



БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**ЮБИЛЕЙНЫЕ ЧТЕНИЯ,
ПОСВЯЩЕННЫЕ 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
АГВАНА ЛОБСАНА ДОРЖИЕВА**

**Материалы конференции
25–27 ноября 2004 г.**

Санкт-Петербург • 2005

Санкт-Петербургский благотворительный
общественный фонд
«Общество бурятской культуры Ая-Ганга»
Религиозное объединение буддистов *Дацан Гунзэчойнэй*
Комитет по внешним связям и туризму
Администрации Санкт-Петербурга
Администрация Президента Республики Бурятия

БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ЮБИЛЕЙНЫЕ ЧТЕНИЯ,
ПОСВЯЩЕННЫЕ 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
АГВАНА ЛОБСАНА ДОРЖИЕВА

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ
25–27 ноября 2004 г.



Санкт-Петербург
Издательство «ЭГО»
2005

**Издание осуществлено при финансовой поддержке
Комитета по внешним связям и туризму
Администрации Санкт-Петербурга.**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

ответственный редактор доктор философских наук, проф.

А.О. Бороноев,

научный редактор канд. филолог. наук,

ст. науч. сотр. СПбФ ИВ РАН **И.В. Кульганек,**

редактор **Е.Ю. Харькова**

Литературный редактор **Л.В. Денисова**

Компьютерная верстка **В.В. Рахмилевич**

КОНФЕРЕНЦИЯ ОРГАНИЗОВАНА

Санкт-Петербургским благотворительным общественным фондом «Общество бурятской культуры *Ая-Ганга*»,

Религиозным объединением буддистов *Дацан Гунзэчойнэй*,

Комитетом по внешним связям и туризму

Администрации Санкт-Петербурга,

Администрацией Президента Республики Бурятия

совместно с Российским этнографическим музеем,

Музеем-квартирой П.К. Козлова СПбФ ИИЕТ РАН,

СПбФ ИВ РАН, Государственным Эрмитажем,

Музеем истории религии (Санкт-Петербург),

Музеем истории Бурятии им. М.Н. Хангалова (Улан-Удэ)

В дни конференции демонстрировалась

выставка фоторабот **А.Ю. МАРХОТИНА.**

© Коллектив авторов, 2005

© Санкт-Петербургский благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры *Ая-Ганга*», 2005

© Комитет по внешним связям и туризму Администрации Санкт-Петербурга, 2005

© Издательство «ЭГО», Санкт-Петербург, 2005

ISBN 5-8276-0100-4

БЛАГОДАРНОСТИ

Оргкомитет приносит глубокую благодарность
руководству Российского этнографического музея,
руководству Музея-квартиры
П.К. Козлова СПбФ ИИЕТ РАН
и Отделу Востока Государственного Эрмитажа
за помощь в организации Чтений.

ОРГКОМИТЕТ КОНФЕРЕНЦИИ БЛАГОДАРИТ ЗА ФИНАНСОВУЮ ПОМОЩЬ

Комитет по внешним связям и туризму
Администрации Санкт-Петербурга,
Администрацию Президента Республики Бурятия,
Настоятеля Дацана Гунзэчойнэй Чж. Д. БАДМАЕВА,
Президента Общества бурятской культуры
«Уржал» (Москва) Б. Д. ДУГАРОВА,
а также А. А. БАЗАРОВА, Б. Ц. ДАШИЦЫРЕНОВА,
М. А. ДАРМАЕВУ, Н. А. ИЛЬМЕНЕВУ, С. Б. НАМДЫКОВА,
С. Ю. СОКРАТОВУ, Г. Б. СУШКИНОВА, Г. ХУНХЕНОВА.

ПРИВЕТСТВИЯ

Вступительное слово
председателя оргкомитета конференции
А.О. БОРОНОВА

25–27 ноября 2004 года в Санкт-Петербурге, в помещениях Российского этнографического музея и Музея-квартиры П.К. Козлова, прошли первые Доржиевские чтения, посвященные 150-летию со дня рождения выдающегося религиозного и политического деятеля, буддийского философа Агвана Лобсана Доржиева (1853/54–1938).

Агван Доржиев занимает особое место среди буддийских деятелей России, Монголии и Тибета. Он был блестящим знатоком буддийского учения, имевшим высшую философскую степень – *лхарамба*, являлся наставником Далай-ламы XIII и идеологом обновленческого движения среди буддистов России. Агван Доржиев стал инициатором строительства Дацана Гунзэчойнэй в Санкт-Петербурге – первого в Европе буддийского храма. Благодаря его стараниям создавались новые буддийские монастыри и школы в Бурятии и Калмыкии. Хочется отметить его постоянное стремление к просвещению и развитию культуры буддийских народов России. Агван Доржиев являлся также известным общественным деятелем и дипломатом. Он был официальным представителем Далай-ламы XIII в России и содействовал установлению дипломатических отношений Тибета с Россией, Францией и другими европейскими государствами. В сложный период мировой истории, в начале XX в., когда в разгаре была борьба за передел колониальных владений, Агван Доржиев стремился к миру и установлению дружественных отношений между народами.

Неоценимы заслуги Агвана Доржиева в содействии российским исследованиям Центральной Азии – в 1899 г. он был принят в Императорское географическое общество. Среди знаменитых русских путешественников, с которыми его связывала дружба, были П.К. Козлов, Д.А. Клеменц, Э.Э. Ухтомский и другие.

В статьях, включенных в сборник, освещается широкий спектр творчества и деятельности Агвана Доржиева. Некоторые статьи касаются тем, которые не рассматривались до настоящего времени. Авторами статей являются ученые различных научных учреждений и вузов Санкт-Петербурга, Улан-Удэ и Элисты.

Надеюсь, что представленный сборник послужит началом глубокого изучения многосторонней деятельности и творческого наследия Агвана Лобсана Доржиева.

В заключение хочу поблагодарить всех, кто принял участие в работе Чтений. Особая благодарность руководству Российского этнографического музея, Музея-квартиры П.К. Козлова и Отделу Востока Государственного Эрмитажа за помощь в организации Чтений.

А.О. БОРОНОВ,
президент Санкт-Петербургского
благотворительного фонда
«Общество бурятской культуры Ая-ганга»,
засл. деятель науки РФ,
почетный профессор СПб ГУ,
зав. кафедрой теории
и истории социологии СПб ГУ

Приветствие настоятеля
Дацана Гунзэчойнэй
ЧЖАМПА ДОНЬОД БАДМАЕВА

Уважаемые гости, организаторы
и участники конференции!

Очень рад, что настало время, когда религиозные и культурные богатства буддизма должным образом оцениваются в обществе. Агван Доржиев – подданный России, бурятский лама – внес огромный вклад в распространение Учения на западе нашей страны. Основание Санкт-Петербургского Дацана Гунзэчойнэй и проповедь Учения в Калмыкии – во многом заслуга Цаннид-хамбо Агвана Доржиева. Поскольку им всегда руководила забота о судьбе Учения в нашей стране, в своих начинаниях он находил поддержку и у других бурятских лам. Деятельность Агвана Доржиева на благо живых существ продолжает приносить обильные плоды, волна его духовного влияния распространяется и ныне. Сегодня мы собрались, чтобы отдать дань глубокого уважения этому Учителю и ученому, и я желаю всем участникам конференции успешной работы.

Да будет Благо и Счастье!

Приветствие председателя
Фонда Агвана Доржиева, профессора
Э.Д. ДАГБАЕВА (Улан-Удэ)

Уважаемые друзья!

Фонд Агвана Доржиева приветствует открытие Доржиевских чтений, посвященных 150-летию со дня рождения выдающегося политического, общественного и религиозного деятеля, славного сына бурятского народа, и отмечает важное общественное значение этого события. Мы выражаем благодарность за данную инициативу Санкт-Петербургскому общественному благотворительному фонду «Общество бурятской культуры *Ая-ганга*», Религиозному объединению буддистов *Дацан Гунзэчойнэй*, администрации города Санкт-Петербурга. Мы всегда готовы участвовать в различных проектах и программах, связанных с популяризацией имени Агвана Доржиева. Желаем всем плодотворной работы и творческих успехов.

Приветствие председателя
Комитета по внешним связям и туризму
Администрации Санкт-Петербурга
А.В. ПРОХОРЕНКО

Уважаемые друзья!

От имени Администрации Санкт-Петербурга приветствую организаторов, участников и гостей конференции, посвященной 150-летию Агвана Доржиева. Имя этого известного деятеля неразрывно связано, в первую очередь, с созданием в нашем городе первого в Европе буддийского храма. В результате, буддизм, который является не только религией, но и системой философских, образовательных и культурных воззрений, стал неотъемлемой частью петербургского мировоззренческого плюрализма. Дацан также сыграл важную организующую роль в становлении и развитии в Санкт-Петербурге бурятской диаспоры, которая занимает заметное место среди национально-культурных объединений города. Уверен, что, будучи учением, основанным на любви, мире, терпимости, буддизм и его последователи внесут важный вклад в формирование в Санкт-Петербурге атмосферы толерантности, веротерпимости, сердечности, интеллигентности – всех тех черт, носителями которых в сознании россиян являются петербуржцы.

Желая успехов в работе конференции, я уверен, что ее участники смогут добавить новые страницы к истории жизни и деятельности выдающегося ученого и просветителя Агвана Доржиева.

Приветствие депутата
Государственной думы ФС РФ,
заместителя председателя Комитета
по международным делам
В.С. КУЗНЕЦОВА

Дорогие участники
юбилейных доржиевских чтений!

Позвольте выразить искреннюю признательность за приглашение принять участие в чтениях «Буддийская традиция. История и современность», посвященных 150-летию со дня рождения выдающегося буддийского ученого и просветителя Агвана Лобсана Доржиева, который сыграл большую роль в распространении буддизма в России. Буддизм – одна из трех основных мировых религий, историческое наследие нашей многонациональной страны – глубоко повлиял на ее культуру, традиции и обычаи. Не сомневаюсь – проведение чтений будет способствовать возрождению духовности, развитию и укреплению религиозных традиций народов нашей страны. Искренне желаю вам счастья, благополучия, успехов в вашем важном труде на благо нашей родины России.

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

АГВАН ДОРЖИЕВ

(1854–1938)

ЛИЧНОСТЬ И ЭПОХА

Агван Доржиев как российский политик и патриот

Обращение к духовному наследию Агвана Доржиева, с одной стороны, интересно само по себе, с точки зрения исторической реконструкции его деятельности, а с другой – связано с актуальностью идей и проблем, которыми он занимался.

В настоящей работе предпринимается попытка рассмотреть политико-философские воззрения Агвана Доржиева через призму их социальной и религиозной направленности. Обстоятельное их изучение показывает, что, несмотря на многогранность этой выдающейся личности, главным направлением усилий Агвана Доржиева все же была политика, которой, собственно, были подчинены другие стороны его деятельности, включая и богословско-религиозную. Основными источниками исследования явились труды самого Агвана Доржиева и результаты научных изысканий современных авторов конца 1980-х – начала 1990-х гг.: книги Б.В. Базарова, А.В. Дамдинова, С.П. Ангаевой, Г.-Н. Заятуева, Е.С. Митыповой и статьи других авторов.

Прежде всего, о факторах, повлиявших на формирование взглядов российского мыслителя. В молодые годы, безусловно, на него наибольшее влияние оказывали семья и окружение. С рождения Агван Доржиев обладал сильным целеустремленным характером и природными способностями. Дед его, Ухин, был родом из нагатайского племени (Нагатай у бурят-монголов – имя третьей жены Хоридоя). Отец, Доржо (второе имя Еши), был родом из Тухэли (в 52-х километрах от Баяндая). Дед и отец Агвана Доржиева в середине XIX в. переехали в улус Харашибирь Хоринского ведомства. Мать Агвана, которую звали Долгор, была дочерью сундулгинского хори-бурята. С детства Агван проявлял большой интерес к буддийскому учению, с семи лет стал осваивать старомонгольскую и тибетскую азбуку. Отец

обучил его грамоте, давал читать много книг. В возрасте 14 лет мальчик съездил вместе с путешественниками в Ургу (Улан-Батор), где принял обеты мирянина (*убаши*, санскр. *upāsaka*) от истинно святого второго настоятеля Ургинского храма по имени Сонам. В 19 лет он уехал в Тибет вместе с тибетским ламой, в дороге изучил тибетский язык. Когда Агвану исполнился двадцать один год, он стал полностью посвященным монахом.

В Тибете, конечно, на него серьезно повлияли буддийское учение и буддийские учителя. По прибытии в Лхасу, куда доступ иностранцам-европейцам был запрещен (а буряты были российскими подданными), он, поселившись в Гомандацане Брайбунского монастыря, вошел в халхасскую общину для прохождения курса *цаннид* – буддийской философии. В 1876 г. он поступил в Брайбунскую богословскую академию и за двенадцать лет обучения в этом престижном учебном заведении до тонкостей овладел духовными ценностями ламаизма; он знал, кроме бурятского, монгольского и тибетского, еще калмыцкий, маньчжурский, русский и китайский языки. Тогда же он близко сошелся с крупными лицами тибетской духовной иерархии, и в их числе с Далай-ламой XIII. По окончании академии он защитил высшую ученую степень – *лхарамба* – в присутствии ученых из трех больших монастырей (Сэра, Гандэн, Брайбун), собравшихся на Лхасский собор, и стал известен в Тибете как *Цаннид-хамбо*, то есть профессор буддийской философии. Благодаря обаянию и практической смекалке он стал наставником, учителем диалектики (*цаннида*), Далай-ламы XIII.

Будучи носителем традиции буддийской философии, буддийского миропонимания, в практической деятельности Агван Доржиев – реформатор-либерал, классический представитель российской интеллигенции, интересующийся достижениями современной мировой науки. Не случайно А.В. Луначарский отмечал, что, во время беседы с Доржиевым большевикам была необходима полная мобилизация интеллекта для того, чтобы быть на высоте. Именно его блестящий ум и полемический дар скорее всего и привлек Далай-ламу, который назначил его своим наставником, а затем первым министром и министром финансов в правительстве, благодаря чему Доржиев стал одним из самых влиятельных политических и религиозных деятелей Тибета.

Его социально-политическая ориентация зиждилась на философском учении о качественном саморазвитии бытия через разрешение противоречий. Основным объектом его исследований явилось государственное устройство с точки зрения духовной, культурной основы. Хорошо понимая международное значение Тибета, Доржиев стремился к сближению его с Россией. Практически все нити, связующие Тибет и Россию, находились в его руках. Деятельность Агвана Доржиева приобрела международный масштаб. Достаточно сказать, что с миротворческой дипломатической миссией Доржиев посетил Париж, Лондон, Вену, Неаполь, Коломбо. В итоге, при непосредственном участии Доржиева были заключены российско-английский (1907) и тибето-монгольский (1913) договоры. В 1907 г. он участвовал в переговорах Далай-ламы XIII с императором Китая. Линию по сближению России и Тибета Доржиев продолжал даже после крушения царской империи и Октябрьской революции, для чего организовал ряд научных экспедиций в Тибет – в 1921, 1924 и 1927 гг.

Агван Доржиев считал, что любое государство сильно культурно-религиозными устоями, и потому он не мог мириться с ущемлениями в сфере религиозных культов. В первой трети XX в. Агван Доржиев был инициатором и организатором распространения буддизма в России. В период гонений на религию он предпринял титанические усилия по адаптации буддизма к новым социально-политическим условиям. Он решительно сделал все возможное, чтобы религия бурят и калмыков стала важным политическим фактором, с которым не могло не считаться правительство России.

Одно из самых великих его деяний в этой области – организация строительства Санкт-Петербургского дацана, который должен был стать мостом между европейской и азиатской культурой. То, как ему удалось заручиться поддержкой императора и других влиятельных российских особ, как он сумел изыскать необходимые средства, для чего объездил всю Россию и другие страны Азии и Европы, в общем, хорошо известно. Разрешение Николая II на строительство дацана стало личным успехом Агвана Доржиева, а средства на строительство, как известно, выделялись Далай-ламой, жертвовались простыми буддистами-мирянами, прогрессивной российской

общественностью. Практически все свои личные сбережения пожертвовал и сам Агван Доржиев. Его подвижничество было высоко оценено известными российскими учеными Ф.И. Щербатским, Б.Я. Владимирцовым, Е.Е. Обермиллером и другими.

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

Можно ли считать Агвана Доржиева панмонголистом? Известный монголовед Роберт Рупен в своем знаменитом сочинении «Бурятская интеллигенция» (1956), высоко оценивая деятельность Агвана Доржиева, назвал его поборником «панбуддизма», на том основании, что он включает Тибет в монгольские районы, которые должны быть под единым управлением Далай-ламы, но под покровительством России. Я не нашел никаких подтверждений этому тезису и думаю, что называть Доржиева панмонголистом преждевременно. Тем более, если такое государство предлагалось создать под покровительством России.

Агван Доржиев стоял у истоков и был одним из признанных лидеров бурятского национального движения, которое превратилось в серьезную политическую силу на рубеже XX в. Эта сторона его деятельности ни в коей мере не противоречит его пониманию либерального государства, где национальные группы, по его мнению, должны обладать определенной автономией и самоуправлением. После читинского Всебурятского съезда в 1905 г. он вместе с Чойнзоном Иролтуевым возглавил одно из национальных течений, которое получило название «партия хамбо-ламы». Оно было срединным между

крайними течениями: первое из них выступало за возврат степных дум и патриархальных устоев степной жизни, а второе – за национальное самоуправление буржуазного земского типа. «Партия хамбо-ламы» выступала за третий путь. Февральская революция 1917 г. сделала возможной организацию Бурнацкома и Бурятско-Калмыцкого комитета в Петрограде, провозгласившего своей целью создание на местах национальных органов власти взамен прежних. Борьба между сторонниками и противниками буржуазных реформ 1900 и 1901 гг. была очень острой. На втором и третьем общепурятских съездах основные споры велись вокруг устройства самоуправления бурят. Победила позиция сторонников Бурнацкома о создании трехуровневого самоуправления (*сомоны – хошуны – аймаки*) во главе с комитетами безопасности. Это была победа линии Доржиева, чье мнение стало решающим в обсуждении этой проблемы.

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

Все фактические материалы свидетельствуют о том, что Цаннид-хамбо Агван Доржиев как прагматичный политик не был противником советской власти. Более того, своей деятельностью он способствовал политическому обновлению государства, предостерегая от тоталитарных методов руководства,

особенно касающихся религии. Обвинения в шпионаже и создании антибольшевистской организации, предъявленные ему советской властью, бесспорно, не имели под собой никаких оснований. И в то же время они были закономерны, поскольку он представлял для режима определенную угрозу как человек, не являющийся послушным исполнителем чужой воли.

В том, что Доржиев возглавил движение обновленчества в буддизме, есть своя логика, вытекающая из его политической философии. Потому и возглавил, что глубоко понимал значение религии и, в частности, буддизма в жизни бурятского народа. Он рисковал обрести множество противников, что, кстати, и произошло. Бурятские просветители во главе с Доржиевым обратились к обновлению родной культуры и религии, чтобы превратить ее в средство отпора духовному порабощению со стороны метрополии, что в целом свидетельствует об исповедании либерально-антиколониальной идеологии. Обновленчество у Доржиева выразилось также и в стремлении установить тесный контакт с европейской наукой и культурой, а также сохранить религию в борьбе с воинствующими атеистами, пришедшими к власти после революции. Как Барадийн и Жамцарано, он обращал внимание на то, что в буддизме нет идеи бога-творца. А раз в буддизме нет бога, значит, это атеистическая религия. Поскольку буддизм проповедует сострадание и справедливость, то и в основании культуры народа должны быть сострадание и справедливость.

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

Кроме отмеченного исследователями выдающегося вклада Агвана Доржиева в установление дипломатических отношений России и Тибета, в восточную политику России и в развитие буддизма, культуры, бурятское национальное движение, на наш взгляд, необходимо отметить и серьезные заслуги Доржиева в переводе на российскую почву гуманитарных технологий. Сейчас об этом стали часто говорить в связи с тем, что Россия настойчиво ищет способы ненасильственного управления. Речь идет о приемах и технике управления социогуманитарными системами, в том числе характеризующимися публичной сферой применения, ориентацией на будущее, глубинным психоанализом. Все свои проекты и начинания, связанные с переустройством общественной жизни, Агван Доржиев осуществлял, используя силу убеждения, без какого-либо давления на людей. Разумеется, чтобы построить буддийский дацан в Санкт-Петербурге или доказать российскому императору необходимость установления дипломатических связей с Тибетом, от него требовались незаурядные способности стратега и тактика.

Имя Агвана Доржиева все еще остается окутанным многими тайнами, исследователям часто неизвестны мотивы и детали его, столь богатой событиями, жизни. Поэтому сегодня остается актуальным вопрос о проведении исследований, посвященных различным аспектам его деятельности. Как президент Фонда Агвана Доржиева, я должен отметить, что в народе живет глубокое почтение к этому человеку. Нам при поддержке общественности удалось за эти десять лет своего существования инициировать и организовать множество акций по увековечиванию его памяти. Эта работа будет продолжаться. Что касается изучения его наследия, назрела необходимость создания исследовательского направления (школы) в академической или вузовской науке, которая сосредоточила бы свои усилия на изучении философии выдающихся бурятских общественно-политических деятелей во главе с Агваном Доржиевым.

Агван Доржиев и российские востоковеды (к постановке вопроса)

Имя выдающегося ученого-буддолога, общественного и политического деятеля Агвана Лобсана Доржиева (1853/54–1938) занимает почетное место в российской и мировой истории. О нем и сегодня пишут в России и за рубежом, воздавая должное его высоким заслугам¹. Многогранная деятельность этой выдающейся личности уже давно стала предметом пристального внимания ученых и журналистов, но некоторые стороны ее до сих пор изучены крайне недостаточно. К числу последних относится и проблема его связей с российскими востоковедами.

Агван Лобсан Доржиев происходил из хоринских бурят, его малая родина – улус Харашибир в Бурятии. Он побывал в Тибете, где в 1888 г. в известном монастыре Дрепунг (под Лхасой) был удостоен высшей буддийской ученой степени *лхарампа*. Его знания были настолько поразительно широки и глубоки, что его сразу пригласили в наставники к юному Далай-ламе XIII: он не только был одним из его учителей (*цэншаб-хамбо*), которые вели с первосвященником традиционные буддийские философские диспуты, но довольно быстро тесно сблизился с ним и пользовался его полным доверием. Уже в тибетский период жизни Агвана Доржиева можно говорить о нем как о крупном религиозном и общественном деятеле.

¹ Пубаев Р.Е. Агван Доржиев. Национально-освободительное движение бурятского народа: Тезисы и материалы докладов и сообщений. Улан-Удэ, 1989. С. 94–98; Заятуев Н.-Г. Цаннид-хамбо Агван Доржиев. Улан-Удэ, 1991; Люди и судьбы: Библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991)/ Изд. подгот. Я.В. Васильковым и М.Ю. Сорокиным. СПб., 2003. С. 150, 151; Snelling J. Agvan Dorjiev: Eminence Grise of Central Asian Politics // *Asian Affairs*. L., 1990. Vol. 21, N.S., pt. 1. Pp.36–43; Snelling J. Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tzar. Elemea, 1993.

В конце 1897 – начале 1898 г. Агван Доржиев по поручению своего высокого покровителя посетил Россию и Францию. В то время в Европе, равно как и в России, в частности, сформировался устойчивый интерес к буддизму. Об этом позже В.Л. Котвич напишет из Польши в Ленинград Ф.И. Щербатскому так: «К буддийской философии и у нас, как всюду в Европе, проявляется широкий интерес»¹. На разных языках, в том числе и на русском, появилось немало переводных и оригинальных трудов по буддизму, к которым общество проявляло, прямо скажем, повышенный интерес. Среди глубоко изучавших это вероучение в Петербурге были князь Э.Э. Ухтомский, С.Ф. Ольденбург, П.П. Семенов-Тянь-Шанский и другие представители российского общества, с почтением встретившие известного духовного учителя и оказавшие необходимые ему услуги. В российских научных кругах обсуждались проекты экспедиций в Тибет. Отношения, установленные Агваном Доржиевым с русскими учеными в его первый приезд в Петербург, оказались прочными и взаимно полезными. В письме от 10 января 1903 г., отправленном из Ацагатского дацана в Бурятии накануне отъезда в Лхасу, А. Доржиев писал С.Ф. Ольденбургу: «При сем по почте посылаю Вам 1 бурхан Бакши, подарок от Далай-ламы Вам, и древнеиндийскую рукопись санскритского языка»². Таким образом, этот подарок можно рассматривать как стремление Доржиева удовлетворять научные интересы русских востоковедов. В 1909 г. С.Ф. Ольденбург передал в дар Музею антропологии и этнографии Императорской Академии наук еще две бронзовые статуэтки – подарок от Далай-ламы³.

