде всего — бог-воин и охотник, что резко контрастирует с Буддой, само воплощение которого несло милосердие ко всем живым существам, особенно к животным. Существует даже легенда, гласящая, что Айяппа — брат святого апостола Иоанна<sup>31</sup>. Наконец, определенная связь у Айяппы имеется, как оказывается, и с Рамой: окрестности Пампы и гора Шабари являются пространством действия некоторых сюжетов «Рамаяны»<sup>32</sup>.

Примечательны два других почитаемых священных персонажа, тесно связанных с Айяппой: Вавар, мусульманин, первоначально — бандит или пират, противник, но затем друг и сподвижник Айяппы<sup>33</sup>, и Маликапурраттамма (буквально — «мать, живущая за пределами усадьбы») — невеста, предполагаемая супруга, или невеста, находящаяся в состоянии ожидания. Мечеть, напоминающая также и гробницу святого, *даргах*, расположена в комплексе храма на Шабаримале и функционально и структурно похожа на храмы индуистских богов-защитников и хранителей, сопровождающих главного почитаемого бога или богиню. Храм, посвященный «вечной невесте», ее *пуда пратиштха* («священное место восседания») и покрытый золотым напылением идол (и установленный после пожара в 1952 г.) находится в непосредственной близости, слева от *саннидханам*, главного храма Айяппы на Шабаримале.

Культ Айяппы как на уровне мифа, так и ритуала не является монолитным; он впитал в себя ряд локальных мифологических сюжетов, образов и практик, шивайтских и вишнуитских, а возможно

30. Thomas, P.Th. *Sabarimalai and its Sastha: An Essay on the Ayyappa Movement*.

31. Sikand, Y. *Sacred Spaces: Exploring Traditions of Shared Faith in India*, p. 23.

32. Thapar, R. (2000) “A Historical Perspective on the Story of Rama”, in Thapar, R. *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. New Delhi: Oxford University Press.

33. Khan, D.-S. (2013) “Vavar Swami: A Hindu-Muslim Saint of Kerala”, in E.F. Kent, T.R. Kassam (eds) *Lines in Water: Religious Boundaries in South Asia*, p. 78. Syracuse, New York: Syracuse University.

и разделяет некоторые общие черты с ранним буддизмом. Брахманские признаки в нем сочетаются с множеством аспектов, противостоящих брахманическому миру: в ряде храмов Айяппе приносят как подношение алкоголь и невегетарианскую пищу, посетителями всех храмов Айяппы и теми, кто проводит обряд инициации адептов, *гурусвами*, являются люди любых каст и даже люди, придерживающиеся других религий, мусульмане и христиане. Кроме того, как защитники Айяппы, его *дварапалы*, почитаются и Каруппасвами, и Кадуттасвами — последний из них это человек из относительно низкой касты ежава (они занимаются сельским хозяйством и некоторыми ремеслами), ему тоже ставят храмы как хранителю главной святыни<sup>34</sup>. С одной стороны, Айяппу почитают как местного героя, обитателя холмов и джунглей, охотника, окруженного зверями, а также как защитника от бандитов и грабителей (что особенно актуально для торговцев), как выдающегося воина, хранящего справедливость и имеющего силу сокрушать тех, кто имеет власть, но не соблюдает нормы морали. С другой стороны, Айяппа — общеиндуский бог, объединяющий различные направления индуизма, вишнуизм и шиваизм, а также уподобляется богине Дурге, она же Махишасурамарддини: оба имеют историю чудесного рождения (он родился от двух главных культовых мужских богов, она была создана усилиями многих богов), оба сразились с демонами в облике буйвола/буйволицы, наконец, обратим внимание на то, что *ваханами*, ездовыми животными обоих, оказываются тигры.

При исследовании культа Айяппы необходимо учесть фактор пространства и социальные особенности Кералы. Жесточайшая кастовая система, сложившаяся здесь, которую еще Свами Вивекананда называл «сумасшедшей» и активно критиковал, предполагала твердое разделение каст и подкаст; ряд каст считались не просто «неприкасаемыми», но даже «невидимыми»: один взгляд на их представителей способен был «осквернить» тех, кто стоял выше по социальной иерархии. Керала считается «землей богов», брахманские семьи здесь становились землевладельцами, здесь строились важные и крупные храмовые комплексы общеиндусских богов, прежде всего Вишну (Падманабхасвами) и Кришны (Гурувайор). Согласно пураническому мифу, сам бог Вишну даровал Кералу брахманам: его аватара, Парашурама, создал ее, отвоевав у океана.

34. Khan, D.-S. “Vavar Swami: A Hindu-Muslim Saint of Kerala”, p. 83. Примечательно также, что имя Дхармашашта относят и к Сканде (он же Картикея, Муруган).

Местные боги, как считается, а также и кульп Будды, слились с брахманическими традициями и представлениями, однако, видимо, возможен и путь назад, к «дебрахманизации» культов. Так, в 1980-е — начале 1990-е гг. возникла и усилилась интерпретация Айяппы как исключительно регионального бога, имеющего дравидийское происхождение и идентичность<sup>35</sup>. Однако жрецами храма по сей день являются брахманы намбутири, которые обладают особым статусом в местной кастовой иерархии, и их происхождение считается принципиально иным, чем у других каст. Есть даже версия, что сама популяризация этого культа в 1950-е гг. была особым совместным проектом представителей каст намбутири и наяров с целью перенаправить денежные потоки и паломническую активность, снизив растущий кульп Муругана, согласно мифу, брата Айяппы<sup>36</sup>. Свою роль в популяризации Айяппы сыграла и открытость в отношении иноверцев: активное участие мусульман и христиан расширило ряды адептов.

### Паломничество на Шабарималу: мужской кодекс и женский вопрос

Важнейшим способом почитания Айяппы является соблюдение 41-дневного поста, сопровождаемого принятием ряда обетов и следования определенным предписаниям, когда люди, адепты, уподобляются богу. Они на время оставляют свои обычные занятия, облачаются в черную одежду, объединяются в паломнические группы и совершают *ятру* — паломничество, кульминацией которого становится посещение храма на горе Шабаримала<sup>37</sup>.

Дни поста и паломничества совершаются в память о лесных путешествиях Айяппы, которые он проделывал в компании переданных ему воинов, пребывавших в атмосфере мужского братства<sup>38</sup>. Поэтому и адепты бога ведут аскетический образ жизни, стремятся к максимальной простоте во всем: носят одноцветную

35. “Local religious rituals were crushed by Brahmins in Sabarimala”. Interview with Lekshmy Rajeev, *Open*, 5.11.2018, p.36–37.

36. Clothey, F. “Theogony and Power in South India: Clues from the Aiyappan Cult”.

37. В настоящее время известны и многие послабления. Так, некоторые верующие не могут оставить работу и соблюдать все требуемые правила. Они ограничиваются частичным принятием обетов.

38. Vaidyanathan, K.R. *Pilgrimage to Sabarimalai*. P. 49–68. См. исследование мужественности и ее культурным контекстам в Южной Индии: Osella, C., Osella, F. (2006). *Men and Masculinities in South India*. London: Anthem Press.

одежду, почти всегда черную (иногда и другого цвета, например, шафрановую, но всегда — одноцветную), принимают простую пищу, не стригутся и не бреются, не занимаются мирскими делами, соблюдают строгий целибат. Формула прибежища *шаранагата*, которую они постоянно повторяют в ходе этих дней, «Свами шаранам Айяппа», означает отказ от собственного эго, подчинение своей личности богу.

Возможно, корни этой традиции лежат в архаической мужской инициации<sup>39</sup>; Айяппа мифологического повествования каждым своим действием учит идеям мужского братства, объединенного едиными духом, целями, находящимися за пределами комфортной мирской жизни, идеям справедливости, мужественности и верности, а также и тому, как противопоставить себя желаниям женщин. Интересно, что в настоящее время, когда в это паломничество ходят люди, *малаяли*, живущие за пределами Индии и ведущие совершенно иной образ жизни, — в частности, офисные сотрудники стран Персидского залива и особенно Дубай, — культ Айяппы тоже играет для них роль своего рода возрвращения к родной культуре, социальной терапии и радикальной, хотя и временной, перемены образа жизни<sup>40</sup>.

Все это привязано к календарю: обеты принимаются и посвящение проводится в первый день месяца *картик* (середина ноября), а посещение храма происходит во время *мандалапуджи* в месяц *маркажи*<sup>41</sup> — примерно с 15 ноября до 26 декабря, и в самый священный период года, во время празднования *макаравилакку* или *Макара санкранти* (14–15 января; прохождение Солнцем тропика Козерога, а также сельскохозяйственный праздник сбора урожая). В этот день на Шабаримале происходит два чуда: вечером в северо-западном направлении начинает светить свет, который все адепты считают воплощением самого Айяппы, а днем два человека приносят шкатулку с золотыми украшениями бога, которая хранится в доме царской семьи из Пандалама при-

39. Younger, P. (2002) *Playing Host to Deity: Festival Religion in the South Indian Tradition*, pp. 20–21. New York, London: Oxford University Press.

40. Wilson, E. “Outward Bound with Ayyappan: Work, Masculinity, and Self-Respect in a South Indian Pilgrimage Festival”. Вильсон отмечает также, что еще одной целью участия в паломничестве оказывается желание завести деловые связи и контакты.

41. Месяц *маркажи*, длящийся примерно с 15 декабря до 13 января, считается особенно неблагоприятным и крайне опасным: в это время, согласно верованиям, открыты пути между миром живых и мертвых.

мерно в 18 км от храма. Считается, что несущих шкатулку адептов сопровождает большая птица, манифестация Гаруды. Кроме этих дней храм Айяппы здесь открыт для посещения только в течение первых пяти дней каждого месяца календаря народа *малали*, а также на праздник Махавишва санкранти, 14 апреля, календарный новый год.

Паломничество начинается с *маладхарам* — возложения чे�ток из семян *рудракши* на шею адепта его учителем, *гурусвами*. Это должно совершаться в первый день месяца карттик (середина ноября). Затем следует *ирумуди кеттал* — завязывание особой поклажи, которую паломник несет на голове. В переднем узле, *мунмуди*, кладут подношения (главное — кокос, символ тела адепта, из которого срезано молочко, и который наполнен очищенным топленым маслом, *гхи*, символизирующим душу), задний, *пинмуди*, заполняют личные вещи. После короткого обряда посвящения паломники совершают три поворота вокруг своей оси и выходят из дома, иногда спиной вперед. После этого домашние с ними больше не разговаривают, считается, они перешли в иное пространство бытия. С этого момента их называют «айяппанами» или «свами»: они уподобляются богу. Некоторые черты посвящения подобны похоронным обычаям; действительно, раньше существовала реальная опасность гибели во время путешествия по джунглям. До того как отправиться в храм на Шабаримале, адепты посещают ряд других храмов на своем пути.

Важнейшим элементом храмового комплекса являются 18 ступеней, которые, как считается, сделал сам божественный архитектор Вишвакарман, и по которым «айяппаны» восходят во внутренний дворик храма, в *широковил*. Известно несколько версий, что означает число 18; как правило, его связывают со структурой Махабхараты и с длительностью битвы на Курукшетре. Эти ступени, однако, действительно, пожалуй, старейшая храмовая структура; дело в том, что на протяжении XX в., а возможно и раньше, храм подвергался вандализму и был неоднократно перестроен, в последний раз — после серьезного пожара 1953 г.

Около главного храма, *саннидханам*, «святой обители», находятся храмы Ганеши и Муругана, других сыновей Шивы и братьев Айяппы, а также богини Малы не вполне ясного происхождения и свойства. К северо-западу расположены храмы Маликапураттаммы, храм *наваграха* — девяти планет, и святыни змеиных божеств, нагов — Нагаякши и Нагараджи, которые особенно почитаются местными племенными жителями. Неподалеку находится

и палли Вавара-свами (то ли мечеть, то ли даргах, и то и другое — не очень точно); сюда паломники приносят в качестве подношения камфару, а также пепел и перец, символика которых в данном случае не очень ясна. Возможно, перец связан с арабской торговлей пряностями морскими путями. *Мауви* — служители этой святыни — происходят из семьи Мусалиар, как считается, потомков самого Вавара.

*Даршан*, созерцание статуи бога, всегда очень короткий. Однако паломники проводят в пространстве храмового комплекса некоторое время, здесь есть и весьма простые места для ночлега с общими душевыми и туалетами, и даже чуть более комфортный гостевой дом. Паломники совершают ряд обрядов; могут быть и экстатические пляски около храма Маликаппураттаммы. Завершает посещение спуск по 18 ступеням, и далее — спуск с горы, что занимает обычно чуть более часа. Вернувшись домой, паломник разбивает кокос на пороге, снимает гирлянду, стрижется и бреется, меняет одежду, раздает освященную пищу домочадцам; как правило, за этим следуют несколько дней активного общения, соседи и знакомые стремятся посетить дом человека, только что завершившего паломнический цикл: считается, благодать струится от его тела, которое в течение многих дней несло в себе сущность бога.

Итак, и миф, и паломническая практика культа Айяппы свидетельствуют о центральном значении мужского кодекса: этот бог или обожествленный герой имеет отчетливо мужскую идентичность с явными признаками мужской инициации. Тем не менее, нельзя сказать, что женская тема, как и тема сексуальности, отсутствует в истории Айяппы, об этом свидетельствуют его противостояние с приемной матерью; его битва с демоницей-буйволицей Махиши (из ее поверженного тела выходит Лила, которая в своей земной жизни была наполнена эротическим желанием<sup>42</sup>); его отношения с его невестой «в состоянии ожидания» Маликаппураттаммой; а также с еще одним не вполне ясным женским персонажем Малой. Интересно, что в храм Айяппы Ачанковил Шри Дхармашашта (около 30 км от Шабарималы) бог почитается женатым, с двумя женами Пурной и Пушкалой, и сыном Сать-

42. Анализ структуры мифа, противоречие и парадоксы противостояния и взаимосвязи эротизма и аскетизма см.: Sahi, J. (1980) *The Child and the Serpent*. New York, London: Routledge and Kegan Paul.

якой, и женщины сюда вхожи, как и в сотни других храмов Айяппы по Южной Индии и не только.

Более того: одной из важнейших заслуг, которую стремятся получить «айяппаны», adeptы бога, оказывается обретение мужской силы, выражющейся в способности производить потомство. Это подчеркивает в своем исследовании и Элизабет Уилсон: по сей день институт паломничества на Шабарималу выполняет функцию своего рода мужской инициации, помогает мужчинам испытать себя и преодолеть трудности, получить опыт жизни в аскетических условиях, укрепить свою мужскую идентичность в обстановке социальной неуверенности, размытия гендерных и прочих социальных границ<sup>43</sup>.

Таким образом, период соблюдения строгих обетов, среди которых одним из главных считается воздержание (идеальный образец которого демонстрирует сам бог), оказывается отнюдь не вечным, но временным и отчетливо функциональным: все эти усилия нужны именно для концентрации и укрепления мужской сексуальности. В культе Айяппы сочетаются обе формы проявления сексуального начала, экстровертизация и интровертизация *шакти*. Айяппа, как оказывается, объединяет в себе эротические и аскетические черты<sup>44</sup>.

Что же происходило с женщинами-адептами Айяппы, и какова история их посещения и/или непосещения храма на Шабаримале?

Известно, что на протяжении всей документированной истории храма, особенно до 1990-х гг., женщины посещали этот храм, как и большинство других храмов Айяппы. Об этом сообщает известный местный писатель Н.С. Мадхаван<sup>45</sup>. Т.К.А. Наир, советник и секретарь бывшего премьер-министра Индии Манмохана Сингха, вспоминал, что его обряд первого кормления твердой пищевой (на малаялам: *чоруну*; санскр. *аннапрашна*) в 1940-е гг. проходил в этом храме, и он лежал на коленях своей матери, которая была безусловно фертильного возраста. Администрация храма выдавала квитанции об оплате этой церемонии, в которой всегда участвовали матери младенцев. Женщины, принадлежащие царским семьям Траванкора и Пандалама, периодически посещали

43. Wilson, E. “Outward Bound with Ayyappan: Work, Masculinity, and Self-Respect in a South Indian Pilgrimage Festival”.

44. См., в частности, об этом: O’Flaherty, W.D. (1973) *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. London, New York: Oxford University Press.

45. <https://twitter.com/NSMlive> и другие.

храм в 1939–1940 гг. Канадская исследовательница тамильского происхождения Радхика Секар подробно описывает, как она побывала в паломничестве на Шабарималу в 1986–1987-е гг. Правда, в своем путешествии она столкнулась с различными позициями людей в отношении возможности ее посещения: не было окончательно ясно, получит ли она доступ. Она находилась в составе паломнической группы, руководитель которой, по признанию Радхики, заявил: «хорошо, я принимаю тебя в свою группу. Каждый год бог посыпает мне испытания. В этот год — послана ты, чтобы испытать мое терпение и преданность ему»<sup>46</sup>. Ей не дали пройти в храм с площадки восемнадцати ступеней, но допустили через северный вход; ее посещение храма не вызвало никаких нареканий и конфликта; ряд обрядов она, тем не менее, не увидела в силу запретов.

Итак, как уже было сказано, главная «проблема» женщины-паломницы и посетительницы храма состоит в ее фертильности, которая подтверждается наличием у нее месячных. Фертильность ассоциируется с привлекательностью и несет в себе «угрозу» возможного брака и появления потомства; месячные обладают серьезным «загрязняющим» свойством, делающим женщину временем «неприкасаемой» даже для самых близких людей своей семьи.

Маленькие девочки до 9 лет, взрослые и пожилые женщины, формально уже после 50, могут присоединяться к паломническим группам. Кроме того, известны случаи участия и женщин более молодых, но имеющих особые причины: например, те, у которых была вырезана матка, или если у них рано началась менопауза. Никакой проверки при этом не делается, все остается на совести самой женщины. Упомянутую выше Радхику Секар принимали, предполагая в ее случае особые обстоятельства, позволяющие ей совершать паломничество.

Женщин-паломниц посвящают точно так же, как юношей и мужчин. Их зовут «амма», «мать», и они воспринимаются как воплощение не Аяппы, а Маликаппураттаммы, его «супруги» (хотя и не свершившейся, находящейся «в ожидании»). Аяппа в какой-то мере оказывается похожим на своего «старшего брата», Ганешу, которого тоже, с одной стороны, считают соблюдающим безбрачие и воздержание, но с другой стороны, имеющим двух жен, Буддхи (или Ридхи, буквально «интеллект, проницательность») и Сиддхи («сверхобычные способности»).

46. Sekar, R. *The Sabarimalai Pilgrimage and Ayyappan Cultus*, p. 110.

Однако нужно признать, что женщин-паломниц, посещавших Шабарималу, всегда было немного. Прежде всего, причиной тому была малая популярность самого храма и культа и трудности в преодолении пути к нему. Судьи Верховного суда Индии осенью 2018 г., изучив документы, сделали вывод: видимо, до 1990-х гг. было только некоторое ограничение посещения этого храма женщинами, полного же запрета не было; при этом массового посещения этого храма женщинами тоже не было, и это предопределялось не религиозными причинами и мифом, а скорее физической удаленностью и другими «нерелигиозными причинами»<sup>47</sup>.

Рост культа и популярности храма начались после его отстройки в результате пожара 1953 г. И уже в 1955–1956 гг., *Travankor Dewaswom Board*, орган, контролирующий администрацию храма, выпустил два указания о запрете женщинам между 10 и 55 годами посещать храм, мотивируя это тем, что присутствие здесь женщин детородного возраста противоречит «фундаментальному принципу, лежащему в основе *пратиштхи* — установления обычаев и норм данного храма». Исключение женщин — то ли фертильного возраста, то ли только во время месячных — из посетителей храма формально произошло в 1965 г., согласно озвученному пункту 3b в Правилах посещения публичных храмов Кералы (*Kerala Hindu Public Places of Worship Authorisation of Enthray Rules*). Это правило предостерегало от входа в храм «женщин в такое время, когда они по обычаям не должны входить в пространство публичного служения». Похожий запрет был повторен и в 1972 г.

Однако на деле женщин, желавших посетить храм, до 1990-х гг., как правило, не останавливали. Так, в 1986 г. здесь проходили съемки тамильского фильма «Верующие не пропадут!» с актрисой Джаяшри, танцующей на фоне знаменитых 18 ступеней. В ряде случаев женщины моложе 50 лет посещали храм. В 1991 г., однако, в Высоком суде Индии (*High Court*) рассматривалось одно дело, которое внесло некоторую ясность в рыхлую ситуацию с запретом. Истец, некий С. Махендран, жаловался на молодых женщин, которые возносили в храме Шабарималы свои молитвы, и особенно критиковал церемонию первого кормления рисом внуучки бывшего сотрудника храмового комитета. Бабушка этой девочки ответила, что ограничения на вхождения сюда женщин накладывались только во время высокого паломнического сезона,

47. Karat, B. “Driven by notion of purity and impurity”, *The Hindu*. 26.10.2018.

а в другое время — никогда. Всегда в первые пять дней каждого из месяцев календаря малаяли храм был открыт для всех, и именно в это время проводилась *аннапрашна*, за которую храмовый комитет брал определенную плату и о чем выдавал квитанции.

Судья К.Б. Маарар в Высоком суде Кералы (*Kerala High Court*) от своего имени и имени судьи К. Парипурнама писал, что, по словам свидетелей и жреца-тантри, запреты посещения храма женщинам фертильного возраста все же имелись. Однако, согласно многим воспоминаниям<sup>48</sup>, запреты касались деталей посещения храма и поведения, но что сами жрецы не препятствовали женщинам приходить во время неурочного, не-паломнического сезона, т.е. не во время главных праздников. Однако в 1991 г. судьи встали на сторону храмового комитета, *девасвома*, и ужесточили ситуацию, наложив запрет на посещение женщинами фертильного возраста храма вообще.

Что касается осмысления этого запрета, то Радхика Секар, упомянутая выше, дает два объяснения. Во-первых, мотив заботы о женщинах и заботы о безопасности всей паломнической группы. Ранее это был тяжелый путь, около 30 км по джунглям, наполненным дикими зверями, которые могли учуять запах менструальной крови. Во-вторых, культовый смысл: считается, что адепт на 41 день вбирает в свое тело бога Айяппу; когда у женщины начинаются месячные, ее тело просто не будет соответствовать ритуальному требованию<sup>49</sup>.

Итак, перед нами — весьма неоднозначная ситуация. Как особенности культа, так и многослойность мифа могут обосновать разные точки зрения на справедливость и легитимность как допуска, так и недопуска женщин к святыне.

### **Интерпретации казуса Айяппы: религия, общество и право в Индии**

С октября 2018 г. ни одна газета и общественно-политический журнал Индии не выходили без более или менее пространной информационной заметки о новостях по случаю Шабарималы. Специальный номер журнала Open от 5 ноября 2018 г. опублико-

48. См.: *Memoir of the Survey of the Travancore and Cochin States, by lieutenents Ward and Conner. Bombay: Survey of India, 1893–1901. Vol. 1–2.*

49. Sekar, R. *The Sabarimalai Pilgrimage and Ayyappan Cultus.*

вал три статьи с разными точками зрения на проблему<sup>50</sup>. Интернет полон дискуссионных площадок. Обобщая высказываемые взгляды, можно увидеть две позиции, на основе которых и разворачиваются споры.

Первая позиция состоит в том, что недопущение в храм женщины фертильного возраста — это местная традиция, основанная на особенностях данного культа, представлениях об Аяппе и его образе жизни. Правила, принятые здесь, нужно уважать. Особенно твердо и даже жестко этой позиции придерживаются правые политические организации, активист и руководитель организации «Аяппа Дхарма Сена» Рахул Ейшвар (*Rahul Easwar*). Первоначально в его словах даже находили призывы к насилию, но потом он смягчил свои формулировки и начал апеллировать к образу Махатмы Ганди: «Мы будем действовать путем Ганди, путем ненасильственного сопротивления. Сотни преданных Аяппе лягут на дороге, ведущей к храму, если Трупти Десаи вознамерится его посетить»<sup>51</sup>. Один из индийских министров, Смрити Ирани, также в целом придерживается этой позиции; в беседе с журналистами она посоветовала женщинам признавать свою «нечистоту» в период месячных<sup>52</sup>. Известный политик и писатель Шапи Тхарур высказал мнение, что абстрактные нормы конституционных принципов должны пройти проверку на их приемлемость, одобрение обществом<sup>53</sup> и, по его мнению, пока не стоит спешить с допущением женщин любого возраста на Шабарималу; это вызвало резкую критику со стороны музыканта Т.М. Кришны<sup>54</sup>. Сходную точку зрения высказал и Нирупама Менон Рао, бывший секретарь иностранных дел Индии; кратко его идею можно выразить так: «суд не должен лезть туда, куда политики боятся сунуть голову»<sup>55</sup>.

