

**НОВЫЙ
ИСТОРИЧЕСКИЙ
ВЪСТНИКЪ**

THE NEW HISTORICAL BULLETIN

№ 3₍₃₃₎

2012

Москва 2012

**РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИСТОРИКО-АРХИВНЫЙ ИНСТИТУТ**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор **С.В. Карпенко**

**А.Б. Безбородов, В.П. Булдаков, О.Г. Буховец, В. Голдман,
Л.Е. Горизонтов, В.И. Дурновцев, Е.Н. Евсева, Н.Т. Ерегина,
Г.З. Иоффе, А.А. Киличенков, Т.Ю. Красовицкая, А.В. Костров,
А.В. Крушельницкий, Н.Г. Кулинич, В.В. Минаев, А.М. Пашков,
В.Н. Пискун, В.А. Поляков, А.С. Сенин, А.А. Симонов,
О.В. Хлевнюк, Т.И. Хорхордина, В.Ж. Цветков, П.П. Шкаренков**

Издатель **С.С. Ипполитов**

Обложка **А. Надточенко**

Журнал основан в 2000 г.

Выходит 4 раза в год

Адрес редакции:
125267, Москва, Миусская пл., 6
Эл. почта: nivestnik@yandex.ru
Сайт: www.nivestnik.ru

Подписной индекс
по каталогу «Роспечати»: 36574

© Новый исторический вестник, 2012
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2012

**RUSSIAN STATE UNIVERSITY
FOR THE HUMANITIES
INSTITUTE FOR HISTORY AND ARCHIVES**

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief **S. Karpenko**

**A. Bezborodov, O. Bukhovets, V. Buldakov, V. Durnovtsev,
N. Eregina, E. Evseeva, W. Goldman, L. Gorizontov, G. Ioffe,
O. Khlevnyuk, T. Khorkhordina, A. Kilichenkov, A. Kostrov,
T. Krasovitskaya, A. Krushelnitskiy, N. Kulinich, V. Minaev, A. Pashkov,
V. Piskun, V. Polyakov, A. Senin, P. Shkarenkov, A. Simonov, V. Tsvetkov**

Publisher **S. Ippolitov**

Cover Designer **A. Nadtochenko**

The Journal is founded in 2000

Quarterly journal

Address:

6, Miuskaya sq., Moscow, Russia, 125267

E-mail: nivestnik@yandex.ru

Web-site: www.nivestnik.ru

Subscription index

Under the catalogue of «Rospechat»: 36574

© by Novyi Istoricheskii Vestnik, 2012

© by Russian State University
for the Humanities, 2012

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК
СИБИРСКИЕ ЧТЕНИЯ В РГГУ – 2012
Ответственные редакторы – К.В. Орлова, Т.И. Хорхордина

СОДЕРЖАНИЕ

Анатолий Ремнев (1955 – 2012). Памяти друга 6

Статьи

<i>Успенский В.Л.</i> Из истории русско-китайских отношений в XVII в. (по новым документам на монгольском языке)	10
<i>Теплеев В.Т.</i> О появлении первых крещеных калмыков в Москве в середине XVII в.	18
<i>Цыремпилов Н.В.</i> Буддийский авангард: метаморфозы бурятской буддийской сангхи в России (XVIII – начало XX вв.)	26
<i>Зорин А.В.</i> Тибетский фонд Института восточных рукописей РАН: из истории формирования и каталогизации (1720 – 1917 гг.)	37
<i>Гарри И.Р.</i> Тибетский храм Джокхан: прошлое и настоящее	54

Сообщения

<i>Половникова М.Ю.</i> Вятское Братство Святителя и Чудотворца Николая (конец XIX – начало XX вв.)	65
<i>Цыденов Э.М.</i> Обряд посвящения в шаманы в Улан-Удэ: традиции и современность	73