Агван Доржиев сыграл важную роль в установлении контактов между тибетским первосвященником, обосновавшимся в 1904 г. в Урге, и русскими учеными, прежде всего буддологом и тибетологом Ф.И. Щербатским и П.К. Козловым. Последний вручил Далай-ламе подарки в знак выражения благодарности за гостеприимство, оказанное прежде в Тибете

¹ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (далее ПФА РАН). Ф. 725. Оп. 3. Д. 112. Л. 4 об.

² Там же. Ф. 208. Оп. 3. Д. 196. Л. 1.

³ Там же. Ф. 1. Оп. 1а-1909. Д. 156. Л. 313, параграф 132.

российским путешественникам. Роль Доржиева в установлении контактов россиян с Далай-ламой и его помощь в организации экспедиций в Тибет – отдельная самостоятельная большая тема¹.

Контакты А. Доржиева с российскими востоковедами получили значительное развитие в период строительства буддийского храма в Санкт-Петербурге. Переселившись осенью 1905 г. в Россию, он стал уделять особое внимание проблеме строительства духовного центра буддизма в столице Российской империи. Император Николай II и его правительство в принципе благосклонно отнеслись к возведению в Санкт-Петербурге мусульманского и буддийского центров. Лама Доржиев умело воспользовался наличием в столице общин верующих калмыков и бурят, а также российских необуддистов и своими связями в научном мире для положительного решения вопроса. 10 августа 1915 г. здание буддийского храма в Санкт-Петербурге было освящено Цаннид-хамбо Доржиевым². Российские востоковеды, осознавая значение буддийского духовного центра в городе для помощи в научных исследованиях, всемерно содействовали этому предприятию. Длительное время Строительный комитет возглавлял выдающийся ученый, директор Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого Императорской Академии наук, тайный советник академик В.В. Радлов; самое деятельное участие в работе комитета принимали С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской, А.Д. Руднев, В.Л. Котвич, О.О. Розенберг, А.А. Сталь-Гольдштейн, Э.Э. Ухтомский, Б.Я. Владимирцов, В.П. Шнейдер, П.К. Козлов, Н.Н. Поппе и многие другие. Показательна, по сравнению с участием востоковедов в строительстве мечети, их активность при возведении буддийского центра. Все они

¹ Попытки А. Доржиева в оказании помощи российским путешественникам продолжались, как можно предполагать, вплоть до конца 20-х гг. См.: Козлов П.К. Дневники монголо-тибетской экспедиции 1923–1926 гг. // Научное наследство. СПб., 2003. Т. 30. С. 46, 299, 469 и др.

² Подробнее о строительстве буддийского храма в Санкт-Петербурге см.: Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб., 2004.

внесли свой посильный вклад в решение многочисленных конкретных вопросов, возникавших при строительстве храма, в том числе при обсуждении его архитектурного проекта. Н.К. Рерих руководил работами по отделке интерьеров, им были созданы витражи с изображением восьми буддийских драгоценностей, что несомненно свидетельствует не только о его интересе к буддизму, но и о немалом знании предмета. Общась с ламой Доржиевым и другими буддийскими священнослужителями, художниками и мастерами, востоковеды углубляли свои познания в буддизме. Н.К. Рерих позднее признавал, что в результате такого общения он впервые услышал о существовании Северной Шамбалы. Можно с большой долей вероятности предполагать, что сам А. Доржиев нередко посещал семьи востоковедов и представителей творческой интеллигенции, интересующихся буддийской философией и вероучением, тем самым укрепляя и углубляя их знание предмета. Это влияние, в частности, прослеживается на примере семьи Рерихов: у них сформировался подлинный интерес к буддизму, в поисках истины они обратились к культуре народов Востока.

Нельзя не обратить внимание на тот факт, что именно в начале XX в. в Петербурге резко возросло количество буддологических исследований, переводов буддийских сочинений с санскрита, тибетского, китайского и японского языков (деятельность С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга, А.А. Сталь-Гольдштейна и др.), успешно продолжалось издание серии *Bibliotheca Buddhica* и многое другое. Российские востоковеды С.Ф. Ольденбург, А.М. Позднеев, В.Л. Котвич, А.Д. Руднев, Э.Э. Ухтомский и другие вместе с А. Доржиевым входили в начале 1917 г. в состав специально созданной Правительственной комиссии по пересмотру действовавшего законодательства, касающегося буддистов России. В годы революции и послереволюционной смуты петербургские востоковеды, особенно Ф.И. Щербатской и С.Ф. Ольденбург, пытались доказать необходимость сохранения буддийского храма, занимались вопросами его сохранности и восстановления, имея в виду реализацию новых научных планов, связанных с развитием буддологических исследований в стране.

Свидетельством громадного интереса в городе к буддизму явилась первая буддийская выставка, организованная в августе – сентябре 1919 г. в Русском музее, на которой лекции читали С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг, Б.Я. Владимирцов и В.М. Алексеев¹. Попытки А. Доржиева продолжить эту традицию, к сожалению, не увенчались успехом.

17 февраля 1927 г. С.Ф. Ольденбург обратился с письмом в Народный комиссариат иностранных дел с обоснованием важности создания в системе Академии наук СССР Института буддийской культуры (ИНБУК). 13 апреля Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург и М.И. Тубянский представили на рассмотрение Отделения исторических наук и филологии АН СССР специальную записку по этому вопросу. 13 мая 1928 г. Совет Народных Комиссаров СССР согласился с образованием ИНБУКа. Тибетологией в нем занимались также Е.Е. Обермиллер, А.И. Востриков, Б.В. Семичов, Б.А. Васильев, Е.Р. Козеровская. В качестве иностранного члена Ученого совета Института в нем работал и Агван Доржиев. В этом надо видеть не только признание научных заслуг этого выдающегося ученого-буддолога, но и факт его активного участия в научных исследованиях коллектива.

В телеграмме в адрес Президиума Академии наук СССР А. Доржиев приветствовал образование ИНБУКа в надежде, что «изучение буддизма явится началом правильного понимания такового культурным миром Запада и залогом дальнейшего процветания нашей драгоценной религии». Он и образованные ламы храма находились в постоянных научных контактах с ленинградскими тибетологами и буддологами. Среди молодых таким образом продолжилась та плодотворная традиция, которая сложилась еще в начале 20-х гг. при буддийском храме. О ней еще осенью 1924 г. Б.Я. Владимирцов писал В.Л. Котвичу: «Прошрое лето мы провели в доме при буддийском храме; приезжал Хамбо и много лам, среди которых было несколько очень ученых и бывалых, проживших

¹ Ольденбург С.Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге. Пг., 1919. С. 41.

долго в Тибете. Удалось довольно много позаниматься с ними. Летом же я закончил *Index verborum* и *Boddhicaryavatara*: тибето-монгольско-русский»¹. Большую и неоценимую, столь необходимую помощь Ф.И. Щербатскому и его ученикам в переводе сложных буддийских текстов оказывало общение с индийскими и тибетскими учеными, жившими при буддийском храме. Это сотрудничество продолжалось и после вхождения ИНБУКа в 1930 г. в состав Института востоковедения АН СССР и образования в нем Индо-тибетского кабинета под руководством академика Ф.И. Щербатского².

Консультациями А. Доржиева и его коллег пользовались многие востоковеды города, в том числе синолог академик В.М. Алексеев, член-корреспондент АН СССР Н.Н. Поппе, профессора И.Н. Бороздин, П.И. Воробьев и другие, посещавшие периодически буддийский храм. А. Доржиев, в свою очередь, часто навещал Институт востоковедения АН СССР, со многими сотрудниками которого он состоял в переписке. Все это создавало самые благоприятные условия для расцвета ленинградской тибетологии и буддологии в 20-х – первой половине 30-х гг. Самые тесные связи поддерживал он со своими ленинградскими коллегами – бурятскими учеными Ц.Ж. Жамцарано, Б.Б. Барадийном и другими. К А. Доржиеву обращались за консультациями многие ученые, интересующиеся тибетологией и буддизмом, например А.В. Барченко³. В литературе есть сведения о том, что летом 1930 г. при буддийском храме по инициативе А. Доржиева была проведена пантомимическая театральная мистерия (*цам*), посвященная Калачакре. Для ленинградских востоковедов всех поколений это явилось важным событием.

¹ ПФА РАН. Ф. 761. Оп. 1. Д. 5. Л. 16.

² Об этом подробнее см.: Воробьева-Десятовская М.И., Савицкий Л.С. Тибетоведение // Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 157–173; Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. С. 140–142.

³ Андреев А.И. Доктор Барченко – русский искатель Шамбалы // Невский архив: (Историко-краеведческий сборник). СПб., 2001. Вып. V. С. 295–341.

Однако в начале 30-х гг. обстановка в стране стала меняться, менялось и отношение к буддологическим исследованиям, конкретно к буддологам. Уже в 1933 г. подвергся критике сам А. Доржиев. 17 марта 1933 г. был арестован Б.В. Семичов и осужден на пять лет исправительно-трудовых лагерей. Роковым стал 1937 г. Аресты следовали один за другим, и, выстроившись в трагический ряд, они привели к фактическому разгрому отечественной буддологии: 22 февраля арестован Б.Б. Барадийн (расстрелян 24 августа 1937г.); 8 апреля арестован А.И. Востриков (расстрелян 26 сентября); 11 августа арестован Ц.Ж. Жамцарано (умер в тюрьме 4 мая 1942 г.); 12 августа арестован М.И. Тубяновский (расстрелян 24 ноября); 13 ноября пришел черед А. Доржиева, он был арестован в Ацагатском аршане и вскоре – 29 января 1938 г. – умер в тюремной больнице. Были репрессированы и многие ламы буддийского дацана в Ленинграде. Тяжелые времена пережили и оставшиеся в живых. Неизвестно, была ли прямая связь между всеми этими арестами, но трагический результат очевиден.

В истории науки научные связи Агвана Доржиева с отечественными востоковедами оставили яркий, глубокий след, который не должен быть смыт потоком неумолимого времени.

Агван Доржиев и П.К. Козлов: история одной дружбы

А. Доржиев впервые приехал в Петербург в начале 1898 г. в качестве личного посланника Далай-ламы XIII Тубдена Гьяцо (1876–1933) к русскому царю. Цель его миссии состояла в том, чтобы выяснить отношение России к Тибету с тем, чтобы в дальнейшем просить русское правительство об установлении протектората над этой страной для предотвращения ее захвата англичанами. Этот визит Доржиева позволил ему завязать отношения не только с представителями правящих кругов России, но и с группой ученых-востоковедов и путешественников – исследователей Центральной Азии, проявлявших большой интерес к Тибету – П.П. Семеновым (Тян-Шанским), вице-председателем Императорского Российского географического общества (ИРГО); А.В. Григорьевым, секретарем этого общества; С.Ф. Ольденбургем, князем Э.Э. Ухтомским и другими. Особое внимание к Доржиеву со стороны руководства ИРГО объяснялось тем, что Географическое общество только что приступило к подготовке новой большой экспедиции в Тибет под началом П.К. Козлова и А.Н. Казнакова и в большой степени рассчитывало получить с его помощью разрешение тибетских властей на посещение экспедицией Лхасы – недоступной для европейцев столицы Тибета.

Козлов, который в то время проживал с семьей в Москве, узнал о приезде Доржиева от находившегося в Петербурге Казнакова. «Недавно приходил ко мне Дылыков, один из его [т.е. Доржиева] друзей и, между прочим, сказал, что было бы недурно просить у ламы рекомендательное письмо к его знакомым по пути в Лхасу, а может быть, и в самую Лхасу, – сообщал Казнаков в письме Козлову в начале июня 1898 г. – ... Дылыков говорит также, что недурно было бы и Географическому Обществу через посредство кого-либо, например, секретаря,

просить ламу <...> устроить что-либо в Лхассе и вообще в Тибете в смысле облегчения или разрешения нам доступа туда. Лама говорил Дылыкову, что ему уже удалось кое-что устроить в Лхассе для улучшения взглядов тибетцев на русских путешественников»¹. С помощью Доржиева ИРГО заготовило ценные подарки для Далай-ламы и других тибетских сановников. Напутствуя Козлова перед дорогой, П.П. Семенов (Тян-Шанский), ссылаясь на мнение Доржиева, советовал ему проявлять сдержанность и выдержку во время контактов с тибетцами: «По мнению умного ламы, экспедиция имеет шансы достигнуть заветной цели лишь при условии большой выдержки при переговорах по этому поводу с местными властями. Настойчивость и требовательность могут произвести в Лассе только невыгодное впечатление и повредить успеху дела. <...> Помните, дорогой Петр Кузьмич, что в Ваших руках все важное дело дальнейшего развития наших отношений с Тибетом и что в этой цитадели Центральной Азии русское имя должно быть поддерживаемо не столько грозно, сколько кротко и честно»².

Козлову, однако, не удалось пройти со своим отрядом в Лхасу – эту неудачу, вероятно, можно отчасти объяснить отсутствием Доржиева в столице Тибета. Напомню, что в 1900 и 1901 гг. бурятский советник Далай-ламы еще дважды посетил Россию, продолжая выполнять свою ответственную дипломатическую миссию. В этой связи возникает вопрос: когда именно Доржиев и Козлов познакомились друг с другом? Ответа на него мы не знаем. Их встреча могла произойти в 1898 г., во время снаряжения тибетской экспедиции или по ее завершении, в конце 1901 – начале 1902 г., в тот небольшой отрезок времени, когда Доржиев еще находился в России перед отъездом в Тибет. Например, они могли столкнуться в стенах Географического общества, тем более, что А. Доржиев в 1902 г. был избран членом Общества именно за те услуги, которые он оказал экспедиции Козлова.

¹ Письмо от 7 июня 1898 г. Архив РГО. Ф. 18. Оп. 3. Д. 265. Л. 11 об., 12.

² Письмо П.П. Семенова П.К. Козлову от 1 июня 1899 г. (копия). Там же. Д. 622. Л. 1 и 4.

Достоверно известно, однако, что Козлов встретился с Доржиевым в Верхнеудинске (совр. Улан-Удэ) в мае 1905 г., по пути в Ургу, куда он был командирован Советом РГО для приветствия Далай-ламы и поднесения ему подарков. Эта поездка Козлова, в ходе которой он сблизился и подружился с Доржиевым и одновременно с Далай-ламой, бежавшим летом 1904 г. из Лхасы во Внешнюю Монголию, спасаясь от вторгшейся в Тибет английской военной экспедиции, была одним из самых счастливых событий в жизни путешественника. Подробности ее мы узнаём из путевого дневника П.К.Козлова, ныне хранящегося в архиве РГО. Выехав из Петербурга 17 апреля, Козлов прибыл в Верхнеудинск на 9-е сутки, т.е. 26 апреля. О своей первой встрече с Доржиевым он упомянул в дневнике лишь краткой строкой: «Кстати в Верхнеудинске произошло интересное для меня свидание с Агваном Доржиевым, секретарем Далай-ламы по отношению к России»¹. (Поясню, что Доржиев был отправлен весной 1905 г. Далай-ламой в Забайкалье для установления связи с Петербургом.) Доржиев и Козлов вместе сели на пароход «Серафим» и поплыли вверх по Селенге до Усть-Кяхты, а оттуда на почтовых лошадях добрались до пограничной слободы Кяхта. В Кяхте они остановились «в гостеприимном доме» старого приятеля Петра Кузьмича купца Л.П. Лушников. Здесь, под крышей дома Лушниковых, по сути, и завязались дружеские отношения между Козловым и Доржиевым. Отсюда же Козлов, через Доржиева, установил связь с Далай-ламой. «Далай-лама знал всё, – записывает в дневнике Козлов, – с какими целями я еду, со своей стороны тибетцы мне поведали, зачем был командирован в Россию секретарь Далай-ламы»².

В июле 1905 г. Козлов был вынужден прервать поездку и поспешно вернуться в Петербург для передачи российским властям ряда просьб первосвященника. В Верхнеудинске произошла новая встреча Козлова с Доржиевым. «Прекрасный человек этот хамбо – теперь у нас отношения завязались

¹ Дневник по поездке в Монголию. 1905. Там же. Оп. 1. Д.153. Л. 3 об.

² Там же. Л. 4 об.

самые дружественные, самые братские, чистые, – читаем мы в дневнике путешественника. – Мы сообщили друг другу свои планы, настоящие и будущие, и условились на дальнейшее, самое трудное время, во время пребывания в Питере»¹.

Доржиев приехал в Петербург в сентябре 1905 г., где снова встретился с Козловым. Через Козлова и Ольденбурга он знакомится с великим князем Константином Константиновичем, августейшим патроном Академии наук, проявлявшим большой интерес к Тибету и беспокойство о судьбе Далай-ламы. После встречи с Доржиевым Константин Константинович пишет из Павловска Ольденбургу: «Хамба-лама Дорджиев произвел на меня, мою Великую княгиню и детей самое хорошее впечатление. Мы постарались как могли обласкать посланца Далай-ламы, который очень меня тронул, прислав мне свое благословение с вещественными его доказательствами. – Весьма был я рад повидаться с П.К. Козловым»².

Осев в Петербурге, Доржиев устанавливает тесные связи с искренне симпатизировавшими ему востоковедами, но ближе всего он сходится с С.Ф. Ольденбургом и П.К. Козловым. Наиболее интенсивные контакты между Козловым и Доржиевым приходятся на предвоенные годы, 1905–1907 и 1909–1913. Доржиеву определенно импонировал отважный и целеустремленный путешественник, со связями в «высших кругах», могущий, благодаря этим связям, оказывать влияние на тибетскую политику России; к тому же Козлов целиком разделял его политические убеждения – являлся таким же, как и он, англофобом и сторонником русско-тибетского сближения. Что касается Козлова, то он испытывал не меньшие симпатии к Доржиеву, отдавая должное его природному уму, сметливости, неумной энергии, а также передовым взглядам по многим вопросам – Хамбо-лама, по мнению Козлова, был нетипичным буддийским монахом, далеко ушедшим «от косных рутинных порядков», присущих ламаистской иерархии. В то же время имелась и более прагматичная причина, побуждавшая Козлова искать дружбы Доржиева: Доржиев являлся бесцен-

¹ Там же. Л. 33 об.

² Письмо от 12 сентября 1905 г., Павловск. Архив СПбФ РАН. Ф. 208. Оп. 3. Д. 502. Л. 4.

ным источником сведений о Тибете и вместе с тем он был лицом, приближенным к Далай-ламе. Именно через Доржиева Козлову удалось в 1905 г. завязать дружеские отношения с правителем Тибета и получить от него приглашение посетить Центральный Тибет и заповедную Лхасу. Таким образом, Доржиев был нужен Козлову в той же степени, что и Козлов Доржиеву, однако прагматические соображения, по правде говоря, никогда не преобладали в многолетних отношениях этих двух столь разных людей – офицера царской армии и буддийского монаха.

Доржиев стремился всячески помочь Козлову в осуществлении его планов, связанных с изучением Центральной Азии и Тибета. Так, в 1905 г. Козлов просил Доржиева написать биографию Далай-ламы и рассказать о его вынужденном бегстве из Лхасы. Доржиев живо откликнулся на эту просьбу, но неожиданно столкнулся с трудностями. «Биографию Далай-ламы, без разрешения Его [Святейшества], я не решаюсь пока составить», – писал Доржиев Козлову по прибытии в Петербург. Жизнеописания, или *намтары*, перерожденцев Далай-ламы, поясняет он, составляются в Тибете лишь после их кончины и по нахождению нового перерождения. Тем не менее, Доржиев счел возможным сообщить Козлову некоторые краткие сведения о правителе Тибета и его путешествии из Лхасы в Ургу¹. Эти сведения были позднее использованы Козловым для написания большого очерка «Тибетский Далай-лама», опубликованного в Историческом вестнике (1907. № 1. С.230–249), и затем книги «Тибет и Далай-лама» (Пг., 1920).

Вообще хотелось бы отметить, что неординарная личность Далай-ламы XIII, ставшего впервые после «Великого Пятого» Далай-ламы столь могущественным светским и духовным правителем Тибета, необычайно привлекала к себе Козлова и словно бы магнетизировала на протяжении всей его жизни. Но столь же восхищался Козлов и Доржиевым, человеком, сыгравшим исключительно важную роль в истории Тибета конца XIX – начала XX в.: именно он побудил Далай-ламу к сближению

¹ Письма А. Доржиева и П.К. Козлова, 1905–1923. Архив РГО. Ф.18. Оп. 3. Д. 214. Л. 35–37 (письмо от 22 сентября 1905 г.).

с Россией и подвиг на бегство из Лхасы в надежде на покровительство «Белого царя». Доржиев совершил шесть тяжелых путешествий из России в Тибет и обратно, о последнем из которых, в 1912 г., Козлов рассказал в заметке «Независимый Тибет», опубликованной 27 февраля 1913 г. петербургской газетой «Новое слово». «На днях возвратился в Петербург представитель Далай-ламы в России, поверенный по делам Тибета, старший цанит-хамбо лхарамбо Агван Доржиев. Нужно быть железным человеком, каков в действительности и есть хамбо-лама, чтобы в 60-летнем возрасте верхом на лошади проскакать 1000 верст по степям и пустыням Монголии, по высокому и холодному тибетскому нагорью». Со слов Доржиева, Козлов рассказывает о погромах, произведенных китайскими войсками в Тибете в 1909–1912 гг., в годы оккупации страны Китаем. «В Нагчу Доржиев слышал грустные вести о том, что с марта [1912 г.] китайский отряд, численностью 2000 человек, при 6 орудиях и 4 пулеметах, опустошает страну, предаваясь грабежам и насилиям. Почти уничтожен монастырь Сэра, знаменитый ритодами – убежищами отшельников. Разрушен до основания и «Гадан Кансар» – дворец древних царей Тибета; из камней этого дворца китайцы неподалеку сложили казармы ...».

В 1906 и 1911 гг. Козлов с помощью Доржиева пытался организовать две не совсем обычные, отчасти научные, отчасти дипломатические, экспедиции – в обоих случаях для содействия возвращению в Тибет Далай-ламы (в годы его первой, монголо-китайской, и второй, индийской, эмиграций). Доржиев возлагал большие надежды на обе эти поездки, особенно в 1911 г., когда Далай-лама находился в Даржилинге, куда он бежал в начале 1910 г., после вторжения в страну китайских войск. В одном из писем к своей будущей жене, Е.В. Пушкаревой, Козлов рассказывает о задуманном совместно с Доржиевым плане: «Хамбо-лама говорит: „Полковником Козлов, снаряжайте ради Будды скорее экспедицию в Лхассу. Далай-лама Вас просит, скорее, человек 25–30“». <...> Китайцы и тибетцы умоляют Далай-ламу ехать в Лхассу, а Далай-лама боится, чтобы китайцы не убили, не отравили. Если же будет в Лхассе Козлов с отрядом (русский представи-

тель), китайцы побоятся, а англичане сопровождают от Даржилинга до Лхассы. В Лхассе встреча русских с англичанами (а мы теперь друзья) и с Далай-ламой. Что за прелесть может быть, и это все очень возможно»¹. Эти экспедиции, однако, не состоялись из-за противодействия им российского МИДа.

В 1909 г. Козлов вернулся из нового путешествия по Центральной Азии, прославившего его имя на весь мир открытием и раскопками в Гобийской пустыне «мертвого города» Хара-хото (одного из городов тангутского государства Си-ся). Известно, что найденные в Хара-хото ценнейшие памятники тангутской культуры были отправлены Козловым в Петербург, где они экспонировались в новом здании Географического общества в Демидовом пер. (ныне пер. Гривцова). По просьбе Козлова Доржиев занимался разбором и идентификацией предметов буддийской коллекции (танки, бурханы) – факт, совершенно неизвестный тангутоведам².