50. Shoba, V. “Among the believers”, *Open*, 5.11.2018, pp. 28–34; Shahina, K.K. “A Trek Too Far”, *Open*, 24.10.2018; Ramesh, P.R. “The wages of selective secularism”.

51. Karat, B. “Driven by notion of purity and impurity”. Трупти Десаи упоминалась выше как одна из ключевых активисток.

52. Ibid. Она уточнила, что, в частности, она происходит из индуистской семьи, но будучи замужем за зороастрийцем, она никогда не требовала допустить себя в храм огня.

53. Буквально: «Abstract notions of constitutional principle also have to pass the test of societal acceptance».

54. Krishna, T.M. “Sabarimala, and the quest for equality”, *The Hindu*, 16.11.2018.

55. Hegde, S. “A Question of Writ”.

Согласно второй позиции, ограничение доступа женщин на Шабарималу — высокомерная практика высших каст, которая поддерживается нынешней администрацией храма и рядом политических партий во имя «традиции», но которая подобна действовавшему ранее запрету людям низких каст входить во многие индуистские храмы. Борьба за преодоление этого запрета необходима, она подобна борьбе за запрет *сати* — сожжения вдовы на погребальном костре покойного супруга, детских браков, за открытие возможности женщинам наследовать имущество и т. д. Подчеркивается, что запрет приходит на Шабарималу женщинам имеет не столько религиозную причину, сколько социальную, и коренится в брахманических текстах, в «Законах Ману», где в единую категорию входит «нечистота» женщин, неприкасаемых, трупов, рождениц и т. п.

Все чаще и чаще можно услышать мнение, что кульп Айяппы в основе своей — небрахманский, что Айяппа — местное божество, а его кульп был «экспроприирован» брахманами, тогда как изначально ему в принципе чужды сегрегация и эксклюзивизм. Особенно ярко это представлено в работах писательницы Лекши Раджив<sup>56</sup>. Представление о «девственности» бога, согласно этой точке зрения, — тоже изобретение брахманов и не соответствует «реальному» нраву Айяппы. В разной аргументации и с разными акцентами этой позиции придерживаются известный писатель и мыслитель Сунил П. Илаидом<sup>57</sup>, член коммунистической партии, а в прошлом и член парламента «Раджья сабха» Бринда Карат, а также уже упомянутый музыкант Т.М. Кришна. Они весьма критически настроены по отношению к сторонникам запрета, уподобляют его «кастеизму» и прочим формам общественной сегрегации. Т.М. Кришна выразился в том духе, что

если желания Айяппы приводят к несправедливому ограничению доступа в храм женщин с 10 до 50 лет, т. е. тех, кто хочет получить его благословение, желания самого Айяппы следует игнорировать: ведь ключевое понятие индуизма — *бхакти*, и нет ничего выше, чем безусловная любовь и преданность. Айяппа должен подчиняться власти *бхакти*. Философски говоря, решение 28 сентября 2018 г.

56. Rajeev, L. (2016). *Attukal Amma: The Goddess of Millions*. New Delhi: Element.

57. Nair, P., Elayidom, S.P. “Traditions Are Not Religion... Even Sabarimala Changed Many: Sunil P. Elayidom”, Outlook, 22.11.2018 [<https://www.outlookindia.com/magazine/story/traditions-are-not-religion-even-sabarimala-changed-many-sunil-p-elayidom/300920>, accessed on 13.09.2019].

было своего рода выравниванием, упорядочиванием культа, преодолением сложившейся несправедливой практики<sup>58</sup>.

С момента принятия Судом решения в индийском публичном пространстве звучат взаимные обвинения людей, придерживающихся этих двух позиций. Известные писатели и общественные деятели Кералы подвергаются угрозам и даже нападениям за поддержку решения Суда. Одним из самых распространенных стало обвинение в «антинациональной» позиции. Но остается вопрос: какая из двух позиций может называться «антинациональной»?

Журналист П.Р. Рамеш указывает на наличие в казусе Аяппы такого феномена как «избирательный секуляризм»<sup>59</sup>. Действительно, ведь источник проблемы в значительной мере связан с содержанием самого понятия «индуизм»: с одной стороны, он принципиально многообразен и многоукладен, а с другой — государство с неизбежностью стремится его унифицировать и стандартизировать. Поскольку речь идет об «индуистах» вообще, то и в судебной казуистике, и в повседневной практике встает вопрос о «правах верующих», единых для всех (в данном случае — индуистов). В защиту малых традиций, проявляющихся, например, в целой серии альтернативных версий «Рамаяны», постоянно высказываются модернисты, однако, по мнению Рамеша, в случае с Аяппой они, сторонники открытия всех храмов для всех верующих, призывают по сути дела к унификации всех практик.

### Заключение

Конфликт вокруг храма на Шабаримале актуализировал несколько существенных проблем в религиозной жизни, в юриспруденции, в хозяйстве храмовых комплексов, во взаимоотношениях «центра», «региона» и «места» в Индии. Заново были поставлены представления о «своем» и «чужом», «уместном» и «неприемлемом», «публичном» и «приватном», об «инклюзивизме» и «эксклюзивизме». Примечательно, что «девственность», «фертильность», «месячные» оказываются отнюдь не личным (частным)

58. Krishna, T.M. “Sabarimala, and the quest for equality”.

59. Ramesh, P.R. “The wages of selective secularism”. Нужно отметить, что под секуляризмом в Индии понимается не отделение религии от государства, а скорее надрелигиозность государства, его равно покровительственное отношение ко всем религиозным деноминациям.

делом бога или человека; это особые состояния, обладающие самостоятельными онтологическими качествами, они активно обсуждаются, их сохранение, потеря или применение (использование) — дело общественное.

Спор вокруг Шабарималы снова остро поставил вопрос об автономии религиозных общин, храмов, культов разного уровня подчинения и юрисдикции. Действительно, согласно Конституции Индии, все индуисты должны быть допущены в любой индуистский храм, невзирая на касту или пол. Однако наличие весьма сильно различающихся религиозных и культурных практик остается реальностью современной Индии. В одни храмы можно заходить даже в обуви, в другие это невозможно. По-разному решается вопрос, пускать или нет в храм неиндуистов и людей низкокастового происхождения. Особенно сложна в Индии категория приватности, как в теоретическом, так и в практическом плане. Границы допустимого и недопустимого во всех смыслах крайне зыбкие.

Возможно, случай с культом бога Аяппы укрепит необходимость выстроить новый подход к конституционным правам в их применимости к «индуизму» как целому. В споре вокруг Шабарималы все стороны занимают непримиримые позиции, и пути к возможному консенсусу пока не видно. Однако складывается ощущение, что все вовлеченные в конфликт стороны, в конце концов, оказались в выигрыше; символические «ставки» бога Аяппы, как и «защитников» и «противников» его «девственности», очевидно выросли. «Битва» за Аяппу между сторонниками разных позиций продолжается и, по-видимому, будет продолжаться и далее: слишком серьезны и важны темы, выявленные в ходе конфликта. Так же как девственность бога здесь не самоцель, а инструмент достижения определенного состояния, точно также сам Аяппа, как мне представляется, оказался удобным «рычагом», взявшись за который можно, по словам Архимеда, сдвинуть все мироздание.

## Библиография / References

- Bacchetta, P. (2000) “Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair”, *Growth and Change* 31(2): 255–284.
- Clothey, F. (1978) “Theogony and Power in South India: Clues from the Aiyappan Cult”, in B.L. Smith (ed.) *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*, pp. 1–13. Leiden: Brill.
- Sarma, R.Sh. (ed.) (1999) *Communal History and Rama’s Ayodhya*. 2nd ed. Delhi: People’s Publishing House.

- Daniel, E.V. (1984) *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. Los Angeles and London: University of California Press.
- Eschmann, A., Kulke, H., Tripathi, G.Ch. (eds) (1978) *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi: Manohar.
- Jain, M. (2013) *Rama and Ayodhya*. New Delhi: Aryan Books.
- Jha, K., Jha, D. (2012) *Ayodhya: The Dark Night*. New Delhi: HarperCollins India.
- Kent, E.F. (2013) *Sacred Groves and Local Gods: Religion and Environmentalism in South India*. New York: Oxford University Press.
- Khan, D.-S. (2013) "Vavar Swami: A Hindu-Muslim Saint of Kerala", in E.F. Kent, T.R. Kas-sam (eds) *Lines in Water: Religious Boundaries in South Asia*, pp. 78-91. Syracuse, New York: Syracuse University.
- Kjaerholm, L. (1986) "Myth, Pilgrimage, and Fascination in the Aiyappa Cult: A View From Fieldwork in Tamilnadu", in A. Parpola, B.S. Hansen (eds) *South Asian Religion and Society*, pp. 132-133. London: Curzon Press.
- Lal, B.B. (2003) "A Note on the Excavations at Ayodhya with Reference to the Mandir-Masjid Issue", in R. Layton, P. Stone, J. Thomas (eds) *Destruction and Conservation of Cultural Property*, pp. 117-126. New York, London: Routledge.
- Lekshmy, R. (2016) *Attukal Amma: The Goddess of Millions*. New Delhi: Element.
- Memoir of the Survey of the Travancore and Cochin States, by Lieutenants Ward and Conner*. Bombay: Survey of India, 1893-1901. Vol. 1-2.
- O'Flaherty, W.D. (1973) *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. London, New York: Oxford University Press.
- Osella, C., Osella, F. (2006) *Men and Masculinities in South India*. London: Anthem Press.
- Osella, F., Osella, C. (2003) "Ayyappan saranam": Masculinity and the Sabarimala Pilgrimage in Kerala", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(4): 729-756.
- Sahi, J. (1980) *The Child and the Serpent*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sekar, R. (1992) *The Sabarimalai Pilgrimage and Ayyappan Cultus*. Delhi: Motilal Banar- asidass Publishers.
- Sikand, Y. (2003) *Sacred Spaces: Exploring Traditions of Shared Faith in India*. New Delhi: Penguin Books.
- Srikant, M.C.V. (1998) *Sabarimala: Its Timeless Message*. Payyanur: Integral Books.
- Tarabout, G. (2015) "Religious Uncertainty, Astrology and the Courts in South India", in D. Berti, A. Good, G. Tarabout (eds) *Of Doubt and Proof. Legal and Ritual Practices of Judgments*, pp. 59-75. Farnham: Ashgate Publishing Ltd.
- Thapar, R. (2000). "A Historical Perspective on the Story of Rama", in Thapar, Romila (ed.) *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. New Delhi: Oxford University Press.
- Thomas, P.Th. (1973) *Sabarimalai and Its Sastha: An Essay on the Ayyappa Movement*. Bangalore, India: The Christian Institute for the Study of Religion and Society.
- Vaidyanathan, K.R. (1978) *Pilgrimage to Sabari*. Bombay: Bharatiya Vidyabhavan.
- Veer van der, P. (1994) *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Wilson, E. (2016) "Outward Bound with Ayyappan: Work, Masculinity, and Self-Respect in a South Indian Pilgrimage Festival", *Religion and Gender* 6(1): 118-136.
- Younger, P. (2002) *Playing Host to Deity: Festival Religion in the South Indian Tradition*. New York, London: Oxford University Press.

ВИТАЛИЙ НАУМКИН

## Русский дипломат в вилайете исламских святынь в начале XX века

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-229-260>

*Vitaly Naumkin*

### **Russian Diplomat in the Vilayet of Islamic Holy Sites in the Beginning of the Twentieth Century**

**Vitaly Naumkin** — Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). [vinaumkin@yandex.ru](mailto:vinaumkin@yandex.ru)

*This article endeavors to detect the goals, main tracks and priorities of the Russian diplomacy in a vilayet of the Ottoman Empire — Hejaz, which hosted major Islamic sanctuaries. Religion and politics were tightly interwoven in Russia's diplomatic activities there. Our analysis is made at the micro level, through the official correspondence of a Russian diplomat, Michail Nikolsky, who in the early 20th century served as a secretary of the Russian Imperial Consulate in Jeddah, Hejaz. The article also seeks to examine the influence of the human factor, sometimes wrongfully ignored, but always retaining a powerful presence in real politics. The recent developments indicate that even in the hyper-globalization era, despite the triumph of systemic institutions, the personification of policy remains a phenomenon of a planetary magnitude. The approach followed by the author in this article is akin, to a certain extent, to some anthropological models of historical research and can be also categorized as a kind of political anthropology. The tasks and goals of the Russian diplomacy are determined as a result of close scrutiny of the perused archival documents from the Foreign Policy Archive of the Russian Empire of the period of the First Russian Revolution of 1905–1907. Many of these documents are unedited. They tend to evoke the sense of déjà vu reminding the Soviet/Russian foreign policy efforts undertaken in Hejaz/Saudi Arabia during the Soviet and post-Soviet time.*

**Keywords:** Hejaz, Russian Consulate, Islamic sanctuaries, pilgrimage, Vali, Sharif, tribes.

## Из истории российского дипломатического присутствия в Хиджазе

**О**БЛАСТЬ Хиджаз, в которой расположены главные святыни ислама, в рассматриваемый период была одним из вилайетов — провинций Османской империи. В сезон хаджа к этим святыням тогда прибывало от 5 до 16 тысяч паломников из Российской империи и среднеазиатских ханств<sup>1</sup>, что в значительной мере предопределяло внимание Санкт-Петербурга к этой области. В 1890 г. Российская империя открыла в Хиджазе свое консульство.

Задачей данной статьи является анализ целей, основных направлений и приоритетов деятельности российской дипломатии в Хиджазе по документам из Архива внешней политики Российской империи, относящихся к начальному периоду первой русской революции 1905–1907 гг. Статья посвящена исследованию именно деятельности российской дипломатии в Хиджазском вилайете в данный период, а не проблем хаджа, о котором написана огромная масса трудов, или внутренней ситуации в этой области, что предопределяет исключительную узость историографической базы статьи.

Анализ показывает, как тесно в работе российских дипломатов сплелись политика и религия. Рассмотрение внешнеполитического курса Российской империи в этой области Аравии на «микроуровне», т. е. на примере переписки преимущественно одного дипломата, позволяет раскрыть влияние на его проведение фактора межличностных отношений (то, что по-английски называется *human agency*), иногда неправомерно не учитываемого, но всегда игравшего и продолжавшего играть немалую роль в реальной политике. События последнего времени показывают, что даже в эпоху гиперглобализации, несмотря на триумф системных институций, персонификация политики остается феноменом планетарного масштаба. Данный подход, хотя и не оформленный в теорию, в какой-то мере близок к одной из антропологических моделей исторического исследования и может быть охарактеризован нами как своего рода «антропополитический». Элемен-

1. Отношение консула в Джидде В.В. фон Циммермана в Комитет Добровольного Флота. АВПРИ. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/2. Год 1903. Д. 5310. Л. 28.

ты этого подхода можно обнаружить в работах узкого круга российских авторов, исследовавших рассматриваемую в статье тему<sup>2</sup>.

Цели и направления работы дипломатии, выделенные в статье на основе анализа документов, многие из которых впервые вводятся в научный оборот, создают ощущение *déjà vu* на фоне нашего знания о работе советской/российской дипломатии в Хиджазе/Саудовской Аравии советской и постсоветской эпох<sup>3</sup>.

После продолжительных дебатов в руководстве МИД о том, стоит ли назначать консулом в главном городе Хиджаза — Джидде — мусульманина (заметим, что дебаты на аналогичную тему точно так же велись в МИД Советской России в начале 1920-х годов, когда здесь учреждалось советское консульство<sup>4</sup>), первым главой императорской миссии в Джидде стал чиновник с необычной судьбой, действительный статский советник<sup>5</sup> Шагимурат Мирясович Ибрагимов. Он родился в 1841 г. под Оренбургом. Обучался в Сибирском кадетском корпусе, участвовал в завоевательных компаниях, служил в Туркестанском крае, в 1890 г. переведен на службу в министерство иностранных дел, где 22 ноября назначен консулом в Джидду. Не успев проработать и года в Хиджазе, консул, не получив надлежащей медицинской помощи, скончался от холеры во время паломничества в Мекку и был похоронен в Джидде<sup>6</sup>.

Цели и задачи, возложенные на новое консульство, были определены Российской императорским посольством в Константинополе, которое 13 мая 1891 г. направило Ибрагимову «доверительную инструкцию»<sup>7</sup>. В инструкции говорилось, что цель учреждения консульства состояла «преимущественно в покрови-

2. См., например: Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Составитель и автор вводной статьи, комментариев и приложений Д.Ю. Арапов. Москва: Институт Африки, Академкнига, 2001; Очерки истории Министерства иностранных дел России. Том первый. 860–1917 гг. Москва: Олма-Пресс, 2002.
3. См.: Кузнецов В.А., Наумкин В.В. «Дежавю: средневековые мотивы в современной арабской политической мысли» // Вестник МГИМО(У). 2019. 12(4). С. 38–53.
4. См.: Наумкин В.В. Несостоявшееся партнерство. Советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами. Москва: Аспект Пресс, 2018. С. 82–88.
5. IV класс Табели о рангах, соответствовавший армейскому чину генерал-майора и флотскому контр-адмирала. Более чиновников столь высокого ранга среди консулов в Джидде не было.
6. Ишаев Ш. «Мекка, священный город мусульман (Рассказ паломника)» // Средне-Азиатский вестник. Ежемесячный научно-литературный журнал. Ноябрь, 1896 год. Ташкент: Ф. и Г. бр. Каменские, 1896. С. 63–64.
7. Ибрагимову. 13 мая 1891 г. АВП РИ. Ф. Турецкий стол. Оп. 502-Б. Д. 3312. Л. 4.

тельстве нашим паломникам, ежегодно в значительном числе отправляющимся на поклонение мусульманским святыням в Мекку и Медину»<sup>8</sup>. Консульству вменялось в обязанность наблюдать за паломниками, ограждать их от воздействия «недобросовестных фанатиков», обращая особое внимание на тех русских подданных, которые после совершения хаджа оставались в Аравии на жительство и занимались «обирианием соотечественников».

Под защитой консульства должны были находиться не только российские подданные, «но и уроженцы среднеазиатских ханств, обращающиеся за своими нуждами к России»<sup>9</sup>. Иначе надлежало относиться к тем, кто перебрался в вилайет по политическим мотивам и кого подозревали в причастности к недружественным действиям в отношении России ее старого противника — Турции.

Конечно, влияние, оказываемое в сезон хаджа паломников этими людьми, непосредственным образом затрагивало интересы российских властей. Посольство требовало, чтобы консульство информировало его и о том, какое воздействие оказывала поездка в Мекку и Медину на миросозерцание мусульманских народов вообще и какое значение имело при этом принадлежавшее османскому султану звание халифа, «до какой степени почитается он в различных средах мусульман не турецкоподданных, а также какой вес имеет и приоритет в их глазах его политическое положение как владельца принадлежащей к составу европейских государств империи»<sup>10</sup>. Заметим, что в этой депеше Османская империя рассматривается как одна из европейских держав. Это объяснялось тем, что в нее входили Балканы — регион, особо важный для Санкт-Петербурга.

Из указания посольства консульству следует, что российская дипломатия смотрела на паломничество к аравийским святыням ислама через призму российско-турецких отношений и с учетом возможности его использования Турцией для разжигания межконфессиональных противоречий внутри самой Российской империи.

Не случайно в связи с вышеупомянутой задачей на консульство возлагалась и обязанность определить «общий размер власти султана в Аравии в смежных с нею землях». Посольство отмечало, что Ибрагимов, сам мусульманин, которому было разрешено посещать святыни, обладал уникальной возможностью заводить

8. Там же. Л. 4–4 об.

9. Там же. Л. 6 об.–7.

10. Там же. Л. 8 об.–9.

необходимые связи и изучать местный быт, однако ему надлежало проявлять крайнюю осторожность, «дабы отнюдь не сделаться предметом наветов опасных и ловких интриганов или не возбудить несбыточных надежд в среде населения»<sup>11</sup>.

Помимо выявления прочности позиций в Хиджазе Турции, консулу предписывалось обращать внимание на «политику, преследуемую в этих местностях Англией»<sup>12</sup>. Посольская инструкция сообщала консулу, что Великобритания, «пользуясь хаджем как средством для сближения своих мусульманских подданных с арабами и приобретения через них в их среде и их начальников обаяния для себя»<sup>13</sup>, стремилась подчинить своему влиянию священные для ислама места. Давалась и оценка этим действиям: «В наших видах не может лежать подобное увеличение значения Англии в мусульманском мире и на Востоке вообще»<sup>14</sup>.

Конечно, в Санкт-Петербурге понимали, что бросить серьезный вызов Англии в этом регионе было делом нереальным, однако задача воспрепятствовать росту британского влияния рассматривалась как вполне посильная для российской дипломатии. Для этого консулу следовало «выставлять как благорасположение, высказываемое к исламу Русским государством и его правительством, так и желание наше сохранить в среде мусульманского мира настоящий, наиболее соответствующий его нуждам строй»<sup>15</sup>. Преследовалась и цель завоевания доверия турецкого султана, который бы ценил дружбу русского царя и относился к нему с «откровенной преданностью верного союзника». Трудно сказать, действительно ли в Санкт-Петербурге верили в реальность такого поворота в отношениях со Стамбулом. Но нельзя не признать, что акцент на защите самобытности господствующего в Хиджазе строя от попыток Англии изменить его позволял российской дипломатии рассчитывать на расположение местных элит и значительной части местного населения.

### **Никольский оценивает роль Англии**

Указания, данные в начале 1890-х годов консульству, еще долго сохраняли свою актуальность. Изменения, произошедшие в мире

11. Там же. Л. 10.

12. Там же. Л. 10 об.

13. Там же.

14. Там же. Л. 11.

15. Там же. Л. 11–11 об.

и в ближневосточном регионе за полтора десятилетия, а также и в самой России, не вызвали значимых подвижек в системе задач и приоритетов работы российских дипломатов в Хиджазе. Однако в годы первой русской революции 1905–1907 годов, начало которой пришлось на завершающие этапы русско-японской войны 1904–1905 гг., в населенных мусульманами областях империи, несмотря на попытки царского правительства погасить недовольство населения, было особенно неспокойно<sup>16</sup>. Естественно, восприятие враждебной России работы Османской империи с паломниками как угрозы усилилось. Вызывала большее беспокойство и политика, проводимая в Аравии Великобританией, которая по-прежнему рассматривалась как опасная, несмотря на происходившее в 1904–1907 гг. постепенное складывание российско-французско-английского альянса — Антанты. Перемены в положении мусульман в Российской империи лишь незначительно сказались на ее дипломатической активности в Аравии.

Но ветры перемен коснулись и министерства иностранных дел. Поста министра 28 апреля 1906 г. лишился занимавший эту должность с 9 июня 1900 г. действительный тайный советник<sup>17</sup>, а с 1889 г. и гофмейстер<sup>18</sup> Владимир Николаевич Ламздорф (25.12.1844–06.03.1907), которого относили к числу сторонников консервативного крыла в высших политических кругах империи<sup>19</sup>. Ламздорф, излагая свое мнение императору, в частности, полагал, что русская революция направлялась из-за рубежа «еврейским капиталом», социалистами и высшими кругами масонов. Он был решительным противником каких бы то ни было компромиссных договоренностей с Великобританией о разделе Персии на английскую и русскую зоны влияния. Министра винили в про-

16. В те годы царское правительство было вынуждено идти на некоторые уступки требованиям общественных движений с участием мусульман, о чем, в частности, гласил указ от 17 апреля 1905 г. А после Манифеста 17 октября 1905 г. было впервые разрешено создание мусульманских общественных организаций и собраний. См.: Власть и реформы. От самодержавия к советской России. Санкт-Петербург: 1999. С. 573–575; Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). С. 26.