Антибольшевистская Россия

<i>Молчанов Л.А.</i> Урянхайский край под протекторатом антибольшевистских властей Сибири (1918 – 1919 гг.)	84
<i>Коккоулин В.Г.</i> «От мала до велика спекулируют на чем только возможно»: городские рынки в «белой» Сибири (1918 – 1919 гг.)	94

События и судьбы

<i>Кротова М.В.</i> Генерал В.Н. Касаткин: неизвестные страницы жизни в Харбине	110
<i>Тараторкин Ф.Г.</i> Сибирский писатель Г.М. Марков: жизнь, книги, документы	119
Содержание, авторы, аннотации	130
Contents, Authors, Abstracts	137

SPECIAL ISSUE
THE SIBERIAN READINGS AT RSUH – 2012
Executive editors – K. Orlova, T. Khorkhordina

CONTENTS

Anatoly Remnev (1955 – 2012). In memory of a friend 6

Articles

- V. Uspensky* From the History of Russian-Chinese Relations
in the XVII c. (An Analysis of Documents in the Mongolian Language) ... 10
- V. Tepkeev* On the Appearance of the First Christened
Kalmyks in Moscow in the middle of XVII c. 18
- N. Tsyrepilov* Buddhist Vanguard: Transformations of Buryat
Buddhist Sangha in Russia (XVIII – the beginning of XX cc.) 26
- A. Zorin* The Tibetan Collection at the Institute of Oriental
Manuscripts of the Russian Academy of Sciences:
On the History of its Formation and Cataloguing (1720 – 1917) 37
- I. Garri* The Tibetan Temple of Jokhang: The Past and the Present 54

Comments

- M. Polovnikova* The Vyatka Brotherhood of St. Nicholas
(the end of XIX – the beginning of XX cc.) 65
- E. Tsydenov* The Rite of Initiation into a Shaman
in the city of Ulan-Ude: Traditions and Modernity 73

Anti-Bolshevik Russia

- L. Molchanov* The Uraanhai Krai under the Protectorate of
Anti-Bolshevik Governments of Siberia (1918 – 1919) 84
- V. Kokoulin* “The young and the old alike profiteer on whatever
is available”: The Town Markets in the “White” Siberia (1918 – 1919) ... 94

Landmarks in Human History

- M. Krotova* General V.N. Kasatkin: Unknown
Pages of His Life in Harbin 110
- F. Taratorkin* Siberian Writer G.M. Markov:
His Life, Books and Personal Papers 119
- Contents, Authors, Abstracts 137

Н.В. Цыремпилов

**БУДДИЙСКИЙ АВАНГАРД:
МЕТАМОРФОЗЫ БУРЯТСКОЙ
БУДДИЙСКОЙ САНГХИ В РОССИИ
(XVIII – начало XX вв.)***

Когда мы рассматриваем вопросы глобальных трансформаций, произошедших в буддийской внутренней Азии в первой половине XX в. и приведших к современному устройству в этой части мира, имеет смысл обратиться к региону, который обычно в этой связи остается вне поля зрения рассмотрения специалистов. Речь идет о буддийском Забайкалье, с конца XVII в. оказавшемся в границах Российского государства, но никогда полностью не терявшем связей с религиозной метрополией. Ближайшее рассмотрение того, что происходило с бурят-монгольскими буддистами в империи, поступательно продвигавшимся навстречу национальному государству и европейским стандартам управления, дает исследователям возможность глубже понять характер и природу трансформаций, произошедших с Тибетом и Монголией после крушения Циньской империи. Бурятские буддисты, оказавшись в совершенно иных политико-административных условиях, существенно переосмыслили, или скорее были подвинуты на переосмысление многих устоявшихся за несколько столетий представлений о своем месте в окружавшем их мире. Об этом и пойдет речь в данной статье.