Контакты Доржиева и Козлова прервались в годы Первой мировой войны. Козлов отправился на фронт, но год спустя военное ведомство перебросило его в Монголию на заготовку скота для действующей армии. Зимой 1915 г. в Иркутске он случайно встретился с Доржиевым, о чем тут же сообщил в Петроград старому другу А.П. Семенову-Тян-Шанскому (сыну П.П. Семенова-Тян-Шанского): «Вчера и сегодня виделся с Хамбо-ламой Агваном Доржиевым. Как-то особенно было приятно поговорить о Тибете, о Далай-ламе, о Центральной Азии вообще, что чуть-чуть забыто, уйти подальше от разговоров о мясе, о кожах, об авансах уполномоченным и проч.»³.

Революция и гражданская война в России надолго развели Козлова и Доржиева. Пересекались ли в эти годы их пути где-нибудь – в Петрограде, Забайкалье или Монголии, мы не знаем. Имеется, однако, один любопытный факт, о котором сообщают британские архивные источники: в начале

¹ Письмо П.К. Козлова Е.В. Пушкаревой от 11 февраля 1911 г. Архив музея-квартиры П.К. Козлова. Ф. 1. Оп. 6. Д. 115/979.

² Письмо А. Доржиева П.К. Козлову от 7 ноября 1909 г. Архив РГО. Ф. 18. Оп. 3. Д. 214. Л. 23.

³ Открытка П.К. Козлова А.П. Семенову-Тян-Шанскому от 28 декабря 1915 г. Архив СПбФ РАН. Ф. 722. Оп. 2. Д. 500. Л. 134.

1920-х советские власти арестовали тибетца из Лхасы по имени Тагрин-лама, долгое время проживавшего при Агинском дацане. По возвращении на родину этот тибетец заявил, что большевики обращались с ним плохо, что все его имущество было конфисковано и ему удалось добиться освобождения лишь «с помощью Козлова», которого он знал раньше и с которым он установил секретную связь, находясь в тюрьме¹. К освобождению Тагрин-ламы, как кажется, был причастен и Агван Доржиев: в мае 1923 г. (фактически накануне Тибето-монгольской экспедиции Козлова) он направил письмо главе НКИДа Г.В. Чичерину, в котором сообщил об аресте Агинской аймачной милицией Тагрин-Гегена, отмечая при этом, что арест тибетца может иметь негативные последствия для советско-тибетских отношений². НКИД, несомненно, постарался как можно скорее уладить досадный инцидент с Тагрин-Гегеном – это было тем более необходимо, что в Лхасу, почти одновременно с Козловым, должна была отправиться советская дипломатическая миссия во главе с С.С. Борисовым.

Козлову не удалось побывать в Лхасе со своей экспедицией. По решению Политбюро ЦК его отряд был задержан в Урге и провел там конец 1923 г. и весь 1924-й. Именно в Урге в декабре 1924 г. произошла новая встреча Козлова и Доржиева. Как всегда, они много и увлеченно говорили о Тибете – от Доржиева Козлов узнал самые последние тибетские новости, в том числе о разногласиях двух правителей Тибета – Далай-ламы и Панчен-ламы, приведших к бегству последнего из страны. Перед расставанием Петр Кузьмич сделал Доржиеву довольно необычный подарок – револьвер системы «наган», необходимый последнему в целях личной безопасности во время разъездов по Монголии, «чтобы навсегда сохранить дружбу с этим выдающимся человеком, моим верным другом», – записывает Козлов в путевом дневнике. «Хамбо-лама очень растрогался и проговорил: „Я никогда не забуду дружбы Вашей и всегда смогу доказать, что я ее достоин!“».

¹ Public Record Office. F.O.371/10291. F.M. Bailey to the Government of India, 14 October 1924. P. 56.

² Письмо А.Доржиева в Восточный отдел НКИДа от 6 мая 1923 г. РЦХИДНИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 162. Л. 4–5.

«О многом-многом мы говорили еще, – читаем мы далее, – но это многое совсем иное, что я не могу доверить его специальным страницам [дневника] моих путешествий, страницам чисто научного, географического характера»¹. То, о чем умалчал Козлов в своем дневнике, нам хорошо известно сегодня – это закулисные интриги НКВД и ОГПУ вокруг его экспедиции².

Но и у Доржиева были причины быть недовольным действиями покровительствовавших ему «высоких инстанций». Так, в разговоре с Козловым в Урге весной 1925 г. он признался, что его «обязывают писать рекомендации», то есть рекомендательные письма для посылаемых в Тибет советских эмиссаров³ (речь, скорее всего, идет о В.А. Хомутникове и С.С. Борисове, посетивших Лхасу соответственно в 1922 и 1924 гг.). Известно также, что Доржиеву в 1920-е гг., по настоянию НКВД, приходилось писать письма Далай-ламе и другим правителям Тибета, в которых он нарочито восхвалял национальную и религиозную политику СССР, проводимую в отношении малых буддийских народов (бурятов и калмыков). Подобную же услугу, но уже чистосердечно, он оказывает и Козлову – пишет рекомендательное письмо тибетскому премьеру Лончен Шокану, чтобы облегчить доступ экспедиции Козлова в Лхасу⁴. В то же время Доржиев дает Козлову ряд полезных практических советов и указаний: «Как всегда Агваша очень интересуется моими планами, соображениями по части путешествия в Тибет. Его советы и подсказки всегда имеют огромное значение»⁵.

После окончания своей экспедиции Козлов с Доржиевым обсуждали планы нового, совершенно необычного путешествия в Тибет – по воздуху, на дирижабле, идею которого подсказал сенсационный перелет на дирижабле через Северный

¹ Козлов П.К. Дневники Монголо-тибетской экспедиции. 1923–1926: Т.30. СПб., 2004. С. 349. Серия «Научное наследие». Запись от 4 ноября 1924 г.

² Андреев А.И., Юсупова Т.И. История одного не совсем обычного путешествия: Монголо-тибетская экспедиция П.К. Козлова (1923–1926) // Вопросы истории естествознания и техники. 2001. № 2. С. 51–74.

³ Там же. С. 469. Запись от 2 апреля 1925 г.

⁴ Там же. С. 470.

⁵ Там же. С. 469.

полюс Р. Амундсена (в 1926 г.). Любопытно, что Доржиев выразил желание принять участие в таком путешествии. «Для дирижабля не надо баз, – объяснял Козлов в письме Н.К. Горбунову (управделами СНК) в начале 1929 г., – дирижабль „возьмет“ все заставы и т.д. Дирижабль не обмерзнет даже над горами Тибета. Дирижабль от Урги, последней своей посадки, возьмет курс на ю.з. – на Лхасу и, чудовищно сказать, в двое суток доплывет по воздуху от столицы Монголии до столицы Тибета. С нами на дирижабле полетел бы с готовностью и наш друг <...> Хамбо-лама Доржиев. Завидная задача, но возможная, более реальная, нежели полет на полюс!»¹.

Этим планам Козлова, однако, не суждено было осуществиться. Тибет в конце 1920-х становится совершенно недоступным для советских научных экспедиций по причинам политического характера, из-за нежелания руководства НКВД и ОГПУ допускать ученых в этот стратегически важный регион Центральной Азии, являвшийся объектом англо-советского соперничества.

Общались ли Козлов и Доржиев в начале 1930-х – неизвестно. То было трудное время для обоих, особенно для Доржиева, который, как мы знаем, попал в опалу и немилость к советским властям в годы коллективизации. Можно лишь предполагать, что, проживая в одном городе – Козлов в своей квартире у Смольного, а Доржиев в доме при буддийском храме, они изредка встречались друг с другом или, по крайней мере, обменивались письмами. Козлов ушел из жизни 26 сентября 1935 г. Известие о его смерти, несомненно, было тяжелым ударом для Доржиева, ибо Петр Кузьмич на протяжении трех десятилетий являлся его ближайшим другом и единомышленником. А через два с небольшим года (29 января 1938 г.) в тюремной больнице Верхнеудинска скончался и сам Доржиев.

¹ Письмо П.К. Козлова Н.П. Горбунову от 20 января 1929 г. ГАРФ. Ф. 5446. Оп. 37. Д. 11. Л. 23–24 об.

Сбывшаяся мечта Агвана Доржиева

Родился Агван Лобсан Доржиев в 1853 г. в улусе Харашибирь в 63 верстах от Верхнеудинска (ныне Улан-Удэ). В 1872 г. с паломниками совершил свое первое путешествие в Тибет. Через два года он принял высший монашеский сан гелонга и вернулся на родину. Собрав средства для дальнейшего обучения, в 1876 г. снова направился в Тибет, поступил в Брайбунскую богословскую академию под Лхасой. В 1888 г. Доржиев получил звание *габчжу* (тиб. *dka' bcu*), а затем был удостоен высшей ученой степени *лхарамба* (*lha rams pa*). Через год Агван Доржиев вошел в число семи высших лиц, которым было поручено воспитание 13-летнего Далай-ламы XIII. Его авторитет быстро вырос в связи с прекрасным знанием многих языков, знакомством с культурой иностранных государств и пониманием международной обстановки. Все эти знания он приобрел в своих многочисленных поездках по миру.

В 1898 г. Доржиев впервые приезжает в Петербург, его главной целью была встреча с царем и переговоры об установлении дипломатических отношений между Россией и Тибетом. Из Петербурга он направляется во Францию. В Париже встречается с министром Жоржем Клемансо и проводит богослужение в Музее восточных искусств в присутствии 400 буддистов Франции¹. Затем едет в Лондон, Вену, Рим, Неаполь, где выступает с лекциями по буддизму. В сентябре 1900 г. состоялась его вторая встреча с Николаем II, на которой А. Доржиев вручил императору подарки и письмо Далай-ламы об установлении дипломатических отношений. Ответным подарком

¹ В память об этом событии был выпущен буклет *Cérémonie célébrée au Musée Guimet le 27 Juin 1898 par le Khambo-Lâma Agouan Dordji*. По-тибетски церемония называлась *mNyam med thub pa'i dbang po bces la gsol ba 'debs shing thugs rgyud bskul ba*. Переводчиком был Будда Рабданов. – прим. ред.

Далай-ламе от русского царя были часы с бриллиантами. Третья встреча состоялась в июне 1901 г. в Большом Петергофском дворце. Переговоры прошли еще более успешно.

Став фактически членом правительства Тибета, Доржиев всюду сопровождал Далай-ламу, проводил молебны, осуществлял финансовые операции. В 1905 г. он создал в Петербурге издательство «Наран» («Солнце»), а в 1908 г. основал в Ацагате типографию европейского типа с подвижными литерами. С помощью Ц. Жамцарано он создал новый монголо-бурятский алфавит, который официально называли «агвановским». Велика роль А. Доржиева как основателя, организатора и непосредственного участника строительства буддийского храма в Санкт-Петербурге. Именно им было выбрано место для храма, был куплен участок, разрабатывался архитектурный замысел здания, были сделаны наибольшие взносы. В комитет по строительству вошли академики С. Ольденбург, В. Радлов, приват-доценты В. Котвич, А. Руднев, Ф. Щербатской, врач П. Бадмаев, князь Э. Ухтомский, художник Н. Рерих, путешественники П. Козлов, Д. Клеменц, калмыцкие князья Дугаровы, Тумэн и Тундутовы, жившие в Петербурге. Несмотря на противодействие православных верхов и невероятные трудности миссии челночной дипломатии, он продолжал собирать необходимые средства для строительства храма в Петербурге.

Дацан еще не был достроен, но 21 февраля 1913 г. в нем состоялась первая служба, посвященная 300-летию династии Романовых. Колонны были украшены портретами Николая II и его сына Алексея. 10 августа 1915 г. состоялось официальное открытие храма. Газеты того времени были переполнены вестями с фронтов мировой войны, списками убитых, раненых, пленных. Но журналисты рассказали и об открытии самого северного в мире буддийского храма. Необычное здание темно-красного цвета со строгим фасадом и золочеными украшениями на фронте стало достопримечательностью столицы.

Февральскую революцию 1917 г. А. Доржиев встретил с большими надеждами на обретение национальной независимости бурятами, калмыками и другими народами России. Временное правительство способствовало появлению новых

структур национальных управлений. Для спасения дела всей своей жизни А. Доржиев решил выступить за признание советской власти, ограничение роскоши в быту лам, против поборов с населения, употребления в пищу мяса во время буддийских торжеств. Так он основал и возглавил обновленческое движение. В сентябре 1920 г. он принимал участие в работе съезда народов Востока в Баку, где впервые близко сошелся с мусульманскими лидерами Кавказа. А. Доржиев в октябре 1920 г. был приглашен на заседание Политбюро ЦК ВКП(б). Это было первое и последнее в истории приглашение духовного лидера буддистов на столь высокое заседание.

Своей бурной деятельностью А. Доржиев доставлял властям столько хлопот и беспокойства, что в 1931 г. его вызвали из Бурятии в Москву и в Наркомате иностранных дел заявили, что он «переходит рамки, установленные для дипломатов, и занимается восстановлением населения Бурят-Монголии против Советской власти». В связи с этим ему предложили «переехать на постоянное место жительства в Ленинград». Доржиев поселился на даче в Ольгино, на берегу моря, приезжая в дацан для проведения молебнов.

Черная полоса в истории Петербургского дацана началась 30 мая 1935 г.: в этот день были арестованы семь лам – Банзаракшеев, Батуев, Гармаев, Дугаров, Жамьянов, Жалсанов, Самбуев – и отправлены на Соловки, Беломорканал, в Караганду, Сиблаг. Не выдержав потрясений, скоропостижно скончался ближайший соратник Доржиева Данзан Содномпилов. Понимая близость ареста, Доржиев пишет завещание о передаче своей дачи в Ольгино, домов в Калмыкии и Бурятии внучатому племяннику С. Дылыкову, аспиранту Института востоковедения, с полномочиями после его (Доржиева) смерти стать преемником в делах Миссии. Незадолго до этого Доржиеву удалось выехать на родину, но 13 ноября 1937 г. в Ацагате его арестовали.

Академик Ф. Щербатской, пытаясь выручить Доржиева, снова написал о его помощи русским путешественникам, о личных встречах с Лениным. Но письмо бесследно исчезло в архивах НКВД. Да и сам Щербатской уже был в опале – начинался окончательный разгром отечественного востоковедения.

К этому времени умерли академики Б. Владимирцов (в 1931 г. в возрасте 42 лет), С. Ольденбург (в 1934 г. ему исполнился 71 год). В 1930 г. умер 57-летний профессор Г. Цыбиков, в 1934 г. – профессор Ф. Розенберг, в 1935 г. – 34-летний Е. Обермиллер, путешественник П. Козлов. В 37-м арестованы видные ориенталисты Барадийн, Востриков, Ринчино, Жамцарано, Тубянский, а также проводник П. Козлова Ц. Бадмажапов. Ученые с мировым именем покинули этот мир, а поколение, шедшее на смену, – их ученики – было буквально выкошено арестами и расстрелами. В Ленинграде закрыт ИНБУК – Институт буддийской культуры. Отечественное востоковедение было отброшено на несколько поколений назад!

Неизвестно, узнал ли А. Доржиев о смерти Далай-ламы в 1933 г. – связи с Тибетом прервались. Он был подавлен старческими болезнями и всей гнетущей атмосферой. И после первого же допроса оказался в тюремной больнице г. Улан-Удэ, где «умер от паралича сердца 29 января 1938 г.».

В марте 1938 г. аспирант С. Дылыков, которому А. Доржиев завещал здание дацана и свои владения под Ленинградом, в Бурятии и Калмыкии, был вынужден обратиться в Ленгорсовет с письмом о передаче в Госфонд дацана и зданий возле него. 22 апреля 1938 г. Ленгорсовет изъял из «частного владения» все имущество храма и передал в Антирелигиозный музей, занимавший здание Казанского собора.

В годы Великой Отечественной войны в храме устроили радиостанцию. Именно отсюда звучали сводки с фронта, «Седьмая симфония» Шостаковича и «Гимн великому городу» Глиэра! После войны в нем разместились лаборатории Зоологического института.

В настоящее время храм возвращен верующим города. Так, история, сделав круг, вернулась на начальную точку своего отсчета: в храме опять идут службы, обучаются хувараки, приезжают с лекциями известные буддисты-учителя – храм живет и действует. Именно об этом, наверное, и мечтал Агван Доржиев.

О деятельности Цаннид-хамбо Агвана Доржиева среди иркутских бурят

В 2004 г. общественность Бурятии, Санкт-Петербурга и Москвы отмечает юбилейную дату – 150 лет со дня рождения выдающегося религиозного и общественного деятеля Цаннид-хамбо Агвана Доржиева, который долгие годы трудился на благо религии, отечества, тибетского и монгольского народов. Его роль в религиозной, общественной и политической жизни государства, в создании отечественной буддологии огромна.

Одно из направлений его деятельности – просвещение и развитие системы буддийского образования.

Начало XX в. характеризуется бурными политическими событиями во всем мире. Особенно это касается Российского государства. Россия вступила в период буржуазно-демократических революций, в период борьбы за свободу и равенство вероисповеданий. Бурятское духовенство во главе с Хамбо-ламой Иролтуевым, Цаннид-хамбо Агван Доржиев, прогрессивная бурятская интеллигенция понимали, что наступают новые времена и что необходимы кардинальные изменения в жизни бурятского общества и, в частности, в структуре буддийской церкви. Буряты как исторически сложившийся этнос со своей национальной культурой должны были войти в мировое сообщество и внести свой вклад в его развитие.

С 1905 г. начинается национально-освободительное движение бурят под руководством Агвана Доржиева и бурятской интеллигенции. Были образованы «Партия прогрессивных бурят» в селе Агинском, «Союз бурятских учащихся» и «Общество просвещения бурят». Особого внимания заслуживает «Партия прогрессивных бурят» – в нее входил цвет бурятской интеллигенции: профессор Восточного института в г. Владивостоке Гомбожап Цыбилов, бывший член Государственной думы Бато-Далай Очиров, Цыбен Жамцарано и другие.

Программа и идея национально-освободительного движения бурятских партий заключалась в необходимости реформы буддийской церкви, позволяющей использовать ее институты для распространения научных знаний, например для превращения бурятских дацанов в центры культуры и просвещения в обновленческой трактовке, для изучения и сохранения родного языка. Бурятские партии считали буддизм основной формой национального самосознания, идеологией национального единства. Они полагали, что буддизму принадлежит огромная роль в сохранении национальной культуры от «ассимиляции и нивелировки»¹.

Цыбен Жамцарано, будучи вольнослушателем Петербургского университета, в летние каникулы проживает в Аларском дацане. Он выезжает в села для сбора фольклорного материала среди иркутских бурят, знакомится с учителями, беседует с ними. Он «проводил мысль, что они далеко отстали от своих сородичей, оставляя свою веру и покидая свою национальность совершенным забросом монгольской грамоты <...> Путем бесед ему удастся ходатайствовать о введении во вновь открытом двухклассном училище монгольской грамоты. Ходатайство увенчалось успехом, разрешение последовало. [Оно было подписано] директором народных училищ 7 декабря 1904 года за № 2119»². Затем было отправлено прошение об определении учителем монгольского языка *ширээтэ* Аларского дацана.

Летом 1905 г. на съезде учителей в Аларском дацане Цыбен Жамцарано вместе с Агваном Доржиевым был основан союз «Знамя бурятского народа». Лозунг программы союза – возрождение национальной культуры через религиозное воспитание молодежи, обучение родному языку и письменности. «Через буддизм молодежь освоится с родной и монгольской письменностью, через буддийскую культуру приобщится к национальной культуре <...> с восприятием буддизма иркутские буряты постепенно усвоят нравственные идеалы, научатся уважать, ценить себя и других, расширится

¹ Герасимова К.М. Обновленческое движение Бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964. С. 17.

² Православный собеседник. Казань, 1911. С. 743.

их духовный кругозор, они освоятся с родной монголо-бурятской письменностью, литературой и сами будут по примеру забайкальских сородичей писать и читать по-бурятски, будут через литературу сноситься со всеми монголами, войдут в идейное общение с ними...».

Одним из практических решений программы, направленной на сохранение целостности национальной культуры, было обращение в буддизм западных бурят, которые в течение короткого времени утратили свою исконную религию. Есть исторические источники, свидетельствующие о распространении буддизма среди иркутских бурят. Путешественник «Исбрант Идес, проезжая в конце XVII века Иркутск, заметил <...> неподалеку от этого места <....> большой монастырь, у подножия которого в реку Ангару впадает Иркут. В этом монастыре <...> жил лама <...> который обычно держал в руках длинные четки и непрестанно перебирал их пальцами...»¹. И не вызывают удивления факты, записанные православными священниками: во время принудительного крещения с помощью земской полиции иркутских бурят в православие те кричали, что их предки издавна были ламаитами и что они следуют их вере. Подобные свидетельства доказывают, что буддизм был знаком иркутским бурятам еще в те далекие времена.

Приведем здесь весьма важный документ²:

«Мирской документ.

1851 года 20 дня. Мы, нижеподписавшиеся Иркутского округа Ленского инородческого ведомства хонхударского рода, родовичи при полном согласии приговорили достать нам из Забайкальского края знающих ламов <...> испросили Ханбу для воспользований ихними разными лекарствами. Согласились мы содержать на нашем хлебе и соли на целый год <...> расход или издержки должны мы беспрепятственно выполнять.

Тотхон Манзаев, Афонша Андокинов, на имя Х.Л. Чойван Доржи Ишижамсуева».

¹ Алексеев М.Н. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск, 1941. С. 145, 146.

² НАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 76. Л. 20.

Из многих источников известно, что царское правительство всеми силами поддерживало шаманизм среди иркутских бурят по политическим причинам. После долгих исследований правительством было выяснено, что шаманизм как идеология не способен противостоять русификации бурятского населения. «По общему признанию губернской администрации шаманисты легче подвергались обращению в православие, чем ламаиты». Таким образом, правительство, содействуя и поддерживая шаманизм, укрепляло позиции православной церкви в Забайкалье.

Одной из важных задач, поставленных в программе перед бурятами Иркутского округа, было изучение родного языка на основе монгольской письменности. Для этого Хамбо Агван Доржиев создал алфавит, который впоследствии был назван «агвановским». На «агвановском алфавите» издательством «Наран» в Санкт-Петербурге были изданы брошюры религиозного содержания и решения съездов.

Активная деятельность Цаннид-хамбо Агвана Доржиева среди иркутских бурят являлась объектом отчетов и докладов миссионеров. Протоиерей Затопляев пишет в фискальном докладе: «В ярких красках изображают пропаганду ламаизма среди иркутских бурят Агван Доржиев и Жамцарано. [Они говорят] о распространении ламаизма среди иркутских бурят, среди учителей бурятских школ, о стремлении объединить бурят в одной письменности по реорганизованному Агваном Доржиевым монгольскому алфавиту»¹. Ссылаясь на царский «Манифест о даровании свободы веры...» 1905 г., Агван Доржиев активно и успешно проводит работу среди населения Верхотенского и Балаганского уездов, настаивая на возможности перехода иркутских бурят в веру предков, на постройке дацанов. «В 1906 г. в Верхотенский уезд приезжал Хамбо-лама, старший учитель при Далай-ламе, посетил влиятельных инородцев и передал им на пергаменте благословение Далай Ламы, обещал щедрую помощь и внутреннюю обстановку дацанов»². В этом же году он посетил Иркутский, Верхотенский и Балаган-

¹ Православный собеседник. Казань, 1911. С. 729.

² Там же. С. 733.

ский уезды. Останавливаясь в богатых семьях Михайловых, Бичахановых, Александровых, разъяснял важность строительства дацанов. «В Хоготовском ведомстве для подготовительной работы оставляет своего спутника ламу, который проживает до 1907 года и станет *ширээтэ*»¹.