17. Гражданский чин II класса Табели о рангах, соответствовавший чинам армейского полного генерала и флотского адмирала.

18. Высокий придворный чин.

19. Ламздорфу не мешала делать карьеру, хотя и несколько портила жизнь репутация человека нетрадиционной сексуальной ориентации, о чем любили сплетничать при дворе, а изредка и в прессе.

счетах, допустивших поражение России в войне с Японией, а также критиковали за пассивность на важном для страны балкано-ближневосточном направлении ее внешней политики. После снятия Ламздорфа его в тот же день сменил Александр Петрович Извольский (6.03.1856–16.08.1919), которому в том же году был также присвоен чин гофмейстера, проработавший на этой должности до 14 сентября 1910 г.

Извольский принадлежал к числу государственных деятелей либерально-реформистского направления, отстаивавшим перед императором идеи конституционной монархии и создания в России правительства с участием либеральной оппозиции. Именно он в 1907 г. договорился с Великобританией о разграничении сфер интересов на Среднем Востоке (Конвенция, в частности, включала соглашения по Персии, предусматривающие создание трех зон — русской, английской и нейтральной)<sup>20</sup>. Его как сторонника сближения с Лондоном не случайно считали англофилом. На первых этапах дипломатической карьеры Извольскому довелось послужить в консульстве на Балканах, которое подчинялось императорскому посольству в Константинополе, и ближневосточная тематика ему была знакома еще с тех пор.

Посмотрим, как в этих условиях действовали сотрудники находившегося в Джидде Российского императорского консульства, которое тогда возглавлял Владимир Владимирович фон Циммерман.

Новый консул, как сообщает Г.И. Куликов<sup>21</sup>, происходил из небогатой дворянской семьи, отец — лютеранин, мать — православная. Единственным источником дохода семьи было жалование ее главы, который скончался, когда Владимир был еще подростком<sup>22</sup>. Сначала юноша пошел по стопам отца, окончив Николаевское инженерное училище, но затем в его судьбе произошел поворот — он прошел трехлетний курс Учебного отделения восточных языков Лазаревского института<sup>23</sup> и поступил на работу в МИД. Вся его дипломатическая служба проходила в вилайетах Османской империи, но карьера складывалась труд-

20. См. об этом в: Очерки истории Министерства иностранных дел России. С. 519.

21. Куликов Г.И. «Курды Халебского вилайета Османской империи по донесениям Российского консула. 1913 год» // Восточный архив. 2018. № 2(38). Прим. 1. С. 63.

22. Смилянская И.М., Горбунова Н.М., Якушев М.М. Сирия накануне и в период Младотурецкой революции. По материалам консульских донесений. М., 2015. С. 77.

23. Там же. С. 79.

но. Целых пятнадцать лет он был секретарем-драгоманом в российских консульствах в Трабзоне и Эрзеруме и лишь после этого получил должность вице-консула в Самсуне. Наконец, в 1898 г. был назначен на должность консула в Джидду. Здесь он прослужил дольше, чем все другие, обычно не задерживавшиеся в этом тяжелейшем по бытовым условиям городе российские консулы — вплоть до 1907 года. В Джидду он приехал уже коллежским советником<sup>24</sup>, а в 1901 г. стал статским советником<sup>25</sup>. Выдерживать адский климат Джидды в течение почти десятилетия помогали все более частые отлучки в Санкт-Петербург. Во время отсутствия консула работой миссии временно руководил секретарь консульства, которого в этом качестве именовали управляющим консульством. Фон Циммерман сменил место службы в Джидде, будучи назначен на такую же должность в Алеппо, где он тоже проработал довольно долго — вплоть до 1916 г.<sup>26</sup>, когда ему было уже 62 года.

Секретарем консульства, то есть вторым человеком в миссии, в рассматриваемый в статье период был коллежский секретарь<sup>27</sup> Михаил Эрастович Никольский, о жизни которого нам известно значительно меньше, чем о его начальнике.

Переписка дипломата с Российским императорским посольством в Константинополе и министерством иностранных дел в Санкт-Петербурге, которую он самостоятельно вел в качестве управляющего консульством, замещавшего консула на время его отсутствия (собственно говоря, других сотрудников, имевших дипломатический ранг, в консульстве и не было, были лишь драгоманы, или переводчики), представляет особый интерес в контексте поставленной в данной статье задачи<sup>28</sup>. Послом России

24. Гражданский чин VI класса, соответствовавший в армейской иерархии чину полковника.

25. Чин V класса, соответствовавший директору департамента, вице-губернатору и армейскому чину бригадира, а после упразднения последнего в 1796 г. занимавший промежуточное положение между чинами полковника и генерал-майора.

26. См. Куликов Г.И. «Курды Халебского вилайета Османской империи по донесениям Российского консула. 1913 год».

27. Гражданский чин, соответствовавший чину штабс-капитана в армии.

28. Источниковой базой данной статьи являются в основном секретные донесения Никольского, основная часть которых не использовалась авторами работ о хадже и российской политике в отношении паломничества российских мусульман в Аравию. В то же время дипломата характеризует и то, что им было опубликована статья в открытой печати под названием «Паломничество мусульман в Мекку» (Исторический вестник. 1911. Т. 24, апрель-май).

в Османской империи тогда был видный дипломат-востоковед, действительный тайный советник Иван Алексеевич Зиновьев<sup>29</sup>, а директором 1-го департамента МИД<sup>30</sup> (эту должность он занимал с 1900 по 1906 г. выдающийся дипломат, барон и с 1904 г. гофмейстер Николай Генрихович Гартвиг (1857–1914).

Анализируя роль Англии в Хиджазе, Никольский в донесении № 576 от 9 июля 1905 г. задавался вопросом: действительно ли Англия так глубоко пустила здесь корни, как утверждала газета «Новое время»<sup>31</sup>? И отвечал: безусловно, да. «Кощей в русской сказке, даже не видя спрятавшегося витязя, начинает беспокоиться, что пахнет русским духом. Так и в Геджазе. Англичан самих не видно (говорю про Джидду, так как вглубь страны ни им, ни мне попасть нельзя), а британским духом здесь пахнет несомненно»<sup>32</sup>.

Здесь автор донесения, хорошо умевший собирать и анализировать факты, приводит убедительные аргументы. За время ми-нувшего хаджа в Джидду пришло 116 пароходов, «национальность коих была определена», из них 92 — английские, то есть 79%, и это во время хаджа, когда в порт Джидды приходили суда и других стран. Следовательно, в обычное время процент английских судов был еще выше. А вся оптовая торговля в Джидде находилась «в руках англичан или английских индусов, владеющих здесь большой земельной собственностью». На рынке девятьдесятых всех золотых и серебряных монет, утверждал российский дипломат, были английскими, турецкой была лишь медь, причем серебро можно было найти только у менял.

29. Зиновьев Иван Алексеевич (1835–1917) после окончания Лазаревского института восточных языков служил в министерстве иностранных дел, в 1855 г., во время службы защитил диссертацию на тему «Эпические сказания Ирана» в Санкт-Петербургском университете, получив степень магистра восточной словесности, занимал различные дипломатические посты на Ближнем Востоке и на Балканах, в 1883 г. возглавил Азиатский департамент министерства, созданный в 1819 г. на основе Департамента азиатских дел Коллегии иностранных дел, в 1891 г. назначен послом при короле Швеции и Норвегии. Занимал пост посла России в Османской империи в 1897–1909 гг., являлся также почетным членом Императорской академии наук с 1901 г. и членом Государственного совета с 1909 г.

30. Так стал называться Азиатский департамент с 1897 г.

31. Эта самая известная российская газета издавалась в Санкт-Петербурге в 1868–1917 гг. — до № 234 в 1869 г. пять раз в неделю, затем ежедневно, а с 1881 г. дважды в день, утром и вечером.

32. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 74–74 об.

Управляющий консульством отмечал огромную роль индийских мусульман на хиджазском рынке<sup>33</sup>. «Богатые индусы порой дают обеды *каймакаму*<sup>34</sup> (или *вали*<sup>35</sup>, когда он здесь), на которых европейцев, кроме английского консула, не бывает»<sup>36</sup>.

И далее в этом подробном донесении опять об англичанах: «Что Англия зарится на Геджаз — это тоже несомненно. И путей к овладению этой областью у нее немало. И с юга — распространением йеменского восстания, и в центре — возбуждением недовольных масс в самом Геджазе и, пожалуй, еще с севера»<sup>37</sup>. Даже в случае с вялой реакцией турецких властей на нападение бедуинов на египетский караван с *махмалем*,<sup>38</sup> о котором ранее консульство информировало Санкт-Петербург, виделись интриги англичан, которые предположительно искали повод для вмешательства. Впрочем, манера видеть за всеми своими бедами прописки внешних врагов была всегда так или иначе характерна для многих государств, и не только в ту далекую эпоху.

Никольский делал из всего этого несколько неожиданный вывод:

А есть ли у нас повод особенно противиться завладению англичанами этой областью, кроме общего нежелания дозволять им вести завоевательную политику? Велики ли наши интересы в Геджазе? Коммерческие? Никаких. Слабая торговля керосином и больше ничего, хотя сюда могли бы иметь доступ наш сахар, мука и лес. В политическом отношении Геджаз несомненно имеет для нас большое значение, и мы не можем равнодушно относиться к его будущей судьбе, так как ежегодно до десяти тысяч человек русских хаджей, преимущественно средне-азиатцев, приезжают сюда на поклонение. И если теперь есть основательные данные предполагать, что бого-

33. Именно эта влиятельная часть местного торгового класса в 1920–1930-е годы, уже в саудовскую эпоху, чинила препятствия работе советских внешнеторговых организаций в Хиджазе (см. об этом подробно в: *Наумкин В.В. Несостоявшееся партнерство. Советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами*).

34. Главный османский чиновник в Джидде.

35. Османский губернатор вилайета Хиджаз.

36. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 75 об.

37. Там же. Л. 75 об.

38. *Махмаль* — деревянный ящик пирамидальной формы, украшенный резными письменами с позолотой и укрытый накидкой из атласа и шпилями из позолоченного серебра, в котором, начиная с конца XIII века, было принято торжественно, на верблюдах в сопровождении толпы паломников, отвозить из Каира в Мекку сотканное в Египте покрывало для Каабы — *кисву*.

мольцы с политической точки зрения выносят из хаджа очень мало хорошего, то при господстве здесь англичан всякая вредная пропаганда, конечно, увеличится.

Но едва ли нам удастся охранить Геджаз от посягательства Англии. Когда это случится: через год ли, через полвека ли — сказать нельзя, но, вероятно, не миновать священной геджазской земле попасть в руки англичан<sup>39</sup>.

Здесь, как мы сегодня знаем, прогноз российского дипломата не оправдался, хотя после Первой мировой войны Великобритания и впрямь овладела значительной частью арабских земель. С учетом того, что после Октябрьской революции внешняя политика Советской России в регионе сохраняла некую долю преемственности с императорской или как минимум советские дипломаты были хорошо знакомы с материалами их предшественников, можно лучше понять, почему они с такой симпатией отнеслись к саудовской экспансии как к фактору, ослабляющему гегемонистские поползновения британцев.

Сейчас же Никольский делал логичный для его позиции вывод: коль скоро Хиджаз нам неинтересен, а Англия им все равно или поздно овладеет, с ней надо поторговаться (идеи, зачастую самые нелепые, всякого рода дипломатических «бартерных» разменов стары, как сама дипломатия). Свою мысль, как обычно, он выражал в образной форме:

Мы же, как в сказке, стоим перед тремя дорогами: «налево поедешь, сам погибнешь, прямо поедешь, и сам погибнешь, и коня погубишь, направо поедешь, коня погубишь». Так не лучше ли, если, действительно, потеря Хиджаза неизбежна, поехать направо, и за невмешательство в дела Англии в Аравии получить от нее по договору уступку в другом месте<sup>40</sup>.

Как, где и что, дипломат благоразумно не брался судить.

На фоне этих философских рассуждений по поводу будущего Хиджаза коллежский секретарь ставил перед начальством и два практических вопроса, не преминув и здесь слегка накляузничать на посла в Константинополе:

39. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 76–77.

40. Там же.

Я предложил Его Высокопревосходительству г. Послу заявить местным властям протест против незаконных поборов с русско-подданных и против отсутствия свободного выхода из города. Взяв исполнение первого предложения на себя, Его Высокопревосходительство отклонил второе — до тех пор, пока этого вопроса не поднимет другая держава. При этом г. Посол благосклонно сообщил мне о причинах своих отказов: «И мы не можем иметь влияния на ход дел в Геджазе, да и сама Турция имеет здесь мало значения». Какая же возможность есть работать при таких условиях? А при договоре с Англией все могло бы быть уложено<sup>41</sup>.

Вывод дипломата о том, что влияние Высокой Порты в этом далеком от нее вилайете чувствовалось слабее, чем в других управлявшихся из Константинополя областях империи, подтверждался многими фактами.

Никольский учитывал и роль других держав: «Интересы у других держав, кроме нас и Англии, есть еще у Франции (до 5 тысяч паломников), у Голландии (7–8 тысяч). Приплетает сюда себя и Австрия, хотя сюда приезжает ежегодно всего 500–1000 боснийцев. Персов бывает в среднем 2–3 тысячи человек»<sup>42</sup>. Роль, которую могла бы захотеть играть здесь Германия, дипломат оставлял за скобками своего доклада, так как этот вопрос не входил в компетенцию консульства.

### Секретарь консульства жестко отстаивает честь державы

Помимо занятий «большой политикой», дипломаты были обязаны поддерживать престиж державы и даже следить за тем, отмечает ли местная сторона российские национальные праздники поднятием флага. 9 декабря 1905 г. Никольский сообщал Гартвигу (№ 1073 и 1074), что 6 декабря, в «высокоторжественный день» тезоименитства императора Николая Второго «на казармах войск местного гарнизона не было поднято флага», хотя еще 5 декабря утром секретарь консульства известил об этом российском национальном празднике местного каймакама. Никольский писал:

Г-н консул Циммерман сказал мне, что турки должны поднимать флаг в двух местах. Как явствует из моих личных расспросов

41. Там же. Л. 77 об.

42. Там же. Л. 77 об–78.

и из прилагаемого при сем рапорта драгомана Воинова, все предшествующие годы флаг поднимался на двух казармах. В день английского национального праздника я видел сам, что на двух казармах был поднят флаг<sup>43</sup>.

Поскольку османский вали не только не поздравил консульство лично, но даже не прислал поздравления по телеграфу, Никольский решил не принимать каймакама, считая, что этого шага со стороны местного правителя явно недостаточно. Обостряя ситуацию, но желая продемонстрировать твердость, он поручил драгоману передать каймакаму следующее устное послание: «Когда здесь оскорбляли меня и высказывали мне неуважение — я жаловался своему начальству, но я не могу принимать человека, высказавшему явное невнимание к моему Державному Государю»<sup>44</sup>.

Конфликт разгорался. Каймакам передал управляющему консульством, что поднятие флага на казармах по такому случаю необязательно. Никольский стоял на своем. Он сообщал: «Но так было всегда, и я не мог оставить без внимания неуважение к нашему Императору или умаление его на глазах всего города перед Королем Английским, для которого поднимали все флаги»<sup>45</sup>.

Любопытно, что копию первой, процитированной выше информационной части донесения Никольский направил в посольство в Константинополе, а к Гартвигу оно ушло в полном виде (двум вариантам донесения были даже присвоены два номера — один в виде его первой части, другой — в полном виде). Что же было во второй части такого, что могло не понравиться посольству?

Читая это донесение, автор статьи был готов столкнуться с очередной внутренней интригой, поскольку уже не раз убеждался (первоначально — к своему удивлению), что в столь маленьком коллективе, каковым было консульство в Джидде, велась подковерная борьба, временами напоминавшая бурю в стакане воды. Но дело было не только в этом.

Процитируем отрывок из второй части текста:

Находясь в столь тяжелое, надо сознаться, для нас время, при уменьшении нашего престижа, на таком ответственном посту, как Джид-

43. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 98–98 об.

44. Там же. Л. 98 об.

45. Там же.

да, ответственном именно потому, что местные власти не так сильно зависят от Порты, я несколько раз доносил о трудности для меня справляться с моей задачей. Твердо остановившись на политике энергичной настойчивости, а не бумажного отписывания, я не встретил ни поддержки, ни явного осуждения Императорского посольства. Меня «игнорировали» за мое неумение писать в почтительном тоне. Если бы от неполучения инструкций, например, по делу о двух освобожденных мной рабах я вызвал бы второе йеменское восстание — это была бы моя вина... На этот раз мне опять приходится быть тем злополучным «стрелочником», на которого можно свалить все вины<sup>46</sup>.

Энергичный дипломат понимал, что посольские бюрократы не хотели брать на себя ответственность за рискованно жесткие действия в отношения невежливости турецких властей Хиджаза, предпочитая предоставить действовать младшему дипломату, от которого можно было бы в случае возникновения проблем отмежеваться. Но Никольский еще и явно хотел выслужиться, демонстрируя больше верноподданнического рвения, чем вышестоящие чины. «Что делать, — не без хитрости вопрошал он, — если достоинство России и Государя я ставлю выше личных расчетов? Я писал много раз: прикажут мне все сносить — дело другое».

Нельзя не заметить, что хотя секретарь консульства и не посыпал вторую часть донесения в Константинополь, он сильно рисковал, критически высказываясь о деятельности самого Зиновьева. Прозрачно намекая на свои способности, Никольский в депеше, несколько напоминающей исповедь, подчеркивал, что успешно управляет консульством уже десятый месяц, и пафосно воскликнул: «Надо жить в этом проклятой Богом глупши, чтобы ценить, что такое престиж. Десять месяцев я борюсь сам без поддержки»<sup>47</sup>.

Михаил Эрастович, вероятно, был человеком по натуре беспри мерно задиристым, склонным к жесткой, бескомпромиссной и недипломатичной реакции в тех случаях, когда, по его мнению, были затронуты престиж державы и интересы российских подданных, а главное — ущемлено его личное достоинство. К примеру, в его донесении от 2 июня 1905 г., с которым он обратился к послу в Константинополе и которое носило довольно вызывающий характер, сквозили личная обида и недовольство позицией посла:

46. Там же. Л. 98 об.—99.

47. Там же. Л. 99 об.

Я имел честь получить от Вашего Превосходительства в ответ на мой рапорт за № 258 шифрованную телеграмму, в коей Вы изволите предлагать мне воздержаться от протеста против незаконных поборов с русско-подданных в Геджазе, так как сама Порта пользуется очень небольшим влиянием в этом kraе.

В другой телеграмме Вашего Высокопревосходительства, полученной мной того же числа (30 мая) Вы изволили выразить мнение, что мы лишены возможности иметь влияние на ход дел в Геджазе<sup>48</sup>.

Тут Никольский излагал свою точку зрения, отличную от мнения высокого начальства: «Я видел, что Порта бессильна против бедуинов, что она должна считаться с шерифом Мекки, но я не предполагал, чтобы турецкое правительство не имело влияния на Геджазского Вали, чиновника, которого оно может сменить каждую минуту»<sup>49</sup>. Он также считал:

в сложившихся неблагоприятных условиях мы не можем руководить событиями в Геджазе, но я не мог, к сожалению, думать, что значение наше здесь настолько ничтожно, что мы должны мириться даже с беззаконным обирианием наших подданных.

Но теперь, получив надлежащие указания Вашего Высокопревосходительства, я ограничусь впредь лишь одними сообщениями фактов из местной жизни, не касаясь неисполнимых для нас изменений в строем геджазской жизни<sup>50</sup>.

В тот же день управляющий консульством, подстраховавшись, отправил копию этого донесения в Санкт-Петербург Гартвигу (№ 389). При всей необычной смелости донесения Никольский, как всегда, был безупречен в соблюдении правил бюрократической вежливости, завершая его привычной фразой: «С отличным почтением и совершенной преданностью имею честь быть Вашего Высокопревосходительства покорнейшим слугой». Ничего не скажешь, любезен был Михаил Эрастович с начальством, даже будучи с ним несогласным. И тогда же Гартвигу были направлены копии двух секретных ответных донесений управляющего консульством послу в Константинополе (№ 388). Никольский прямо упивался своим правом отсылать в отсутствие консула де-

48. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 53–53 об.

49. Там же. Л. 53 об.–54.

50. Там же. Л. 54–54 об.

пеши за своей подписью и послу, и директору Первого департамента МИД. В сопроводительном письме он сообщал:

Из первой из них Вы изволите усмотреть, что, желая напомнить Вали об его обещании прислать мне своих *каввасов*<sup>51</sup> с извинениями (рапорты мои от 14 мая № 264 и от 19 мая № 268), я, уведомляя его о приезде драгомана Воинова, высказал ему, почему я не могу представить ему нашего драгомана.

В ответ на это Вали написал мне большое письмо, где главными мотивами служат по несколько раз повторяющиеся мысли, что я пришел к нему без предупреждения, что-де он этим очень обижен, что я будто бы обнажал против каввасов шашку, что я требовал в таможне, чтобы мои вещи пропустили без осмотра, и что даже с консулом Циммерманом я нахожусь в дурных отношениях, о чем-де вали писали еще в Мекку<sup>52</sup>.

Во второй копии содержался ответ Никольского на это письмо. Он, опять с заметной дерзостью, писал послу, что ждет его распоряжений, но в то же время: «необходимо показать туркам, что если мы любезны с ними, то и обижать себя не позволим» (явно актуально и сегодня). И далее:

Если Ваше Высокопревосходительство не желаете или не можете в данное время оказать мне в этом деле свою мощную поддержку, то покорнейше прошу Вас дать мне полную свободу действий. Резкостей я не наделаю, а дело буду тянуть до приезда консула.

Но тут Михаил Эрастович не устоял перед искущением дать свою критическую оценку позиции консула, предугадывая его возможные действия (видимо, вали, говоря о неприязненных отношениях между консулом и секретарем был не так уже неправ):

Если же вернется г. Циммерман (не желавший сюда возвращаться, что он не скрывал ни от кого), то ему, по его характеру и взглядам, ничего не будет стоить пойти на какие угодно уступки и даже послать меня извиняться к Вали, чему я покорюсь как секретарь, но чего я не могу сделать как управляющий, обязанный

51. *Каввас* — слуга, охранник, также носильщик.

52. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905. Оп. 482. Д. 779. Л. 56–56 об.

держать престиж русского имени, как в старину писалось, «честно и нерушимо»<sup>53</sup>.

Ненавязчиво показав начальству, что он гораздо лучше защищал честь русского имени, чем фон Циммерман, Никольский продолжал: «Иной образ действий Вашего Высокопревосходительства по отношению ко мне, если даже Вы найдете меня неправым, заставить турок “зазнаться” и потерять и последнее уважение к Консульству. Они и не любят меня, но со мной, видимо, считаются». Что же, тезис о том, что партнер/противник считается только с тем, кто проявляет по любому поводу жесткость, силу и неуступчивость, всегда был популярен у политиков. Никольский при этом оговаривался, допуская, что посол сочтет его действия неправильными, но просил и в этом случае сохранить его лицо перед турками: «Подвергните меня тайному для турок дисциплинарному наказанию, больного и измученного этой жизнью, но сохраните непоколебимым престиж дорогое русского имени»<sup>54</sup>. Депеша послу он завершал гораздо более сдержанно, чем направляемые директору департамента: «Примите и пр.».

А о прибытии на службу в консульство драгомана обиженный на вали управляющий консульством информировал того 29 мая 1905 г. (№ 375) с привычной резкостью:

Имею честь уведомить Ваше Превосходительство, что в Императорское Консульство прибыл драгоман из рода татарских мирз г. Воинов.

К сожалению, я не могу представить Вам его лично, так как я боюсь идти в Ваш дом, где я подвергся оскорблению. Не прислав кавасов с извинениями, несмотря на свое обещание, Ваше Превосходительство этим самым показали, что Вы являетесь потатчиком и защитником лиц, нанесших оскорблению управляющему Российским Консульством.