Буддийское меньшинство в христианской империи

Ко времени появления в Южной Сибири русских первопроходцев, буряты представляли собой разрозненные монголоязычные племена, населявшие обширные территории от Красноярского края на западе до Амурской области на востоке и от верховьев Лены на севере до северной Халхи на юге. В середине XVII в. бурятские племена вошли в состав Российского государства. В те времена буряты представляли из себя родовые объединения, находившиеся на различных ступенях социального развития, в различной степени интегрированные в монгольское политическое пространство. Южные бурят-монгольские конфедерации, недавние выходцы из Халхи, бежавшие под покровительство новой силы от беспорядков, вызванных халхасско-ойратскими войнами и стремительной экспансией маньчжуров, к моменту начала взаимодействия с русскими уже исповедовали

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Интеграция буддизма в состав Российского государства во второй половине XVIII–XIX вв.: опыт формирования, анализа и публикации источниковой базы» (№ 11–01–120636).

буддизм. При заключении важного для России Нерчинского договора с Цинской империей в 1689 г. бурят-монгольским племенам, оказавшим России союзническую помощь и вошедшим в ее состав, было обещано право исповедовать свою религию. Эта вынужденная мера привела со временем к необходимости официального признания буддизма властями Российской империи. Но вместе с этим признанием последовали и жесткие ограничительные меры. Буддизм не вписывался в давнее и устойчивое стремление империи Романовых создать непрерывное единство православных подданных империи от Балтийского до Охотского моря. Православие, по мысли российских властных элит, означало гарантию лояльности а, значит, надежную защиту границ от чуждых влияний.

Россия, как любая динамично расширяющаяся империя, должна была искать компромиссы со своими подданными, особенно на плохо освоенной периферии и признала его легитимность на своей территории. Вслед за этим признанием последовали стандартные меры построения каналов взаимосвязи империи и религиозного меньшинства. Я говорю о стандартных мерах, поскольку, и это не раз отмечали исследователи, религиозная политика России как в отношении господствовавшей церкви, так и в отношении религиозных меньшинств, была в целом идентичной. В отличие от соседней Цинской империи, положившей в основу имперской идеи партикуляризма в стратегии и методах управления, империя Романовых стремилась в этой сфере к унификации и единообразию. Одним из важнейших стандартов в области религиозной политики была подчиненность церкви власти и их интегрированность в государственный бюрократический аппарат. Как уже не раз отмечалось историками, «в политике, в которой даже господствующая религия была подчинена светским властям со времен Петра, любая конфессия без иерархической организации была немыслима»¹. Потому российские власти сразу после строгого учета численности буддийских монахов в Забайкалье начинают создавать для буддистов церковную систему по привычным образцам.

Однако прежде чем мы рассмотрим, что в итоге было создано, необходимо обратиться к другому не менее важному вопросу. Дело в том, что и бурят-монгольские буддисты к моменту начала отношений с российскими властями, уже являлись носителями определенной политической культуры и определенных представлений о светской власти. Насколько согласовывались эти представления с разворачивавшейся перед ними реальностью?

Царь-чакравартин

Для буддистов является нормативным положение, когда светский суверен есть «высший источник религиозного авторитета (помимо светских властных функций)», и «“духовный институт” остается пассивным объектом царского регулирования», так как для буддистов это «является зримым подтверждением (и в этом смысле дополнительной легитимацией) причастности правителя к высшим буддийским ценностям»². В тибето-монгольском буддизме исторически выработалась особая интерпретация отношений между духовными буддийскими элитами и имперскими властями, известная как *шнд-уцп*, или отношения ламы и его светского патрона-милостынедателя. Согласно этой теории, каждой из участвующих сторон отводились определенные роли: светский покровитель был обязан заботиться о благополучии Дхармы, тогда как духовный авторитет, в свою очередь, легитимировал власть суверена над буддийскими подданными. Этот политический симбиоз служил удобным идеологическим обоснованием отношений между отдельными монгольскими ханами с тибетскими иерархами, а с момента восхождения Цин маньчжуры также нашли подобную схему удобной для заключения паритетного альянса с Далай-ламой.

Заметим, что суверен также являлся сакральным членом буддийской общины, в связи с чем и были возможны такие отношения. В канонических буддийских текстах имелось также понятие *чакравартин*, или идеальный правитель, отягощенный миссией упорядочивания реальности, согласно буддийским нравственным установкам.