Кушок Хамбо активно помогают влиятельные и богатые братья Александровы, семья Алсыковых. В 1906 г. представители от иркутских бурят Михайлов и Алсыков ездили в Петербург с ходатайством от имени инородцев о «разрешении шаманистам перейти в ламство и строить дацаны»². В журналах миссионеров сообщается: «...уполномоченные от инородцев Верховенского уезда Алсыков и Александров действуют в пользу обращения инородцев в ламаизм».

Благодаря помощи и особенному вниманию к ним самого Хамбо, Хоготовский стан станет центром распространения буддизма среди иркутских бурят. Агван Хамбо разъясняет населению, в том числе и сочувствующим русским, что «буддизм может дать бурятам все, что им нужно, смягчить их быт и нравы, дать медицину и образование, чего не может дать им шаманство, которое экономически их разоряет»³.

Слово Хамбо Доржиева было веско и значительно. Богачи Михайловы, Бичахановы, Александровы собирают *сугланы*, где решается вопрос о принятии буддизма среди жителей Верховенского уезда. Вопрос о переходе в буддизм поднят в селе Манзурском. За этот период в Ленском уезде буддизм приняли свыше 60 зажиточных и богатых бурят, в улусе Шонтойском присоединились 24 человека, сородичи Агвана Хамбо; движение перешло в Кирэтинское ведомство, Харбатовский стан, и здесь буддизм приняла часть населения, особенно богатые родовичи. По сведениям православной церкви, «6500 крещеных подали прошения о перечислении их в ламаизм, и более 1750 человек уже перечислены; как те, так и другие с церковью порвали отношения»⁴. В Балаганском уезде Хамбо Агван Доржиев проводит активную работу с ламами Аларского дацана. «Ламы, по

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 394. Л. 44, 45.

² Там же. С. 746.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 742.

словам миссионеров, свободно разъезжают по улусам и собирают пожертвования. Устраивают моления <...>; под влиянием агитаторской деятельности лам крещеные инородцы и в Балаганском уезде стали уклоняться от исполнения христианских обязанностей, детей не крестят. В церковь почти не ходят»¹.

Строительный комитет, организованный для строительства дуганов и молельных домов, распространял подписные листы для сбора пожертвований. У верхнеленских бурят сбором пожертвований занимался Александров, у кудинских бурят – Алсыков. На строительство было собрано свыше семи тысячи рублей. В Хоготовском и Кырменском уездах намечены места для строительства дацанов.

Параллельно были поданы ходатайства-прошения от общества бурят-буддистов в правительственные органы о выдаче разрешений на строительство новых дацанов и молитвенных домов. В течение нескольких лет от правительственных учреждений шли отказные письма с прошениями о строительстве дацанов в Иркутской губернии. Агван Доржиев из Санкт-Петербурга уверял своих сородичей, что разрешение на постройку дацана в Кырменском ведомстве будет дано и что «дацан будет посвящен имени Наследника Цесаревича»².

За небольшой период в Иркутской области было построено несколько дуганов. В 1912 г. у эхиритбулагатских бурят построен Кырменский дуган. Современники вспоминают, что Кырменский дуган отличался особой роскошью и красотой. Авторитет Хамбо Агвана Доржиева среди его сородичей был огромен. Вспоминает внучка Бичаханова: «Когда приезжал Хамбо Лама, сельчане на медвежьей шкуре на руках вносили его в дуган». У аларских хонгодоров были построены Алятский и Унгинский дуганы, у боханских бурят – Бильчирский дуган. В 1918 г. у ольхонских бурят строится Харанцинский дуган, в 1919 г. – Муринский дуган. Многолетняя деятельность на благо религии среди иркутских бурят Цаннид-хамбо Ламы Агвана Доржиева дала плоды: построенные им дуганы действовали до трагических 1930-х гг.

¹ Журнал миссионеров Балаганского благочиннического съезда. Иркутск, 1906.

² Там же. С. 733.

Любая нация несет в себе уникальную культуру и опыт существования с другими народами и, таким образом, вносит вклад в мировую культуру, обогащая ее своими достижениями. Если мы обратимся к истории, то увидим, какие ужасы претерпели сибирские народы, столкнувшись с колонизацией Сибири. Казаки-завоеватели, конечно, не могли служить примером высокой нравственности и тем оказать положительное воздействие на коренное население. Пришедшие вслед за казаками «бродячие и охочие люди» были немногим лучше. Далее шли каторжники и ссыльные, «люди заведомо порочной жизни <...> поэтому нравственное состояние сибирского общества долгое время после завоевания русскими представляло собой нечто крайне мрачное и низкое. Здесь особенно преобладала преступность и порочность нравов». В таких исторических условиях слабая народность должна была бы потерять свое неповторимое лицо, прийти к финишу уничтоженной нравственно и физически, но буряты выжили, так как они являются народом устойчивым и сильным, сохранившим свой национальный быт и культуру, – и это, прежде всего, благодаря буддийской религии, своей духовной опоре.

Литература

Журнал миссионеров Балаганского благочиннического съезда. Иркутск, 1906.

Православный собеседник. Казань, 1911.

Алексеев М.Н. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск, 1941.

Герасимова К.М. Обновленческое движение Бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964.

Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Новосибирск, 1983.

НАРБ. Ф. 84. Оп. 1. Д. 76. Л. 20.

РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 394. Л. 44, 45.

Санкт-Петербургский храм: Агван Доржиев и калмыки

Санкт-Петербург – столица Российской империи – с XVIII в. являлся пристанищем многих знатных калмыков, которые, в силу разных обстоятельств, были вынуждены покинуть Калмыцкие степи.

В начале XX в. колония калмыков в столице России была довольно многочисленной. Изменения в вероисповедной политике государства, введенные после 1905 г.; контакты с остальным буддийским миром; встреча представителей астраханских калмыков с самим Далай-ламой, проживавшим в Монголии в 1904–1906 гг.; появление в Петербурге официального представителя Далай-ламы – Агвана Доржиева; отправка группы монахов для обучения в Тибет – все эти события не могли не сказаться и на духовной жизни калмыков-петербуржцев. Одно из первых ходатайств, предпринятых буддистами для строительства в столице буддийского храма, датировано 28 декабря 1907 г. и подписано нойоном Т.-Б. Тюменем, нойоншами Ц.Б. Дугаровой, О. Тундутовой, Э. Тюмень, Н.-Д. Тюмень. В письме указывалось, что калмыков в Санкт-Петербурге насчитывается до двух десятков, кроме них здесь проживают и буряты. Буддийский храм им необходим как то священное место, где они могли бы проводить религиозные обряды и молиться¹.

В дальнейшем всем строительством Санкт-Петербургского храма руководил Агван Доржиев, который в 1898 г. появился в России в качестве официального посланника Далай-ламы XIII. Для калмыков, многие годы лишенных возможности паломничества и посещения буддийскими учителями, приезд А.Дор-

¹ Андреев А.И. Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ, 1992. С. 65,66.

жиева был событием чрезвычайным: «По собранным попечителем сведениям, местное калмыцкое духовенство оказывает Доржиеву необыкновенные почести, считая его высшим духовным лицом, причем, как духовенство, так и простолюдины»¹. Губернские власти, начиная с этого приезда, были озабочены проблемой материальных убытков, которые несло население – налогоплательщики. По мнению астраханского губернатора, «единственной целью приезда этих лиц служит грубая эксплуатация религиозного чувства калмыков, выманивание денег за разные священные в глазах ламаитов предметы <...> сбор на ламаитские хурулы и т.д. Такие поборы являются прямым обиранием калмыков...»². К появлению духовного лица высокого ранга, которому приносились знатными калмыками дорогие подношения, губернские власти отнеслись настороженно. С этого времени в Управлении калмыцким народом начали скапливаться в различных папках сведения о пожертвованиях, собранных А. Доржиевым.

Во время его второго приезда в 1902 г. секретный циркуляр сообщал, что, по разным сведениям, проезжая мимоходом, в 1898 г. А. Доржиев собрал в Калмыцких степях около тысячи двадцати рублей золотом, а в этот приезд наберет «много более»³. Размеры пожертвований настолько взволновали губернские власти, что о повторных приездах в улус сообщалось с тревогой; в Икицохуровском улусе заведующим улусом Шмаковым, показавшим особое рвение, к Хамбо-ламе был даже приставлен стражник для «отклонения от жертвований калмыков». Будучи всего день в Харахусовском улусе, А. Доржиев собрал пожертвований 1000 рублей. Такие сборы объяснялись отчасти и тем, что им, по сообщениям верующих, была привезена святыня – часть кости Будды. Какая сумма была собрана им – неизвестно, но, по свидетельству очевидцев, в каждом из аймаков жертвования достигали от 10 копеек до 100 рублей и более. Так, в Эркетеневском хуруле гелюнг (тиб. dge slong) Морха пожертвовал 101 рубль, а бывший

¹ НАРК. Ф. И-9. Оп. 2. Ед. хр. 77. Л. 3 об.

² Там же. Л. 9-9 об.

³ Там же. Л. 15, 16.

начальник Шарс-багутова Юмин хурула гелюнг Ширип Осеров – не менее 1000 рублей. «Калмыки: бульчинерова рода Ноят Ованов дал <...> 5 рублей <...> Керетова рода старший заседатель Эркетеневского улусного Зарго Манджи Хоббитов – около 1000 рублей, и Харнутова рода Гаря Доланов около 2000 рублей». В Эркетеневских хурулах за платную службу духовенство заплатило ламе 1000 рублей, в Ульдючиновском хуруле – 500 рублей¹. Речь идет только лишь об одном визите в Калмыцкие степи – в 1902 г. Позиция властей по отношению к Хамбо-ламе, возможно, косвенно сказалась на отношении к А. Доржиеву Ламы калмыцкого народа, о котором хамбо даже много позже в своей автобиографии отзывался отрицательно². Критиковалось А. Доржиевым как консервативное и духовенство Александровского улуса.

В 1903 г. А. Доржиев отправился в Тибет и оказался там в центре событий.

В 1905 г. при встрече астраханских калмыков в Урге с Далай-ламой XIII духовный лидер буддистов дал благословение на строительство религиозных школ философии-цаннит. Но глава буддистов, шаджин-лама (официальный титул «Лама калмыцкого народа»), по свидетельству Агвана Доржиева, «не дал разрешения основать новые монастыри в калмыцких районах торгутов и дурбетов. Большинство старых лам сказали: „Новая религия, которая не распространялась раньше, не подойдет людям, живущим в юртах“»³.

Агван Доржиев прибыл в Малодербетовский улус весной 1906 г., объехал северную и южную части огромного улуса, собрал пожертвования и, несмотря на то, что престарелый и больной Лама Д.-Б. Делгеркиев высказался против открытия Чёёря (тиб. *chos grwa*), при содействии нойона Ц.-Д. Тундутова в том же году начал устройство школы и зданий для учащихся близ урочища Амта Бургуста: он «перенес с урочища Нугра в урочище Амта Бургуста старое школьное здание, вместе с имевшимися при нем домиками для учеников, к которым

¹ НАРК. Ф. И-9. Оп. 2. Ед. хр. 77. Л. 15, 16.

² Предание о кругосветном путешествии. Улан-Удэ, 1992. С. 57.

³ Там же.

приставил закупленные вновь и пожертвованные деревянные небольшие дома-срубы в одну комнату, снаружи обмазанные глиной. Таких домиков при Чойра (тиб. chos grwa) теперь 35, стоимостью не свыше 90 руб. каждый с доставкой <...> Перенесение школы с Нугры в гористую Амта Бургуста, по толкованию Доржиева, обусловлено религиозными соображениями и в подражание множествам их тибетских Чойра»¹. Чёёря содержались на средства, полученные от ведения монастырского скотоводческого хозяйства, на ассигнования улусных хурулов, на пожертвования². В проекте Устава Малодербетовской Чёёря, в п. 10, оговаривалось, что школа помещается в урочище Амта Бургуста, «в доме, пожертвованном нойоном Церен-Давид Тундутовым, а ученики располагаются в 48 кельях, построенных близ Академии на средства Агванхамбо Доржиева, Кармыкова и Шонтаева»³. «Денежные средства, по объяснению гелюнгов и мирян, черпались главным образом из сумм, пожертвованных лично Доржиевым <...> а также из пожертвований гелюнгов и богатых калмыков Малодербетовского и Икицохуровского улусов. Чойра пожертвовали также и учебные пособия: Ацагатский бурятский дацан пожертвовал 108 томов Ганчжура и 30 томов различных сочинений»⁴.

Данные свидетельства важны для понимания не только значительной роли Агвана Доржиева в деле открытия высших конфессиональных школ, но и для определения степени участия калмыков. А.И. Андреев, отмечая, что здание школы было пожертвовано Ц.-Д. Тундутовым, пишет: «Ученики размещались в домиках, построенных в основном на средства Агвана Доржиева, который пожертвовал на строительство 5000 рублей. При школе содержались мелочная лавка и хлебопекарня,

¹ Позднеев А.М. Заметки о калмыцких хурулах чойра // АВ СПбФ ИВ РАН. Ф.44. Оп. 1. Л.76.

² Позднеев А.М. Докладная записка Министру внутренних дел П.А.Столыпину с отчетом о командировке в калмыцкие улусы Астраханской и Ставропольской губерний и области Войска Донского. СПб., 1910// РО ГПБ. Ф. 590. Ед. хр. 146. Л. 98–102.

³ Там же. Л.104.

⁴ Там же. Л. 78.

приносившие около 1000 рублей годового дохода. Доржиев также передал школе 300 томов... множество позолоченных бурханов, разную серебряную и медную утварь...»¹. На основании данных Национального архива РК необходимо уточнить: во-первых, домики существовали еще на урочище Нугра, во-вторых, строились они и на деньги Кармыкова² и Шонтаева (согласно Уставу Чёёра), в-третьих, сами домики были довольно дешевы, а пожертвованная сумма, как следует из документов, была использована для строительства хлебопекарни и устройства лавки.

После утверждения Устава в 1907 г. директором Чёёра был назначен А. Доржиев. В этой должности он пробыл до 9 сентября 1911 г., и после него был назначен в Чёёра другой крупный деятель – Боован Бадма (Бадма Боваев), также лхарамба, выпускник школы при Брайбуне в Тибете, автор известной поэмы «Услаждение слуха», пробовавший в этой должности до своей трагической смерти в 1918 г. В сведениях, поданных в Управление Калмыцким народом 25 февраля 1912 г., читаем: «...тибетским ученым был пожертвован капитал в 5000 руб., на которые при училище должны содержаться лавка и хлебопекарня, дававшая приблизительно до 1000 руб. годового дохода, обращаемого на усиление средств училища. В настоящее время лавки и хлебопекарни при училище не существует,

¹ Андреев А.И. О закрытии высшей буддийской конфессиональной школы Цаннид Чойра в Калмыкии (Письмо А.Доржиева председателю ЦИК М.И. Калинину) // Orient. Вып. 1. СПб., 1992. С. 156.

² Скорее всего, речь идет о зайсанге-гелюнге Цэдэн (Бове) Кармыкове-Шарапове, считавшемся в это время штатным гелюнгом Икичоносовского хурула, но проживавшем в урочище Яшкуль при своей молитвенной кибитке. Побывав в Урге и привезя оттуда множество скульптур бурханов, он решил открыть собственный хурул, что и сделал. В 1904 г. в Алексеевском хуруле (Манычский улус), открытом им, имелось сюме и 9 домов для духовенства. В 1919 г. А. Деникин провозгласил Бову Кармыкова (Кармакова) Ламой Калмыцкого народа, хотя полномочия Ч. Балданова к тому времени не истекли. Однако именно Бову Кармакова подвергли расстрелу за контрреволюционную деятельность. А.Ч. Балданов дожил до преклонных лет, и, когда был арестован в 1931 г. ЦДС, он еще проживал в своем хуруле в Цаган-Амане.

и по отзыву вр. директора Боваева, таковые не существуют с 1910 г. и почему неизвестно. Также неизвестно, куда делись по ликвидации этих заведений и деньги»¹. По всей видимости, постройки, пожертвованные А. Доржиевым, в период его работы директором были разобраны. Свидетельство Хамбо-ламы, зафиксированное после репрессий против всего Центрального Духовного совета Калмыкии (15 ноября 1933 г.), о том, что все дома и инвентарь в Чёёря составляют его личную собственность², являлось, конечно, не претензией на собственность, а последней надеждой имевшего дипломатический статус представителя иностранной державы таким образом спасти достояние буддийской церкви от разрушения – надеждой, которой не суждено было осуществиться.

По всей видимости, история с устранением построек в школе Чёёря связана с двумя событиями: 1) началом строительства в 1909 г. большого буддийского храма в Петербурге; 2) указанием министра внутренних дел выдворить Хамбо-ламу из Астраханской губернии.

Строительство петербургского храма было начато с благословения Далай-ламы XIII Тубдан Чжамцо и по прошению столичных жителей-буддистов, среди которых были и калмыцкие князья Тундутовы и Тюмени. Расходы по строительству должны были распределиться следующим образом: из 90 тыс. руб. по проекту 50 тыс. руб., предполагалось, пожертвует Далай-лама; 30 тыс. руб. – Агван Доржиев, 10 тыс. руб. составят пожертвования калмыцких и бурятских буддистов, однако было получено официальное разрешение на сбор пожертвований А. Доржиевым в течение трех лет только среди бурят Забайкальской области. Но даже и этих средств оказалось недостаточно, и расходы превысили 150 тыс. руб., а на завершение строительства были выделены пожертвования Джебдзун Дамба Хутухтой³.

¹ Сведения о буддийском вероисповедном училище Цанит-Чори в Малодербетовском улусе, представленные в УКН (1911–1913). НАРК. Ф. И-9. Оп. 5. Ед.хр. 2750. Л. 16.

² Андреев А.И. О закрытии... С. 153.

³ Андреев А.И. Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ, 1992. С.15.

Таким образом, уже со следующего года после открытия Икицохуровской Чёёря Агван Доржиев возглавил огромное строительство, в деле которого имел различные препоны, чинившиеся правительством, долгое время тянувшим с разрешением на строительство храма в Старой Деревне в Петербурге. Помимо этого, он руководил строительством и открытием и других монастырей (в Бурятии)¹. В 1910 г. в прессе была развернута антибуддийская кампания, средства от Далай-ламы XIII поступили с большим опозданием (в 1913 г.), а в Департамент духовных дел иностранных исповеданий поступали петиции о запрещении строительства храма². В это время – с 1907 г. по 9 сентября 1911 г. – Агван Доржиев являлся директором Малодербетовской Чёёря, в которой имелось прибыльное дело. Стоит ли сомневаться, что в случае ликвидации лавки и хлебопекарни средства могли быть использованы для поддержания строительства главного российского буддийского храма? Кроме того, сборы среди калмыцкого населения, запрещенные с самого начала строительства петербургского храма Министерством внутренних дел, по-видимому, Хамбо-ламой проводились, да и не могли не проводиться в условиях необходимости скорейшего завершения строительства. Агван Доржиев, занятый важным делом в Петербурге, должен был появляться в Калмыцкой степи чаще, чем в Бурятии, и об этом свидетельствует возложение сбора пожертвований в Забайкалье на ширетуев двух дацанов. Если учитывать, что еще в 1898 г. А. Доржиеву удалось провести хороший сбор пожертвований, а во время поездки в 1902 г. в улусах собирали самое меньшее по тысяче рублей, то «план» по внесению доли в строительство столичного храма жители Калмыцких степей начали выполнять заблаговременно. Именно этим фактом следует объяснять нежелание правительства официальным образом разрешить сбор денег на строительство петербургского храма среди калмыков. Кроме того, значительные трудности имелись и у строителей петербургского храма: случались кражи

¹ Предание о кругосветном путешествии. С. 59.

² Андреев А.И. Буддийская святыня Петрограда. С. 18, 19.

и т.п.¹. Параллельно было начато строительство четырехэтажного каменного дома для общежития. В этой ситуации Министерство внутренних дел издает распоряжение о негласном контроле и слежке за деятельностью Агвана Доржиева и о выдворении его с территории Калмыцкой степи Астраханской губернии, соответственно его увольняют с поста директора Малодербетовской Чёёря.

В секретном письме от 18 марта 1911 г. из УКН попечителям и заведующим калмыцкими улусами указывалось, что ответственность за пребывание хамбо в улусах ложится на администрации улусов. В декабре 1911 г. А. Доржиев посетил обе Чёёря, пробыв по три дня в каждой. Во время поездки А. Доржиев совершал богослужения, на которые стекались богомольцы. Главной задачей чиновников-попечителей было не дать налогоплательщикам потратить свои средства. Тем не менее, А. Доржиев, вызванный для разъяснений в Департамент духовных дел, «признал факт производства сбора пожертвований на сооружение буддийской молельни в Санкт-Петербурге и пояснил, что пожертвований будто бы собрано 6000 рублей, каковая сумма и внесена по принадлежности. В свое оправдание Доржиев ссылаясь на то, что пожертвования принимались им от лиц состоятельных, по их доброй воле, и что с его стороны не было принимаемо мер какого-либо особого воздействия на местное население»². После чего астраханскому губернатору было приказано ни под каким предлогом не впускать Хамбо-ламу в Астраханскую губернию.

Документы из Национального архива Республики Калмыкия свидетельствуют о том, что:

1. Несмотря на первоначальное запрещение сборов среди калмыцкого населения на строительство Петербургского храма, таковые производились, и об этом знали в Департаменте духовных дел. Большие размеры сборов также были известны в столице, начиная с первого посещения А. Доржиевым Калмыкии в 1898 г. и до введения жестких мер по его недопущению в Калмыцкие степи.

¹ Андреев А. И. Буддийская святыня Петрограда. С. 18.

² НАРК. Ф. И-9. Оп. 5. Ед. хр. 2670. Л. 141–141 об.

2. Большая часть суммы, пожертвованной Агваном Доржиевым на Малодербетовскую Чёёря, директором которой он являлся с 1907 по 1911 г., могла быть использована им в строительстве главного храма для буддистов России. Об этом свидетельствует исчезновение в возглавляемом им учебном заведении уже в 1910 г. лавки и хлебопекарни, приносивших прибыль.

3. Увольнение Агвана Доржиева с поста директора Чёёря и указание Департамента духовных дел иностранных исповеданий о запрете на въезд Хамбо-ламы на территорию Калмыкии с 1911 г. явно связаны с нарушением вышеупомянутого запрета.

4. Суммы, собранные среди верующих калмыков, должно быть, явно превышали сумму, означенную перед строительством Петербургского храма (10 тысяч руб. предполагалось собрать среди бурят и калмыков): если за краткосрочный визит А. Доржиевым, по официальным сведениям, было собрано 6000 руб., а в предыдущие годы в каждом из улусов в день собиралось, по меньшей мере, по тысяче рублей золотом, то за два последних года его директорства в Чёёря, совпавших с началом строительства храма в столице, им могла быть собрана гораздо более значительная сумма. То, что, несмотря на получение основных средств лишь в 1913 г. (обещанные 50 тысяч лан от Далай-ламы)¹, в 1910 г. строительство большого петербургского храма вчерне было уже закончено, а к 21 февраля 1913 г. было проведено первое богослужение, косвенно свидетельствует об активной деятельности Агвана Доржиева в Калмыцкой степи, приведшей к репрессивным мерам, принятым против него Министерством внутренних дел.

5. Негативное отношение к известному религиозному деятелю, которое навязывал Департамент духовных дел иностранных вероисповеданий, не распространилось среди верующих буддистов-калмыков. Об этом говорят и упоминания о многочисленных паломниках, тянувшихся во время краткосрочных визитов А. Доржиева в места, посещаемые им, и суммы, названные Хамбо-ламой.

¹ Андреев А.И. Буддийская святыня Петрограда. С. 26.

После открытия петербургского храма был утвержден штат духовенства – 9 священнослужителей, из них 5 гелюнгов. Среди первых священнослужителей столичного храма семеро являлись калмыками, трое – бурятами. Четыре гелюнга представляли буддийское духовенство Астраханской губернии, два калмыцких священнослужителя – калмыцкие храмы Ставропольской губернии¹. Позднее Агван Доржиев еще не раз бывал среди калмыков. В 1918 г. он собирался возвести новое здание (крематорий) рядом с буддийским храмом в Петрограде. Деньги на строительство были собраны им в Астраханской губернии. Однако начать строительство тогда не удалось. Вскоре А. Доржиев посетил Калмыцкие степи и направился к уральским калмыкам, но по дороге его арестовали и обвинили в попытке вывезти собранные средства за пределы Советской России². В 1920-х гг. А. Доржиев принимал активное участие в религиозной жизни калмыков. Глава буддистов Калмыкии Л.Ш. Тепкин являлся его заместителем в качестве представителя Далай-ламы в СССР.