Послать к Вам г. Воинова я тоже не могу. Уж если управляющий Консульством в форме может подвергаться оскорблению, то чего же ожидать для драгомана, когда он придет один»<sup>55</sup>.

53. Там же. Л. 57–57 об.

54. Там же. Л. 57 об.

55. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 41–41 об.

Выражая надежду, что вали в дальнейшем защитит его от оскорблений, Никольский завершал послание уж совсем лапидарной концовкой: «Комплименты. Подписано /Никольский/».

В уже упоминавшийся день исключительно щедрый на переписку 2 июня дипломат отправил вали еще одно послание, опять полное упреков (№ 386):

Ваше Превосходительство, вместо того, чтобы наказать виновных каввасов, Вы уделяете в своем письме много места их лжи: будто бы я вынимал саблю против ваших каввасов. Ложь эта очевидна потому, что я был не один, а с моим каввасом, которому нет основания лгать. А Ваши каввасы говорят неправду, боясь наказания за свой поступок.

Предупреждать Вас о своем приходе я не обязан. Если я прихожу не вовремя, то Вы можете меня не принять. Совершенно безразлично, пришел ли я с предупреждения или без предупреждения. Я был в форме, и каввасы Ваши прекрасно меня знали. Пришел я вовсе не в сумерки, а в 5 часов, когда было совершенно светло<sup>56</sup>.

После изложения деталей происшествия Никольский вспоминал, как он помогал местным сановникам, и упрекал вали в неблагодарности:

Когда агент отказал г. каймакаму в трех билетах на пароход до Константинополя за половинную цену, я тотчас пошел сам к агенту и устроил это дело. А любезность Вашего Превосходительства только на словах, и Вы даже не желаете прислать с извинениями грубых каввасов<sup>57</sup>.

Особенно был Никольский задет рассуждениями вали по поводу отношений между секретарем и консулом: «В каких я был отношениях с Консулом Циммерманом — это Вашего Превосходительства вовсе не касается, и неудобно даже для такого большого сановника, как Вы, писать какие-то базарные сплетни». «Жаль, — язвил секретарь, — что Вы еще не написали, что Вы слышали, что я зарезал своего отца и отравил свою мать»<sup>58</sup>. Никольский просил вали оставить его частную жизнь в покое.

Но запас упреков в адрес вали у секретаря консульства, кажется, был неисчерпаем. Теперь еще один — в нарушении протоко-

56. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 48–48 об.

57. Там же. Л. 49 об.

58. Там же. Л. 49 об.–50.

ла: «Я оказал Вам большую внимательность: я был у Вас с визитом в полной парадной форме, как Вы сказали моему посланному, а Вы были у меня в домашней одежде».

«Теперь настала Ваша очередь показать, — рассуждал Михаил Эрастович, — насколько Вы уважаете Русское Императорское Консульство. Если Вы, действительно, уважаете его, то пришлете каввасов извиняться, чем и кончите эту историю»<sup>59</sup>.

И далее несколько издевательски (уж очень российский дипломат не любил вали, хотя, может быть, и любить того было во все не за что): «Если же Вы обижены, хотя и оставили меня обедать, что я пришел без предупреждения, то я не знал, что здесь такой обычай, и готов извиниться перед Вами за его нарушение по принесении мне извинения каввасами»<sup>60</sup>. Такая «дипломатия»: без личных извинений и никаких уступок. Концовка, как и ранее, символична: «Комплименты. Подписано /Никольский/».

### Изучение внутриполитической ситуации в Хиджазе

Это направление было также важным в работе дипломатов, и управляющий консульством здесь старался изо всех сил показать себя. 1 мая 1905 г. (№ 243) он сообщал Гартвигу, что солдаты мекканского гарнизона отказались ежедневно сопровождать караваны паломников, так как переутомились и нуждаются в отпуске, и теперь эти караваны стали отправляться только раз в неделю. Интерпретируя этот факт, дипломат рассматривал его как одно из «неповиновений и возмущений» солдат, свидетельствовавших о ненадежности войск. Отношению высших чинов к солдатам давалась самая неlestная характеристика: «С солдатами то обходятся грубо, заставляя их голодать, то при брожении и угрозах переходят к усиленной любезности, доходящей до распущенности»<sup>61</sup>.

Никольский делал довольно смелый вывод, что в Хиджазе уже готова почва «для всяких волнений и переворотов». К этому добавлялось то, что бедуины, а они были хорошо вооружены, «были недовольны как вали, так и шерифом за поборы и притеснения; горожане недовольны не менее»<sup>62</sup>.

59. Там же. Л. 50–50 об.

60. Там же. Л. 51.

61. АВП РИ. Ф. Политархив. Оп. 482. Д. 779. Л. 21.

62. Там же. Л. 20 об.

Ситуация в глазах дипломата выглядела еще более тревожной, поскольку «арабы ненавидят турок, турки же беспечны, ленивы и вместе с арабами главную цель своего существования сводят к удовлетворению своего ненасытного корыстолюбия»<sup>63</sup>. Если дело обстояло действительно так, и дипломат не сгущал краски (чего нельзя в полной мере исключить с учетом общей склонности консульских сотрудников к некоему алармизму), о какой уж тут «надежности войск» можно было говорить! Из других источников мы знаем, что враждебность к туркам среди арабов, действительно, существовала и постепенно росла, хотя до их большого антитурецкого восстания оставалось, как мы знаем, еще более десятка лет<sup>64</sup>. Причем местное население критически относилось и к своим, арабским шерифам-хашимитам. Тем не менее, Никольский бил тревогу, но на всякий случай оговаривался, допуская, что его оценка может быть и неточной:

Вопрос об этом настолько серьезен, что, считая долгом сообщать Вашему Высокопревосходительству о фактах текущей жизни, я не нахожу в данное время для себя возможным окончательно высказать Вам свои соображения, еще не ознакомившись со всеми деталями. Сильно мешает мне работать в этом направлении запрещение выезжать из города без турецких соглядатаев<sup>65</sup>.

Одновременно Никольский продолжал продвигать идеи в направлении усиления контроля за паломниками и защиты их прав. В донесении от 9 июля 1905 г. (№ 569), направленном в Первый департамент (копия в посольство), он запрашивал разрешения

осуществить мысль г. Тухолки<sup>66</sup> и образовывать, по мере возможности, из русско-подданных, едущих в Мекку обыкновенно компаниями земляков, небольшие артели для охраны вне Джидды имущества умерших хаджей без юридической ответственности, кроме как за преступления общего характера<sup>67</sup>.

63. Там же. Л. 21.

64. Имеется в виду инспирированное англичанами начавшееся в Хиджазе 8 июня 1916 г. арабское восстание против турок.

65. Там же. Л. 21–21 об.

66. Тухолка, Сергей Владимирович — предшественник Никольского на посту sekretaria консульства.

67. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 64–64 об.

Как мы помним, инициативы по защите прав российских подданных и предотвращении разграбления имущества умерших во время хаджа из их числа выдвигались сотрудниками консульства с момента его учреждения, но всегда уходили в песок, а число погибших паломников росло и, соответственно, пропадало все больше имущества. Секретарь консульства в том же донесении приводил тревожные цифры, которые ранее уже сообщал в МИД консул:

В Мекке, без сомнения, пропадает громадное количество наследств. Консул г. Циммерман в своем донесении от 16 июля 1903 г. (в Посольство) находит, что за хадж 1902–3 года умерших русско-подданных в Геджазе было не менее 2 000, тогда как в списке покойников, представленном им за это время, значилось немногим более 200 умерших. Если даже считать, что хадж 1902–3 года был исключительным по массовому избиению бедуинами паломников, все же масса наследств пропадает бесследно или доходит наполовину обворованными<sup>68</sup>.

Таким образом, паломники погибали как от естественных причин, так и от рук бедуинов, промышлявших грабежами. Никольский вновь предлагал: «Смею напомнить, что я доносил о желательности иметь в Джидде секретарем мусульманина, который, совершая хадж, охранял бы наследства и защищал бы русско-подданных, как это делает английский вице-консул»<sup>69</sup>.

Участившиеся нападения местных бедуинов-разбойников на караваны в этот период были предметом особой озабоченности консульства. Сотрудники консульства подозревали, что к резонансному грабежу египетского каравана, который вез в Мекку махмаль, был причастен сам османский вали. По этой версии, он натравил на караван бедуинов, чтобы навредить египтянам, и российские дипломаты не исключали, что за этим стояли англичане. 1 мая 1905 г. Никольский писал Гартвигу (№ 246):

Говорят, что нападение бедуинов на священный египетский караван (телеграмма моя от 13 апреля с.г.) произошло не без ведома или даже при участии самого вали. Отношения между египтянами и турками после англо-французского соглашения приняли еще

68. Там же. Л. 64 об.

69. Там же. 64 об.–65.

более острый характер, и последние готовы делать египтянам ка-верзы на каждом шагу<sup>70</sup>.

И далее:

Едва ли эти установившиеся скверные отношения (как и сама история нападения бедуинов на махмаль) не поддерживаются и самими англичанами. Пока что они сумеют сдержать эту разго-рающуюся ненависть, а при удобном случае сумеют и произвести желаемую для себя вспышку и создать благоприятный для вме-шательства инцидент. Пока же и договор не настолько упрочил-ся, да и в Геджазе не все обстоит так, как хотелось бы этого гг. англичанам<sup>71</sup>.

Управляющий консульством обращал внимание руководства де-партамента к тому, что турецкая администрация не проявила в этом деле «желательной энергии». Слишком долго собирался конвой для махмала, и он все равно не обеспечил надежной охра-ны, что могло объясняться и тем, что в Мекке, а в особенности в Медине, не имелось «достаточного количества войск».

Продолжая информировать МИД о растущем влиянии Вели-кобритании в Хиджазе, дипломат в донесении за № 576 от 9 июля 1906 г. под грифом «Совершенно секретно» высказывал возмуще-ние по поводу опубликованной в «Новом времени» заметке на эту тему, в которой России давался совет заключить договор с Турци-ей, чтобы гарантировать неприкосновенность священных мусуль-манских городов. Выражаясь привычно образным для него язы-ком, Никольский рассуждал:

Ну что может дать союз с Турцией, существующий лишь благода-ря нарождению восточного вопроса? Допустим, что мы заключаем союз с Турцией, и вскоре после этого поднимается восстание арабов. Если Англия поддержит их открыто, решимся ли мы на войну с ней даже в союзе с Турцией? Пресловутая легкость вторжения в Индию как бы не оказалась похоже «каких-то макаков», как передвойной с Японией мы называли нашего врага. А в другом месте для нас Ан-глия слабо уязвима, а тягаться с ней в Аравии для нас прямо недо-

70. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 22–22 об.

71. Там же. Л. 22 об–23.

ступно. Дойти до Аравии сухим путем едва ли возможно для большей армии, а по морю Англия не пустит<sup>72</sup>.

Автор донесения рассматривал и другой гипотетический сценарий — когда Англия не вмешается в конфликт открыто, но поддержит восстание тайно, как она это делала в то время в Йемене. «Допустим, что при этом мы, согласно договору с Турцией, пошлем свои войска в Геджаз, — рассуждал Никольский, — может ли Оттоманская Порта, с которой мы будем в союзе, заставить Англию не посыпать в Аравию своих войск? Пошлет войска и Англия, пошлют и другие державы. Делить тут нечего, да нам при дележе, пожалуй, один хвост останется при нашем нынешнем положении»<sup>73</sup>.

Секретарь допускал и третий сценарий, при котором союз России с Турцией удержит Англию от вмешательства.

Мы не пошлем войск, не пошлет их Англия, не пошлют и другие державы. Тогда арабы выгонят отсюда турок, а потом, когда нужно будет унять их своеолие, Англия найдет удобный предлог вмешаться. Во всех трех случаях союз с Турцией для охранения Геджаза оказывается бесполезным<sup>74</sup>.

Но этими тремя сценариями не исчерпывались варианты возможного развития ситуации в случае создания союза между Россией и Турцией.

Нельзя ли по занятии Геджаза международными войсками устроить из этой территории, как предполагают некоторые, нейтральное государство?

Общину, пожалуй, можно устроить и из волков, но только при условии, чтобы на трех-четырех волков приходилось по льву, охранителю порядка. А кто же будет охранять порядок в нейтральном государстве Геджаза? Турция, которой, из нежелания ее интриг, тогда придется предложить удалиться отсюда, уведет и свои войска. Без твердой же охраны, силу которой чувствовали бы грабители бедуины, никакой порядок в Геджазе немыслим<sup>75</sup>.

72. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 70 об.–71.

73. Там же. Л. 71–71 об.

74. Там же.

75. Там же. Л. 71 об.–72.

А все войска и вся администрация в Хиджазе могут быть только мусульманские, справедливо считал Никольский, «ибо тем то и свята особенно Мекка, что священной ее земли еще не осквернила нога неверного (конечно, нечего считать европейцев не-мусульман, проникавших в Мекку под видом богомольцев)». Вроде бы создать здесь такие вооруженные силы и такую администрацию нетрудно, рассуждал дипломат: «У англичан мусульмане — индусы, у французов — алжирцы и тунисцы, у голландцев — яванцы, у австрийцев — босняки, у нас тоже немало мусульман найдется»<sup>76</sup>.

Дипломат продолжал размышлять: еще непонятно, что произойдет, если в Мекку послать мусульманские войска всех стран с мусульманскими офицерами. У них и веры больше, и религиозного чувства.

А ну как всколыхнется зеленое знамя пророка, и сам шериф Мекки, святой потомок Магомета, стесненный в своих религиозно-финансовых операциях по обирианию паломников, призовет к газавату? Не опасная ли это попытка, и не будем ли мы, хлопоча о нейтральном государстве, таскать для других из огня каштаны? И просто оно, как будто, это нейтральное государство, и не так-то просто<sup>77</sup>.

Что же может в этом случае, по мнению дипломата, еще произойти? «Сколько будет ссор из-за первенства, а в результате между отдельными нациями мусульман может даже вспыхнуть вражда»<sup>78</sup>. А такая вражда интересам России никак не соответствовала.

Но, увы, здесь Никольский был прав. Как мы знаем сегодня, спустя более 115 лет после того времени, к которому относится данная дипломатическая переписка, ссоры, борьба за первенство и вражда между «отдельными нациями мусульман», к нашему великому сожалению, стали нормой жизни. Был Михаил Эрастович прав и размышляя об опасности вмешательства внешних сил с целью столкнуть мусульман друг с другом и подчинить своему влиянию. Как уже отмечалось, в качестве главной такой силы ему везде виделась Великобритания.

76. Там же. Л. 72 об.

77. Там же. Л. 73.

78. Там же.

Да как еще Англия оставит индусов с русско-подданными без присмотра англичан. Но у англичан, впрочем, есть немало соотечественников мусульман, да и при нейтрализации Геджаза, наверное, найдется много и других охотников до этого, и снова все будет подчинено английскому влиянию, если не все окажется в английских руках.

Наконец, как отнесутся арабы и бедуины к новым порядкам? В настоящее время арабы ненавидят турок. Но за что? Отнюдь не за строгости, а потому, что турки тем или иным образом отбирают у них больше половины доходов от паломников<sup>79</sup>.

### **Российский дипломат вскрывает пороки хиджазского общества**

Никольский понимал все масштабы коррупции, поразившей административную систему Хиджаза, что предопределило его падение всего через два десятка лет под натиском того упорядочивающего, хотя и жестокого очищения, который несли войска Абдель Азиза бин Сауда. В коррупционную систему, питающуюся субсидиями из османского центра и доходами от паломников, были вовлечены как местная хиджазская администрация, так и турецкие чиновники. Бедуинские же племена, нападений которых так боялись иностранные дипломаты, находились в столь тяжелом положении, что кроме грабежа часто не находили иного средства существования. Впрочем, грабить караваны было легче, да и занятие это существовало в Аравии веками. «Бедуины, не получая почти субсидий, посылаемых правительством, — писал управляющий консульством, — так как деньги эти сильно тают по карманам администрации, тоже не навидят последнюю. Турки же боятся арабов, чувствуя, что их каждую минуту могут выгнать из Геджаза, где они лишь пришельцы, захватившие власть силой и ненавидимые народом»<sup>80</sup>.

Хотя Никольский в своих оценках всегда сгущал краски, он, в принципе, верно предугадал подъем арабского национализма и взрыв антитурецких чувств (пока еще часто подспудных) в регионе. Он не жалел слов в описании морального разложения, работорговли и беззастенчивого бизнеса на святом паломничестве, недовольство которыми в недалеком будущем приведет к поражению турок и хашимитской элиты. «Допустим, что введется народное мусульманское

79. Там же. Л. 73–73 об.

80. Там же. Л. 73 об.–74.

управление, — писал он все в том же донесении № 576. — Что выиграет край, если все старые геджазские безобразия не изменятся? А если начать их изменять, не вызовет ли это возмущения? Все живут здесь лишь доходами от богомольцев, причем доходы с богомольцев, доходы эти состоят главным образом из обириания паломников, обманов их и воровства их вещей, а в пустыне и, вообще, со стороны бедуинов, нередко и в городах — грабежей и разбоев»<sup>81</sup>.

Попытки покончить с этими пороками, считал Никольский, могли бы вызвать «большое неудовольствие». Конечно, турки много брали себе, но не мешали и другим «обирать как угодно паломников».

Негодя по поводу еще сохранявшегося в Хиджазе рабства, дипломат восклицал:

А вопрос о невольничестве? В Мекке и сейчас в 7–8 лавках открыто продают рабов и рабынь, в Медине тоже. Как уничтожить этот позорный торг без вспышки народа? Сами мусульманские войска могут оказаться на стороне зачинщиков беспорядка, а если пустить в Геджаз войска немагометанской религии, то 200 миллионов исламитян поднимутся во всем мире на защиту поруганной святыни.

Не так-то легко устроить это международное государство<sup>82</sup>.

Несмотря на то, что Никольский не так много времени провел в Джидде, он, благодаря своей бьющей через край активности, сумел разобраться во многих хитросплетениях местной политической жизни. Хотя его многочисленные депеши не лишены поверхностности и умозрительности.

Став на время управляющим консульством, упрямый коллежский секретарь не боялся давать яркие и часто беспощадные характеристики высокопоставленным местным сановникам, смело вторгался в закрытую для посторонних систему клановых и племенных связей, вырабатывал и тут же сообщал начальству свои, не всегда тщательно продуманные рекомендации, в том числе по весьма щекотливым проблемам. Остается удивляться, как, будучи фактически единственным дипломатом в консульстве и работая в ужасающих климатических и бытовых условиях Джидды, он умудрялся собирать столь большой объем информации, проводя необходимое число встреч, успевать анализировать ее и регулярно направлять

81. Там же.

82. Там же. Л. 74 об.

в МИД и в посольство в Константинополе довольно объемные, написанные от руки (!) каллиграфическим почерком депеши. Имелся ли в штате консульства технический сотрудник, которому дипломат мог надиктовывать свои донесения, мы точно не знаем, но для этого тот наверняка должен был бы иметь допуск к секретной документации, что трудно себе представить. Видимо, управляющий консульством писал сам, да и почерк в депешах всегда один и тот же, его. А минусом его информационной работы являлось то, что зачастую дипломат просто пересказывал многочисленные слухи.

Осенью того же года в Хиджазе обострилась борьба за должность великого шерифа после смерти прежнего. В донесении № 902, направленном под грифом «Секретно» 30 сентября 1905 г. Гартвигу, Никольский писал:

Между турецкими чиновниками в Джидде циркулирует следующий слух: нынешний вали Геджаза, когда шерифом был назначен Абдулла-паша, написал будто бы в Константинополь: «Если вы оставите шерифом Абдуллу, вы не должны рассчитывать на те огромные суммы дохода, которые вы получаете теперь от Геджаза. Абдулла не будет продолжать старого порядка» (можно сказать: вымогательства и грубого произвола). «Если вы хотите его оставить, то необходимо взять с него расписку, что он обязуется ежегодно доставлять вам известную сумму. Лучше же всего оставить Али-пашу (*вакиля*<sup>83</sup>), который ничего делать не будет». Насколько это верно — судить трудно, но рассказывают все<sup>84</sup>.

Далее Михаил Эрастович предлагал свой, весьма смелый и трудно проверяемый анализ расстановки сил в руководстве Хиджазом.

С одной стороны, судя по общему мнению, Абдулла-паша разойдется во взглядах с теперешней шайкой грабителей, но и Али-паша, судя по рассказам мекканцев, тоже, видимо, не склонен к притеснениям и вымогательствам. Позволю себе привести несколько щекотливый, но весьма характерный факт<sup>85</sup>.

Здесь управляющий консульством затрагивал тему, о которой все хорошо знали, но о которой было не очень принято громко говорить.

83. Заместителя.

84. АВП РИ. Ф. Политархив. 1905 г. Оп. 482. Д. 779. Л. 85–85 об.

85. Там же.

рить вслух — о процветавшей в Хиджазе проституции. При этом дипломат, осуждая некоторых местных жителей, весьма почтительно отзывался о массе паломников.

«Как известно, проституция в святом городе весьма сильно развита. Надо отдать честь хаджам — большинство их, строго следуя Корану, не дает дохода меккским куртизанкам. Но арабы во время хаджа, наоборот, ведут особенно невоздержанную жизнь, имея в своем распоряжении золотой дождь денег хаджей»<sup>86</sup>. Под этими людьми дипломат имел в виду, конечно, не арабов вообще, а развращенную местную элиту.

«Власти охотно допускают проституцию, — писал Никольский, — но она при покойном шерифе облагалась в его пользу такими большими поборами, что лишь самые известные прелестницы могли удовлетворить алчное корыстолюбие потомка Магомета и его клики. Большинство же донзелей<sup>87</sup> убегало при притеснениях в Джидду, где, может быть, доходы и не так велики, но зато вернее. При первом же известии о смерти шерифа все сии дамы отправились в открыто возликовавшую Мекку. Прошло уже несколько месяцев, но Джидда не видит их ни массового, ни единичного прибытия. Это явный показатель, что теперь даже их не подвергают большим поборам»<sup>88</sup>.

Никольский весьма позитивно отзывался о вакиле покойного великого шерифа Али-паше, исполнявшем после его смерти его обязанности и отличавшемся «справедливостью и честностью». Он сообщал, что после разграбления домов фаворитов бывшего великого шерифа вся Мекка вздохнула свободно. В то же время было неясно, вступит ли вакиль в борьбу с вали, если останется на своем посту, «но вали во всяком случае он приятнее своего брата хотя бы в том отношении, что при Али-паше ему, может быть, удастся сохранить свое место, а Абдулла-паша его ненавидит и выживет»<sup>89</sup>.

Самой неожиданной новостью были упорные слухи о возможном упразднении турецким правительством института эмирата, которые дипломат с удовольствием пересказывал. Великий шериф Мекки, в соответствии с законами Порты, считался эмиром, т. е. правителем Мекки, хотя и не совсем обычным, так как он

86. Там же. Л. 85 об.—86.

87. Франц. *donzelle* — женщина легкого поведения.

88. Там же. Л. 86—86 об.

89. Там же.

рассматривался населением, в первую очередь, еще и как духовный глава мусульманской общины всего Хиджаза. Никольский, по своему обычаю, задавался вопросом: выгодно ли нам упразднение «эмирства» в Геджазе? По этому поводу он высказывал начальству следующие соображения:

Прежде всего, выгодно ли для нас, даже с политической точки зрения, не принимая во внимание хадж, чтобы в Геджазе были беспорядки? При крупных историях, как я это уже рассматривал подробно, Англия не преминет воспользоваться ими под тем или иным предлогом, воспользуясь, вероятно, восстановлением нарушенных прав Египта, паломники которого весьма легко могут пострадать от общей суматохи<sup>90</sup>.

Но не все было так однозначно. «С другой стороны, едва ли для нас и выгодно, чтобы между арабами и турками восстановилось полное согласие. Пусть Аравия с ее беспроблемным элементом отнимает у Турции известную часть сил и внимания»<sup>91</sup>. Иначе говоря, начальству предлагалось решить, что выгоднее в Хиджазе для России: порядок, статус-кво или же некий хаос, который мог бы ослабить Турцию.