В Российской империи, провозгласившей православие государственной религией, буддисты в этом смысле столкнулись с неразрешимой, на первый взгляд, проблемой. Христианский правитель не мог выступать в качестве *чакравартина*, даже если формально он провозглашал себя покровителем буддийской общины. Бурятских буддистов, впрочем, это не остановило. Руководствуясь собственными соображениями, бурятские ламы ввели фигуру российского монарха в сферу сакральных буддийских символов, наделив его атрибутами *дхармического* властителя в индо-буддийской культурной парадигме. В гимнах и славословиях, адресованных российскому монарху, его нередко именуют традиционными индо-буддийскими эпитетами *чакравартина*, *дхармараджи*, воплощением *Индры* и *Вишну*, ему приписываются функции защитника и распространителя буддийского учения: «Да укрепится здоровье великого монарха, владыки

людей, распространяющего силой истины учение Победоносного, распространится, словно молодой месяц, благой закон древних монархов и наслаются его совершенным великолепием все живые существа!» («Молитва за здравие божества, вращающего своей мощью колесо, могущественного господина Императора Александра Второго под названием “Умножающая срок жизни”»)³.

Апофеозом процесса сублимации российского императора в буддийской традиции стало якобы имевшее место в 1767 г. объявление императрицы Екатерины II воплощением бодхисаттвы Тары в белой ее ипостаси. В буддийской сакральной географии различные части *pax buddhica* находятся под покровительством высших *бодхисаттв* Махаяны, а потому реверанс бурятских буддистов в сторону Екатерины Великой (если он действительно является исторически достоверным событием) может рассматриваться и как попытка ввести Россию в «содружество» буддийских стран. Все это, несомненно, отражает попытки представителей буддийской сангхи, по выражению В.В. Трепавлова, «встроить систему новой власти в привычную систему представлений о верховном правлении и государственности»⁴.

Несмотря на всю нелепость одностороннего и настойчивого введения российского императора в буддийский пантеон, оно имело несомненную рациональную обоснованность. Таким образом буддисты пытались освоить враждебное пространство, сделать его своим. На первый взгляд российские власти относились к подобным инициативам буддистов равнодушно, однако пропагандистская русская печать считала этот любопытный казус подтверждением имперской универсальности российской власти. И все же построить на этой основе политические отношения по типу *шнд-уцд* бурятским буддистам не удалось. Причиной стала не только иноконфессиональность монарха, но и концептуальная установка империи, предпочитавшей выстраивать отношения не между персонализированными институтами, а на межведомственной основе. На протяжении XIX в. отношения буддийской церкви с государством все более бюрократизировались и переводились из символической в формализованную реальность. Выше уже говорилось, что государство намеренно выстраивало именно такую систему отношений, формируя церковь по привычным и устоявшимся стандартам. Одним из таких стандартов была отчетливая централизация церкви, в случае с буддистами реализованная в виде института Пандито-Хамбо-ламы.