Буддийский храм по решению Всесоюзного буддийского собора в 1927 г. мог стать центром Всесоюзного буддийского управления (ВДУ), за создание которого ратовали представители Калмыкии. Но по предложению делегатов из Бурятии вместо ВДУ было создано буддийское представительство при ленинградском храме «до ликвидации раскола среди духовенства»³. Председателем представительства по духовным делам буддистов СССР делегаты Всесоюзного буддийского собора избрали А. Насанкиева из Калмыцкой АО. В июне 1917 г. буддийский храм в Петрограде был объявлен достоянием бурят-монгольского народа решением Второго Общебурятского съезда. В дальнейшем предпринимались попытки восстановить справедливость по отношению к вкладу калмыцкого народа в строительство Санкт-Петербургского храма⁴, тем не менее в условиях начала репрессий этот вопрос потерял актуальность.

¹ Там же. С. 23.

² Предание... С. 69.

³ Дорджиева Г.Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М., 2001. С. 56.

⁴ Там же. С. 96,97.

Так сложилось, что после разгрома буддийской церкви Калмыкии и депортации народа (1943–1957) буддийская церковь Калмыкии официально не существовала, так как не было в СССР официально ни Калмыцкой АССР, ни калмыцкого народа. После Великой Отечественной войны было создано Центральное духовное управление буддистов СССР (ЦДУБ СССР), но и тогда калмыки-буддисты были оторваны от религиозной жизни. После же восстановления Калмыцкой автономии верующим не удавалось преодолеть произвол властей, заинтересованных в существовании «нерелигиозной республики». С регистрацией первой общины в г. Элисте она автоматически была включена в ЦДУБ СССР (1988), но уже во время создания в 1991 г. единой организации – Объединения буддистов Калмыкии (ОБК) – было объявлено о самостоятельности буддийской калмыцкой церкви, которая не стала объектом пристального внимания со стороны ЦДУБа. Таким образом, актуальный при регистрации буддийских общин в настоящее время, вопрос о «стаже» буддийской церкви Калмыкии в общероссийских организациях вновь дискутируется. Для истории калмыцкого буддизма в советское время знаковыми можно считать и духовные съезды начала 1920-х гг., организатором которых был А. Доржиев, без сомнения являвшийся неформальным главой всех буддистов страны, и Всесоюзный собор, по результатам которого представитель буддийской церкви Калмыкии был избран председателем общесоюзного представительства, располагавшегося в храме, в строительстве которого калмыцкий народ принял столь активное участие.

Хамбо Агван Доржиев – основатель Буддийской академии в Калмыцкой степи

В начале XX в. в Калмыцкой степи функционировала Буддийская философская академия. В ней обучались тибетской медицине, философии, естественным наукам, истории и т.д. Основание Академии связано с именем выдающегося религиозного и политического деятеля буддийского Востока Хамбо Агвана Доржиева.

Настоящее сообщение охватывает небольшой период деятельности Агвана Доржиева, связанный со временем закрытия всех религиозных центров и гонений на духовенство. Документы, использованные нами, хранятся в фондах Государственного архива РФ под грифом «секретно». Они представляют собой заявления Полномочного представителя Тибета в СССР Хамбо Агвана Доржиева Председателю ВЦИК СССР М.И.Калинину и Председателю Особой комиссии по делам культов при ВЦИК П.Г. Смидовичу по делам Академии в 30-х гг. XX в.

Из указанных документов выясняется история открытия и функционирования этого учебного заведения. Так, Агван Доржиев писал в заявлении на имя М.И. Калинина: «Настоящим обращаюсь к вам по делу Буддийской философской академии [Цаннид-Чойра, тиб. *mtshan nyid chos grwa*]. Основание названной Академии относится к 1906 г. Далай-лама, находившийся тогда в Монголии и получивший возможность близко ознакомиться с положением буддистов в пределах России, и, в частности, калмыков, выразил пожелание, чтобы на территории, занимаемой калмыцким населением и насчитывавшей в то время 60–70 буддийских религиозных центров [монг. *хурулов*], было учреждено высшее философское учебное заведение».

Осуществление этого пожелания Далай-ламы было поручено Агвану Доржиеву. Он в своем другом заявлении М.И. Калинину писал: «В 1906 году по желанию Далай-ламы я был командирован к калмыкам для устройства Буддийской философской академии (Чойра). Калмыцкий народ имел в то время немалое число религиозных центров (хурулов), но ни одной специальной школы для регулярного преподавания буддийских дисциплин. Далай-лама дал средства для устройства такой школы, которая была встречена живейшим одобрением со стороны всего калмыцкого народа». В этом же заявлении он говорил, что были предприняты «соответствующие шаги тогдашними властями», перед которыми он «заявил, что все сооружения помещений и оборудование буду производить за свой счет. <...> Согласие Астраханского губернатора было мною добыто с большими трудностями. Главный попечитель утвердил устав школы, и я, Доржиев, был признан ее директором».

Заметим, что Агван Доржиев по приезде в Санкт-Петербург как советник Далай-ламы и представитель правительства Тибета все вопросы по строительству Буддийской академии в Калмыцкой степи согласовал с правительством России. В то же время в столице он обсуждал эти вопросы с буддологами и востоковедами, в числе которых были Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург, А.Д. Руднев и др. В Управлении калмыцким народом работал С.А. Козин. На месте все вопросы А. Доржиев согласовал не только с губернатором и чиновниками Управления, но и с Ламой калмыцкого народа и духовенством местных хурулов.

Основными дисциплинами, изучаемыми в Академии, были следующие пять:

1. 23 *Билик* – основы буддийского учения, кратко изложенные в двух книгах, содержащих такие аспекты философии, как *Ума* (санскр. Мадхьямика) и *Парчин* (санскр. Парамита);
2. 13 томов *Дулва* (санскр. Виная), кратко изложенные в отдельном томе;
3. краткий учебник толкований (герменевтики) под названием *Зод* (санскр. Абхидхарма);

4. курс диалектики согласно сочинению индийского учителя Дхармакирти под названием «Цэманамдрэл» (санскр. «Праманаварттика»);

В Примечании к Программе Академии было дано пространное объяснение всех предметов; в нем говорилось, что в Индии изучившим эти пять предметов философии и сверх того – науку об искусстве, медицину и грамматику предоставляется возможность сдать экзамен на ученую степень пандита. В Тибете изучивший пять разделов философии (*цан-нид*) получал до XVII в. звание *габджо*, или *габши* (тиб. *dge bshes*). С XVIII в. и по настоящее время выдержавший экзамен первым получает звание *лхарамбо* (тиб. *lha rams pa*); выдержавший вторым – *цограмбо* (тиб. *tshogs rams pa*); третьим – *дорамбо* (тиб. *rdo rams pa*); четвертым – *габджо* (тиб. *dka' bcsu*); выдержавший пятым ученой степени не получает. В Программе было указано, что, «не преследуя практических целей, Академия-Чори ставит себе единственной задачей совершенствование в богопознании и богопочитании ради достижения блаженства в будущей жизни».

В Академии было 13 классов, согласно 13-летнему курсу обучения: «в первых четырех классах проходили сочинения буддийских богословов (Пандит) в изложении Пандиты Дармакирта; с 5-го курса по 9-й включительно – Юм (Догматику); с 10-го по 11-й – сочинения Чандракирти и Зонкавы; в 12-м – Абидарму (герменевтику) и в 13-м – Винаю или Аскетичу».

Устав Академии обсуждался вместе с местными властями и духовенством калмыцких хурулов. Вызвал горячее обсуждение вопрос о преподавании русского языка. Агван Доржиев «лично высказывался все время за введение в программу преподавания русского языка». Некоторая же часть духовенства высказывалась против введения в Программу русского языка. В этом вопросе решающую роль сыграл С.А. Козин. Он основательно аргументировал свое мнение: «Со своей стороны считаю долгом объяснить, что преподавание русского языка в Чори я находил бы настолько же необходимым, насколько и желательным. Близко знакомый с бытом и настроением калмыцкого духовенства, могу

засвидетельствовать, что сами представители этого духовенства крайне тяготятся своей безграмотностью и незнанием государственного языка. О каких-либо националистических и противоправительственных тенденциях в среде калмыцкого духовенства не может быть речи. Наоборот, как духовенство калмыцкое, так и народ искренне и глубоко предан правительству, никогда не поколебавшись в наше время смут и измен Отечеству». В конце выступления он изложил свое мнение: «По всем изложенным соображениям <...> в представленном проекте устава Чори в моей редакции я счел по этому вполне правильным ввести параграф о преподавании русского языка в пределах, указанных Департаментом Духовных Дел».

В 1907 г., как писал С.А. Козин, Академию намечали основать на урочище Амта-Бургуста, «в доме, пожертвованном нойоном Церен-Давид Тундутовым, а ученики размещаются в 48 кельях, построенных близ Академии на средства Хамбо Агван Доржиева, Кармыкова и Шонтаева». В то время была основана еще одна Академия-Чори, она находилась на территории Икицохуровского улуса, на урочище Санзыр.

Впоследствии Академии были объединены и перенесены на другое место, о чем Агван Доржиев писал в том же заявлении на имя М.И.Калинина: «...в местности Кецин булук были мною построены 40 домов и помещение для школы». Здесь же он говорил, что «учение в Буддийской философской Академии (Чойра) продолжалось с 1908 по 1932 год». С этого времени и началось преследование духовенства и ликвидация Академии. Агван Доржиев писал Председателю ВЦИК: «В 1932 году в школе оставалось только 10 человек, из Калмыцкой области явился Манжеев с товарищами и уговорили их дать подпись в том, что они при своей малочисленности не могут содержать философскую школу (Чойру), в чем и заставили их подписаться». Охрана имущества была поручена Гучину Яшкилову. Но потом приехали другие, забрали самого Яшкилова, а на его вопрос, кому была поручена охрана имущества и кто будет отвечать перед Доржиевым, ему ответили, что «это имущество принадлежит не Доржиеву, а калмыцкому народу».

В своем заявлении Председателю ВЦИКа М.И. Калинину от 15 ноября 1933 г. Хамбо Агван Доржиев писал, что после Октябрьской революции и образования Автономии калмыцкого народа «всенародный Калмыцкий Собор высказался за сохранение философской Академии (Цаннид-Чойра) как отвечающей духовным запросам калмыцкого народа». Но «за последние же два года отношение местных властей к духовенству стало в высшей степени враждебным, чувствуется стремление добиться искоренения ламства и буддизма вообще в пределах Калмоласти». Далее Хамбо-лама заметил, что «репрессивные действия местных властей носят порой характер совершенно непонятого издевательства: так мне известно, что в некоторых районах представителям духовенства вменено в обязанность заготавливать крысиные шкуры и т.п.».

«Враждебные мероприятия властей с особенной резкостью обрушились на духовный центр буддизма – Цаннид Чойру», – писал Агван Доржиев. Это письмо им было отправлено из Ленинграда «со станции Лахта, поселок Ольгино, Конно-Лахтинского проспекта, 7».

В другом заявлении к П.Г. Смидовичу Агван Доржиев писал о следующих фактах: «1) руководитель школы Хамбо-лама и его заместитель высланы местными властями из пределов КАО; 2) часть учащихся-гелюнгов находятся под арестом; 3) в здании школы тибетской медицины устроена пекарня; 4) в домах учащихся помещается совхоз; 5) категорически запрещается продажа дров для школы». Это обращение Агван Доржиев закончил словами: «Еще раз позволяю себе заметить, что в то время, когда выдающиеся ученые всего мира всесторонне изучают буддийскую культуру, ставшую предметом исключительного интереса, является крайне желательным сохранение таких учреждений, как Цаннид-Чойра – носителей живой традиции».

На запрос из ВЦИКа о Философской академии и ее имуществе ответили из ЦИКа Калмоласти. В ответе говорилось, что «религиозная буддийская школа – хурул Чойра – и его имущество, здания были организованы за счет средств, сборов, пожертвований калмыцкого трудового народа, почему имущество, здания этой религиозной школы – хурула – являются

достоянием калмыцкого трудового народа, а не Х.А. Доржиева, и его претензия является совершенно необоснованной». Заканчивался ответ категоричным заявлением: «Калмыцкий народ не нуждается ни в религиозных буддийских философиях, ни в религиозных школах».

О судьбе имущества Академии свидетельствует отношение Наркома финансов КАССР от 28 февраля 1936 г. В нем говорилось, «что первоначально еще в 1933 году в бывший Калмоблфинотдел поступили через бывшего Центрального УФО часть имущества Буддийской Академии „Чоря“, в большинстве они состояли из религиозных обрядов Академии медно-металлического происхождения, и согласно существующих положений Облфинотдел в 1934 году приступил к реализации имущества Академии, в частности, медно-металлические изделия переданы тресту «Металлом» и отправлены в г. Сталинград; обнаруженные в наличии серебряные вещи, состоящие из различных изделий в количестве 3950 грамм, сданы в калмыцкую контору Госбанка для отправления в эмиссионный отдел Правления Госбанка в г. Москву. Одна большая икона, написанная на полотне темперной краской, передана Калмыцкому музею как вещь, представляющая из себя художественно-историческую ценность, и, кроме того, из имеющихся бронзовых статуй для музейных целей тому же музею передано 11 штук статуй разных размеров». Оказалось, что остальные вещи хранились на складе Калмфинотдела как «не представляющие никакой ценности».

Хамбо Агван Доржиев по делам Академии писал не только Председателю ВЦИКа и в Комиссию по делам культов, но и в Калмыцкий облисполком. Для обсуждения запросов Агвана Доржиева 13 февраля 1933 г. состоялось заседание Президиума Облисполкома.

В докладе председателя Облисполкома говорилось, что Полномочный представитель Тибета в СССР Хамбо Агван Доржиев в своих выступлениях и жалобах «на незаконные якобы действия местных властей в КАО по отношению к ламам и к их школе пользуется весьма неполной и к тому же крайне неверной информацией» по следующим обстоятельствам:

1. «Буддийская религиозно-философская школа „Цанит-Чойра“ прекратила свои занятия не вследствие каких-либо притеснений ламства, как указывается в заявлениях Доржиева, а вследствие распада религиозной общины и разброда лам за отсутствием ныне поступления доходов (пожертвований); к 1932 году учащихся в школе оставалось незначительное количество по сравнению с прошлыми годами, а к моменту открытия занятий в 1932 году с летних каникул вернулось в школу учащихся всего лишь четыре человека, что и определило дальнейшую судьбу школы, пустующего, как отжившего себя, некогда многолюдного религиозного учреждения».

2. Строения и школа местной властью не отбирались, они «переданы после распада общины группой гелюнгов и членами УДС Ленинскому сельсовету по акту», в котором говорится, что «в случае отказа со стороны местной власти принять строения, они оставят их не переданными, т.е. на произвол».

3. «Школьное имущество не только никем не отбиралось, но даже не принималось» Комиссией, и находится оно опечатанным.

4. Оставшаяся группа гелюнгов никаким репрессиям не подвергалась, и никем из них никаких заявлений подано не было.

5. Учащиеся школы ныне проживают совершенно свободно по своим хотонам и аймакам.

Естественно, состояние дела не соответствовало действительности, тем не менее заседание постановило: отношение председателя Облисполкома «В постоянную комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИКа с ходатайством об оформлении (в законодательном порядке) закрытия Буддийской религиозной школы „Цанит-Чойра“ утвердить». На заседании также были приняты следующие решения:

«1. Просить постоянную комиссию по вопросам культов при президиуме ВЦИК ускорить рассмотрение этого вопроса...

2. О настоящем Постановлении Президиума калмыцкого ОИКа сообщить Полномочному Представителю Тибета

в СССР Хамбо Агван Доржиеву. При этом Председатель Калмыцкого Облисполкома в Постоянную комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК на имя П.Г. Смидовича направил письмо с грифом «секретно». В нем говорилось, что в Калмоблисполком была прислана копия жалобы Хамбо Агвана Доржиева, поданная им в Президиум ВЦИК, и в этой жалобе Хамбо Агван Доржиев указывает, «что якобы ламы, находящиеся на территории Калмоласти, подвергаются различного рода гонениям и притеснениям, облагаются чрезмерными налогами». Далее в письме сказано: «В дополнение к этому Калмоблисполкому поступило заявление Хамбо Агван Доржиева, в котором он указывает, что им по указанию Тибетского Далай-ламы в 1906 году на его личные средства была организована Высшая Буддийская философская Академия под названием „Чойра“, и что в 1932 году якобы местные учреждения запретили продавать топливо указанной школе, а потому учащиеся вынуждены были уйти из Академии, а последняя должна была закрыться».

Председатель Облисполкома писал:

«Сообщаю Вам:

1. никакие притеснения, гонения в административном порядке на лам-гелюнгов не было, а также не были чрезмерные обложения...». Далее он сообщал, что с «усилением хозяйственного и культурного строительства Калмоласти... многие местные монастыри-хурулы закрылись давно сами без никаких вмешательств соворганов. <...> Многие ламы-гелюнги сами постриглись в мирян, отказавшись от своих прежних убеждений. Так фактически обстоит дело с ламами-гелюंगाми».

2. В отношении «Чойра»: этот монастырь со школой «тибетских медицинско-религиозно-философских наук был организован давно, в дореволюционное время. Накануне империалистической войны был перенесен в другое место, и для организации этого дела (постройка новых зданий и перенос) были произведены ламами для сбора средств среди населения ряд молебных праздников. Всем этим делом руководил Хамбо Агван Доржиев, но никаких личных средств Хамбо Агван Доржиевым не было вложено, а этот монастырь со школой „Чойра“ был организован на средства населения».

Но все обращения Агвана Доржиева наталкивались на глухую стену. Ни одна из просьб Хамбо-ламы не получила удовлетворения. Машина репрессий была запущена. Монастыри и хурулы закрывались, имущество их реквизировалось или уничтожалось, а духовенство высылалось за пределы области.

Хамбо Агван Доржиев до конца жизни отстаивал интересы верующих и способствовал распространению буддизма среди калмыков и бурят. В настоящее время в Калмыкии строятся хурулы и восстанавливаются места религиозных поклонений, на местах захоронений религиозных и государственных деятелей воздвигаются субурганы, появились священнослужители, совершаются богослужения.

Полагаем, что многолетняя религиозная и политическая деятельность Хамбо Агвана Доржиева получит объективное и полное освещение в новых работах исследователей.

Источники

1. Государственный архив РФ (Москва). Ф. 5263. Оп. 1. Д. 60. Л. 6–8; Ф. 5263. Оп. 1. Д. 160. Л. 1–31.
2. Национальный архив Республики Калмыкия. Ф. И-9. Оп. 5. Д. 1818. Л. 6–40.

К вопросу об историческом поселении школы тибетской медицины на территории Ацагатского аршана (1913–1937)

Когда едешь по Читинскому тракту от г. Улан-Удэ на восток, видишь незатейливые деревеньки и села, где живут буряты, русские, татары и чувашаи, молдаване и другие народы. Недалеко от тракта, у подножия сопки Тамхитын-Дабаан, раскинулось село Ацагат. Здесь взору открывается монастырский комплекс, где уже в наше время, в 1990-х гг., построены дуганы, субурганы и жилые дома лам и хуваракон.

Эта земля таит в себе интересные страницы истории культуры и медицины. Три долины, разделенные сопками, – это Нарин-Ацагат со своим целебным аршаном, Шулуутай, где сегодня можно увидеть руины некогда известного Шолотского (Ацагатского) дацана, и небольшое село Хара-Шибирь, откуда родом Цаннид-хамбо Агван Доржиев. Когда посещаешь эти благодатные места, «кажется, все кануло в лету, ушло безвозвратно, дома с причудливо, по-восточному, изогнутыми фризами на фронте стоят величественные и в то же время жалкие от времени; чудом сохранившаяся лестница на второй этаж, веранда с видом на юг, на долину, – так и кажется, что раздастся голос Юроолтэ Хамбын, как звали в народе Чойнзон-Доржи Иролтуева, Хамбо-ламу, главу буддистов Восточной Сибири в 1895–1911 гг., говорящий своим сородичам, чтобы сено косили поутру, с рассветом, не ленились и вставали с зарей. А чуть позже, к обеду, раздастся скрип тележных колес по дороге, ведущей на аршан, – то едут больные или их родные за лекарством, помощью и советом».

Как известно, тибетская медицина восходит к древнеиндийской медицине. В VII в. н.э. аюрведическая медицина уже была известна в Тибете, где осуществляется перевод меди-

цинских трактатов и сочинений, а впоследствии развивается теория и практика тибетской медицины. По данным монгольских летописей, в XVII в. тибетская медицина вместе с буддизмом начала распространяться в Монголии, а затем – среди бурят, калмыков и тувинцев¹.

В XVIII–XIX вв. начинают появляться медицинские школы *мэнба дацаны* (тиб. sman pa grwa tshang), где наряду с богословием изучались основные каноны тибетской медицины. В конце XIX – начале XX в. Шолотская (Ацагатская) школа тибетской медицины получает широкую известность: востоковеды А.М. Позднеев и Е.Е. Обермиллер пользовались консультациями *эмчи-лам*, царская семья приглашала для лечения наследника известных врачей из этого дацана, лекарства, изготовленные в школе, имели широкое распространение среди населения Бурятии, в этой школе находилось уникальное собрание медицинских текстов на монгольском и тибетском языках.

Настоящая статья – это итог предварительного исследования по истории создания школы тибетской медицины, основанной Агваном Доржиевым и Чойнзон-Доржи Иролтуевым.

Предваряя материал об Ацагатской школе тибетской медицины, хотелось бы упомянуть о других медицинских центрах в дацанах Забайкалья. Крупным буддийским центром явился Агинский дацан, который уже в 1816 г. имел отдельное здание сумэ-Оточи². Лекарями этого дацана в 1867 г. был издан словарь медицинских терминов, автором которого явился Галсан-Жимба Тугултуров. Также известно, что в дацане проходили службу шестьдесят тибетских врачей и изучали медицину около шестидесяти человек³. В 1905 г. был издан «Алфавитный список лекарственных растений Забайкалья», используемый ламами в их тибетской лечебной практике, где приводились латинские и тибетские названия растений, собранных в Агинской степи⁴.

¹ Базарон Э. Очерки тибетской медицины. Улан-Удэ, 1992. С. 15.

² Цыренжапова Д. Историческая записка: Агинский дацан (XIX – начало XX в.) – памятник истории и культуры. Улан-Удэ, 1991. Архив НРКПБ Министерства культуры РБ. С. 19.

³ Там же.

⁴ СПбФ ИВ РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 133. С. 21.

В 1869 г. в Цугольский дацан был приглашен из Монголии лама-медик с высшим медицинским образованием, *чой-мэн-рамба* (тиб. *chos sman rams pa*), который основал школу *мэнба* и обучил цугольских лам чину медицинских хуралов. После смерти *чой-мэнрамбы* эти занятия прекратились и возобновились только в 1899 г. под руководством его лучшего ученика Гуру Дарма Биликтуева¹. С течением времени Цугольский дацан становится также крупнейшим центром медицины.

Таким образом, в конце XVIII – начале XIX в. в каждом дацане Забайкалья были открыты медицинские школы. Эмчи-ламы создают на базе дацанов фармацевтические лаборатории, изготавливают лекарства, изучают тибетские и монгольские книги, трактаты по медицине, составляют свои рецептурные справочники.

В начале XX в. широко известный своей дипломатической, общественной и религиозной деятельностью Цаннид-хамбо А. Доржиев совместно с Ч. Иролтуевым основал школу тибетской медицины и сформировал в Бурятии лечебную сеть. Организаторская деятельность А. Доржиева позволила собрать квалифицированные кадры, создать материальную базу школы, организовать беспошлинный ввоз лекарств, растительных компонентов из Тибета и Монголии, создать собственную фармацевтическую лабораторию на базе местных лекарственных трав. Если А. Доржиев возглавил дело создания школы как администратор, то главным эмчи-ламой стал признанный лекарь-*мэнрамба* Ч. Иролтуев.