Дипломат подробно рассматривал различные аспекты влияния института эмирата или его уничтожения на ход дел в Хиджазе. Он следующим образом подводил итог своим рассуждениям:

- 1) Хороший эмир подберет и хорошего вали. Все будет тихо, мирно и спокойно, но существование эмирства, этого вечного, хотя и молчаливого, укора ислама светской власти турок, уничтоживших халифат<sup>92</sup>, само по себе уже служит гарантией, что рознь и ненависть, существующие между турками и арабами, не ослабнут.
- 2) Хороший вали один без шерифа не установит порядка. Все его добрые начинания будут разбиваться об увеличившуюся ненависть, которую разожгут фанатики, мстя за уничтожение эмирства (все поймут, конечно, что вакиль шерифа явится лишь марионеткой в турецких руках, которая должна со временем исчезнуть).

90. Там же. Л. 86 об.–87.

91. Там же.

92. Здесь Никольский ошибался: турецкий султан одновременно, как и ранее, являлся и халифом, халифат был отменен лишь при Ататюрке в 1924 г.

3) Эта ненависть, если и сдерживаемая хорошим управлением вали, прорвется при скверном вали, который начнет вымогать деньги. А надо предполагать, что ради крупных доходов турецкое правительство предпочтет, пожалуй, плохого вали хорошему, не умеющему вымогать деньги.

Никольский утверждал, что прежний шериф и вали «грабили вместе». Но воспоминания об этом сгладятся, и «фанатики не перестанут превозносить идею эмирства, приписывая все хорошее бывшим шерифам. Крупные беспорядки могут возникнуть легко». И далее:

4) При плохом Эмире дела, конечно, проигрывают.

Но, с другой стороны, где гарантия, что мы что-нибудь выиграем от уничтожения эмирства?

Правда, турки, чуть чего — при волнениях и разбоях бедуинов — ссылаются на Шерифа, но это только один предлог. Будет шериф или нет — бедуины останутся, и власти должны будут считаться с ними еще более, чем прежде, пока не изменится эта система корыстолюбия и вымогательства. А раз система изменится, раз бедуинам будут выдавать следуемые им деньги и не воровать присылаемый им хлеб, они сами помогут туркам против шерифа, караваны которого они не стесняются грабить и теперь<sup>93</sup>.

В заключение автор донесения хотя и подчеркивал, что не берется делать окончательного вывода, но на самом деле его делал:

С бедуинами я имел мало дела, получив приказание не настаивать на праве свободного выхода из города и не входить с кочевниками в сношения. Однако, мне кажется, что шериф Абдулла-паша, столь всеми уважаемый, будет лучше вали, подобного теперешнему, который не постеснится ограбить и родного отца.

## Заключение

Анализ донесений и отчетов секретаря консульства Российской империи в Джидде М.Э. Никольского в 1905 г., а также инструкций и поручений министерства и посольства в Турции позволя-

93. Там же. Л. 87–88 об.

ет сделать вывод о важности «исламской» составляющей их деятельности и выделить шесть основных ее направлений.

1. Изучение внутриполитической ситуации в вилайете, в том числе расстановки сил в правящей элите, роли Порты, отношений между турками и арабами, вали и шерифом, бедуинскими племенами и властями, роли бедуинских племен, задач и действий турецкого воинского контингента и т.д.

2. Сбор информации о недружественной России деятельности как турецких чиновников, так и представителей иностранных держав.

3. Изучение маршрутов, по которым паломники прибывают в хадж.

3. Ограждение паломников от влияния радикально-исламистских и националистических идей. Выявление лиц, ведущих враждебную интересам России индоктринацию, и мест, откуда она велась.

4. Изучение санитарно-медицинской обстановки в главных городах вилайета. Немедленное информирование Центра о случаях заразных инфекционных заболеваний в вилайете во время хаджа.

5. Работа с паломниками по ограждению их от недобросовестной деятельности посредников (далилей, владельцев верблюдов и помещений и др.).

6. Сбор информации о случаях нападения на паломников, оказание им посильной помощи, поддержание необходимых контактов с местной стороной для улучшения ситуации с безопасностью во время хаджа.

Внешнеполитические задачи в работе дипломатов были тесно сопряжены с внутренней ситуацией в России, где обеспечение лояльности мусульманского населения власти в непростой период было одним из императивов для всех ведомств, ведающих вопросами ислама.

В переписке с Центром временно управлявший консульством секретарь активно пользовался возможностью высказать свои оценки внутриполитической обстановки в вилайете и весьма смелые предложения по работе с паломниками. На деятельность дипломатов оказывали большое воздействие их личные качества и амбиции, и на это накладывались отношения соперничества и даже неприязни между ними.

## Библиография / References

- Архив внешней политики Российской империи. Фонды: Посольство в Константино-поле; Политархив; Турецкий стол.
- Арапов Д.Ю. «Государственное регулирование ислама в Российской Империи» // *Pax Islamica*. 2011. 2(7).
- Власть и реформы. От самодержавия к советской России. Санкт-Петербург: 1999.
- Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Составитель и автор вводной статьи, комментариев и приложений Д.Ю. Арапов. Москва: Институт Африки, Академкнига, 2001.
- Ишаев Ш. «Мекка, священный город мусульман (Рассказ паломника)» // Средне-Азиатский вестник. Ежемесячный научно-литературный журнал. Ноябрь, 1896 год. Ташкент: Ф. и Г. бр. Каменские, 1896.
- Кузнецов В.А., Наумкин В.В. «Дежавю: средневековые мотивы в современной арабской политической мысли» // Вестник МГИМО(У). 2019. 12(4). С. 38–53.
- Куликов Г.И. «Курды Халебского вилайета Османской империи по донесениям Российского консула. 1913 год» // Восточный архив. 2018. № 2(38).
- Наумкин В.В. Несостоявшееся партнерство. Советская дипломатия в Саудовской Аравии между двумя мировыми войнами. Москва: Аспект Пресс, 2018.
- Смилянская И.М., Горбунова Н.М., Якушев М.М. Сирия накануне и в период Младотурецкой революции. По материалам консульских донесений. М., 2015.
- Arkhiv vneshejnei politiki Rossijskoi imperii [The Foreign Policy Archive of the Russian Empire]. Fondy [Funds]: Posol'stvo v Konstantinopole [Embassy in Constantinople]; Politarkhiv [Politarchive]; Turetskii stol [Turkish Table].
- Arapov, D.Yu. (ed.) (2001) *Islam v Rossijskoi imperii (zakonodatel'nye akty, opisaniiia, statistika)* [Islam in the Russian Empire (Legal acts, descriptions, statistics)]. M.: Institut Afriki, Academkniga.
- Arapov, D.Yu. (2011) “Gosudarstvennoe regulirovanie islama v Rossijskoi Imperii” [State Regulation of Islam in the Russian Empire], *Pax Islamica* 2(7).
- Ishaev, Sh. (1896) “Mekka, sviazhchennyi gorod musul'man (Rasskaz palomnika)” [Mecca, the Sacred City of the Muslims (Story of a Pilgrim)], The Central Asian Herald. Sredne-Aziatskii vestnik. Ezhemesiachnyi nauchno-literaturnyi zhurnal. Noiabr', 1896 god. Tashkent: F. i G. br. Kamenskie.
- Kuznetsov V.A., Naumkin V.V. (2019) “Dezhavu: srednevekovye motivy v sovremennoi arabskoj politicheskoi mysli” [Déjà vu: Medieval Motives in the Modern Arab Political Thought], *Vestnik MGIMO(U)* 12(4): 38–53.
- Kulikov, G.I. (2018) “Kurdy Khalebskogo vilaieta Osmanskoi imperii po donezeniam Rossijskogo konsula. 1913 god” [Kurds of the Vilayet of Haleb of the Ottoman Empire in the Dispatches of a Russian Consul. 1913], *Vostochnyi Arkhiv* 2(38).
- Naumkin, V.V. (2018) *Nesostoiavsheesia partnerstvo. Sovetskaia diplomatiia v Saudovskoi Aravii mezhdju dvumia mirovymi voinami* [Unfulfilled Partnership. Soviet Diplomacy in Saudi Arabia between the Two World Wars]. M: Aspect Press.
- Smilyanskaya I.M., Gorbunova N.M., Yakushev M.M. (2015) *Siriia nakanune i v period Mladoturetskoi revoliutsii. Po materialam konsul'skikh donezenii* [Syria before and during the Young Turks Revolution. On the Basis of Consular Dispatches]. M.
- Vlast' i reformy. Ot samoderzhaviia k sovetskoi Rossii* [Power and Reforms. From the Monarchy to Soviet Russia] (1999). St. Peterburg.

ИГОРЬ ГАСПАРОВ

## Альвин Плантинга и Фома Аквинский о возможности естественного знания о Боге

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-261-283>

*Igor G. Gasparov*

### **Alvin Plantinga and Thomas Aquinas on the Possibility of Natural Knowledge of God**

**Igor G. Gasparov** – N.N. Burdenko Voronezh State Medical University (Voronezh, Russia). [gasparov@mail.ru](mailto:gasparov@mail.ru)

*Traditionally Aquinas is considered as the leading representative of the position that natural theology is the king road to the knowledge of God by means of human reason alone. Nevertheless, Alvin Plantinga cites him along with John Calvin among the two main predecessors of his famous idea of sensus divinitatis. According to this idea, human reason can have natural knowledge of God via special cognitive mechanism, which is closer to the functioning of human perception, than to the proofs along the line of traditional theologia naturalis. The goal of the article is to identify whether one can really find in the work of Aquinas anything similar to the sensus divinitatis of Plantinga. And if the answer is positive, then how exactly does this epistemic mechanism perform the function of rational justification of theistic beliefs? As a result, I claim that in Aquinas one can really find something that could be called sensus divinitatis, but its justificatory work functions in a way that is quite different from that of Plantinga, because it involves the natural orientation of the human will to God as the ultimate goal of human life.*

**Keywords:** epistemology of religion, ethics of belief, virtue responsibilism, *sensus divinitatis*, Alvin Plantinga, Thomas Aquinas.

**В**ХРИСТИАНСТВЕ, как и в некоторых других религиозных традициях, основным источником знания о Боге считается учительство сообщества верующих, которое возводит свой

Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

авторитет к самому Богу. При этом не исключается возможность определенного познания Бога независимо от такого учительства. Такой вид богопознания обычно называют «естественным». Его можно определить как познание Бога, не предполагающее какого-либо специального религиозного авторитета, откровения или каких-либо познавательных способностей, не характерных для большинства людей<sup>1</sup>. Богопознание можно рассматривать как познавательный процесс, целью которого является получение знания о Боге. Тем не менее очевидно, что как не всякая познавательная деятельность в других областях достигает своей цели, так и не всякое богопознание оказывается успешным. В этом смысле следует видеть разницу между богопознанием и знанием о Боге. Последнее предполагает истинность и оправданность наших убеждений о Боге, сформированных в процессе богопознания, тогда как результатом первого может оказаться как некое ложное убеждение относительно рассматриваемого предмета, так и скептическое или агностическое заключение.

Несмотря на возможность неудачи в естественном познании Бога, христианская традиция скорее склоняется к умеренному оптимизму в данном вопросе. Один из наиболее ярких примеров этого — слова апостола Павла из Послания к Римлянам:

Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...<sup>2</sup>

Часто эти слова рассматриваются в качестве оправдания естественной теологии, понимаемой как исследование вопросов, связанных с существованием и атрибутами Бога, независимо от библейского Откровения силами одного только человеческого разума<sup>3</sup>. Образцом построения такого рода естественной теологии можно назвать некоторые части «Суммы теологии» Фомы Аквинского, в частности те из них, где он предлагает свои знаменитые доказательства бытия

1. Cp. Evans, S.C. (2010) *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, p. 1. Oxford: Oxford University Press.
2. Рим 1, 19–20.
3. Cooper, A.G. (2012) “Degrading the Body, Suppressing the Truth. Aquinas on Romans 1: 18–25”, in M. Levering, M. Dauphinais (eds) *Reading Romans with St. Thomas*, p. 115. Washington D.C.: The Catholic University of America Press. См. также Шохин В.К. «Естественная теология» // Православная энциклопедия. М., 2013 [<http://www.pravenc.ru/text/190259.html>, доступ от 15.05.2019].

Божия и обсуждает основные божественные атрибуты. Многие видят одну из основных характеристик его подхода в том, что здесь суждения о Боге, в том числе суждения о его существовании и главных свойствах, являются заключениями, которые человеческий разум способен и обязан сделать из других более очевидных для него принципов, полагая при этом, что у человеческого разума нет никаких иных обязывающих его оснований для принятия теистических убеждений, если подобного рода заключения по каким-либо причинам оказываются неудачными. То есть, с рациональной точки зрения, человек свободен от каких-либо обязательств по отношению к признанию существования Бога и наличия у Него определенных качеств, если соответствующие суждения невыводимы из других, очевидных для самого разума, положений. Более того, некоторые эвиденциалистские и деонтологические концепции оправдания убеждений идут дальше и утверждают, что при таких условиях разум как минимум не имеет права принимать теистические убеждения, а возможно, даже обязан изменить их на противоположные<sup>4</sup>.

Рациональные аргументы в поддержку теизма подвергались резкой критике в течение нескольких столетий. Многим эта критика кажется уничтожающей, но несмотря на это, количество людей, так или иначе склонных к теистическим или схожим с ними убеждениям, не снижается сколько-нибудь заметным образом. Другими словами, людям эти убеждения по-прежнему кажутся оправданными, несмотря на отсутствие рациональных аргументов в том смысле, в каком они мыслились в традиционной естественной теологии. В связи с этим возникает вопрос об альтернативных способах оправдания теистических убеждений. Одним из наиболее влиятельных предложений в этом направлении является так называемая реформатская эпистемология, которая прямо противопоставляет себя естественной теологии, утверждая, что теистическое убеждение — это не столько заключение некоего рационального

4. Эвиденциалистские концепции оправдания утверждают, что оправданность убеждения, что  $p$ , зависит от наличия у субъекта этого убеждения сведений (*evidence*) в поддержку  $p$ . Соответственно в случае, когда сведений в поддержку  $p$  нет или их недостаточно, то убеждение субъекта, что  $p$ , является неоправданным. Деонтологические концепции оправдания предлагают рассматривать формирование убеждений в терминах эпистемического долга. В этом случае эпистемический субъект имеет обязанность не формировать убеждение или отказаться от него, если последнее уже имеется, тогда, когда оно не подкреплено достаточными сведениями. Многие сторонники подобного рода концепций полагают теизм примечом неоправданного убеждения. Подробнее см. Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief*, pp. 88–89. Oxford: Oxford University Press.

вывода, сколько результат действия врожденной склонности человека к формированию теистического убеждения. Ярким примером такого подхода является концепция *sensus divinitatis* Алвина Плантинги<sup>5</sup>. Согласно этой концепции, человек обладает особым врожденным когнитивным механизмом, нацеленным на получение знания о Боге. Это своего рода диспозиция, которая активируется в определенных условиях, в результате чего у человека спонтанно возникает теистическое убеждение. Плантинга полагает, что убеждение, сформировавшееся подобным образом, также будет естественным знанием о Боге, но в отличие от естественной теологии такое убеждение будет базовым, а не выводимым из других убеждений. В качестве одного из источников своей концепции *sensus divinitatis* Плантинга называет Фому Аквинского. Цель настоящей статьи показать, что у Фомы Аквинского действительно можно встретить представление о том, каким образом помимо естественной теологии в строгом смысле слова возможно получить естественное знание о Боге, но оно существенным образом отличается от плантинговской концепции *sensus divinitatis*.

## 1. Плантинга об «общем и смутном знании» у Фомы Аквинского

Указывая на Фому Аквинского в качестве одного из источников своей концепции *sensus divinitatis*, Плантинга ссылается на два его текста: *Summa theologiae* I, q.2 a.1 ad1<sup>6</sup> и *Summa contra gentiles* III, 38<sup>7</sup>,

5. Plantinga, A. Warranted Christian Belief, p. 168 ff.
6. ST I, q.2 a.1 ad1: «... нам по природе присуще смутное и в некотором общем [аспекте] знание о том, что Бог есть, а именно постольку, поскольку Бог есть блаженство человека: ибо человек по природе стремится к счастью [т. е. блаженству,] а то, что желаемо человеком по природе, познается им естественным образом. Но это не есть безусловное познание бытия Божия: так познание приближающегося [человека] не есть познание Петра, пусть даже это Петр приближается. В самом деле, многие считают, что совершенное благо человека, т. е. счастье есть богатство, другие полагают, что это — чувственные наслаждения, третья — что что-то еще» [Перевод А.В. Апплонова 2006, 22].
7. SCG III, 38: «Ибо существует некое общее и смутное познание Бога, которое присуще почти всем людям: ведь то, что есть Бог, либо известно само по себе, подобно другим принципам доказательства, что полагают некоторые, как об этом было сказано в первой книге, либо, что и представляется более истинным, можно зачастую (statim) прийти к познанию Бога с помощью естественного разума. Ибо когда люди видят, что естественные вещи движутся согласно определенному порядку и что порядок не существует без устроителя, они в большинстве случаев понимают (percipiunt), что у видимых нами вещей, есть устроитель. Однако кто, какой и только ли один есть устроитель природы, они из этого общего размышления

где говорится о существовании некоего общего и смутного знания о Боге, которое присуще почти всем людям. Опираясь на эти тексты, Плантинга утверждает, что именно у Фомы Аквинского мы встречаем размышления на тему наличия у человека врожденного знания о Боге, присущего каждому человеку по природе, которые впоследствии, по его мнению, продолжил Жан Кальвин<sup>8</sup>. Согласно Плантинге, *sensus divinitatis* является общей идеей как для Кальвина, так и для Фомы Аквинского, и потому на нее следует обратить особое внимание, поскольку здесь между собой соглашаются два столь не-похожих в остальном мыслителя<sup>9</sup>. Правда, в дальнейшем он признает, что между ними все-таки есть определенные различия в понимании природы «естественного знания о Боге», состоящее в том, что, в отличие от Кальвина, Фома Аквинский полагает естественное знание о Боге фалибельным, т.е. допускающим возможность ошибки. Плантинга интерпретирует Аквината таким образом, что, согласно последнему, некто может иметь о Боге некое знание *de re*, полагая при этом, что Бог тождественен совокупности законов природы, тогда как, с точки зрения Кальвина, такое отождествление представляется невозможным<sup>10</sup>. В остальном Плантинга довольно мало говорит о характере того «знания о Боге», которое, по мнению Фомы Аквинского, вложено в человека от природы. В связи с этим возникает вопрос о том, как соотносятся между собой плантинговская концепция *sensus divinitatis* и аквинатово представление о естественном богоопознании, на который я попытаюсь ответить далее. Однако, прежде чем приступить к этому, уместно сделать ряд общих замечаний о подходе Фомы Аквинского к проблемам, которые сегодня принято называть эпистемологическими.

## 2. Учение о познании Фомы Аквинского в контексте современной эпистемологии

Прежде всего, многие исследователи творчества Фомы Аквинского отмечают тот факт, что весьма трудно концептуализировать его

зачастую (*statim*) не понимают, так же как, когда мы видим, что человек идет или совершает иные действия, мы понимаем, что в нем есть некая причина этих действий, которой нет в других вещах, и называем эту причину душой, но пока еще не зная, что есть душа, является ли она телом, или как она осуществляет вышеупомянутые действия» [Перевод мой].

8. Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*, p. 170.

9. Ibid., pp. 167–198.

10. Ibid., p. 177.

взгляды на проблемы познания в терминах современной эпистемологии. Аквинат мыслит в другой парадигме, и любая попытка осмыслить его идеи применительно к дискуссиям, ведущимся в современной эпистемологии, будет всегда представлять собой что-то вроде творческой интерпретации<sup>11</sup>. Одной из основных проблем такой интерпретации является то, что во многих случаях у самого Фомы зачастую отсутствуют аналоги современных терминов, которые являются ключевыми для постановки и решения тех проблем, которые ставят современные эпистемологи, в т.ч. и Плантина. В частности, у Аквината нет проблемы знания в том смысле, в котором она обсуждается со второй половины прошлого века. В его словаре отсутствуют такие понятия, как «оправдание», «подтверждение» и даже «знание» в современном понимании этого термина. Другая трудность заключается в том, что часто те термины, которые он использует, особенно в переводе, звучат весьма похоже на современные, но по своему содержанию совершенно от них отличаются. Значимый для рассматриваемого нами вопроса пример — это понятие *per se notum*, которое обычно переводится на русский язык как «самоочевидный». Однако то содержание, которое в него вкладывает Фома, весьма мало напоминает то, что мы обычно представляем себе под самоочевидностью, будь то в смысле Декарта или Локка, или современных эпистемологов, в частности, того же Плантина. В этой связи совершенно неудивительно, что даже вопрос о базовой эпистемологической позиции Фомы Аквинского не получил однозначного ответа.

Одна, более традиционная, линия ответа на этот вопрос утверждает, что в вопросах знания и обоснования Фома Аквинский стоит на позициях, близких к фундаментализму, эвиденциализму и интернализму. Как отмечает Дж. Дженкинс, такого мнения придерживались многие современные томистски ориентированные мыслители, такие как Этьен Жильсон, Бернард Лонерган или Аласдер Макинтайр<sup>12</sup>, а также сам Плантина<sup>13</sup> и Николас Уолтерсторф<sup>14</sup>. Другая, более современная, линия связывает эпистемоло-

11. См. подробнее: Jenkins J.I. (1997) *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, pp. 1–3. Cambridge: Cambridge University Press.

12. *Ibid.*, p. 103.

13. Plantinga, A. (1983) “Reason and Belief in God”, in A. Plantinga, N. Wolterstorff (eds) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, p. 48. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.

14. Wolterstorff, N. (1984) *Reason within the Bounds of Religion*, p. 30. Grand Rapids MI: Eerdmans.

гию Аквината с релайбилизмом и экстернализмом. Здесь следует, прежде всего, отметить работы Джона Дженкинса<sup>15</sup> и Элеонор Стамп<sup>16</sup>.

Консенсус среди современных исследователей эпистемологических идей Фомы Аквинского состоит в признании того, что центральным понятием в этой области философии для него является понятие *cognitio*, которое часто переводят как *знание*, но при этом его содержание значительно отличается от того, которое вкладывается современными эпистемологами в понятие *знание*. Дело в том, что далеко не всякий когнитивный процесс или возникающее из него ментальное состояние, которые Фома Аквинский обозначает термином *cognitio*, предполагают истинность своего содержания, тогда как в современном понимании знание необходимым образом предполагает истину. Кроме того, результатом *cognitio* как когнитивного процесса, направленного на достижение истины, может быть не одно ментальное состояние. Фома перечисляет по крайней мере пять таких возможных состояний (*habitus*): мудрость (*sapientia*), понимание (*intellectus*), наука (*scientia*), благоразумие (*prudentia*), искусство (*ars*)<sup>17</sup>. Первые три из них относятся к теоретическому аспекту познающей части души, а последние два — к практическому.

Сторонники экстерналистско-релайбилистской интерпретации эпистемологии Фомы аргументируют свою позицию прежде всего тем, что их оппоненты слишком узко трактуют понятие «знание», неверно отождествляя его со *scientia*, тогда как если у Фомы и есть эквивалент этому понятию, то таковыми следует считать *cognitio* или *notitia*<sup>18</sup>. А *cognitio*, в целом, представляет собой некий процесс, эпистемическую природу которого лучше всего определить как «экстернализм с элементами релайбилизма»<sup>19</sup>. Говоря словами Элеонор Стамп, «[д]ля Аквината человеческое знание [т.е. *notitia*] является функцией от использования сформированных в нас Богом познавательных способностей так, как Бог предназначил их использовать в том мире, который Бог сотворил для их исполь-

15. Jenkins, J.I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, pp. 117–123.

16. Stump, E. (2003) *Aquinas*, p. 231–235. London and New York: Routledge.

17. Pickavé, M. (2012) “Human Knowledge”, in B. Davis, E. Stump (eds) *The Oxford Handbook of Aquinas*, p. 311. Oxford: Oxford University Press.