Буддизм как стержень этничности

Политика властей по централизации системы религиозного администрирования совпадала с желанием самих буддистов, также стремившихся сформировать каркас своей организационной структуры и нуждавшихся в поддержке властей. Подобные же структуры создавались на территории Цинской империи, например, в случае с институтом Пекинских первосвященников, однако здесь существовали принципиальные отличия. Цинская администрация выстраивала подобные структуры на основе сложившегося за многие столетия института *тулку*, или перерождений. Это политически усложняло администрирование буддийских общин, но в то же время давало властям мощный инструмент влияния на общины. В случае с бурятами и калмыками, российские власти никогда не признавали такой формы преемственности религиозной власти. Как часто происходило в истории взаимодействия религиозных институтов и светской власти, последние «опасались религиозных харизматиков, видя в них скрытую и неконтролируемую угрозу»⁵. Российские власти предпочитали иметь дело с назначаемой и, соответственно, контролируемой бюрократией, нежели с *тулку*, которые могли пользоваться влиянием помимо официальной политики. Таким образом, традиционная для буддийских общин Внутренней Азии иерократия была заменена у бурят религиозной номенклатурой, утверждавшейся светскими властями. Хамбо-лам российские имперские власти рассматривали исключительно как должностных чиновников. Однако взамен утери столь важного элемента религиозной институализации, Хамбо-ламы имели монопольное положение в управлении буддийскими делами, и это положение обеспечивалось поддержкой государства. В отличие от родовых старейшин, осуществлявших самоуправление в родовых администрациях, властная география Хамбо-лам была несопоставимо большей. Сеть монастырей, покрывавших большую часть этнической Бурятии с административным центром в Хулун-нурском дацане, и в реальном-практическом и символическом аспектах могла претендовать на гегемонию в бурятской этносфере. Вне этой системы у бурят не существовало ни общей территории, ни поселения, имевшего хотя бы призрачный статус центра притяжения этносферы.

Еще одной важной характеристикой внутреннего управления в Российской империи является, по выражению исследователя П. Верта, «институализированная диверсификация по религиозным линиям»⁶. Как уже отмечалось, в отличие от автономных родовых управлений, с помощью которых администрировалось бурятское население, под единым управлением Хамбо-ламы находилась большая часть этнической Бурятии. В сущ-

ности, этническая идентичность бурят актуализировалась внутри системы буддийских монастырских приходов, в то время как родовые органы самоуправления, напротив, дробили бурят по родовому принципу. Находясь в составе империи, в которой царило абсолютное господство православия, буряты видели в буддизме мощный стержень, вокруг которого они могли мобилизовывать свою этническую идентичность. Христианизация, затронувшая добайкальских бурят, означала и культурную ассимиляцию, которой бурятское население сопротивлялось. Поэтому, как только в 1905 г. в России был принят закон о свободе совести, власти с озабоченностью рапортовали о массовом исходе бурят из православия в буддизм. Буряты бежали в лоно буддизма ради спасения своего этнического «я».

Буддийский авангард

В условиях определенных ограничений буддисты, помимо официальных каналов, были вынуждены задействовать и другие способы для сохранения и распространения своей веры. И калмыки, и буряты для защиты религиозных интересов активно использовали противоречия, заложенные в системе администрирования громадной по размерам империи. Личные отношения буддийских иерархов с имперскими чиновниками разных уровней имели большое значение. Так, архиепископ Вениамин подозревал генерал-губернаторов Восточной Сибири Д.Г. Анучина и барона Ф.К. Корфа в «скрытом пособничестве ламаизму» на том основании, что они проявляли дружественную либеральность в отношениях с Пандидо-Хамбо-ламами и закрывали глаза на многие нарушения законодательства со стороны буддистов⁷. Чиновник для особых поручений МВД В. Вашкевич по этой же причине подозревал ряд генерал-губернаторов в недостаточной лояльности православию, связывая это с их нерусским происхождением⁸.

В покровительственном отношении к буддизму православные чины подозревали и чиновников, собиравших сведения о буддизме по заданию своих ведомств, как, например, Левашева и барона Шиллинга фон Канштадта. Другой высокопоставленный чиновник Министерства внутренних дел, Э.Э. Ухтомский, живо интересовавшийся буддийским Востоком, выступал в качестве защитника интересов буддистов России. Благодаря его влиянию при дворе цесаревич Николай на обратном пути после своего знаменитого путешествия посетил Ацагатский монастырь. Кроме того, Ухтомский был тем человеком, который обеспечивал аудиенции Агвана Доржиева у российского императора Николая II, а также лоббировал вопрос о постройке буддийского храма в С.-Петербурге. Глубокую заинтере-

сованность в поддержке российских буддистов проявляли представители академических кругов, известные российские востоковеды Ф.И. Щербатской, Б.Я. Владимирцов, С.Ф. Ольденбург, бывший членом Временного правительства с июля по август 1917 г. И хотя некоторые чиновники руководствовались и прагматичными интересами в отношении с буддийским духовенством, представители последнего, несомненно, рассматривали их в качестве союзников в деле защиты и продвижения интересов своей религии.