Чойнзон-Доржи Иролтуев родился в 1843 г. в семье Иролто зайсана, обучался в Тибете и Монголии, в 1892 г. был назначен ширетуюем Ацагатского дацана. В 1895 г. был избран на должность Хамбо-ламы Тамчинского дацана. Будучи главой буддистов Восточной Сибири, он предпринимает поездки в Индию, Китай, Тибет и Монголию, в результате которых им были приобретены для бурятских дацанов ценнейшие буддийские скульптуры, *танка*, книги и трактаты. Известно, что за время пребывания на должности главного врача Иролтуев разработал рецептурный справочник – *жор* (тиб. *sbyor*). При закрытии дацана в 1936–1937 гг. более 1000 книг из библиотеки Ч. Ирол-

¹ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Новосибирск, 1983. С. 63.

туева было увезено в Улан-Удэ. Мы предполагаем, что значительная часть его библиотечной коллекции составила основу научной библиотеки БНЦ¹. Чойнзон-Доржи Иролтуев совместно с другими ламами был личным лекарем дома Романовых: есть сведения, что граф Э.Э. Ухтомский специально приезжал по Транссибирской железной дороге за эмчи-ламами, чтобы увезти их в Москву и Санкт-Петербург для диагностики и лечения наследника престола.

Большую роль в работе школы играл Лудан Шагдаров – до 1917 г. главный фармацевт Ч. Иролтуева. Именно под его руководством осуществлялись ботанические экспедиции по окрестным горам и лугам, пополнялась аптека, формировались коллекции лекарственных трав².

Дондок Ендонов (Мункуев) был заведующим лечебницей, под его началом велись строительные работы, им проведена большая организаторская работа по выработке устава школы, по подготовке съезда медиков в 20-е гг., где обсуждались цели и задачи школы и практические проблемы деятельности врачей. Он в течение полутора-двух лет пробыл в клинике Саратовского университета, участвовал в хирургических операциях, при проведении диагностики и лечения³. На выставке «Атлас тибетской медицины в Бурятии» (научный руководитель д. истор. н. К.М. Герасимова), организованной Музеем истории Бурятии им. М.Н. Хангалова совместно с научными учреждениями Бурятии в 1999–2000 гг., значительная часть исторической экспозиции была посвящена истории Ацагатской школы тибетской медицины. На этой выставке впервые увидели свет несколько листов так называемого Малого ацагатского атласа медицины (не путать с Атласом тибетской медицины. – *Прим. автора*). Этот атлас представляет собой более семидесяти листов цветной графики с надписями на старомонгольском языке, которые разъясняют различные вопросы диагностики и лечения заболеваний. На листах также

¹ НАРБ. Ф. 248. Оп. 3. Д. 21. Л. 46–48; Ф. 84. Оп. 1. Д. 298. Л. 33.

² *Дагбаев Д.* Эмше лама Лудан багша // Буряад Унэн. Улан-Удэ, 1993, 3 февраля.

³ *Митыпова Г.С.* Ацагатский дацан (1825–1937): История, события и люди. Улан-Удэ, 1994. С.24.

есть подпись и печать заведующего школой Д. Эндонова. По авторитетному мнению К.М. Герасимовой, эти листы являлись наглядными учебными пособиями, которые познакомили будущих эмчи-лам с достижениями европейской медицины и тибетскими канонами врачевания. Представляется необходимым провести специальное изучение данных листов. Чтение их старомонгольских и тибетских текстов позволило бы значительно расширить сведения о распространении тибетской медицины на территории Бурятии в начале XX в.

По данным научной экспедиции, предпринятой Ботаническим садом Академии наук СССР в 1931 г., число эмчи-лам в Ацагатском аршане составляло лишь пять человек. Это Цырендаши Абидуев, Баяндо Цыденов, Дамби Будаев, Бальжир Зодбоев и Бизья Цыбикиов¹. Степень ученого ламы *габжу* (тиб. *dka' bcsu*) после окончания дацанской школы *чойра* и защиты степени было присуждено четверым, а Б.Цыбикиову – звание *гэбши* (тиб. *dge bshes*) как просто окончившему курс обучения.

Известно, что для преподавания теории и практики в школе тибетской медицины приглашались эмчи-ламы из Монголии и Китая. Это были Дымчиг Норбоев, Чойчжил-Симбон из Монгольского дацана Дарва-Пандите, *мэнрамба* Ванхуренского монастыря Чжансан, *мэнрамба* монастыря Зая-Пандите Тубдэн и, наконец, ученик Чойчжил Симбона Дава-нима².

Вероятно, число лам-медиков было более многочисленным, так как обнаруженные архивные документы знакомят нас с наиболее полным списком лам-медиков на 1925 г.: Дагба Ишибуев, Галсан Намбатов, Цырендоржи Мархуев, Дагба Батуев, Дандар Наартуев, Догар Шойванов, Шойдон Модонов, Гуру Балсан, Дагба Монтоев, Шоенжур Гармаев, Цыретор Мункуев, Шагжи Устаев, Ентой Бамбажиев, Базар Ринчинов, Балдан Манжиев, Дагдан Нимажапов, Нава Гаров, Дагба-Доржи Дашиев, Голан Номчиев, Данба Бибаев, Будажап Жамьян-Мандуев, Лобсан-Доржи Цыбикжапов, Лобсан Сергеев³.

¹ Семичов Б.В. Тибетская медицина в БМ АССР (Бурято-Монгольская экспедиция Ботанического сада СССР) // Советская этнография. Л., 1932. № 5,6. С. 216–222.

² НАРБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 657. Л. 189.

³ Там же. Оп. 3. Д. 56. Л. 21, 22.

Центральным звеном в деле лечения, безусловно, являлся имеющийся источник, *аршан*, с чистой ключевой водой, насыщенной минеральными солями. В основном предусматривалось лечение ревматических заболеваний и некоторых внутренних болезней. Бытовали наставления и советы лам о пользе *аршанов*: «использование горячих источников очищает человека, *бузар арилгаха*, способствует долголетию, улучшает цвет лица. Различные язвы, порезы, болезни почек, болезни крови, *худаһанай убшэн*, заболевания суставов, *чикра уһан*, гинекологические заболевания, *хии шара бадаган*, *хулганһон яр*, высокая температура – все эти недуги излечиваются при помощи горячих минеральных ванн. Время приема ванн предпочтительно весной и осенью, в начале месяца, рано утром, на горячий пар. Правила приема ванн: следует повернуться к благоприятной стороне света при приеме ванн, необходимо принимать ванны нечетное количество раз – это 3, 7, 21. После приема ванн в течение 21-го дня воздерживаться от пищи. Когда принимаешь ванну, необходимо верить в ее силу, читать молитвы. После принятия ванн произносятся благопожелания в адрес священного источника – *юроол табиха*. Если принимать одновременно лекарства от внутренних заболеваний и горячие ванны, то это принесет несомненную пользу. Необходимо подставлять под струю *аршана сорготой саба* голову, плечи, грудь. <...> При заболевании не есть перед сном, беречь себя, не мерзнуть, воздерживаться от пищи. Тогда можно избавиться от болезней»¹.

Что касается священных мест или почитаемых гор, то можно сказать следующее: в 20-е – 30-е гг. XX в. горы и чтимые места очень подробно описаны бывшим монахом-ламой из Тункинского района, замечательным краеведом, научным сотрудником Генин Дармой Нацовым².

Поселение аршана формировалось в течение десяти лет со времени официального открытия школы тибетской медицины, и уже к 1931 г. там имелось 35 строений. Из них до

¹ БНЦ, рукописный отдел. Ф. Нацова. Оп. 2. Д. 54. Л. 1–5 (1930, июнь 16 числа).

² Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят / Введ., пер. и прим. Г.Р. Галдановой. Улан-Удэ, 1995. Ч. 1. С. 8.

наших дней сохранились три двухэтажных здания; одно, принадлежавшее Бальжиру Зодбоеву, ныне перевезено и восстановлено в новом комплексе Ацагатского дацана.

Известно, что среди построек аршана были лазарет, летнее и зимнее помещения аптеки, баня и купальня. Особое место занимало здание *мэнба-дугана*. Согласно сведениям Юндуна Цыренова, оно располагалось в северо-западной части аршана. Это было небольшое по объему трехэтажное деревянное здание с восьмью окнами, прямоугольное в плане¹. До настоящего времени сохранился только его фундамент. Фотография начала XX в., где запечатлены постройки аршана, свидетельствует, что на территории аршана был сооружен субурган. По сведениям старожилов, это был субурган Ч.Д. Иролтуева. В ноябре 1918 г. по пути к настоятелю Эгитуйского дацана, которого Иролтуев поехал лечить, он умер, тело его было перевезено из Еравны в Шолоты и похоронено на северо-западной стороне дацана, позже тело его было эксгумировано, и урну с прахом поместили под субурганом. Недалеко от субургана, где-то в двух шагах к юго-западу от него, на высоком шесте (по высоте субургана) под стеклянным колпаком находился светильник (*зула*). Пока существовала школа, утром и вечером светильник зажигался в память об Учителе и врачевателе².

Лазарет, построенный в 1925 г., представлял собой большое светлое здание с окнами на юг, которое могло вместить одновременно 40 человек. Была здесь и аптека – хранилище лекарств – с зимними и летними помещениями. Летнее помещение представляло собой одну комнату, разделенную перегородкой на две части: одна часть для посетителей, а другая – для обслуживающего персонала. С целью просвещения населения на стенах были размещены тибетские анатомические рисунки и плакаты Наркомздрава. Что касается аптечного склада, где в матерчатых и бумажных мешках хранились лекарства, то оно содержалось в порядке и в прекрасном состоянии: там были созданы все условия для хранения лекарств³.

¹ Полевые записи автора. Село Ацагат Заиграевского района. 1993 г. / Записано со слов Цыренова Юндуна, 1916 г.р.

² Там же.

³ Семичов Б.В. Тибетская медицина в БМ АССР... С. 218.

К числу специальных сооружений относились и деревянные ванны (сооружения в виде бочек). Вода для ванн готовилась по особой методике: по деревянным желобам она подавалась в кубы, где подогревалась «с добавлением туда смеси из пяти камней (т.е. пяти минеральных составов) и пяти трав».

Соорохын тээрэм – мельница для изготовления лекарственных трав – располагалась в северной части лечебницы, у истоков речки Нарин-Ацагат, где по деревянным трубам шла вода, подававшаяся к небольшому мельничному колесу, приводящему в движение пест, который измельчал лекарственные травы в ступе¹.

Школа находилась в крытом тесом деревянном здании, с шестью окнами. К сожалению, не удалось выяснить его месторасположение.

На этом завершается перечень некоторых общественных и административных зданий, жилых и хозяйственных построек, принадлежащих школе тибетской медицины. Дома, которыми пользовались ламы и их ученики, находились, в основном, в восточной части лечебницы. По имеющимся сведениям, эти дома принадлежали А. Доржиеву и Ч. Иролтуеву, которые в свое время безвозмездно отдали их для нужд школы. В настоящее время сохранилось несколько домов эмчи-лам и их учеников. Часть домов школы тибетской медицины в настоящее время находится в ведении улан-удэнской школы-интерната № 3 – летом здесь отдыхают дети. В начале 90-х гг., когда шел разговор о том, что надо вернуть эти постройки буддийской общине села Ацагат, ламами Ацагатского дацана (настоятелем Туван-Доржи Цымпиловым и управляющим делами Тарба Доржиевым) было принято следующее решение: дома, имеющие историческую ценность, после реставрации должны быть переданы дацану, остальные же дома могут по-прежнему использоваться для отдыха детей.

Действительно, дом Агвана Доржиева – пятистенный, деревянный, рубленый в «обло», крытый тесом, – перевезен на территорию Ацагатского дацана, и в нем, по указу Президента Республики Бурятия Леонида Потапова, в 2000 г. открыт

¹ НАРБ. Ф. р-248. Оп. 3. Д. 56. Л. 21,22.

Музей Агвана Доржиева. Этот музей получил статус государственного. Дом Ч. Иролтуева – двухэтажное деревянное здание, крытое железом, с верандой на втором этаже – требует реставрации. Дом передан в пользование буддийской общины села Ацагат. Дом Бальжира Зодбоева – двухэтажное деревянное здание, по архитектурному стилю и строительной технике повторяющее дом Ч. Иролтуева, – расположен западнее дома Ч. Иролтуева. В настоящее время он перевезен на территорию Ацагатского дацана.

Остальные хозяйственные и жилые постройки были вывезены, разрушены или перестроены. Со стороны архитекторов, специалистов по ландшафту, требуется тщательный анализ планировки и застройки этого уникального поселения, построенного с учетом рельефа местности, в традиционной манере *гороо* – круга, когда ни один дом не закрывал собой обзор для другого дома. На первый взгляд хаотичная, планировка аршана отражала традиционные представления бурят о жизни в гармонии с природой: «<...> представители тибетско-бурятской медицины в своей врачебной практике исходят из концепции, что лекарством для больного может служить все существующее в мире <...> включая пространство и время, поскольку организм погружен в них и пребывает под их постоянным воздействием»¹.

Когда возвращаешься из памятных и заповедных мест Бурятии, понимаешь, что не все забыто, что около 10 лет открыт и действует Центр Восточной медицины, основанный Баиrom Бальжировым, министром здравоохранения республики; появились молодые ученые-врачеватели, сочетающие опыт европейской медицинской науки и тибетской; также есть уже ламы в дацанах Бурятии, получившие образование в буддийских монастырях Монголии, Китая и Индии, наследники известных врачей прошлого. Это Хамбо-лама БТСР Дамба Аюшеев; Туван-Доржи Цымпилов, известный врачеватель Ацагатского дацана; Матвей Чойбонов, настоятель Сартул-Гэгэ-туйского дацана, и многие другие.

¹ Базарон Э., Шатонов Б. Возрождение: Очерки о тибетской медицине // Байкал. 1990. № 3.

Автор приносит благодарность всем старожилам сел Ха-рашибирь, Ацагат, Эрхирик и Дабаты, которые своими воспоминаниями помогли восстановить картину жизни Ацагатского аршана, где находилась школа тибетской медицины. Особая благодарность Цыренову Юндуну (род. 1916), который восстановил по памяти месторасположение домов на территории аршана.

Источники

- Доржиев А.* О качестве тибетской медицины: (Обращение к секретарю ВКП(б)). НАРБ. Ф. 643. Оп. 1. Д. 11. Л. 1.
- Доржиев А.* О притеснениях местных властей факультета тибетской медицинской школы «Мамба». НАРБ. Ф. 643. Оп. 1. Д. 11. Л. 1–3.
- Доржиев А.* Заявление о разрешении созыва совещания медиков тибетской медицины. НАРБ. Ф. 248. Оп. 3. Д. 56. Л. 8.
- Доржиев А.* О неправильном обложении школы тибетской медицины. НАРБ. Ф. 248. Оп. 3. Д. 56. Л. 21–24.
- Опись строения и имущества школы тибетской медицины. НАРБ. Ф. 248. Оп. 3. Д. 56. Л. 21–24.
- Положение о тибетской медицине в БМАО. НАРБ. Ф. 248. Оп. 1. Д. 8. Л. 141–143, 146–147.
- Проект Устава о школе тибетской медицины. НАРБ. Ф. 248. Оп. 3. Д. 56. Л. 19.
- Постановления Бурисполкома о закрытии школ тибетской медицины. НАРБ. Ф. 248. Оп. 1. Д. 8. Л. 144.

Литература

- Асеева Т.* Пищевые растения в тибетской медицине. Новосибирск, 1991.
- Бадмаев П.* Общедоступный лечебник по системе врачебной науки Тибета. СПб., 1898.
- Базарон Э.* Очерки тибетской медицины. Улан-Удэ, 1992.
- Базарон Э., Шатонов Б.* Возрождение: Очерки о тибетской медицине // Байкал. 1990. № 3.
- Базарон А.Б., Раднаев А.Б.* Братья Бадмаевы – выдающиеся представители медицины Востока // Избранные вопросы истории медицины Бурятии. Улан-Удэ, 2001.
- Барадийн Б.* Проект преподавания медицины в бурятских дацанах. СПбФ ИВ РАН (рукопись).
- Барадийн Б.* Объяснительная записка по вопросам о тибетской медицине в Бурят-Монголии. 1923, НАРБ (рукопись).

- Бертенсон Л.Б.* О русских буддистах и о так называемой тибетской медицине // Русский врач. 1906.
- Всесоюзный съезд буддистов (обновленцев) 20–25 января 1927 г. // Антирелигиозник. 1927. № 3.
- Грекова Т.* Трудный путь к признанию: (Из очерков о тибетской медицине) // Байкал. 1991. № 2, 3.
- Даурский В.* Ламаизм и тибетская медицина // Антирелигиозник. 1938. № 7.
- Жамсарано Ц.* О реформе ламаизма // Сибирские вопросы. 1907.
- Кириллов Н.В.* О тибетской медицине бурятских лам // Иркутские епархиальные ведомости. 1899.
- Кириллов Н.В.* Знахарство в Забайкалье и фармация в тибетской медицине // Фармацевт. 1894. № 8,9.
- Нил.* О врачебном искусстве у лам. СПб., 1858.
- Птицын В.* Этнографические сведения о тибетской медицине в Забайкалье. СПб., 1890.
- Стуков Г.А.* Алфавитный список лекарственных растений Забайкалья, употребляемый ламами в их тибетской лечебной практике // Записки Читинского РГО. 1905. Вып. 6.
- Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Новосибирск, 1983.
- Хаптаев П.Т.* Бурят-Монголия в период Октябрьской социалистической революции. Иркутск, 1947.
- Федотов Н.П., Мендрин Г.И.* Очерки по истории медицины и здравоохранения Сибири. Томск, 1975.
- Шатонов Б.Ш., Шатонов С.Б.* П. и А. Бадмаевы и институционализация традиционных знаний Востока в России // Вопросы истории, естествознания и техники. М., 1991.

Учитель Агвана Доржиева

Личности такого масштаба, как досточтимый Цаннид-хамбо Агван Доржиев не возникают на пустом месте, поэтому стоило бы посвятить специальное исследование учителям этого замечательного человека. Данное же сообщение касается лишь одного из них.

Одним из учителей Агвана Доржиева был знаменитый алханайский затворник, бурятский лама Жанчуб Цултим Палзанпо, известный в народе как Намнянай-лама (бур. «сын Намняна»). Этого человека Доржиев упоминает в монгольской версии своей автобиографии как «драгоценного учителя»¹, а в тибетской версии уточняет и имя этого учителя – Жанчуб Цултим Палзанпо. Как рассказывал мне мой драгоценный учитель досточтимый Жимба-Жамсо Цыбенков, именно Намнянай-лама сыграл решающую роль в обращении молодого женого приказчика Доржиева к Дхарме. Это делает изучение биографии Жанчуб Цултима особенно интересным.

Около 1981 г. досточтимый Жимба-Жамсо попросил меня скопировать для него рукопись на тибетском языке – стихотворное жизнеописание Жанчуб Цултима; указанная рукопись² является единственным доступным документом, касающимся этого известного ламы, хотя, несомненно, при изучении истории Дхармы в Читинской области и в Бурятии в целом должны быть найдены и другие документы о его жизни.

Большая часть жизни Жанчуб Цултима прошла на священной горе Алханай. Его жизнеописание восхваляет это место в таких строках:

¹ Агван Доржиев. Занимательные заметки / Пер. с монг. А.Д. Цендиной. М., 2003. С. 45.

² pan chen snang ba mtha' yas. dpal ldan bla ma dam pa rnal 'byor gyi dbang phyug byang chub tsul khirms dpal pzang po'i rtog brjod gus ldan dad pa'i chu gter 'phel ba'i zla ba'i snang ba zhes bya ba bzhuḡs so||

Это место, славящееся под именем Алханай,
лучше, чем Канчи, [место сердца] из 24-х
великих мест Бхагавана Чакрасамвары –
место, указанное истинными святыми Речениями.

Высотой вершины совершенно очищающее дефекты
другой стороны,
покрытое благими лесами кедров с орехами,
с водами, изливающимися в восьми направлениях¹.

В 1970-х – 1980-х гг. на склоне горы еще стоял остов крошечной избушки без окон и дверей, в которой, видимо, и провел Жанчуб Цултим десятилетия своей жизни – только созерцанию Ваджрабхайравы он посвятил 22 года. Рассказы об экстравагантном затворнике еще сохраняются в памяти местных жителей.

Однако наиболее известным деянием этого удивительного ламы является издание наиважнейшего для школы Гелуг комментария к ступеням порождения и завершения садханы Ваджрабхайравы. Этот объемистый текст является основой изучения практики данной тантры в школе Гелуг и лишь недавно был переведен на английский язык Шарпой Тулку.

Лет 20 назад я записал со слов Б. Дугарова бурятское сказание о том, как достался этот текст Жанчуб Цултиму:

«Центральное место в тантрийском учении школы Гелуг отводится грозному Ваджрабхайраве. Буряты стремились любой ценой обрести это учение в полном объеме, в то время как, согласно тибетским пророчествам, оно не должно было покидать Страну Снегов больше трех раз, – а два раза оно уже было даровано почтенным ламам соседних с Тибетом стран.

И вот известный своим экстравагантным поведением, а также многолетним подвижничеством на святой горе Алханай лама Агинского дацана, известный под именем Намнянай („сын Намняна“), отправился в Тибет добывать тантру Ямандаги, как еще именуют Ваджрабхайраву. Добравшийся после долгих приключений до Лхасы, алханайский подвижник поселился около Поталы, дворца Далай-ламы, и, в конце концов,

¹ pan chen snang ba mtha' yas... л. 10в.

сумел получить доступ в библиотеку. Там он нашел наисокровеннейшее сочинение о *Жедриме* и *Зогриме* Ваджрабхайравы, написанное знаменитым Люндуп-пандитой, ослепшим в своей пещере во время создания этой рукописи. Намнянай-лама выучил это объемистое произведение наизусть и тайком покинул Тибет.

Догадавшись о случившемся, тибетцы снарядили за ним погоню и много дней преследовали. Добравшись до Кяхты, Намнянай-лама понял, что вскоре будет настигнут, и зашел спрятаться в ближайшую деревню. Деревня оказалась русской, но великий йогин тут же овладел русским языком и попросил, чтобы его закопали в земле подальше от воды. „Когда же придут люди из Тибета, надо сказать, что он, мол, умер и похоронен. Они пойдут к могиле, чтобы вывести меня из самадхи. Но для этого нужна вода, а поскольку воды там нет, они махнут рукой и уйдут“.

Как он сказал, так и случилось. Вернувшись в Агинск, Намнянай-лама продиктовал книги печатникам, и они были вырезаны на досках и размножены.

В Бурятии этот лама почитается как перерожденец Ралоцзавы – великого тибетского святого, известного установлением в Тибете тантры Ваджрабхайравы».

Интересно, что до сих пор не удалось обнаружить жизнеописания Люндуп-пандиты. Первыми текстами его Комментария к циклу Ваджрабхайравы являются ксилографы бурятского издания. Тибетский ученый Шарпа Тулку пользовался для своей работы именно бурятскими ксилографами и в 1998 г. даже высказал предположение, что Намнянай-лама и Люндуп-пандита могли быть одним и тем же лицом.

Вот такой незаурядный человек был учителем досточтимого Агвана Доржиева. Очень надеюсь, что в архивах Агинского округа, Цугольского дацана или в других источниках будут найдены документы, которые расскажут нам больше о жизни Жанчуб Цултима.

А. Доржиев и история Ацагатского дацана

В 2003 г. правительство Республики Бурятия объявило конкурс на разработку эскиза ордена Агвана Доржиева. В печати был опубликован указ об учреждении ордена и представлен его окончательный вариант. Орденом предполагается награждать деятелей, внесших значительный вклад в развитие различных сторон жизни республики.