18. Stump, E. *Aquinas*, p. 224.

19. Ibid., p. 234.

зования»<sup>20</sup>. Более того, и Стамп, и Дженкинс идут дальше, утверждая, что эпистемологическая позиция Фомы в своих основах очень близка к эпистемологии, развиваемой Алвином Плантиngой<sup>21</sup>. Между ними действительно можно увидеть некие структурные элементы сходства, которые состоят прежде всего в том, что Аквинат, несомненно, считает, что сотворенные Богом в нас когнитивные способности являются надежными в том случае, если используются в соответствии со своей природой.

Означает ли это, что Фома Аквинский отстаивал теорию знания, сходную с плантиngовской «теорией соответствующего функционирования»? На мой взгляд, правильным ответом на этот вопрос будет «нет». В качестве обоснования этого ответа я хотел бы предложить три довода. Во-первых, сам Плантиngа рассматривает эпистемологию Фомы как образец эвиденциализма, фундаментализма и интернализма. И в этом отношении он не проводит никаких аналогий между ней и своей «теорией соответствующего функционирования», позиционируя ее, напротив, как ее противоположность. Несмотря на то, что сам Плантиngа не относится к профессиональным исследователям творчества Аквината, в данном контексте его мнение имеет определенное, пусть и не решающее, значение, поскольку речь идет о сравнении позиции Фомы с его собственной.

Во-вторых, мне представляется, что Стамп и Дженкинс, отождествляя *cognitio* со знанием, совершают ошибку, противоположную ошибке своих оппонентов. Если последние трактовали знание слишком узко, то они трактуют его слишком широко. Ведь, как совершенно верно указывает Мартин Пикаве, *cognitio* допускает ложность, что не позволяет отождествить его со знанием в том смысле, в каком этот термин понимается большинством современных эпистемологов<sup>22</sup>. Скорее всего, *cognitio* следует понимать именно как процесс познания, результатом которого не во всех случаях оказывается знание. Кроме того, есть основания полагать, что парадигмой знания Фома Аквинский считал все-таки *scientia* в расширенном толковании этого термина<sup>23</sup>.

20. Цит. по: Jenkins, J.I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, p. 122.

21. Ibid., p. 127; Stump, E. *Aquinas*, p. 235.

22. Pickavé, M. *Human Knowledge*, p. 311. См. также MacDonald, S. (1993) “Theory of Knowledge”, in N. Kretzmann, E. Stump (eds) *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 162. Cambridge: Cambridge University Press.

23. См. подробнее MacDonald, S. “Theory of Knowledge”, p. 163 ff.

Наконец, третий довод заключается в следующем. Да, скорее всего, Фома Аквинский согласился бы с тем, что и сам познавательный процесс, и его механизмы являются надежными, но такое согласие не означает, что он согласился бы и с тем, что «оправданность» или «подтвержденность» наших убеждений состоит в надежности или соответствующем функционировании этих механизмов. Как совершенно верно утверждает Скотт МакДональд, «релайбилист должен полагать не только то, что наши механизмы формирования убеждений являются надежными, но и то, что наше оправдание принятия этих убеждений состоит в том, что наше убеждение является результатом работы такого рода механизма»<sup>24</sup>. Другими словами, для того чтобы быть полноценным релайбилистом, Фоме было бы недостаточно признать надежность познавательных механизмов, с помощью которых формируются наши убеждения. Кроме этого, он должен был бы признать, что именно надежность этих механизмов является источником оправдания наших убеждений. В отношении же последнего есть основания сомневаться, что это мнение Аквината, поскольку основной акцент в своей эпистемологии он все-таки делает на осознанный доступ к содержанию человеческого сознания, в т. ч. к процессу формирования понятий и принципов, вывода из последних других положений при помощи силлогизмов<sup>25</sup>.

### **3. Эпистемический статус тейстического убеждения у Фомы Аквинского**

Вернемся к нашей непосредственной теме, т. е. к вопросу о том, какой вид знания о Боге у Фомы Аквинского можно было бы считать аналогом плантинговского *sensus divinitatis*? Ответить на этот вопрос не так просто, как хотелось бы. С одной стороны, Аквинат однозначно утверждает, что естественному уму возможно обладать *знанием* (*scientia*) о том, что Бог существует. Однако это знание не принадлежит к числу принципов, которые лежат в основе всякого выводимого знания, т. е. не является базовым, а само является выводимым из других принципов, тогда как результатом функционирования *sensus divinitatis* у Плантигги является базовое убеждение. Если вспомнить текст из *SCG* III, 38,

24. *Ibid.*, p. 186–187.

25. Детальное описание того, как Фома Аквинский понимает «оправдание» наших убеждений, можно найти в: MacDonald, S. “Theory of Knowledge”, pp. 174–180.

на который ссылается Плантина, то в нем делается предположение, что «*communis et confusa cognitio Dei*», которое встречается почти у всех людей, могло бы проистекать из двух источников: либо бытие Бога известно само по себе (*per se notum*), либо оно может быть достигнуто с помощью естественного разума. Первую альтернативу, а именно то, что большинству людей бытие Бога известно само по себе, Фома однозначно отвергает (*ST I q.2 a.1; SCG I, 11*). Однако то познание Бога с помощью естественного разума, о котором здесь упоминает Фома, вовсе не тождественно естественному знанию (*scientia*) о существовании Бога. Это так, по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, *scientia* в понимании Фомы — это «совершенное познание»<sup>26</sup>, и поэтому было бы неприемлемо характеризовать его как «смутное и общее». Во-вторых, *scientia*, что Бог существует, является «результатом тщательного исследования» (*fructus studiosae inquisitionis*), обрести который способны лишь немногие (*SCG I, 4*), тогда как здесь утверждается, что такое познание Бога присутствует почти у всех людей. Таким образом, можно сделать вывод о том, что у Фомы Аквинского можно обнаружить не две, а три возможности естественного знания о Боге, первую из которых он, впрочем, отвергает:

1. Существование Бога могло бы быть нам известно само по себе (*per se notum*), подобно тому, как происходит постижение разумом первых принципов.

2. Знание о существовании Бога могло бы быть результатом трудного исследования. Поэтому лишь немногие могут иметь естественное знание (*scientia*) о Его существовании.

3. Существование Бога могло бы быть познано неким смутным и общим образом.

Первый вариант Фома Аквинский считает невозможным для человека в пределах его земной жизни. Он соглашается с тем, что *как таковое* существование Бога известно само по себе, поскольку как таковое само по себе известно то, предикат чего сущностным образом содержится в субъекте. Например, то, что *человек есть разумное живое существо*, известно само по себе как таковое, поскольку бытие разумным живым существом составляет саму природу человека и связано с ним сущностным образом. Но это же известно само по себе также и нам (*per se notum quoad nos*), поскольку у нас есть подходящий когнитивный

26. *In Post Anal. I, 4.*

доступ к сущности человека, и поэтому мы способны сформировать соответствующее понятие о природе человека и путем разделения сформировать «научный» принцип, который затем можно использовать в качестве основы для дальнейших выводов с помощью силлогизмов. Иным образом, по мнению Аквината, дело обстоит с сущностью Бога. В земной жизни у нас нет доступа к постижению его сущности, и мы не можем сформировать адекватного понятия о ней, так как наше земное познание предполагает чувственный контакт с познаваемыми объектами, и лишь затем переводит приобретенную информацию об объекте на умопостигаемый уровень, тогда как Бог нашим чувствам не доступен. Таким образом, несмотря на то, что *как таковое* существование Бога *известно само по себе*, т. е. природа Бога такова, что сущностным образом включает в себя существование, постичь это в земной жизни человеку не дано в том смысле, в каком он способен постичь, например, то, что *человек есть разумное живое существо*, или что *треугольник имеет три стороны*.

Здесь следует отметить, что понятие *per se notum* носит у Фомы скорее метафизический, чем эпистемологический характер. Оно выражает порядок бытия, т. е. реальные отношения в природе вещи, а не порядок их познания. Поэтому нечто, что *как таковое* является *per se notum*, может быть совершенно недоступно для естественного человеческого познания. Но даже и то, что является *per se notum quoad nos*, вовсе необязательно будет *самоочевидным* в том смысле, что для его познания достаточно лишь понимания номинальных значений терминов, входящих в состав соответствующего суждения. С точки зрения Фомы, для знания того, что *известно нам само по себе*, также необходимо постижение реальной природы соответствующих вещей, в основе которой лежит непосредственный эпистемический контакт с этими вещами<sup>27</sup>.

Что касается второго варианта, т. е. того, что существует естественное знание (*scientia*), которое приобретается в результате научного исследования, то этот вариант также не подходит по весьма очевидным причинам, некоторые из которых я уже

27. Подробнее об употреблении понятия *per se notum* Фомой Аквинским см.: Tuninetti, L.F. (1996) “*Per se notum*”: *Logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquinas*, p. 12 ff. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill. О соотношении между метафизическими и эпистемическими аспектами понятий *per se notum* и *per se notum quoad nos* подробнее см.: MacDonald, S. “*Theory of Knowledge*”, pp. 180–185.

упоминал. Это знание доступно лишь немногим, поскольку оно трудно достижимо, требует больших усилий, в т.ч. долгой и тщательной подготовки, изучения философии и других наук. И, кроме того, оно не является базовым принципом, а само выводится из других принципов, которые должны быть известны нам лучше. Другими словами, такое знание — результат естественной теологии, к возможностям которой Плантинга относится скорее скептически, хотя прямо не отвергает ее значимость. Поэтому очевидно, что это вовсе не то естественное знание о Боге, которое, по его мнению, человек может приобрести посредством *sensus divinitatis*. Следовательно, остается только третий вариант, согласно которому существование Бога может быть познано неким смутным и общим образом, и такое познание доступно почти всем людям. Но что это за познание Бога, о котором Фома Аквинский говорит в текстах цитируемых Плантингой? И какой эпистемический статус приписывает ему знаменитый схоластический мыслитель? Столь ли он оптимистичен в отношении этого вида богопознания, как Плантинга в отношении результата соответствующего функционирования *sensus divinitatis*?

Ответить на вопрос о природе и эпистемическом статусе познания Бога, о котором Аквинат рассуждает в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38<sup>28</sup>, представляется мне непростой задачей по той причине, что он сам не представляет нам достаточного количества информации на этот счет, и мы вынуждены довольствоваться собственными спекуляциями. Тем не менее представляется возможным высказать несколько соображений по этому поводу. Как мне кажется, следующие три предположения являются наиболее вероятными:

1. Естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является некой разновидностью *imperfecta scientia*<sup>29</sup>.
2. Естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является упрощенной версией космологического аргумента.
3. Естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является результатом влияния на интеллект воли, влекомой к высшему благу.

28. Здесь и далее я предполагаю, что в *ST* I, q.2 a.1 и *SCG* III, 38 речь идет об одной и той же разновидности «познания Бога».

29. Понятие «*imperfecta scientia*» встречается у Фомы Аквинского в нескольких местах, например: *ST* I, q. 85 a.3 или *In Post Anal.* II, 7.

Начнем с первого предположения, согласно которому естественное познание Бога, о котором говорится в *ST I*, q.2 a1 и *SCG III*, 38, является некой разновидностью *scientia imperfecta*. Джон Дженкинс, обосновывая свой тезис об экстерналистско-релайбилистском характере эпистемологии Фомы Аквинского, говорит о том, что познание в понимании Аквината не является чем-то однородным, а заключает в себе некую динамическую составляющую<sup>30</sup>. В частности, у человека может быть не только совершенное знание (*scientia perfecta*), каковым, например, является знание принципов или заключений из них, полученных с помощью силлогизмов, но и некое предварительное, несовершенное знание (*scientia imperfecta*) о предмете, на основании которого мы способны двигаться дальше на пути к *scientia perfecta*, которая является результатом научного познания. Например, прежде чем познать природу грома, мы можем несовершенным образом составить себе представление о том, что такое гром, а именно, что *гром есть определенного рода шум в облаках*. Такое «определение» грома будет ничем иным, как *scientia imperfecta*. Ясно, что такое знание о громе лишь частично проникает в его природу и не может быть знанием в полном смысле слова. Тем не менее оно все-таки является знанием, поскольку наше предварительное определение благодаря словам «*шум определенного рода*» содержит отсылку к сущности того феномена, природу которого мы еще только должны будем постигнуть. В противоположность этому суждение «гром есть какой-либо шум в облаках» не выражает концепцию грома и, следовательно, не является знанием — даже пусть и несовершенным — о громе, поскольку, как указывает Фома Аквинский, не всякий шум в облаках является громом, а только шум определенного рода<sup>31</sup>, т.е. даже несовершенное знание предполагает какое-то ограничение и отличие. Очевидно, что знание о некотором аспекте, заключающее в себе пусть даже частичное постижение природы грома, с точки зрения Аквината, предполагает знание о его существовании. Дженкинс объясняет это в смысле концептуального экстернализма. Познающий субъект находится в непосредственном эпистемическом контакте с познаваемым объектом и посредством надежных когнитивных механизмов приобретает частичное знание о его природе.

Возможно ли помыслить «смутное и общее познание Бога» как разновидность *scientia imperfecta* в том смысле, как его понимает

30. Jenkins, J.I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, p. 116.

31. *In Post Anal.* II, 7.

Дженкинс? Я полагаю, что нет, поскольку в естественном порядке познания человек в этой жизни, по мнению Фомы Аквинского, не имеет непосредственного эпистемического контакта с Богом, какой у него имеется в случае грома и иных подобных явлений. Кроме того, естественное познание Бога, о котором Фома Аквинский говорит в *ST I*, q.2 a1 и *SCG III*, 38, является очевидным образом слишком общим для того, чтобы его можно было признать *scientia imperfecta*. Ведь в *ST I*, q.2 a1 Фома сравнивает такое познание Бога с познанием приближающегося человека, говоря, что познание «приближающегося человека не есть познание Петра, пусть даже это Петр приближается». То есть, знание того, что кто-то приближается, не является знанием того, что приближается Петр, даже если тот, кто приближается, и есть Петр. Он утверждает, что о Боге большинству людей естественным образом известно лишь постольку, поскольку они от природы стремятся к счастью, но при этом добавляет, что в чем именно заключается подлинное счастье им известно не всегда, говоря: «В самом деле, многие считают, что совершенное благо человека, т.е. счастье, есть богатство, другие полагают, что это — чувственные наслаждения, третьи — что что-то еще». Таким образом, познавая Бога «общим и смутным» образом, человек способен лишь прийти к познанию, что *Бог есть всякое совершенное благо для человека*, тогда как для того чтобы приобрести о Боге *scientia imperfecta*, ему необходимо было бы прийти к суждению, что *Бог есть определенного рода совершенное благо для человека*. Но именно это и невозможно по причине того, что в пределах земной жизни человек, с точки зрения Фомы Аквинского, лишен непосредственного естественного эпистемического контакта с Богом.

Аналогично обстоит дело и с текстом из *SCG III*, 38. Фома Аквинский утверждает, что созерцание порядка Вселенной естественным образом приводит людей к заключению, что у нее есть некий устроитель, «[о]днако кто, какой и только ли один есть устроитель природы, они из этого общего размышления зачастую не понимают». Таким образом, в этом случае отсутствует та определенность, которая необходима для *scientia imperfecta*. По этим причинам первое предположение, согласно которому естественное познание Бога является некой разновидностью *scientia imperfecta*, следует отвергнуть.

Рассмотрим второе предположение, согласно которому естественное познание Бога, о котором говорится в *ST I*, q.2 a1 и *SCG III*, 38, является упрощенной версией космологического аргу-

мента. Многое говорит в пользу данного предположения. Кажется, что это вполне правдоподобный вариант прочтения текста Фомы Аквинского из *SCG* III, 38. Действительно, он пишет: «когда люди видят, что естественные вещи движутся согласно определенному порядку, и что порядок не существует без устроителя, они в большинстве случаев понимают (*percipiunt*), что у видимых нами вещей, есть устроитель». На первый взгляд, было бы вполне допустимо видеть в этих словах сокращенную форму следующего логического умозаключения:

- (1) Если в видимых вещах присутствует порядок, то у порядка видимых вещей есть устроитель.
  - (2) В видимых вещах присутствует порядок.
- Следовательно,
- (3) У порядка видимых вещей есть устроитель.

Однако в этом случае теистическое убеждение, если, конечно, (3) можно так назвать, имело бы чисто эвиденциалистское оправдание, для которого нет нужды в постулировании какого-либо *sensus divinitatis*. Хотя Плантина рассматривает возможность альтернативной версии функционирования *sensus divinitatis*, когда у субъекта не просто возникает теистическое убеждение, но и присутствует то, что Плантина называет «быстрым теистическим аргументом»<sup>32</sup>. Например,

- (1) Небеса величественно прекрасны, только если они сотворены Богом.
  - (2) Небеса величественно прекрасны.
- Следовательно,
- (3) Небеса сотворены Богом.

Однако здесь *sensus divinitatis* играет роль механизма подтверждения первой посылки, которая является ключевой для плантиновского теистического вывода. В выводе же, предлагаемом Фомой, нет никакого упоминания о Боге, а есть лишь «принцип» естественного разума, согласно которому наличие порядка предполагает существование устроителя. Вряд ли для него необходим какой-либо специальный когнитивный механизм наподобие *sensus divinitatis*. Таким образом, если мы принимаем второе предложение, согласно которому естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является упрощенной версией космологического аргумента, то в этом случае аквинатова концепция «смутного и общего познания Бога» явно не имеет

32. Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*, pp. 175–176.

особого отношения к *sensus divinitatis*, оказываясь скорее разновидностью естественно-теологического богопознания.

Обратимся теперь к третьему предложению, согласно которому естественное познание Бога, о котором говорится в *ST I*, q.2 a.1 и *SCG III*, 38, является результатом влияния на интеллект рациональной воли, влекомой к абсолютному высшему благу. Какие имеются основания для того, чтобы понимать Фому Аквинского в этом смысле? И как именно следует понимать естественное богопознание такового рода? Для начала необходимо рассмотреть тот контекст, в котором Фома говорит о «естественном познании Бога». Здесь следует отметить два обстоятельства. Во-первых, Аквинат отрицает мнение тех, кто полагает, что богопознание подобного рода само по себе уже достаточно для научного знания (*scientia*) о существовании Бога и нет необходимости в специальном доказательстве того, что Бог существует. Во-вторых, каждый раз, когда Фома говорит об этом богопознании, он говорит о нем в связи со *счастьем* (*felicitas*), или *блаженством* (*beatitudo*), которое, по его мнению, есть цель человека и как таковое является предметом естественного стремления человеческой воли.

В *ST I*, q2 a.1 он прямо говорит, что «... нам по природе присуще смутное и в некотором общем [аспекте] знание о том, что Бог есть, а именно постольку, поскольку Бог есть блаженство человека: и ибо человек по природе стремится к блаженству, а то, что желаемо человеком по природе, познается им естественным образом». В параллельном месте из *Суммы против язычников* (*SCG I*, 11) он высказывается об этом с еще большей определенностью:

Действительно, человеку так же врождено от природы знание Бога, как врождено стремление к Нему. Но человек от природы стремится к Богу постольку, поскольку от природы стремится к счастью, которое есть своего рода подобие Божьей благости. Значит, вовсе не обязательно, чтобы сам Бог, в себе рассмотренный, был от природы известен человеку, но лишь Его подобие. А отсюда следует, что человек приходит к познанию Бога путем умозаключений, через его подобия, обнаруживаемые в Его действиях<sup>33</sup>.

Таким образом, мысль Фомы Аквинского состоит в том, что естественным образом большинство людей имеют познание Бога постольку, поскольку они естественным образом имеют стремление

33. Перевод Т.Ю. Бородай. 2004, 65.

к Нему как своей высшей цели, так как Бог есть абсолютное благо. Но при этом они все-таки лишь весьма смутно и в очень общем смысле *понимают*, что именно является их целью, и что именно Бог есть высшее благо. Поэтому естественное познание Бога сопряжено со множеством ошибок и «многие считают, что совершенное благо человека, т.е. счастье, есть богатство, другие полагают, что это — чувственные наслаждения, третьи — что что-то еще»<sup>34</sup>. Аналогичная мысль, но уже в отношении познания природы устроителя вселенского порядка повторяется им в *SCG* III, 38:

[О]днако это познание смешано со множеством ошибок. Некоторые полагают, что у земных вещей нет иного устроителя кроме небесных тел, из чего делают вывод, что небесные тела являются богами. Другие доходят до самых стихий и возникающих из них вещей, считая, что движение и естественные функции, имеющиеся в этих стихиях, не являются результатом действия какого-либо иного устроителя, а напротив прочие вещи упорядочиваются ими. Иные же полагают, что действия человека не подчиняются никакому порядку, кроме человеческого, утверждая, что богами являются те люди, которые управляют другими. И потому такое познание Бога недостаточно для счастья<sup>35</sup>.

В «Подтвержденной христианской вере» Плантинга предлагает эксплицитный комментарий этого отрывка. Он интересен прежде всего тем, что показывает, как Плантинга понимает концепцию естественного богоизвестия у Аквината. Он пишет:

Современные натуралисты, подобные Дэниелу Деннету или Ричарду Докинзу, возможно бы согласились с теми, кто полагает, что «движение и естественные функции, имеющиеся в этих стихиях, не являются результатом действия какого-либо иного устроителя». Как представляется, Аквинат включил бы их в число тех, кто обладает естественным знанием о Боге, — по крайней мере, если они также верят в то, что есть *нечто* (даже если это, например, естественные законы), упорядочивающее видимые нами вещи. Кажется, что такого рода знание о Боге странным образом не исключает того, что обладающий им человек может быть атеистом или натуралистом<sup>36</sup>.

34. ST I, q.2 a.1 (перевод А.В. Апполонова 2006, 22).

35. Перевод мой.

36. Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*, p. 177.

Далее он пытается разрешить этот явный парадокс, который, по его мнению, обнаруживается в представлении Фомы Аквинского о естественном богопознании:

Возможно, мы можем понять Аквината следующим образом. Рассмотрим дескрипцию *то*, что упорядочивает видимое нами. Фактически эта дескрипция применяется к Богу. Поэтому тот, кто считает, что она в самом деле применима к чему-либо, может обладать *de re* знанием о Боге; например, он может верить о *том*, что упорядочивает видимое нами, что оно обладает теми или иными свойствами — что оно существует, могущественно, и в самом деле упорядочивает видимое нами. Это означало бы наличие у него *de re* убеждения о Боге, что Он существует, могуществен и упорядочивает видимое нами. Однако это знание также «допускает множество ошибок»: например, натуралист полагает, что то, что упорядочивает видимое нами, фактически есть совокупность естественных законов; и поэтому он *de re* верит о Боге, что Он есть совокупность естественных законов<sup>37</sup>.

Итак, основная мысль, которую Плантина приписывает Фоме Аквинскому, представляется следующей. Некто, даже если он — атеист или натуралист, может обладать смутным и общим знанием о Боге, если он верит, что в самом деле есть нечто, что упорядочивает видимый нам мир. Например, если у него есть убеждение, что естественные законы реально управляют природой. Кажется, что Плантина полагает, что дескрипция «*то*, что упорядочивает видимый нами мир» способна неким образом зафиксировать свой фактический референт, каковым, по мнению как Фомы Аквинского, так и самого Плантина, является Бог. Если при этом некто имеет убеждение, что *то*, что упорядочивает видимый нами мир, тождественно совокупности естественных законов и, кроме того, верит, что совокупность естественных законов, которая упорядочивает видимый нам мир, действительно существует, то в этом случае он неким, возможно, неосознанным, образом имеет и убеждение о Боге, что *Он существует*. Как если бы в приведенном ниже рассуждении были опущены посылка (1) и промежуточный вывод (3):

- (1) То, что упорядочивает видимый нами мир, есть Бог.
- (2) То, что упорядочивает видимый нами мир, есть совокупность естественных законов.

37. Ibid.

(3) Совокупность естественных законов есть Бог.

(4) Совокупность естественных законов, упорядочивающих видимый нами мир, существует.

(5) Бог существует.

Если (1) фактически является истинным и дескрипция «то, что упорядочивает видимый нами мир» способна зафиксировать свой референт, то, по мысли Плантигги, человек верящий, что (2) и (4), знает, что (5). Вся эта конструкция, в целом, выглядит не очень правдоподобно.