Стратегия выживания бурятских буддистов опиралась на широкую гражданскую благотворительность. Эмчи-ламы оказывали дешевую или бесплатную медицинскую помощь не только бурятскому населению, но и русским инверцам, что было существенным вкладом в дело общественного здравоохранения на фоне дефицита медицинских учреждений в Сибири. Военные власти неоднократно привлекали бурятских лам на борьбу с эпидемиями, и целый ряд практиков тибетской медицины удостоились за это высоких правительственных наград⁹. Буддисты становились инициаторами благотворительной помощи образовательным учреждениям, приютским домам, военным госпиталям и армии. Во время обеих мировых войн буддийские общины создавали собственные фонды для помощи армии, устраивали военные госпитали. Явлением того же порядка следует считать и сотрудничество буддистов с академическими кругами России. Способствуя развитию научных исследований, буддисты рассчитывали на помощь ученых в защите собственных интересов в С.-Петербурге, и во многом эта стратегия оправдалась. Так, при строительстве С.-Петербургского буддийского храма очень важной оказалась поддержка со стороны петербургских востоковедов.

Сами власти воспринимали эти инициативы как необходимое условие терпимости буддизма в христианском государстве. М.М. Сперанскому приписываются слова, подтверждающие тот факт, что государственные чиновники возлагали на буддизм ответственность в деле продвижения земледелия и оседлости среди бурят: «Внушите ламам, что существенная их обязанность есть поощрять земледелие и что сим одним они могут заслужить оказываемые им милости»¹⁰.

В буддийской общине постепенно формировалась особая элита, готовая и стремившаяся к диалогу с российским обществом. Уже в XIX в. в среде бурятской буддийской общины стало появляться европейски образованное духовенство, как, например, Г. Гомбоев, закончивший Казанский университет и ставший профессором С.-Петербургского университета. Р. Номтоев активно сотрудничал с Русским географическим обществом и в 1889 г. был включен в число его членов. Плодотворная история со-

трудничества бурятских лам с русскими учеными началась еще в конце XVIII в., когда Южную Сибирь посетили научные экспедиции И-Г. Гмелина, Г-Ф. Миллера и других. П-С. Паллас, П.Л. Шиллинг фон Канштадт, О.М. Ковалевский обязаны своим открытиям и находкам помощи и содействию местного населения.

Агван Доржиев развернул масштабную программу сотрудничества с петербургскими востоковедами. Хамбо-лама Г-Д. Цыремпилов получил русскоязычное образование прежде, чем отправился учиться в амдосский монастырь Лавран Ташикбил¹¹. Ламы С. Цыденов и Ц. Содоев, по свидетельству современников, выписывали и читали журналы из европейской части России, а их суждения, почерпнутые из свежей западной периодики, простые миряне воспринимали как религиозные предсказания. Позднее ряд бурятских лам, как, например, Буян-Далай-дорамба, получивший монастырскую ученую степень в Гомане, стояли у истоков создания Монгольского ученого комитета. Бурятские ламы задолго до Гендун Чойнпэла предпринимали паломничества в Цейлон, Индию, Таиланд и Японию, а Хамбо-лама Ч-Д. Иролтуев еще в самом начале XX в. установил связи с цейлонскими буддистами¹². Г. Гомбоев, по некоторым сведениям, повлиял на мировоззрение Л. Толстого, а Ц. Содоев водил дружбу с А. Чеховым. Агван Доржиев в 20-е гг. XX в. вел философские дискуссии с русскими христианскими философами. Наконец, именно буддийские ламы осуществили первый «бросок» тибетского буддизма на Запад, основав в 1909 г. первый на территории Европы буддийский монастырь в С.-Петербурге.