С именем выдающегося политического и религиозного деятеля международного масштаба Хамбо-ламы Агвана Доржиева связан Ацагатский (Шалотский) дацан. В начале XX в. по просьбе бурятского населения нынешнего Заиграевского района Агван Доржиев инициировал постройку первого Ацагатского дацана. В те времена, да и ныне, села с русским и бурятским населением чередовались. Старики рассказывали, что их слепил яркий блеск золоченого креста недавно построенного христианского храма. Поэтому они обратились к местной администрации и Агвану Доржиеву с просьбой построить дацан. Дацан является комплексом из нескольких дуганов, ступ, жилищ для лам, хозяйственных построек и т.п. Дуган представляет собой отдельное здание для проведения религиозных ритуалов и молебствий.

Первоначально дуган был построен недалеко от Хоринского тракта, связывающего Центральную Россию с Дальним Востоком, возле нынешнего села Первомаевка, в 40 км к востоку от Улан-Удэ. Деревянный дуган просуществовал недолго, так как был расположен в болотистой низине, образованной разлившейся горной речкой. Тогда было решено построить в другом месте полномасштабный храмовый комплекс в каменном исполнении. Местоположение дацана было определено в полном соответствии с буддийскими канонами. Было

выбрано место в предгорьях хребта Улан-Бургасы в семи километрах к северу от Хоринского тракта. Дацан был окружен с запада, севера и востока лесистыми горами. К югу открывался вид на живописную долину реки Уда. Главные дуганы располагались на вершине холма. Выше всех стояло здание Манба-дацана (медицинского факультета). Холм с западной стороны обтекала речка с вершины горы Улан-Байса (1640 м). С восточной стороны вплотную к дацану протекал целебный ручей. Ламы соорудили систему запруд, канавок и труб для водоснабжения дацана. Три основных дугана были окружены каменной стеной. Внутри и вне храмового комплекса было расположено множество ступ и прочих культовых сооружений. Летом с гор стекал прохладный воздух.

В 1904 г. цесаревич Николай со свитой во время путешествия по Востоку посетил Ацагатский дацан. Когда он сел отдохнуть и повернулся лицом к югу, то был потрясен открывшимся видом.

В семи километрах к востоку от дацана располагается село Харашибирь – родина Агвана Доржиева. Также в семи километрах к западу – в местности Нарин Ацагат – находится домик Агвана Доржиева, где он проживал в последние годы жизни. Домик существует и поныне. Возле дома в недавнее время была возведена ступа в его честь.

В начале XX в. Ацагатский дацан в разное время посещали известные российские и зарубежные ориенталисты. Тогда же Бурятию посетила группа германских специалистов, в том числе и медики. Во время посещения ими Ацагатского дацана один из лам вел беседу с ними на немецком языке.

В 1922 г. в Ацагатский дацан был привезен и возведен в сан Дхарма-раджи восьмилетний Бидия Дандарон. Впоследствии этот случай стал основанием для одного из главных обвинений в его адрес.

В 30-х гг. начались гонения на лам и разрушение дацанов. Власти изымали материальные ценности, а все остальное уничтожали. Бронзовые предметы культа отправляли на переплавку. Старые люди рассказывали, как по ветру летели на расстояние многих верст в сторону Удинской долины листы

ценнейших изданий Ганчжура и Данчжура. Часть культовых предметов и книг ламы в спешке прятали в подземельях, в горах и лесах, и ныне нередко случайные находки спрятанных ими предметов и книг.

В 1990-х гг. встал вопрос о реставрации дацана. Ввиду экономической несостоятельности проекта было решено построить небольшой дацан, но уже в другом месте. Новый Ацагатский дацан был возведен в семи километрах к западу от села Первомаевка, недалеко от села Ацагат. Старый, разрушенный дацан называется Шулутский Ацагатский дацан. В Новом Ацагатском дацане организован Музей Агвана Доржиева, где хранятся его личные вещи, привезенные из Лхасы. В настоящее время Ацагатский дацан продолжает расширяться.

Коллекция Агвана Доржиева в старейшем музее России

В фондах Зарубежной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН хранится коллекция № 2563, собранная Агваном Доржиевым. Эта коллекция в 1903 г. была передана Агваном Доржиевым, через Овше Норзунова¹, в Императорское Русское географическое общество, откуда она поступила в Музей антропологии и этнографии. Коллекция № 2563 насчитывает 42 номера и состоит из одежды (куртка, халат, сапоги), предметов быта (футляр, светильник), предметов культа (курительные палочки), оружия и доспехов. Часть предметов из коллекции № 2563 была опубликована А.М.Решетовым в работе «Тибетская коллекция МАЭ»².

В данной работе речь пойдет только о некоторых вещах, которые, как нам кажется, позволяют получить общее представление о коллекции. Из одежды нами будут рассмотрены куртка и безрукавный халат. Куртка желтого цвета, украшена вышивкой (драконы и растительный орнамент). К куртке пришита бирка с надписью «Куртка к юбке № 18». Эта бирка была пришита еще до поступления куртки в МАЭ, так как в коллекции № 2563 юбок нет.

Уникальными экспонатами из коллекции Агвана Доржиева, безусловно, являются тибетский меч, ножны меча, доспехи и шлем.

¹ Овше Норзунов – ставропольский калмык; в 1898–1901 гг. совершил поездку в Тибет и, по поручению ИРГО, сделал фотографии Лхасы, которые были опубликованы в России в 1905 г. и экспонировались на буддийской выставке в Петрограде в 1919 г.

² Решетов А. М. Тибетская коллекция МАЭ // Сборник МАЭ. Т. XXV. Л., 1969. С. 114–136.

Безрукавный доспех (в виде куртки с запáхом на правую сторону) состоит из 16 железных пластин, соединенных узкими полосками кожи. Плечи тибетского воина защищали наплечники, состоящие из 10 железных пластин, соединенных кожаными ремешками. Этот тип защитного костюма известен также в Китае и Монголии.

Тибетский шлем, полусферической формы, изготовлен из «листовидных» металлических пластин, скрепленных кожаными ремешками. Верх шлема венчает небольшой наколочник-трубочка. Шею воина закрывала матерчатая бармица, украшенная растительным орнаментом. В настоящее время бармица прикреплена к шлему при помощи стальной проволоки, однако это явно не оригинальное крепление. Этот тип шлема получил широкое распространение у северных соседей тибетцев – монголов. Подобный тибетский шлем был опубликован в работе «Изобразительное искусство в тибетских храмах» (рис. 565, 567)¹.

В фондах Кунсткамеры хранится еще один тибетский шлем из другой коллекции – № 5942. Коллекция № 5942 поступила в МАЭ в 1950 г. из Музея восточных культур и была зарегистрирована в 1952 г. у Дубровиной. К описи прилагаются акты о передаче, из которых следует, что в Музей восточных культур эта коллекция поступила из Музея народов СССР. На статуэтках сохранились бирки с надписью: «от московской таможни 1914 г.». Это вся имеющаяся на данное время информация о происхождении рассматриваемой коллекции.

Эти два шлема сильно отличаются друг от друга. Шлем из коллекции № 5942 изготовлен из двух железных пластин, соединенных при помощи пайки, и имеет конусовидную форму. Железная бармица припаяна к шлему. Верх шлема украшен изображением двойной ваджры. Подобный тип шлема также известен у монголов.

Традиционный тибетский меч – это прямой, однолезвийный клинок – палаш в европейской терминологии. На первый взгляд поражает несоответствие качества клинка с рукоятью и ножами. Клинок грубо обработан, практически тупой

¹ Изобразительное искусство в тибетских храмах. 1988.

и весь изъеден коррозией. Рукоять, обмотанную проволокой, венчает навершие в виде розетки. Ножны деревянные, обтянутые синим бархатом, инкрустированные кораллами и бирюзой, украшенные орнаментированными бронзовыми накладками, по качеству изготовления гораздо выше клинка. Ножны и рукоять меча декорированы растительным и геометрическим орнаментом. При этом необходимо отметить отсутствие буддийских мотивов и символов.

Если доспех и шлем, привезенные Агваном Доржиевым, являются настоящими боевыми доспехами, способными выдержать удар сабли, то меч производит впечатление оружия декоративного, «ненастоящего» – парадного, но не ритуального. Низкое качество клинка может быть связано с тем, что в Тибете профессия кузнеца не считалась почетной. Кузнецы изготавливали орудия убийства и поэтому занимали последнюю строчку в списке ремесленников по их значимости¹. Негативным отношением в Тибете к убийству всего живого можно объяснить и почти полное отсутствие образцов тибетского наступательного и оборонительного вооружения в музеях мира.

Уникальность этих доспехов и оружия в том, что они являются единственными образцами тибетского наступательного и оборонительного вооружения в музеях Петербурга, а возможно и в России.

¹ Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги Страны Снегов. М., 1975. С.159.

РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО И БУДДИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Взаимодействие Российского государства с буддийской церковью (ретроспективный обзор)

Первоначальные следы появления буддизма в Бурятии относятся к V в. н.э., а христианства – в виде несторианства – датируются X–XI вв., однако наш обзор начинается с присоединения Бурятии к Российскому государству.

Официальной датой присоединения Сибири к России русская историография XVIII–XIX вв. считала 26 октября (по ст. ст.) 1581 г., хотя сам процесс присоединения растянулся еще почти на столетие. Причинами присоединения Забайкалья казаками-землепроходцами были – как и во всей Сибири – добыча мехов, поиски и разработка золотых и серебряных руд, а главное – необходимость проложить торговые пути в Китай и другие восточные страны.

Ко времени прихода русских Западное, да и Восточное Забайкалье населяли бурятские племена, консолидирующиеся в единый этнический комплекс, и различные группы тунгусов (эвенков), среди которых в степях главенствующее место занимали так называемые конные эвенки, а на юге выделялась сильная племенная группировка монголоязычных табунотов, вошедшая в дальнейшем в состав бурятского народа. Хоринские буряты и табуноты проживали в основном в Западном Забайкалье, где занимались кочевым пастбищным скотоводством. По данным Б.О. Долгих и В.С. Ханхараева, их численность в 1640-х гг. составляла около 60 000 человек¹. По мнению большинства исследователей, буряты в рассматриваемое время находились на стадии патриархально-феодальных отношений².

¹ Долгих Б.О., 1960. С. 327–334; Ханхараев В.С., 1997. С. 14.

² ИБМА, 1951. С. 109; Александров В.А., 1984. С. 17.

Присоединение к Российскому государству Забайкалья началось во второй половине 1640-х гг. В 1646 г. казачий атаман Василий Колесников поставил в устье реки Верхняя Ангара, впадающей с севера в озеро Байкал, острожек и начал обьясачивать местное тунгусское население. В короткий срок было собрано около 200 соболей. Однако из-за «хлебной скудости» В. Колесников вынужден был отпустить 40 служилых и гулящих людей из своего острога в Енисейский острог. Ввиду этого в том же году енисейский воевода Ф. Уваров послал в помощь ему сына боярского Ивана Похабова со служилыми и охочими людьми, а главное – с 200 пудами ржаной муки. 29 сентября 1647 г. В. Колесников сам прибыл в Енисейский острог и привез с собой 447 соболей ясака, оцененных в 951 руб. Атаман доложил воеводе, что посылал из Ангарского острога трех служилых людей во главе с Костькой Ивановым Москвитиным (енисейский казачий десятник) с проводниками-тунгусами вниз по рекам Баргузину и Селенге «в Мунгалскую землю» для поиска новых ясачных людей и сведений о серебряной руде. Этим казакам первыми из русских людей удалось пересечь Западное Забайкалье с севера на юг и достичь 29 июня 1647 г. ставки монгольского князя Турухай-табуна, кочевавшего с двадцатью тысячами своих подданных между правыми притоками Селенги – реками Чикоем и Хилком. Князь доброжелательно принял русских и их подарки – шкуры бобра, выдры, рыси, пару соболей и «сукна лазоревого вершок». Турухай-табун передал со служилыми людьми в дар царю золотой «усечек» и серебряную чашку, а В. Колесникову – серебряную тарелку. В знак своей покорности русскому царю князь передал казакам право сбора ясака с двух тысяч своих улусных людей, которые внесли им 50 соболей¹. Именно к 1647 г. относится и первое описание, оставленное Москвитиным, буддийской войлочной церкви, встреченной им в ставке Турухай-табуна: «А кому они молятца, и то писано всякими разными красками по листовому золоту, а лица писаны по листовому золоту человеческие, а подписи писаны по тому ж золоту против лиц на другой стороне, а по чему золото навожено, и то не

¹ Материалы, 1974. С. 315–321.

ведомо, а иные у них болваны, серебряные волячные в поларшина, золочены. И те их болваны и писанные лица ставлены по их вере в мечатех войлочных и книги у них по их вере есть ж, а писаны по бумаге, а бумага такова ж, как и русская, а молятца они <...> на коленках стоя, и по книгам своим говорят своим языком, и обеих рук упирают пальцами себя в лоб и падают перед ними в землю и, вставая, опять говорят по книгам. А перед болванов они и написанных лиц, в кое время они им молятца, ставят чаши серебряные з горячим угольем, а на уголье кладут ладан росной»¹. Вскоре Турухай-табун из-за событий на Байкале (7 октября 1650 г. его людьми был убит царский посол Ерофей Заболоцкий со спутниками) был вынужден бежать в Восточное Забайкалье. Основная масса бурятского населения все же исповедывала шаманизм.

Осенью 1648 г. в 40 верстах от устья реки Баргузин Енисейский, впадающей в Байкал с востока, сын боярский Иван Галкин основал Баргузинский острог, ставший одним из главных опорных пунктов русских казаков. Отсюда начали отправляться новые военные экспедиции во все концы Забайкалья и дальше – на Дальний Восток. В 1652 г. Яков Похабов построил Баунтовский острог, в 1658 г. воевода Пашков основал у озера Телемба одноименный острог, а несколькими годами позже – Еравнинский острог у Еравнинских озер. В 1665 г. на Селенге, против устья реки Чикой, был заложен Селенгинский острог, ставший на целое столетие административным центром Забайкалья. В следующем, 1666 г. в устье реки Уды строится Удинское зимовье, вскоре ставшее острогом. Позднее Удинское зимовье выросло в город Верхнеудинск (ныне г. Улан-Удэ – столица Республики Бурятия). В 1689 г. были построены остроги: Итанцинский, Ильинский и Кабанский.

Территория Монголии к середине XVII столетия была оккупирована китайскими войсками, которые пытались захватить и забайкальские земли, но встретились здесь с русскими казаками. После вооруженных стычек в Албазине в 1689 г. был подписан Нерчинский договор о разграничении земель между Китаем и Россией.

¹ Материалы, 1974. С. 315.

Хотя тогда основная масса бурятского населения исповедывала шаманизм, у селенгинских бурят уже было некоторое количество лам, явившихся из Монголии. Поэтому в целях недопущения политического и духовного влияния со стороны Монголии и Тибета Буринский договор, заключенный с Китаем 20 августа 1727 г., и Кяхтинский «генеральный трактат», 14 июня 1728 г. подписанный со стороны России Саввой Лукичом Владиславичем-Рагузинским, разрешал миссионерскую деятельность монгольских и тибетских лам на территории Забайкалья, которых было тогда 5–6 человек. Русские чиновники информировали правительство о прибытии сюда в 1730-х гг. уже 50 тибетских и 100 монгольских лам. В 1741 г. императрица Елизавета Петровна приняла указ, согласно которому признавалось существование «ламайской веры» и утверждалось количество дацанов (11) и количество штатных лам (150). Буддизм был официально принят государственной религией в Российской империи. «Ламы были освобождены от всех податей и повинностей. С этого времени поднялся авторитет лам и хувараков, и они стали пользоваться большими привилегиями и льготами. Это привело к росту числа хувараков и широкому распространению ламаистской религии»¹.

14 декабря 1766 г. императрица Екатерина II учредила особый совет по составлению нового положения о различных вероисповеданиях, допущенных в России. Депутатом от буддистов в тот совет был включен главный Бандида Хамбо-лама Дамба-Даржа Заяев. После представления Екатерине II он был пожалован ежегодным жалованьем в 50 рублей и «соизволенным ему разрешением свободного исповедывания своей религии»². По просьбе буддийского духовенства русское правительство стало преследовать тех бурят, которые еще исполняли шаманские обряды. Манифестом императора Павла I от 18 марта 1797 г. и указом императора Александра I от 22 июля 1822 г. (статьями, касающимися управления инородцев Восточной Сибири) вновь подтверждено и разрешено свободное исповедание и активное распространение буддийской религии.

¹ Ломбоцэрэнов Д.-Ж., 1995. С. 112.

² Юмсунов В., 1995. С. 44.

Во времена императора Николая Павловича «был специально послан в Восточную Сибирь с целью составления положения о буддистах действительный статский советник и кавалер разных орденов барон Шиллинг фон-Канштадт. Его превосходительство прибыл и проехал по всем здешним буддийским дацанам и по каждой местности и произвел ревизию. Что касается этой религии, то за нею было признано право распространения ее. Он составил относительно этого новое положение, состоящее из 281 статьи, где в частности отмечалось, что буддийскому населению Восточной Сибири полагается иметь многочисленное ламство»¹. В результате такой поддержки царского правительства к 1741 г. было 11 дацанов и 150 лам, к 1846 г. – 34 дацана, 144 малых храма и 4546 лам, по другим данным – 5545 лам.

Хотя единой политики русификации в масштабе империи не было, столь широкое распространение буддизма в Бурятии и неудачи в распространении христианства среди бурят вызывало неприятие российского православного духовенства. Особенно его задевал тот факт, что при утверждении глава буддийской церкви давал присягу российскому императору в добросовестном служении, совершении благих деяний и следовании учению Будды. Поэтому архиепископ Иркутский и Нерчинский Нил (Исакович) приложил немало сил для подготовки нового положения для буддистов Восточной Сибири, изданного 13 мая 1853 г., в котором правительством было определено 285 штатных лам, а вместе с учащимися хувараками – 320 лам. Остальных лам было приказано перевести в светское состояние. Нил также добивался уничтожения присяги при вступлении в должность Хамбо-ламы, которою он обязывался русскому правительству поддерживать и распространять ламскую веру в России (присягу отменили лишь в 1862 г.). Тем не менее, меры, направленные на уничтожение буддийской религии, на наш взгляд, оказались запоздалыми. К тому времени бурятское население считало, что буддийская религия исконна и традиционна для бурят, а православная религия традиционна для русских, в чем бурят активно поддерживали ламы.

¹ Юмсунов В., 1995. С. 50.

К моменту закрытия в 1930-х гг. дацанов и церквей на территории Бурятии было 37 дацанов, в которых служили 7409 лам, против 154 храмов и 137 православных служителей.

После Великой Отечественной войны в Бурятии было решено открыть один буддийский дацан и один православный храм, которые осуществляли свою деятельность под строгим надзором административных органов.

В 1990 г. был принят федеральный закон «О свободе вероисповеданий», а в 1997 г. – закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». За короткое время на территории республики появилось много буддийских приходов. Сейчас официально зарегистрированы уже 43 буддийские общины. Однако это стремительное расширение буддийских общин имеет и отрицательные тенденции, так как, кроме традиционных школ буддизма, стали появляться и новые, не характерные для нашего региона, – школа Карма Кагью, «Кундроллинг», «Ньингмапа Палбарлинг» и другие. В последнее время в республику с миссионерской целью стали приезжать многие тибетские ламы, что вызывает опасения у традиционных буддийских общин.

Литература

- Александров В.А.* Россия на дальневосточных рубежах (вторая половина XVII в.). Хабаровск, 1984.
- Долгих Б.О.* Родовой и племенной состав народов Сибири // Труды Института этнографии: Новая серия. М., 1960. Т. 55.
- История Бурят-Монгольской АССР. Т. 1. Бурят-Монгольский НИИ культуры. Улан-Удэ, 1951.
- Ломбоцэрэнов Д.-Ж.* История селенгинских монгол-бурят // Бурятские летописи / Сост. Ш.Б.Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова (Пурбуева). БИОН СО РАН. Улан-Удэ, 1995.
- Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1636–1654: Сборник документов / Сост. И.М. Гольман, Г.И. Слесарчук. ИВ АН СССР. М., 1974.
- Ханхараев В.С.* Изменение численности и расселения бурят в XVII–XVIII вв. (Историко-демографическое и историко-географическое исследование) // Автореферат дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Улан-Удэ, 1997.
- Юмсунов В.* История происхождения одиннадцати хоринских родов // Бурятские летописи / Сост. Ш.Б.Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова (Пурбуева) / БИОН СО РАН. Улан-Удэ, 1995.

НОВЕЙШИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

**О неизвестном письме
Агвану Доржиеву
от главнокомандующего
тибетской армией Царон-шапэ**

В августе 1912 г. в монастыре Самдин¹ в Центральном Тибете состоялась последняя встреча Агвана Доржиева и Далай-ламы XIII. Согласно свидетельствам самого Доржиева², Далай-лама вручил своему учителю средства на продолжение строительства петербургского храма и некоторые предметы для внутреннего убранства. Полагают также, что именно тогда правитель Тибета уполномочил Доржиева на заключение договора с Монголией о взаимном признании, который так никогда и не был ратифицирован тибетским правительством.

Месяцем ранее британские власти сообщили Тубдэн-Чжамцо³ через своего торгового агента в Чжанцзэ Бэзила Гоулда о нежелательности дальнейших контактов с Доржиевым. По причине увеличивающегося давления на Тибет со стороны Китая, заключения Англо-Российского соглашения 1907 г. и заинтересованности Тибета в покровительстве Британской Индии, Далай-лама был вынужден дать свое обещание отказаться от дальнейших услуг Доржиева в качестве политического советника. Вряд ли тогда в Самдине Далай-лама и Агван Доржиев предполагали, что расстанутся навсегда. «Любой британский чиновник, склонный полагать, что отношения между этими людьми могут быть столь легко прерваны, заблуждался. Хотя они так и не увидели друг друга более, две эти сильные личности сохраняли связь вплоть до

¹ Тиб. bsam lding.

² *Agvan Dorjiev. Memoirs of a Tibetan Diplomat. Transl. and ed. by Thubten Jigme Norbu, 1990. P. 39.*

³ Тиб. thub ldan rgya mtsho.

смерти Далай-ламы в 1933 году»¹. Все сказанное справедливо и в отношении связей Доржиева с другими высокопоставленными членами тибетского правительства, что будет продемонстрировано ниже.

Сегодня нет недостатка в доказательствах этого вполне очевидного факта. Благодаря введению в научный оборот в последние годы целого ряда неизвестных ранее материалов, выяснилось, что после падения монархии и окончательного установления большевистского режима в России, на государственном уровне неоднократно предпринимались попытки использовать бурят и калмыков, в том числе и Доржиева, для усиления советского влияния в Тибете. Тем не менее, до сих пор не было опубликовано ни одного письма, окончательно подтверждающего факт прямой (официальной или личной) переписки Доржиева с Далай-ламой или с другими представителями тибетских властей после 1912 г. Несмотря на то, что после 1917 г. Тибет оставался в относительной информационной изоляции от России, связь Агвана Доржиева со Страной Снегов поддерживалась посредством калмыцких и бурятских паломников. Так, согласно архивным материалам, обнаруженным российским исследователем Александром Андреевым в Национальном архиве Республики Бурятия, летом 1912 г. группа калмыцких монахов, прибывшая в Забайкалье из Тибета, передала письмо для Агвана Доржиева от Далай-ламы, в котором тибетский правитель с оптимизмом рассматривал будущее тибетско-советских отношений². Это письмо, содержание которого было позднее передано Доржиевым Наркоминделу СССР, послужило поводом для посылки ряда секретных агентов в Лхасу с пропагандистскими целями.

Однако попытки усиления советского влияния в Тибете были сведены на нет набиравшей обороты внутренней политикой большевиков по подавлению религии. Вести об этом стали доходить до Далай-ламы XIII уже в начале 1921 г. от

¹ *Snelling J. Buddhism in Russia. The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Shaftsbury, Dorset, 1993. P. 149.*

² *Andreev A. Russian Buddhists in Tibet, from the End of the Nineteenth Century – 1930 // Journal of Royal Asiatic Society. Vol. II. Part 3. Nov. 2001. P. 357.*

калмыцкого и бурятского духовенства. В одной из своих работ Андреев приводит сведения о письме британского политического советника, в котором сообщается о том, что «достопочтенный тибетский тулку Танрин-лама¹, прошедший некоторое время в Забайкалье, читая проповеди и собирая подношения среди бурят для Гоман-дацана, дал очень неблагоприятную картину увиденного им в Советской России после своего возвращения в Лхасу в 1924 году». Есть предположения, что сам Агван Доржиев, внешне продолжая поддерживать сближение Советского Союза и Тибета, в то же самое время пытался предостеречь Далай-ламу от контактов с секретными миссиями, посылавшимися в Тибет большевиками². Так или иначе, ясно одно – без дополнительных источников исследователи никогда не выйдут из лабиринта спекуляций. Тем ценнее новые материалы, раскрывающие существенные детали в сфере тибетско-российских отношений.