Но почему Плантигга приписывает ее Фоме Аквинскому? Как я думаю, он делает это по двум причинам. Во-первых, он отождествляет *cognitio Dei* со *знанием о Боге*. Поэтому он считает нужным объяснить, каким образом человек в процессе богопознания, пришедший к убеждению, что миром управляют естественные законы, все-таки что-то знает о Боге, тогда как Фома, скорее всего, имеет в виду лишь то, что, несмотря на естественную направленность его воли на Бога как на свою конечную цель, в процессе познания этой цели человек зачастую формирует ложные убеждения о том, что именно является конечной целью и началом мироздания. Поясняя, как в понимании Фомы интеллект и воля человека связаны между собой в направленности на Бога как свой объект, Бруно Нидербахер пишет:

Для того чтобы преследовать цель, человеку необходимо некое знание этой цели. Человеку нужно понимать, в чем заключается эта цель, достижима ли она, и как он может ее достичь. Люди естественным образом жаждут счастья как своей последней цели. Но естественным образом они не знают, в чем заключается счастье и достижимо ли оно<sup>38</sup>.

Таким образом, Фома просто приводит примеры того, как, стремясь к своей естественной цели, которая есть Бог, человек вместо истинного убеждения о ней формирует ложное. Иными словами, человеческая воля естественным образом влечется к Богу, но интеллект по каким-то причинам не способен распознать это. В то же время необходимо отметить, что вопрос о точном соотношении между вкладом, который вносят в этот процесс воля и интеллект, остается открытым и требует дальнейшего изучения.

38. Niederbacher, B. (2012) “The Relation of Reason to Faith”, in B. Davis, E. Stump (eds) *The Oxford Handbook of Aquinas*, pp. 338–339. Oxford: Oxford University Press.

Во-вторых, Плантинга в своей интерпретации не учитывает того, что, с точки зрения Фомы Аквинского, человеческий интеллект способен знать и отдавать себе отчет о своих действиях<sup>39</sup>. Поэтому, мысля о Боге, человек знает, что он мыслит о Боге. Таким образом, с точки зрения теории познания, предлагаемой Фомой Аквинским, если бы Деннет или Докинз мыслили/знали о Боге, что Он существует, то они скорее всего знали бы, что они мыслят/знают это о Боге. И, скорее всего, в этом случае они сформировали бы убеждение, что *Бог есть совокупность естественных законов*, а не убеждение, что *Бог не существует*.

Если такая интерпретация Плантина не верна, то каким образом следует понимать «общее и смутное познание Бога» у Фомы Аквинского? На мой взгляд, детали этого учения Аквината по этому вопросу далеки от ясности, но в общих чертах можно представить его позицию следующим образом. Человеческая воля влечется Богом как началом и конечной целью человеческой жизни. Интеллект же не может без специальных усилий составить верное представление о природе этого начала и этой цели. В этой ситуации познание Бога, который, по мнению Фомы Аквинского, *de facto* является этим началом и этой целью, неизбежно остается смутным и общим. Поэтому оно нуждается либо в особом знании (*scientia*) о Боге, которое можно приобрести с помощью естественного разума, но сделать это непросто, либо оно должно быть принято на веру через авторитет. И здесь в рамках концепции Фомы мы сталкиваемся с очевидной проблемой. С одной стороны, истина, что *Бог существует*, достижима в естественной теологии, но такой способ ее достижения недоступен для большинства. С другой стороны, знание о том, что *Бог существует*, необходимо всем для рационального принятия верой истин, данных в божественном Откровении, хотя само оно и не является предметом веры как сверхъестественного дара. Как же в таком случае большинство христиан могут быть рациональными в своей вере? Есть несколько вариантов ответа на этот вопрос<sup>40</sup>. Я рассмотрю лишь один из них, который кажется мне наиболее интересным в рассматриваемом контексте.

Бруно Нидербахер указывает на то, что Фома Аквинский допускает, что в некоторых случаях интеллект может определять-

39. MacDonald, S. “Theory of Knowledge”, pp. 162–163.

40. Подробнее см.: Niederbacher, B. “The Relation of Reason to Faith”, p. 342–343.

ся волей<sup>41</sup>. Например, в *Questiones Disputatae de Veritate* Аквинацт утверждает:

Иногда интеллект не может определиться по отношению ни к одной из частей противоположности ни сразу посредством [постижения] определений, [входящих в них] терминов, как это происходит в случае начал [знания], ни на основании начал, как это происходит в случае заключений доказательства, а вместо этого определяется волей, которая выбирает, чтобы определено и однозначно согласиться с одной [из частей противоположности], которая достаточна для того, чтобы повлиять на волю, но не на интеллект, в частности происходит это по той причине, что именно эта [из двух частей противоположности] представляется благой и подходящей для согласия [с ней]. Так происходит в случае верующего, ведь когда не кто верит словам другого человека, [то он делает это,] потому что они представляются ему подходящими или разумными<sup>42</sup>.

При этом Нидербахер отмечает, что в случае контингентных благ такое склонение интеллекта волей не всегда способно обеспечить рациональность убеждения<sup>43</sup>. Однако в случае необходимого и безусловного блага, которым, по мнению Фомы Аквинского, является Бог, дело обстоит иным образом. Если воля влекома к себе абсолютным благом, то ее определяющее влияние на интеллект можно считать рациональным по той причине, что абсолютное благо совпадает здесь с абсолютной истиной. С другой стороны, Нидербахер указывает также на то, что человек, обладающий добродетелью, склонен в силу своего характера выбирать то, что на самом деле является благом. Поэтому в случае, когда воля такого человека определяет его интеллект, его убеждение, сформировавшиеся в результате этого влияния, можно также считать оправданным<sup>44</sup>. Таким образом, кажется, что некоторые особенности метафизики и моральной философии Фомы позволяют нам интерпретировать «естественнное познание Бога» таким образом, что несмотря на то, что в определенных случаях, даже тогда, когда у человека не будет выводимого знания (*scientia*) о существовании Бога, которое возможно получить в рамках естественной теологии, у него будет есте-

41. Ibid., pp. 344–345.

42. QDV 14, a.1. Перевод мой.

43. Niederbacher, B. “The Relation of Reason to Faith”, p. 345.

44. Ibid.

ственное знание о Боге, достаточное для того, чтобы быть предпосылкой для сверхъестественной веры (*fides*). То есть, естественное познание Бога, о котором говорится в *ST I*, q.2 a1 и *SCG III*, 38, возможно понимать как результат влияния на интеллект человеческой воли, влекомой к абсолютному высшему благу.

Такая интерпретация «естественного богоопознания» с трудом совместима с плантинговской концепцией *sensus divinitatis*. Основная причина этого в том, что с точки этой интерпретации свой позитивный эпистемический статус теистическое убеждение получает не за счет интеллекта, а за счет правильной направленности воли, тогда как одним из условий подтверждения теистического убеждения, с точки зрения Плантинги, является то, что *sensus divinitatis* как когнитивный механизм успешно нацелен на достижение истины независимо от человеческой воли.

#### 4. Заключение

Подводя итоги, можно сделать вывод, что в творениях Фомы Аквинского можно обнаружить некое представление о том, как человек способен прийти к теистическому убеждению путем, отличным от пути естественной теологии. В основе этого представления лежит идея влияния человеческой воли, в которой заложено врожденное естественное стремление к Богу, на интеллект. Однако такое понимание Аквинатом возможного формирования теистического убеждения принципиально отличается от концепции Плантинги. Тем не менее подобный механизм формирования теистического убеждения возможно рассматривать как особую разновидность *sensus divinitatis*, поскольку он предусматривает получение естественного знания о Боге путем, отличным как от дедуктивного вывода, так и от каких-либо иных вероятностных форм умозаключения. На мой взгляд, представление, которое можно найти в творениях Фомы Аквинского, даже обладает определенным преимуществом по отношению к концепции Плантинги, так как позволяет ответить на вопрос о личном вкладе познающего субъекта в приобретение знания о Боге, который заключается в согласии субъекта с естественным стремлением его природы к Богу как высшему благу.

#### Список сокращений

Рим — Послание к Римлянам

In Post Anal — In libros posteriorum Analyticorum exposition

QDV — *Quaestiones disputatae de veritate*

SCG — *Summa contra gentiles*

ST — *Summa theologiae*

## Библиография / References

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Апполонов. Москва, 2006.

Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая / Пер. Т.Ю. Бородай. Москва, 2004.

Шохин В.К. «Естественная теология» // Православная энциклопедия. М., 2013 [<http://www.pravenc.ru/text/190259.html>, доступ от 15.05.2019].

Appolonov A.V. (ed.) (2006) *Foma Akvinskii. Summa theologii. Chast' pervaia. Voprosy 1–64* [Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Part 1. Questions 1–64]. Moskva.

Borodaj T.Yu. (ed.) (2004) *Foma Akvinskii. Summa portiv iazychnikov. Kniga pervaia* [Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles. First book]. Moskva.

Cooper, A.G. (2012) “Degrading the Body, Suppressing the Truth. Aquinas on Romans 1: 18–25”, in M. Levering, M. Dauphinai (eds.) *Reading Romans with St. Thomas*, pp. 113–126. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Evans, S.C. (2010) *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*. Oxford: Oxford University Press.

Jenkins, J.I. (1997) *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacDonald, S. (1993) “Theory of Knowledge”, in N. Kretzmann, E. Stump (eds) *The Cambridge Companion to Aquinas*, pp. 160–195. Cambridge: Cambridge University Press.

Niederbacher, B. (2012) “The Relation of Reason to Faith”, in B. Davis, E. Stump (eds) *The Oxford Handbook of Aquinas*, pp. 338–347. Oxford: Oxford University Press.

Pickavé, M. (2012) “Human Knowledge”, in B. Davis, E. Stump (eds) *The Oxford Handbook of Aquinas*, pp. 311–326. Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, A. (1983) “Reason and Belief in God”, in A. Plantinga, N. Wolterstorff (eds), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, pp. 17–93. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.

Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.

Shokhin, V.K. “Estestvennaya teologiya” [Natural theology], in Patriarkh Kirill (ed.) *Pravoslavnaja encyclopedija* [<http://www.pravenc.ru/text/190259.html>, accessed on 15.05.2019].

Stump, E. (2003) *Aquinas*. London and New York: Routledge.

Tuninetti, L.F. (1996) “*Per se notum*”: *Logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquinas*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill.

Wolterstorff, N. (1984) *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.



МАКСИМ КАИЛЬ

### История русского православия в век революций и модернизации: международная конференция в Смоленске

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-284-292>

*Maksim Kail'*

**History of Russian Orthodoxy in the Age of Revolutions and Modernization: Review of an International Conference in Smolensk**

**Maksim Kail'** – Smolensk State University; Center for the Study of Russian History (Smolensk, Russia). [mvkail@mail.ru](mailto:mvkail@mail.ru)

*The conference “Russian Orthodoxy from modernity to the present day (late 19th – late 20th centuries): projections of the Great Russian revolution in history and historiography” was held on June 15–17, 2018 at Smolensk State University. The conference was attended by more than 30 scholars from various academic centers of Russia, Belarus, Latvia, Poland and the USA. The discussion focused on a wide range of issues related to the evolution of Orthodoxy (from governance structure to religious practices) under the influence of the modernization of Russian society at the turn of the 19th and 20th centuries and the socio-political processes introduced by the revolutions and the formation of the Soviet system. The changes that took place then largely impact today’s Russian Orthodoxy.*

**Keywords:** religion, Russian Revolution of 1917, Orthodoxy, modernization.

**В**ИЮНЕ 2018 г. в Смоленском государственном университете (СмолГУ) состоялась международная научная конференция «Российское православие от модерна к современному дню (конец XIX — конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии». Планируя ее проведение, организаторы декларировали, что были вдохновлены опытом организации масштабной конференции, приуроченной к 100-летию событий 1917 г., прошедшей в октябре 2017 г. в Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ и собравшей в Москве ведущих исследователей новейшей истории православия. Эта конференция поставила новые исследовательские вопросы и побудила по-новому взглянуть на ставшие обыденными представления о православных институтах и социуме в преддверии и в пору революций 1917 г.<sup>1</sup>

Решив продолжить научную дискуссию о путях эволюции русского православия в XX веке, оргкомитет конференции в СмолГУ, в который вошли и участники Московской конференции Н.А. Белякова, А.Л. Беглов и профессор Тверского госуниверситета Т.Г. Леонтьева, в качестве системообразующей концепции рассматривали теорию модернизации и поставили перед собой задачу попытаться проследить эволюцию православия в XX веке в свете этой теории, что позволило увидеть изменение форм самоорганизации церкви, сферы ее социальной миссии и практик исповедания через призму трансформации российского общества из патриархально-аграрного в модерно-индустриальное.

На первую половину XX в. пришелся ряд взаимосвязанных и взаимообусловленных процессов и явлений в российском обществе и в православии. Масштаб произошедшего таков, что исторические последствия событий пореволюционного времени определяют облик и современнего православия.

В отечественной и мировой историографии последних десятилетий сложилось представление о кризисных процессах и явлениях в православии конца XIX — начала XX в., но столь же очевиден и значительный преобразовательный потенциал деятельности церковной интеллигенции и широких слоев православного общества той поры. Ожидание созыва Священного Собора, а затем и подготовка к нему сформировали масштабную повест-

1. Агаджанян А.С. Религия и Русская Революция: явные и неявные взаимосвязи. На полях одной конференции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 1(36). С. 336–347.

ку из десятков насущных для церкви вопросов. Сам Собор 1917–1918 гг. стал эпохальным и беспримерным как по масштабу обсуждавшихся вопросов, так и по характеру принятых решений. Сегодня материалы работы Собора составляют самостоятельный уникальный по объему научно-публикационный проект<sup>2</sup>. Созыв собора долго откладывался, но был неизбежен в силу масштабных модернизационных процессов, охвативших российское общество на рубеже веков. Заметная трансформация традиционного аграрного уклада жизни в модерно-индустриальную форму изменила как социальные институты, так и отношения в обществе, картину мира и ценности современников. В этих условиях столь же органично, но не конъюнктурно должна была происходить трансформация и церковного уклада. Начало этих процессов фактически совпало с первой российской революцией и вступило в решительную фазу после Февраля 1917 г.

Соборные решения действительно во многом переустроили иерархическую структуру и внутрицерковную жизнь, определили в новых условиях отношение к институту брака, устройство православной миссии и социального служения. Большинство исследователей сегодня убеждены, что Собор во многих отношениях укрепил церковь в России.

Ключевым для обсуждений на Смоленской конференции был вопрос о потенциале произошедших благодаря соборным определениям изменений, закрепившим и узаконившим сложившиеся в православной среде институты и отношения, а также об их развитии в последующее время. И здесь в центре рассмотрения историков оказываются социально-политические процессы, менявшие жизнь страны в 1917 г. и в последующие годы. Во многом они изменили возможности действия соборных определений. При этом значение в истории православия как раз и состоит в том, что реалии церковной жизни отныне определялись переплетением вошедших в жизнь соборных установлений актов и действий гражданских властей, а также стихийных процессов в обществе, порожденных революцией (таких как бандитизм, расцерковление, стихийная агрессия, социальная эмансипация и т. п.). Тематика конференции, организованной в Смоленске, как раз и предполагала обсуждение всего спектра явлений, вызванных к жизни модернизационными процессами и революционными событиями.

2. Священный Собор Православной Российской Церкви. 1917–1918 гг. Тт. 1–19. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2015–2018.

Церковь с очевидностью изменилась под влиянием революции и в ходе становления репрессивной модели государственно-церковных отношений в советской России. Но изменения эти были нелинейными и отнюдь не ограничивались нарушением и сужением прав и возможностей церкви или репрессиями в отношении епископата и клира. Изменился уклад религиозной жизни, отношения в православном сообществе. Так, соборные решения о епархиальном строе, наложившиеся на реалии начавшейся в 1918 г. гражданской войны и условия эмиграции, вызвали к жизни множественность церковных юрисдикций, которая была немыслима в имперской России. Расширение роли мирян в церковном управлении сопровождалось явлениями «большевизации» церковной жизни, а позднее здраво изменило организационные формы религиозных обществ под влиянием раннесоветского вероисповедного законодательства.

Влияние революции на православие, особенно в связи со 100-летием Русской революции, находится сегодня в центре внимания исследователей. В этой связи организаторы конференции расширили спектр рассматриваемых проблем, включив в контекст обсуждения объективные процессы дореволюционной эпохи модерна, причем прослеживая их в пролонгированной исторической перспективе. Ведь многие явления, порожденные революций, развивались на протяжении всего советского периода, а влияние иных из них ощущаются в религиозной жизни России и сегодня. Так, на конференции прозвучал ряд докладов о монастырской жизни дореволюционной поры.

В рамках пленарного и четырех секционных заседаний прозвучало более 30 докладов исследователей из различных научных и образовательных центров России, а также из Беларуси, Латвии, Польши, США. Основные темы исследований сформировали несколько тематических площадок на конференции: Церковь в событиях революции и в решениях Священного Собора 1917–1918 гг.; изменения институтов и церковной среды в постреволюционных реалиях; биографика православия и православная эмиграция; этнологическая и культурологическая картина новейшей истории православия.

В ходе пленарного заседания были рассмотрены ключевые эпохи и проблемы церковного «долгого XX века». Надежда Киченко (Нью-Йорк, США) представила результаты глубокого исследования исповедной практики и ее эволюции после революционных перемен. Анализ ключевой практики религиозной жизни

христианина в контексте революционного влияния показал, что «с отменой принуждения и подрывом традиции исповедь как массовое явление была уничтожена» и «в целом революция отменила формальную, принудительную функцию, которая ранее характеризовала исповедь и сделала таинство для кого-то лично значимым, для кого-то анонимным, а для кого-то и вовсе не существующим».

Ранние постреволюционные изменения внутренних оснований религиозной жизни ясно обозначили масштаб, выражаясь солженицынским слогом, «сдвижек» в религиозной жизни общества. Не могли они не оказать влияния и на иерархический строй церкви. Об эволюции форм церковного администрирования, механизмах подконтрольности светской власти епископата и немногочисленного священства 1960–1980-х гг. говорила в своем пленарном докладе Надежда Белякова (ИВИ РАН, Москва). Рассмотренное ею понятие «серых зон», вынужденно сформированных в церковной экономике той поры, вызвало оживленную дискуссию. Оно, по убеждению участников обсуждения, отражает болезненность административного вторжения властей (прямое участие в кадровой практике — в назначении на места и перемещениях) в управление церковной организацией той поры.

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин) представил доклад, посвященный опыту формирования новой модели государственно-церковных отношений на региональном — епархиальном уровне в последние советские годы. Был рассмотрен исторический кейс служения на Смоленской кафедре митрополита Кирилла (Гундяева), опыт выстраивания епархиальной экономики, становление развитой структуры епархиального образования, форм социального служения в условиях ограничений позднесоветского периода. Многое из хозяйственного и образовательного опыта Смоленской епархии конца 1980-х — 1990-х гг. стало затем общецерковной практикой.

В рамках первой секции, посвященной рассмотрению предреволюционного периода и Соборного опыта 1917–1918 гг., прозвучал доклад Скотта Кенвортти (Университет Майами, США), посвященный старчеству в скитах Троице-Сергиевой лавры. Автор рассмотрел эволюцию богослужебной практики и старческой традиции на фоне революционных событий и в первые постреволюционные годы, прия к выводу: «Самым значимым парадоксом того периода стало то, что, несмотря на гонения и антирелигиозную направленность власти, монашеские общи-

ны, например, Гефсиманский скит и такие старцы, как Алексий, сохраняли свой авторитет в глазах верующих людей и привлекали огромное количество паломников. И хотя советское преследование монашества было гораздо более жестким, нежели во времена Екатерины Великой, единственным и непреднамеренным эффектом этой травли в обоих случаях было примерно одно и то же: очищение монашеских рядов, отказ от служения людей с неясными мотивами, рост самоотверженности искренних монахов». Проблематику русского монашества в пору модерна развили в своих выступлениях Фома Купрянович (ХБА, Варшава) и Глеб Запальский (МГУ, Москва). Последний отметил, что «начало двадцатого века в истории российского монашества сложно оценить однозначно. Это была эпоха Серафима Саровского и эксцентричного архимандрита Фотия (Спасского), Алексия Зосимовского и скандального иеромонаха Илиодора (Труфанова), Оптинских старцев и ученых монахов, часто принимавших постриг ради церковной карьеры, время феноменального численного роста женского монашества и одновременно обмирщения обителей». Разнонаправленность церковных практик, сочетание в православном мире, казалось бы, непримиримых форм церковной жизни — характерные черты эпохи кризиса империи.

Истории Рижского женского монастыря в первые постреволюционные десятилетия посвятила свои исследования и выступление на конференции инокиня Евфросиния (Седова), прославившая пути и практики сохранения просветительской миссии в раннесоветских реалиях.

Влияние революции 1917 г. на православие в свете смены историографических парадигм рассмотрел Михаил Бабкин (РГГУ, Москва), представивший свою концепцию «священства — царства» как конкурирующих традиций в политической и церковно-административной практике. По представлению историка, священство «использовало» революционные события для максимизации властных полномочий.

Ряд докладов секции был посвящен соборным деяниям. Так, К.В. Ковырзин (ПСТГУ, Москва) представил анализ определения «О правовом положении Православной Российской Церкви» (от 2 декабря 1917 г.), а С.Г. Петров (ИИ СО РАН, Новосибирск) — обзор соборных документов о новом календарном стиле. Доклад о положении старообрядчества в 1917 г. сделал Валерий Керов (ВШЭ, Москва).

Отдельная площадка в рамках конференции была посвящена трудному опыту государственно-церковных отношений постреволюционной поры. Михаил Крапивин (СПбГУ, Санкт-Петербург) на открытых им материалах подробно характеризовал роль спецотделения секретного отделения ВЧК в проведении церковной политики государства. Докладчик скрупулезно проанализировал документальные основания известных мер антицерковной политики, уделил внимание анализу персонального состава борцов с религией первого призыва.

Ряд докладчиков характеризовали региональные реалии религиозной жизни и государственно-церковных отношений первого постреволюционного десятилетия. Николай Евсеев (Тульский ГУ) на материалах Тульского региона, Александр Сипейкин (ТверГУ) — Тверского, Юрий Гераськин (РязанскийГУ) — Рязани. Как не раз отмечалось, региональные реалии во многом уточняют все еще предельно обобщенные общественные представления о содержании религиозной жизни той поры.

Много способствуют демифологизации исследований на макроуровне исторические кейсы отдельных общин. Так, Виктория Батченко (ИРИ РАН, Москва) рассмотрела практику выживания Самуйловского прихода Западной области в пору пика репрессий, а о. Лев (Гарин) рассмотрел исторический кейс администрирования Смоленской епархии в послевоенный период.

Историко-биографические исследования стали особым направлением обсуждений в рамках отдельной секции. Максим Каиль (СмолГУ, Смоленск) характеризовал эвристический потенциал историко-биографических исследований в новейшей истории православия как пути преодоления государствоцентричного подхода к историописанию и доминирующего влияния репрессивной описательной модели в новейшей истории православия. Уникальной судьбе библеиста В.В. Четыркина посвятила свое выступление Н.И. Платонова (ИИМК РАН). Лицо провинциального православия, роль харизматиков в судьбе старообрядческих общин Юго-Запада России рассмотрел в своем выступлении Александр Апанасенок (РОСИ, Курск).

Значимые этнологические и культурологические сюжеты в новейшей истории православия рассматривали участники отдельной секции конференции. Антропологическое описание жизни общины Ильинского района Ивановской области представил Олег Балагуров (Шуя); выступление Дмитрия Комарова (ТверГУ) было посвящено анализу типичных черт и динамике миро-

воззрения русского православного крестьянства в предреволюционную пору.

Крестьянская религиозность (уровень и характеристики которой породили немало мифологем, циркулирующих в современном обществе) стала центральной темой данной площадки. Ксения Сергазина (РГГУ, Москва) характеризовала изменения в религиозности русской деревни. Ирина Кызласова (ИЭА РАН, Москва) ту же проблематику рассматривала на материалах крестьянских дневников. Характеристики «народного православия» типологизировал Петр Чистяков (РГГУ, Москва). А Кира Цеханская (ИЭА РАН) говорила уже о чертах современной православной церковности, отмечая в облике сегодняшних православных влияние исторического опыта жизни общин в XX веке.