В соседних Монголии и Тибете буддийское духовенство выступало в качестве консервативной оппозиции европеизации. В феврале 1910 г. бурятские просветители основывают первую монгольскую газету «Шинэ Толи», первый номер которого был посвящен научной географии. Публичное изложение современной научной картины мира было воспринято монахами Гандана как вызов традиционным религиозным представлениям и вызвало протесты. После публикации в следующем номере очерка о жизни Будды, в котором Л. Толстой критически отзывался о современном буддизме, ламы потребовали закрытия газеты¹³. В Тибете буддийские монахи также чувствительно относились к европейскому знанию и западному образованию, видя в этой альтернативе угрозу традиционным ценностям и религии. Под давлением духовенства в Тибете были свернуты масштабные модернизационные реформы, в 40-х гг. XX в. в Гьянцзе была закрыта английская школа¹⁴, а интеллектуальные диссиденты, вроде Гендун Чойнпэла, оставались изгоями¹⁵.

В попытках защитить себя от религиозной дискриминации бурятские буддисты, напротив, охотно шли на диалог с европейской цивилизацией. При этом они не мыслили себя вне империи.

Бурятские либеральные националисты и буддийские реформаторы

К началу XIX в. из среды бурят выдвигается группа молодых людей, получивших европейское образование и не связанная с родовой аристократией. Националистически настроенные бурятские интеллектуалы, в отличие от родовых старейшин, мыслили уже не родовыми, а общенациональными категориями. Неудивительно, что к началу XX в. у новой бурятской интеллигенции и буддийских элит обнаружились точки соприкосновения. Их связывали идеи защиты прав бурят как в светской, так и религиозной сферах деятельности. Главным направлением борьбы были земельный вопрос, обострившийся в связи с интенсивной переселенческой политикой российских властей, и религиозные свободы, попиравшиеся инициативами православной церкви и покровительствовавших им политических деятелей в С.-Петербурге.

Бурятские националисты стремились использовать буддизм в качестве оружия для конструирования общепурятской идентичности и консолидации разрозненных родов. Бурятский интеллектуал Ц. Жамцарано называл буддизм «убежищем национального духа», «национальной индивидуальности и солидарности». По словам Р. Рупена, религия осуществляла позитивную функцию объединения разрозненных кочевых бурят и Забайкалья, и Прибайкалья, которые обращались к буддизму за защитой от русификации¹⁶.

Подъем обновленческого движения бурятского буддийского духовенства совпал по времени с революционными событиями в России, падением империи и Гражданской войной. В связи с разрушением имперской системы управления, представители бурятского национального движения поднимают флаг пан-монголизма. Осенью 1918 г. под покровительством Японии в Чите был созван съезд монгольских народов, на котором принято решение о создании так называемого Даурского правительства. Во главе этого правительства был поставлен лама-перерожденец из Внутренней Монголии Нэйсэ-гэгэн. Даурское правительство ставило перед собой цель добиться объединения Внутренней, Внешней Монголии и Бурятии в единое государство под руководством Джебцун-Дамба-хутухты. Проект провалился из-за отказа хутухты в поддержке, но в дальнейшем советские власти активно использовали пан-монгольскую идею и ее бу-

бурятских апологетов для экспорта революции в Азию. Несмотря на то, что первый пан-монгольский проект строился на привлечении к нему буддийских иерархов обеих Монголий, его идея базировалась на этническом принципе общности людей одного языка и одной крови.

Любопытным представляется то, как бурятские буддийские деятели относились к панэтническим проектам. Оставшись равнодушными к панмонголистским устремлениям бурятских националистов, буддийские ламы испытывали своего рода ностальгию по империи Романовых. В годы Гражданской войны на фоне разнообразного спектра политических сил и движений, многие из которых, как, например, социал-революционеры, обещали в своих программах полную религиозную и этническую свободу и самоопределение, Хамбо-лама Г-Д. Цыремпиллов и Агван Доржиев, по мнению Р. Рупена, оказали поддержку силам реставрации монархии. На переговорах с Колчаком они обещали Верховному правителю вести «пропаганду против революции и социализма»¹⁷.

Другой авторитетный религиозный деятель С. Цыденов сразу же после известия о расстреле царской семьи объявил себя теократическим главой созданного им буддийского государства. В его глазах, после гибели империи и императора никто не мог более претендовать на верховную власть, а, значит, единственным выходом было создание независимого буддийского государства.

Альянс бурятских светских интеллектуалов и буддийского духовенства был недолгим: они ставили перед собой разные цели. Если для бурятских националистов крушение Российской империи означало старт для национального строительства и амбициозных проектов по созданию государства на этнической основе, то буддисты стремились к созданию государства на основе общности религии, полагаясь при этом на покровительство империи.

Примечания

¹ *Crews R.D.* For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia. Cambridge (Mass.); L., 2006. P. 50.

² *Агаджанян А.С.* Дхарма и империя: Основы и пределы сакрализации власти в буддийской политической традиции // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. II-III. М., 2005. С. 149–180, 167.

Agadjanyan A.S. Dkharma i imperiya: Osnovy i predely sakralizatsii vlasti v buddiyskoy politicheskoy traditsii // Sakralizatsiya vlasti v istorii tsivilizatsiy. Part II-III. Moscow, 2005. P. 149–180, 167.

³ Монгольский фонд Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (Монгольский фонд ЦВРК ИМБТ). М III. № 923. Л. 2об.

Mongolian collection of the Center of Oriental Manuscripts and Xylographs of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Mongolian collection of COMX IMBTS). М III. # 923. L. 2v.

⁴ *Trepavlov B.B.* «Белый царь»: Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М., 2007. С. 199.

Trepavlov V.V. “Bely tsar”: Obraz monarkha i predstavleniya o poddanstve u narodov Rossii XV–XVIII vv. Moscow, 2007. P. 199.

⁵ *Saints and their cults: Studies in religious sociology, folklore and history.* Cambridge (Mass.), 1983. P. 34.

⁶ *Werth P.* Imperiology and Religion: Some Thoughts on a Research Agenda // *Imperiology: From Empirical Knowledge to Discussing the Russian Empire.* Sapporo, 2007. P. 52.

⁷ *Schorkowitz D.* The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825–1925 // *Of Religion and Empire: Missions, conversions, and tolerance in Tsarist Russia.* Ithaca, NY, 2001. P. 213.

⁸ *Ермакова Т.В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. СПб., 1998. С. 37.

Ermakova T.V. Buddiyskiy mir glazami rossiyskikh issledovateley XIX – pervoy trety XX veka. St. Petersburg, 1998. P. 37.

⁹ РГАДА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 416.

Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA). F. 821. Op. 10. D. 416.

¹⁰ Исторические сведения о деятельности графа М.М. Сперанского в Сибири с 1819 по 1822 г. Т. I. СПб., 1872. С. 272.

Istoricheskiye svedeniya o deyatelnosti grafa M.M. Speranskogo v Sibiri s 1819 po 1822 g. Vol. I. St. Petersburg, 1872. P. 272.

¹¹ Монгольский фонд ЦВРК ИМБТ. М I. № 263. Л. 1об.–3об.

Mongolian collection of COMX IMBTS. М I. # 263. L. 1v.–3v.

¹² РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 426. Л. 2а–2б.

Russian State Historical Archive (RGIA). F. 821. Op. 133. D. 426. L. 2a–2b.

¹³ *Rupen R.A.* Mongols of the Twentieth century. Part I. Bloomington (Ind.), 1964. P. 84.

¹⁴ *Goldstein M.C.* A History of Modern Tibet, 1913–1951: The Demise of the Lamaist State. Berkeley; Los Angeles; L., 1991. P. 422–423.

¹⁵ *Lopez D.S. (Jr.)* The Madman’s Middle Way: Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel. Chicago, 2007.

¹⁶ *Rupen R.A.* Op. cit. P. 34.

¹⁷ *Ibidem.* P. 135.