Материалы конференции опубликованы и могут служить развитию дискуссии о влиянии модерна на русское православие<sup>3</sup>.

Хочется верить, что дискуссии в ходе конференции способствовали «кристаллизации смыслов» и появлению новых, более точных и сложных, интерпретаций изучаемых процессов и событий. В ходе подведения итогов конференции участники высказали убеждение, что в новейшей историографии православия открытие новых исследовательских полей и постановка новых исследовательских вопросов будет иметь не меньшее значение, чем изучение ставших привычными сюжетов. Сегодня необходимо отказаться от давления тоталитарноцентричного взгляда на содержание религиозной жизни в России советского периода как не отражающего всего ее разнообразия и перейти к ее рассмотрению в многофакторной системе координат, с учетом многообразных влияний эпохи, от политico-идеологической ситуации до внутрицерковных процессов и изменений положения отдельных групп православного мира.

## Библиография / References

Агаджанян А.С. Религия и Русская Революция: явные и неявные взаимосвязи. На полях одной конференции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 1(36). С. 336–347.

Священный Собор Православной Российской Церкви. 1917–1918 гг. Тт. 1–19. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2015–2018.

3. Российское православие от модерна к сегодняшнему дню (конец XIX – конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии / под ред. М.В. Каиля. М.: Изд-во Ипполитова, 2018.

## Научная жизнь

---

Российское православие от модерна к сегодняшнему дню (конец XIX — конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии / под ред. М.В. Каиля. М.: Изд-во Ипполитова, 2018.

Agadzhanian, A.S. (2018) “Religiia i Russkaia Revoliutsiia: iavnye i neiavnye vzaimosviazi. Na poliakh odnoi konferentsii” [Religion and Russian Revolution: Explicit and Implicit Relationships. A Conference Review], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 1(36): 336–347.

Kail, M.V. (ed.) (2018) *Rossiiskoe pravoslavie ot moderna k segodniashnemu dniu (konets XIX — konets XX vv.): proektsii Velikoi russkoi revoliutsii v istorii i istoriografii* [Russian Orthodoxy from Art Nouveau to the present day (end of the 19th — end of the 20th centuries): Projections of the Great Russian Revolution in History and Historiography]. М.: Izd-vo Ippolitova.

*Sviashchennyi Sobor Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi. 1917–1918 gg. Tt. 1–19* [Holy Cathedral of the Orthodox Russian Church. 1917–1918 TT 1–19]. М.: Izd-vo Novospasskogo monastyrja, 2015–2018.



### Авторы

Тимур Бадмацыренов — доцент, директор Центра социально-политических исследований БГУ «Альтернатива»; доцент кафедры политологии и социологии, Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова (Улан-Удэ, Россия). batorovitch@mail.ru

Татьяна Бернютевич — профессор кафедры истории и философии Научно-исследовательского Московского государственного строительного университета (Москва, Россия). bernyukovich@inbox.ru

Ирина Гарри — ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Россия). irina.garri@imbt.ru

Игорь Гаспаров — доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки, Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко (Воронеж, Россия). gasparov@mail.ru

Эльза-Баир Гучинова — ведущий научный сотрудник Калмыцкого Научного центра РАН; ассоциированный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге (Элиста, Санкт-Петербург, Россия). bairjan@mail.ru

Андрей Знаменский — профессор истории, исторический факультет, Университет Мемфиса (штат Теннесси, США). aznamenski@gmail.com

Максим Каиль — доцент кафедры истории России Смоленского государственного университета (Смоленск, Россия). mvkail@mail.ru

Кристина Йонутите — лектор Института Азии и транскультурных исследований в Вильнюсском Университете (Литва). kristina.jonut@gmail.com.

Виталий Наумкин — научный руководитель Института востоковедения РАН, академик РАН, профессор (Москва, Россия). vinaumkin@yandex.ru

Владимир Родионов — доцент, заведующий кафедрой истории и регионоведения стран Азии, Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова (Улан-Удэ, Россия). vladimir\_198025@mail.ru

Светлана Рыжакова — ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). sryzhakova@gmail.com

## Авторы

---

РУСТАМ САБИРОВ — доцент Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия). [tabarzin@gmail.com](mailto:tabarzin@gmail.com)

ПАВЕЛ Хондзинский — протоиерей, доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета ПСТГУ. [paulum@mail.ru](mailto:paulum@mail.ru)

НИКОЛАЙ ЦЫРЕМПИЛОВ — профессор факультета истории, философии и религиоведения, Университет Назарбаева (Астана, Казахстан). [nikolay.tsyrempilov@nu.edu.kz](mailto:nikolay.tsyrempilov@nu.edu.kz)

## Authors

**TIMUR BADMATSYRENOV** — Associate Professor of the Chair of Political Science and Sociology, Head of the Center for Social and Political Studies, Buryat State University (Ulan-Ude, Russia). [batorovitch@mail.ru](mailto:batorovitch@mail.ru)

**TATYANA BERNYUKEVICH** — Associate Professor of the Department of History and Philosophy of National Research University Moscow State University of Civil Engineering (Moscow, Russia). [bernyukevich@inbox.ru](mailto:bernyukevich@inbox.ru)

**IRINA GARRI** — Leading Research Fellow, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russia). [irina.garri@imbt.ru](mailto:irina.garri@imbt.ru)

**IGOR G. GASPAROV** — Assistant Professor, N.N. Burdenko Voronezh State Medical University (Voronezh, Russia). [gasparov@mail.ru](mailto:gasparov@mail.ru)

**ELZA-BAIR GUCHINOVA** — Leading Researcher in Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences; Associated Member of Department of Anthropology, European University at Saint-Petersburg (Elista, Saint-Petersburg, Russia). [bairjan@mail.ru](mailto:bairjan@mail.ru)

**MAXIM KAIL'** — Assistant Professor, Chair of Russian History, Smolensk State University (Smolensk, Russia). [mvkail@mail.ru](mailto:mvkail@mail.ru)

**PAVEL KHONDZINSKY, ARCHPRIEST** — Dean and Professor of Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). [paulum@mail.ru](mailto:paulum@mail.ru)

**VITALY NAUMKIN** — Academic Director, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Full Member of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). [vinaumkin@yandex.ru](mailto:vinaumkin@yandex.ru)

**VLADIMIR RODIONOV** — Head of the Chair of History and Area Studies, Buryat State University (Ulan-Ude, Russia). [vladimir\\_198025@mail.ru](mailto:vladimir_198025@mail.ru)

**SVETLANA RYZHAKOVA** — Leading Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences; Professor, Russian State University of the Humanities (Moscow, Russia). [sryzhakova@gmail.com](mailto:sryzhakova@gmail.com)

**RUSTAM SABIROV** — Associate Professor, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University (Moscow, Russia). [tabarzin@gmail.com](mailto:tabarzin@gmail.com)

**NIKOLAY TSYREMPILOV** — Professor, Department of History, Philosophy and Religious Studies, Nazarbayev University (Astana, Kazakhstan). [nikolay.tsyremplov@nu.edu.kz](mailto:nikolay.tsyremplov@nu.edu.kz)

**KRISTINA JONUTYTÉ** — Lecturer, Institute of Asian and Transcultural Studies at Vilnius University (Lithuania). [kristina.jonut@gmail.com](mailto:kristina.jonut@gmail.com)

**ANDREI ZNAMENSKI** — Professor of History, Department of History, University of Memphis (Tennessee, USA). [aznamenski@gmail.com](mailto:aznamenski@gmail.com)

## Аннотации

Ирина Гарри. Культ Авалокитешвары и конкурирующие национализмы сино-тибетского пограничья (1911–1951 гг.)

В статье рассматривается зарождение тибетского национализма в сино-тибетском пограничье в период после падения Цинской империи в 1911 году и до вхождения Тибета в состав КНР в 1951-м. Духовным источником тибетского религиозного национализма стал культ бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары, который ассоциирует Тибет с государством Далай-лам. Кроме того, на обширной территории тибетского плато имели место и другие национализмы — тибетский коллаборационистский и светский автономистский национализм гоминьдановского или коммунистического толка. В каждом из них религиозный фактор имел большое значение. Тибетский буддизм, благодаря долгой традиции сочетания религии и политики, легко адаптировался к новым условиям и использовался этими национализмами в диаметрально противоположных целях. В статье показано, как столкновение и борьба различных интересов, национальных и религиозных, обусловили победу китайских коммунистов и поражение тибетского национализма в его различных вариантах. Автор отмечает, что культ Авалокитешвары, несмотря на поражение религиозного национализма в 1951 году, стал «иконой» тибетского национализма последующей эпохи, связанного с исходом тибетской диаспоры в Индию в 1959 году.

Ключевые слова: культ Авалокитешвары, тибетский буддизм, тибетский национализм, сино-тибетское пограничье.

Татьяна Бернюкевич. Рецепции буддизма в России и «русское азиофильство» конца XIX — начала XX в.

В статье рассматриваются основные факторы и направления рецепции буддизма в России. Автор рассматривает как внутренние социокультурные и религиозно-политические причины интереса к буддийским идеям среди российской интеллигенции, так и интерес к истории и культуре Индии, Тибета и Китая в контексте современных событий в этих странах. Восприятие буддизма в России во многом определялось православной миссией, богословским анализом буддизма, развитием востоковедения, становлением национальной интеллигенции и возрастанием роли национальных элит, освоением восточного материала в русской философии и литературе. Анализируется феномен русской «азиофилии», или «восточничества», конца XIX — начала XX в. Рассматриваются идеи представителя этого направления Э.Э. Ухтомского; интерес к буддизму востоковедов школы Ф.И. Щербатского, представителей философско-эзотерической мысли (Е. Блаватской, а также Н. и Е. Рерихов) и литераторов (И. Бунина, К. Бальмонта, И. Анненского, М. Волошина, В. Хлебникова и др.). Сформировавшийся в русской культуре образ буддизма есть, одновременно, результат интерес-

са к нему как «другому», но и поиска если не генетически, то типологически близкого.

**Ключевые слова:** буддизм, рецепция буддизма, образ буддизма, культура России, азиофильство, восточничество, русская философия, русская литература.

Тимур Бадмацыренов, Владимир Родионов. Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии

Современное развитие буддизма Бурятии часто характеризуется термином «возрождение». Идейными вдохновителями этого процесса стали Пандито Хамбо-лама Дамба Аюшев и его окружение. Деятельность Буддийской традиционной сангхи России (БТСР), которую возглавляет Аюшев, не ограничивается религиозной сферой, но охватывает самые разные стороны общественно-политической и экономической жизни Бурятии, часто встречая противодействие иных организаций и групп. Цель статьи как раз и состоит в выявлении основных элементов конструирования буддийского «возрождения» в Бурятии через анализ деятельности лидера буддийской сангхи. Лейтмотивом возрождения/изобретения традиции стало доказательство исторической преемственности и отставание этнических границ бурятского буддийского сообщества, его состоятельности, преодоления его маргинальности в России и буддийском мире. Другим мотивом стали механизмы сакрализации территории Бурятии с помощью ее буддийского маркирования. Особое место в этом ряду занимает «обретение Нетленного тела Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова», которое стало основой легитимности бурятского буддизма и его притязаний на статус центра буддизма не только в России, но и в мире.

**Ключевые слова:** буддизм, буддийские сообщества, Бурятия, религиозное возрождение.

Рустам Сабиров. Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования

Статья рассматривает буддизм в современной Монголии в контексте ситуации в мире тибетского буддизма. Его особенность заключается в одновременном сосуществовании различных моделей и интерпретаций буддизма. «Социалистическая» модель — результат трансформации религии и отношения к ней в МНР — трактует буддизм как часть культурного и национального наследия, а главой сангхи остается Хамбо-лама. «Тибетская» модель предполагает ориентацию на Далай-ламу и близких к нему лам, восстановление института тулку во главе с Бодго-гэгэном. Сторонники «националистической» модели выступают против вмешательства тибетцев в дела монгольской сангхи. Некоторые ламы также высказывают мнение о самобытности монгольского буддизма. Появление десятого Бодго-гэгэна потенциально может объединить эти разрозненные группы и значительно усилить позиции Монголии в мире тибетского буддизма, переживающего сложные времена. Уже сейчас можно сказать, что, несмотря на экономические трудности, «духовную» зависимость от тибетских лам и жесткий прессинг КНР, именно

## Аннотации

---

в сфере буддизма монголам удается проявлять свою субъектность и выступать в качестве самостоятельного игрока. Альтернативные религиозные дискурсы, представленные последователями шаманизма и христианства, не так перспективны и популярны. Статья является результатом изучения буддизма в Монголии по источникам и в ходе полевых исследований.

**Ключевые слова:** буддизм в Монголии, тибетский буддизм, Далай-лама, Богдо-гэгэн, Монголия.

**Кристина Йонутите.** «Без овечьей отары достойной жизни не будет»: установление границы религии в контексте социально вовлеченного буддизма в Бурятии

В настоящей статье проект «Социальная отара» Буддийской традиционной сангхи России в Бурятии рассматривается как пример социально вовлеченного буддизма. Суть проекта — бесплатная раздача овец милянам и другим жителям региона. «Социальная отара» помещается в более широкий контекст моральной экономики буддийского даяния в регионе, в рамках которой посредством различных актов практической помощи и поддержки милян сангха становится «опорой» в обществе. Автор утверждает, что учет более широкого контекста необходим для понимания социально вовлеченного буддизма: контекст дает возможность понять значимость, механизмы и источники социального участия в рамках местных реалий. Сам концепт социально вовлеченного буддизма в статье анализируется критически. Зачастую в литературе этот концепт понимается как некоторая инновация, непременно имеющая форму общественного движения в определенных институциональных рамках. Автор предпочитает анализировать социально вовлеченный буддизм как часть более общего обсуждения границ религиозной сферы, которое исторически имело большое значение и в буддизме. Наконец, анализируются последствия религиозной социальной вовлеченности для современной «секулярной» модерности в России и, шире, на постсоветском пространстве.

**Ключевые слова:** социально вовлеченный буддизм, бурятский буддизм, Социальная отара, религиозное дарение, секулярность.

**АНДРЕЙ ЗНАМЕНСКИЙ.** «Белая вера» в Горном Алтае: тибетский буддизм, Монголия и Ойротское пророчество (1880-е — 1920-е гг.)

В данной статье исследуется влияние «монгольского фактора» на зарождение и эволюцию Ак-яңг («Белая вера» или «Молочная вера») — этно-религиозного движения в горном Алтае в начале XIX в. и в ранней литературе известное как «бурханизм». В статье оказывается, что большая часть пантеона и духовных практик «Белой веры» пришла из тибетского буддизма в его монгольском варианте. Исследователи зачастую подходили к исследованию Ак-яңг как к чисто локальному феномену, не уделяя должного внимания внешним факторам, в частности духовному и политическому влиянию монгольского буддизма и общеполитическому контексту первых двух десятилетий

прошлого века. В статье доказывается, что роль указанных факторов в развитии Белой веры особенно усилилась после поражения России в войне с Японией 1905 г., нарастания центробежных сил в Сибири и Внутренней Азии в результате крушения Маньчжурской (Цинской) и Российской империй и начала освободительного движения против Китая в западной Монголии. Автор анализирует малоизвестные духовные связи и контакты между мессианизмом Ак-янг и западно-монгольским мессианизмом, которые были связаны с верой в хана-спасителя Ойрота (Амурсану). Этнорелигиозное движение в западной Монголии и духовно-политический вакуум, образовавшийся в результате падения империй и последующего хаоса, стали важнейшим фактором проникновения буддизма на Алтай, который местное население интерпретировало как возвращение к «исконной» Ойротской вере.

**Ключевые слова:** Алтай, буддизм, бурханизм, Ак-янг, Монголия, пророчества, Ойрот, Амурсана, Джа-лама.

Эльза-Баир Гучинова. Паломничество как путь к вере: опыт социального конструирования религиозности

Статья посвящена теме паломничества и представляет собой жанр антропологического интервью с комментариями исследователя. Интервью было записано в апреле 2019 г. в Элисте у верующей общины хурула «Золотая обитель Будды Шакьямуни». Нarrатив показывает, что паломническая поездка в Индию воспринимается среди многих верующих Калмыкии как средство примирения с жизнью и поиска ее новых смыслов. Биографическое интервью иллюстрирует путь к вере — от атеизма, через ритуальные практики в буддийском храме и чтение буддийской литературы — к паломничеству в Дхарамсалу и «принятию Прибежища» (обращению в буддизм). Информант осмысливает свою биографию новым для нее религиозном языком — интервью насыщено буддийскими терминами. Рассказ о паломничестве показывает путь к вере, где ключевым становится понятие «чудо» как способ верификации веры. В (пост)секулярном обществе именно вера в чудеса есть элемент той условной границы, которая отделяет «верующих буддистов» от тех, кто воспринимает буддизм только как культурную традицию. Другие маркеры, выделяющие габитус паломника — их повседневные практики: утренние и вечерние молитвы с четками, простирания, самоконтроль за речью, поведением и мыслями посредством медитации.

**Ключевые слова:** буддизм, паломничество, традиционализм, Далай-лама, Калмыкия, постсекулярная Россия, нарратив, биографическое интервью, гендер.

ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ. Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергея Булгакова

Поскольку христианское богословие для формулирования вероучительных истин с необходимостью прибегает к использованию категориально-го аппарата исторически сложившихся философских традиций, постольку

## Аннотации

---

объективно существует проблема языков богословия. Эта проблема связана прежде всего с выявлением их корректной соотносимости, необходимой для сохранения единства церковного Предания. Указанная проблема особое значение приобрела для русской богословской традиции XIX–XX вв. в связи с кардинальной сменой философских парадигм в эпоху модерна и бурным развитием русской религиозной философии. В частности, о. Сергий Булгаков стремился показать, что только на «языке софiology» возможно изложить не имеющие до сего времени адекватного раскрытия основные христианские догматы. Предлагаемая статья анализирует представленную о. Сергием в так называемой «Большой трилогии», включающей в себя три его последние крупные работы («Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца»), критику исторических языков богословия и выявляет специфику его собственного софiologyческого языка. На основании проделанного анализа в заключение предлагается концептуальная характеристика «языка софiology», а также делается вывод о связи богословских интенций о. Сергия с русским «новым богословием» начала XX в.

**Ключевые слова:** о. Сергий Булгаков, софiology, триадология, «новое богословие», русская богословская традиция.

Светлана Рыжакова. Шабаримала: девственный бог Айяппа, гендерное равенство и споры вокруг религиозной свободы в современной Индии

Статья посвящена одному из самых громких конфликтов вокруг религии в современной Индии — конфликту в связи с культом бога Айяппы в храме Шабаримала в штате Керала (Южная Индия). Здесь сформировалась практика недопущения в храм женщин фертильного возраста, что формально обозначено возрастным периодом с десяти до пятидесяти лет. Это объясняется особенностями почитания бога в этом храме как «вечного девственника». Однако в рамках того же культа в Керале и отчасти других местах Южной Индии существуют и другие образы этого бога, иные интерпретации и практики, допускающие женщин любого возраста к святыням. В сентябре 2018 г. Верховный суд Индии вынес решение о дискриминационном характере запрета посещения женщинами храма Шабаримала. Начиная с октября 2018 г. Керала была охвачена волнами протестов и столкновений между сторонниками и противниками гендерного ограничения. В настоящей работе анализируется ход этих событий в контексте как культа Айяппы, так и с точки зрения регулирования культовых практик в современной Индии.

**Ключевые слова:** Айяппа, Шабаримала, Керала, локальные культуры и практики, Верховный суд Индии, религия, гендерное равенство, права верующих, религиозные конфликты.

Виталий Наумкин. Русский дипломат в вилайете исламских святынь в начале XX века

В статье предпринята попытка определить цели и приоритеты российской дипломатии в одном из вилайетов Османской империи — Хиджазе, где рас-

положены главные святыни ислама. Религия и политика были тесно переплетены в дипломатической деятельности Российской империи в этом регионе. Статья основана на анализе переписки одного из русских дипломатов, в начале XX века служившего секретарем Императорского консульства России в Джидде, Михаила Никольского. Также ставится задача рассмотреть влияние на эту деятельность фактора межличностных отношений (то, что по-английски называется *human agency*), иногда неправомерно не учитываемого, но всегда игравшего и продолжающего играть немалую роль в реальной политике. События последнего времени показывают, что даже в эпоху гиперглобализации, несмотря на триумф системных институтов, персонификация политики остается феноменом планетарного масштаба. Подход, которому автор следует в статье, в какой-то мере близок к одной из антропологических моделей исторического исследования и может быть охарактеризован как своего рода «антропополитический». Цели и направления работы дипломатии, выделенные на основе анализа относящихся к периоду первой русской революции 1905–1907 гг. использованных архивных документов из Архива внешней политики Российской империи, многие из которых впервые вводятся в научный оборот, создают ощущение *déjà vu* на фоне нашего знания о работе советской/российской дипломатии в Хиджазе / Саудовской Аравии советской и постсоветской эпох.

Ключевые слова: Хиджаз, российское консульство, исламские святыни, паломничество, вали, шериф, племена.

ИГОРЬ ГАСПАРОВ. Алвин Плантинга и Фома Аквинский о возможности естественного знания о Боге

Традиционно Фома Аквинский рассматривается в качестве одного из самых решительных сторонников естественной теологии как основного источника знания о Боге посредством только лишь человеческого разума. Однако Алвин Плантинга указывает на Фому Аквинского наряду с Жаном Кальвином как на одного из предшественников своей знаменитой концепции *sensus divinitatis*, согласно которой человеческий разум способен иметь естественное знание о Боге посредством особого когнитивного механизма, действие которого похоже скорее на функционирование человеческого восприятия, чем на доказательства в стиле традиционной *theologia naturalis*. Цель настоящей статьи — ответить на вопрос: можно ли в наследии Фомы Аквинского обнаружить нечто подобное плантинговскому *sensus divinitatis*? И если да, то каким именно образом этот эпистемический механизм выполняет функцию рационального оправдания теистического убеждения? Несмотря на то, что, на мой взгляд, на вопрос о существовании некоего аналога *sensus divinitatis* у Фомы Аквинского может быть дан положительный ответ, механизм его действия в корне отличен от того, который предполагается Плантингой, поскольку связан с естественной направленностью человеческой воли к Богу как конечной цели человеческой жизни.

Ключевые слова: эпистемология религии, этика веры, респонсибилизм, *sensus divinitatis*, Плантинга, Фома Аквинский.

## Аннотации

---

Максим Каиль. История русского православия в век революций и модернизации: международная конференция в Смоленске

Конференция «Российское православие от модерна к сегодняшнему дню (конец XIX — конец XX вв.): проекции Великой русской революции в истории и историографии» проходила 15–17 июня 2018 года в Смоленском государственном университете. Участие в ней приняли более 30 исследователей из различных научных и университетских центров России, а также Беларуси, Латвии, Польши, США. В центре обсуждения был широкий круг вопросов эволюции православия от структур управления до практик исповедания веры — под влиянием процесса модернизации российского общества рубежа XIX–XX веков и социально-политических трансформаций под влиянием революций и в ходе становления советской системы. Произошедшие тогда изменения во многом определяют черты сегодняшнего православия в России.

Ключевые слова: религия, Русская революция 1917 г., православие, модернизация.

## About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH  
in Russia and Worldwide

# 1(38) 2020

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration  
Editorial office of the journal “State, Religion and Church in Russia and Worldwide”

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: [religion@ranepa.ru](mailto:religion@ranepa.ru)

Web-site: [www.religion.ranepa.ru/?q=en](http://www.religion.ranepa.ru/?q=en)

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian,  
Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova,  
Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky,  
Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir  
Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander  
Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman  
Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna  
Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia),  
Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime  
(France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart  
(USA), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Kathy Rousselet  
(France), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander  
Filonenko (Ukraine), Evert van der Zeeerde (Netherlands), David Chidester  
(South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Christopher Stroop (USA),  
Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

**1<sup>2020</sup>  
[38]**

Учредитель:  
Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)  
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84  
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России  
и за рубежом»  
E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать  
Формат 70×100/16  
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2  
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии  
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82–84

ISSN 2073-7203



9 772073 720000