Летом этого года в архивах Музея истории Бурятии было обнаружено письмо³, адресованное Агвану Доржиеву и написанное тибетской скорописью. В рамках данной статьи мы представим лишь одно письмо, однако в будущем авторы статьи намерены заняться последовательной публикацией всех обнаруженных писем. Следуя хронологическому принципу, рассмотрим первое письмо, датированное 1924 г. Оно написано тибетской скорописью⁴ черными чернилами на трех сложенных вдвое листах плотной белой европейской бумаги формата 41 x 25 см и одном листе формата 20,5 x 12,5 см и заключено в конверт формата 21 x 13 см. Каждый лист бумаги имеет водяной знак, представляющий собой неидентифицированный герб с подписью «Сопчеог». Лицевая сторона каждого листа письма содержит цветное изображение герба тибетского

¹ Тиб. *thang ring sprul sku*. В статьях Андреева дается искаженное написание этого имени – Тагрин.

² Текст этого письма приводится в: *Andreev A. Soviet Russia and Tibet // The Tibet Journal. Vol. XXI. No. 3. 1996. P. 25.*

³ Инвентарный номер письма ОФ 18575.

⁴ Мы выражаем особую признательность ламам Гендуну, Тэнзину и Баиру Очирову за их неоценимую помощь в чтении тибетской скорописи.

аристократического рода Царон, представляющего собой композицию из восходящего солнца, горной вершины, двух снежных львов, опирающихся на нее передними лапами и стоящих на фундаменте, под которым изображена стилизованная лента с надписями: *nyin mo bde, mtshan bde* и *tsha rong*. Письмо адресовано Агвану Доржиеву и датировано 19 сентября 1924 г. Возможно, что автор письма – калон Царон-шапэ¹. Об этом свидетельствует и родовой герб, помещенный в верхней части лицевых страниц каждого листа, и подпись на конверте и в конце письма, и, собственно, само его содержание.

Царон-шапэ Дасан Дамдул² (1888–1959) сыграл выдающуюся роль в истории Тибета в период с начала XIX в. до падения тибетской теократии. Выходец из простой крестьянской семьи, Дасан Дамдул еще в детстве проявил способности к обучению и поэтому был определен в свиту Далай-ламы XIII. Проявив особые качества на военном поприще, он быстро продвигался по иерархической лестнице. Престиж Дасан-Дамдула в глазах Далай-ламы и тибетского общества того времени резко возрос после того, как он предотвратил пленение и возможную гибель Тубдэн-Чжамцо в результате вторжения китайских войск в Центральный Тибет в 1910 г. Располагая силами, в несколько раз уступавшими противнику, Дасан-Дамдул сумел задержать китайские войска на несколько дней у монастыря Чаксам, дав возможность Далай-ламе уйти в пределы Британской Индии³. В 1912 г., после изгнания китайских войск и возвращения Далай-ламы XIII в Лхасу, в знак признательности за заслуги перед государством Дасан-Дамдул получил в жены младшую дочь убитого ранее тибетского премьер-министра Царона, а также вдову его сына, убитого тогда же, и стал, таким образом, единственным наследником древнего аристократического рода⁴. Тогда же новый член рода Царон был возведен в должность

¹ Тиб. *bka' blon tsha rong zhabs pad*. Калон – название высших министров тибетского правительства – *кашага*.

² Тиб. *zla bzang dgra 'dul*.

³ См., например: *Tsepon W.D. Shakabpa. Tibet: A Political History*. N.Y., 1984. P. 229.

⁴ Там же. P. 249.

главнокомандующего тибетской армией, которую он занимал до 1925 г. Деятельность Царона на этом посту совпадает с беспрецедентными реформами, направленными на модернизацию тибетского общества, инспирированными Далай-ламой XIII. Одним из главных объектов модернизации стала тибетская армия, в реформировании которой Царон принял самое деятельное участие. Результатом этих усилий стали успехи тибетской армии в локальных приграничных конфликтах с китайскими войсками в Каме и, как следствие, дальнейший рост авторитета Царона в стране.

К началу 1920-х гг. Царон-шапэ становится одним из главных фаворитов Далай-ламы XIII и одним из самых влиятельных людей в стране. Однако к середине 20-х гг. XX в. его авторитет пошатнулся после того, как он допустил несколько ошибок, которыми не замедлили воспользоваться его политические соперники. Так, в 1924 г. Царон сорвал заседание тибетского Национального собрания, ворвавшись с группой своих сторонников в здание, где проходило собрание, и потребовав представительства от военных. Нависла угроза внутреннего вооруженного конфликта, но прямое вмешательство Далай-ламы предотвратило неблагоприятный исход событий. Конфликта удалось избежать, однако позиции Царона в правительстве ослабли. В следующем году Царон-шапэ был отстранен от командования войсками, и на его место был назначен *калон* Луншар¹, который немедленно начал расследование деятельности Царона, что привело к раскрытию ряда злоупотреблений. В результате, в 1925 г. бывший главнокомандующий был уволен из правительства, лишен титула *шапэ*² и понижен до *дзаса*³. Царон продолжал играть определенную политическую роль в Тибете вплоть до 1951 г., хотя после 1925 г. он так и не смог восстановить своих былых позиций, даже после ухода в 1933 г. с политической арены его главного противника – Луншара.

¹ Тиб. lung shar.

² Тиб. zhabs pad. Почетный титул, присуждавшийся тибетским чиновникам категории *калона*.

³ Тиб. dza sag. Титул монгольского происхождения, дававшийся тибетским чиновникам цинскими властями.

До своего политического поражения Царон всемерно поддерживал курс Далай-ламы XIII на модернизацию тибетского государства и общества. Считается, что он возглавлял про-британскую фракцию в *кашаге* и активно сотрудничал с англичанами. Царон сыграл выдающуюся роль в деле устройства тибетского денежного и монетного производства и в должности инспектора по монетному производству посетил Британскую Индию незадолго до своего отстранения от должности главнокомандующего. Несмотря на свою пробританскую ориентацию, Царон-шапэ, по всей видимости, проявлял определенный интерес к Советской России. Об этом известно из материалов так называемой миссии Борисова, которая была организована Народным комиссариатом иностранных дел совместно с Коминтерном. Миссия во главе с работником Наркоминдела С.С. Борисовым и сотрудником Восточного секретариата Коминтерна Баярто Вампиловым прибыла в Лхасу в августе 1924 г. и вступила в контакт с Далай-ламой и Цароном-шапэ. Среди прочего в материалах миссии говорится следующее: «Даже глава англофилов, Царон, „продемонстрировал искреннее расположение“ по отношению к России и был вынужден признать, что дружба Тибета с британцами является „вынужденной политикой“. „Мы – ваши и их одновременно, – признавался он Борисову. – Головой мы с ними [британцами], сердцем же – с вами [русскими]“. Царон, что удивительно, имел некоторые познания в доктрине большевизма, хотя сам не разделял их ни в малейшей степени <...> Борисову, тем не менее, он показался человеком новой ментальности, прагматичным и восприимчивым, гордым за инновации, введенные им лично в страну»¹.

Советы были чрезвычайно вдохновлены результатами миссии Борисова, возлагая большие надежды не только на благорасположение Далай-ламы, но и на наметившийся союз с Цароном, который, по его собственным словам, лишь формально придерживался пробританских позиций. Тем не менее, власти с восторгом восприняли новости, пришедшие

¹ Andreev A. Soviet Russia and Tibet // The Tibet Journal. 1996. No 3. Pp. 16,17.

из британской прессы в 1925 г., о том, что Далай-лама отстранил от власти Царона и его последователей, расценивая это как подрыв позиций Британии в Тибете¹. Однако позднее выяснилось, что за поражением Царона последовало и охлаждение Далай-ламы к Советской России, что выразилось в неудачах последующих попыток Советов наладить стабильные дружеские отношения со Страной Снегов.

Материалы секретных советских миссий в Лхасу, обнаруженные недавно, с очевидностью говорят о том, что внешнеполитические позиции Царона если не полностью совпадали со взглядами Доржиева, то, во всяком случае, не противоречили им. Оба находились в доверительных отношениях с Далай-ламой, поддерживали его курс на модернизацию и антикитайскую внешнеполитическую политику Тибета. Тем не менее, о личных связях Царона-шапэ и Агвана Доржиева до настоящего момента практически ничего не было известно. И это не удивительно – ведь реальный политический вес Царон приобрел уже после окончательного отъезда Доржиева из Тибета. Сам Агван Доржиев в своей автобиографии упоминает его имя лишь однажды, в связи с помощью, оказанной им Далай-ламе во время бегства последнего в Индию в 1910 г.

Письмо, рассматриваемое нами в этой статье, имеет несомненную значимость как документ, подтверждающий существование связи Агвана Доржиева с влиятельными членами тибетского правительства после его окончательного отъезда из Тибета. По всей видимости, это документальное свидетельство ставит под серьезное сомнение предположение некоторых специалистов о том, что деятельность Доржиева и его достижения в сфере тибетско-российских отношений основывались главным образом на его личных отношениях с Далай-ламой XIII.

Интерес историков должно привлечь и содержание этого личного послания тибетского главнокомандующего и члена правительства Агвану Доржиеву. В первом параграфе письма Царон отмечает, что получил письмо и подарки, посланные Доржиевым, в присутствии Танрин-хутукты. Согласно приве-

¹ Там же. Р. 21.

денному выше письму британского представителя в Сиккиме Ф.-М. Бэйли, Танрин-тулку вернулся из своей неудачной поездки по Забайкалью в том же году, когда Царон получил второе письмо от Доржиева. То есть Царон не мог не знать о тяжелой ситуации, сложившейся в Забайкалье в сфере отношений буддийской церкви и советского государства. Более того, упомянутый уже британский представитель в Сиккиме Бэйли в личном письме к члену британского колониального правительства в Индии Латтимеру пишет о том, что Царон сам потерял нескольких друзей в Урге в результате революции, произошедшей в Монголии тремя годами ранее¹.

Далее Царон упоминает имена Цэриндорчжэ и Баярту, в беседах с которыми, по его словам, он проводит много времени. Под вторым, вне сомнений, нужно понимать упоминавшегося выше Баярто Вампилона, одного из руководителей миссии Борисова, представлявшего в ней сторону Коминтерна. Имя Цэриндорчжэ в работах А. Андреева, главного исследователя материалов советских миссий в Тибет, не проходит. Впрочем, есть вероятность того, что Цэриндорчжэ – тайный псевдоним одного из членов экспедиции Борисова или ошибочно воспринятое Цароном имя Чжигмэд-Дорчжэ Бардуева, монаха из Ацагатского дацана, который был членом как этой, так и последующей советской экспедиции в Тибет, состоявшейся в 1926 г.²

Общий тон письма выдает попытки Царона снять с себя ярлык проводника британского влияния в Тибете. Он особо подчеркивает существующую разницу между тем, что пишется о нем в британских газетах, по которым, как он полагает, советские власти черпают информацию о происходящем в Тибете, и тем, что говорится в тибетских кулуарах. Он лишь передает муссируемые, как он утверждает, в дипломатических кругах слухи о том, что он якобы препятствует попыткам британцев вмешиваться в процесс реформ. Однако из соображений осторожности сам Царон воздерживается от каких-либо оценок британской политики в Тибете, вероятно не исключая

¹ Там же. Р. 359.

² Там же. Р. 538.

возможности перехвата письма или предания его гласности. Тем не менее, он обрушивает свою критику на Китай, расценивая попытки Китая установить контроль над Тибетом в 1909 г. как незаконную узурпацию власти. Царон-шапэ, к тому моменту все еще главнокомандующий тибетской армией, выражает опасение, что Китай продолжит агрессивную политику в отношении Тибета, и не исключает очередного вторжения китайской армии в страну.

Касаясь темы возможных четырехсторонних переговоров о судьбе Тибета, Царон отводит России полноправное участие на равных позициях с Китаем и Британией, несмотря на то, что в то время такой вариант исключался. По нашему мнению, наиболее интересным в представляемом письме является то, что Царон рассматривает Советскую Россию в качестве места своего возможного бегства, стараясь позаботиться о своей судьбе в случае пленения.

Основываясь на этих данных, можно предполагать, что реверансы Царона в сторону Советской России, продемонстрированные им в беседах с Борисовым, были не просто знаком вежливости. Царон-шапэ серьезно рассматривал Советскую Россию в качестве своего возможного союзника. Этот факт может побудить исследователей пересмотреть устоявшееся мнение относительно роли Царона в тибетско-советских отношениях. Сам же факт существования данного письма красноречиво говорит о том, что связи Агвана Доржиева с Тибетом не исчерпывались его личными взаимоотношениями с Далай-ламой XIII, но опирались на определенную поддержку со стороны других влиятельных представителей тибетской власти.

Приложение А

Латинская транслитерация текста письма

bstan pa 'dzin spel gyi bdag po gam bcar

mtshan zhabs mkhan che mchog gi drung du |

de nas chu phag zla tshes nyin dang | shing byi zla tshes
bcas so sor phyag bris rgya se kha bzhi bcas dkar nye thug nas
ma bral bar stsal 'byor bkrin shin tu che zhing yang thang ring
sprul sku'i mdun phyag bris dang | ru su'i rgya se sangs rgyas
sku sha ma kha gsum dang gsum cha gcig hor spu ma mtshal ka
kha do rgya se dkar po me tog ris kyi pho khebs kyi gong pa gcig
yang rgya se dkar po kha gcig dang gsum cha gcig rgya 'dra
nag po kha do bcas stsal 'byor byung bas dga' spro brjod mi
shes pa byung lags |

lhag par gang nyid kyi mdzad 'phrin legs 'phel yod pa thos
pa tsam gyi zhwa ser gyi bstan pa rin po che gong 'phel yong
bar nges te blo bde dga' ba 'bum du rgyas shing | bod bstan don
skor deng skabs bde 'jags yin khul tsam dang | rang ngos nas
kyang bstan pa rin po che gong 'phel ched shes 'khon 'grub
zhabs 'degz zhu khul lags pa ma zad | tshe ring rdo rje dang |
sba yer thu gnyis la gang ci'i skor bod phan 'byung ched bka'
mol mang bar byung bas zhib zhus byed shag la |

kho bo rang bod kyi dbang 'dzin pa'i bdag po ma yin | dmag
sgar gyi 'khur 'gan byed mus | zhor du 'bab yongs la blo gros
phan thabs gang 'char gyi las don byed kyi yod | yin kyang phyi
rgyal las don skor ngos rang la dbang med pa yin | dbyin ji pas
bod la tsha rong zhabs pad zer ba de yon tan che 'dug dbyin ji
par dga' ba'i mi rigs yin ces tshag par nang du gsal mus red
lags | rang ngos sger gyi don la grogs po dbyin ji pa | ru su |
rgya mi | rin pin | a mi ri ka | kha che | yi ta li pa | gor kha sogs yod
tshang mar so so'i sger don la brten pa'i ngos shes gsol tshigs
lhan rgyas dang 'brel dga' spro'i lo rgyus gtam rgyud mang tsam
shos res las | rgyal khab kyi dbar la dbyin ji par blos 'dres gang
yang ma mchis lags | gang ltar bod bstan yun gnas thub pa
dang | rgyal 'di phyir bkrin gyin bdag po khong thugs spro ba
zhig byung na bdag gi bsam don yang 'grub lags |

bod 'di sngar chings su bod nang rang btsan yin rung | phyi rgya'i 'go 'dzin rgya mi yin pa snga phyi tshang mar gsal 'khod yod stabs de rjes bod du rgya lhags dbang tshod med par ta-a la'i bla mar yang dbang cha med par bzos te gnas nas dbyung ba yin zhes kyang lab | rang tsho'i bla mar rgya gzhung nas gnas dbyung zhes byed pa ni ngos rang gad mo shor | dbang yod mang du btang bas rkyen nad ma theg cing | bla mar 'gro tshod byas pa sems kyi ma bzod par rang ngos nas blo bskyed de rgya la snga phyir 'thab pas las 'bras kyi bden pa lag tu son | rgyal ba rin po che rgyal sar gdan drangs par brten rang 'dod gtso bor 'dzin pa'i rgya gzhung ni nga la ga nas dga' |

rang gi srog kyang rang dbang bral dgos yong ba dngos bstan la brten rgya nas phyi rgya'i 'go 'dzin sogs byung tshe nga ni yul phyogs 'di ru mi sdod thag chod la yul phyogs gzhan la skyabs bcol du 'gro bar the tshom med | bod rang la phan nges gsum dang | gnod nges gsum yod pa red | gang yin zhu na phan pa thub mkhan gcig ru su | gcig dbyin ji | gcig rgya mi red lags | gnod skyel mkhan yang gong gsal gsum po red lags | nga rang gi bsam don snying po la ru dbyin rgya gsum bod skor phyi nang gang la'ang the tshogs ma dgos pa'i ching gtam zhig byung na bod 'di phyi nang gang la'ang rang dbang rang btsan phyi'i nyen che gsum po de las thar | lhag par rgya mi nas phyi nang gang la'ang the tshogs ma byung na ngos rang bod la chags pa'i gdengs brnyed lags |

rgya mi bod du yong ba sogs byung na nga ni bod bstan mkhas pa rnam rnam dgongs pa bzhes shag la nga ni rang yul spang ste gar 'gro gar sdod med pa 'gro rgyu thag bcad zin | ru su pa nas ji ltar 'os rung dgongs dpyad kyis bod spyir phan pa'i skyabs 'jug zhu gnas bcas de don dgongs 'jags dang | lcags dam gser dngul gyi me tog ris mchu lung khebs 'byar gcig | skyin khebs rgya se kha do | gser gzhi ma kha do bcas shing byi 7 zla 20 tshes bzang por phul |

tsha rong zhabs pad.

1669/7/20

Приложение Б

Перевод текста письма

Владыке держателей и распространителей Дхармы, приближенному учителю буддийской диалектики и лучшему из мудрейших.

Большое спасибо за письмо, а также четыре отреза шелка «чжасэ», которые доставил и немедленно вручил [мне Ваш] друг десятого дня восьмого месяца года воды-свиньи (1923 г.) и пятнадцатого дня четвертого месяца года дерева-мыши (1924 г.). Кроме того, я был несказанно рад, когда [мне] в присутствии Танрин-тулку вручили [от Вас] письмо, три целых и одну треть отрезов русского шелка с изображениями будд, ярко-красный монгольский бархат, белое шелковое покрывало, [расшитое] цветами, один целый и одну треть отреза белого шелка «чжасэ» и черный шелк «чжадра». [Я] почувствовал особую радость, только лишь услышав, что Вы продолжаете свои добрые дела, а значит, несомненным является и то, что и драгоценное учение желтошапочников продолжает свое распространение. Что касается дел Тибета и Дхармы, то, как кажется, все пребывает сегодня в спокойствии и мире. Помимо того, что я делаю вид, что служу для прекращения вражды во имя распространения драгоценной Дхармы, провожу много времени в беседах с Цэриндоржжэ и Баярту на разные темы с целью принести пользу Тибету. Лучше будет рассказать [Вам] об этом подробнее.

Я не являюсь полновластным правителем Тибета. Неся ответственность за армию, выпадающее [мне] свободное время [я] провожу в проведении полезных мероприятий по продуманным планам. Однако на внешние дела я не имею влияния. В английских газетах пишут, что человек по имени Царон-шапэ имеет много достоинств и устраивает англичан. Как в частных беседах рассказывают знакомым лично мне англичанам, россиянам, китайцам, японцам, американцам, кашмирцам, итальянцам, непальцам и прочим во время совместных обедов, англичанам не дают вмешиваться ни в одно из государственных дел. Как бы то ни было, тибетский буддизм способен просуществовать еще долгие годы, и если сейчас или в будущем Победоносный будет мне благодарен,

то это будет исполнением моих желаний. Говорят, что, несмотря на то, что Внутренний Тибет, согласно прошлым тибетским договорам, является независимым государством, основываясь на том, что во все времена отмечалось, что [он] зависел от внешнего лидерства, которое осуществлял Китай, в Тибет пришли китайцы, самовольно сделали Далай-ламу безвластным и сместили его с должности. Я не мог сдерживать смех, когда [они] сообщили Далай-ламе о том, что китайское правительство смещает [его] с должности. Не в силах более терпеть издевательства и не желая наблюдать за тем, как далеко [они] зайдут в отношении Далай-ламы, я осознал, что созрели плоды вечного противостояния с Китаем. После того, как я пригласил Драгоценного Победоносного [вернуться] в столицу, как же узурпировавшее власть китайское правительство будет мне радо? Поскольку очевидным является то, что жизнь моя не должна принадлежать мне самому, когда Китай введет внешний контроль над Тибетом, я решил, что не останусь в этих местах и обращусь за убежищем к другой стране. Тибету могут помочь три силы и навредить три угрозы. Помочь могут Россия, Англия или Китай. Навредить могут все те же три [страны]. Я убежден в глубине души, что независимый Тибет освободится от этих трех опасностей в том случае, если будут проведены переговоры о том, что ни Россия, ни Англия, ни Китай не должны вмешиваться во внешние и внутренние дела Тибета. И только при условии, что китайцы не будут более вмешиваться во внутренние и внешние дела Тибета, я обрету уверенность. Прислушавшись к советам буддийских мудрецов Тибета, я принял решение покинуть родину и определил место своего бегства. Если русские сочтут это возможным, имейте в виду, что ради пользы для Тибета [я] попрошу [у них] убежища. Двадцатого дня седьмого месяца года дерева-мыши посылаю [Вам] в дар металлическую коробку с приложенным к ней покрывалом, расшитым серебряными и золотыми цветами, шелк «чжонхэб», шелк «сэршима».

Царон-шапэ

18 сентября 1924 года

О проезде тибетского посольства через Одессу в Санкт-Петербург в июне 1901 г.¹

Русско-тибетские отношения на рубеже XIX–XX вв. иницировались тибетской стороной в надежде получить помощь для себя в противостоянии английской экспансии. Долгие годы полномочным представителем Тибета в России, или, как он сам подписывался, «посланцем тибетского Далай-ламы» был Цаннид-хамбо Агван Лувсан Доржиев (1854–1938), деятельность которого во многом определяла российско-тибетские отношения.

При жизни Доржиев имел репутацию святого, после смерти долгие годы был предан забвению, и лишь недавно эта полулегендарная личность стала привлекать внимание исследователей². Бурят по происхождению, он «19-ти лет от роду уехал в столицу Тибета Лхасу, прожил там более 30-ти лет, выучился тибетскому языку, изучил курс буддийских духовных наук и занимал в Тибете место второго по значению министра», – писала о нем в 1901 г. газета «Русские ведомости»³. Доржиев был инициатором и главным организатором создания в Санкт-Петербурге буддийского храма. Он неоднократно находился в составе тибетского посольства. В первый раз он появился в столице в 1898 г., во второй – в 1901-м⁴.

На сей раз путь тибетского посольства в Санкт-Петербург лежал морем через Цейлон в Турцию, а оттуда из порта Коломбо сначала в Одессу, затем – по железной дороге – в Санкт-Петербург. Из Коломбо посольство выехало на пароходе «Тамбов» 20 мая 1901 г. и прибыло в Одессу 12 июня в 8 часов утра. Одесская администрация узнала о скором приезде посольства из телеграммы министра внутренних дел Сипягина от 27 мая⁵. В телеграмме министр просил градоначальника «сделать зависящие от него распоряжения

о беспрепятственном пропуске через Одессу». 11 июня градоначальник дает распоряжения городскому голове, начальнику Одесского карантинного округа, а также в Управление Одесской главной таможни об оказании «возможного внимания и содействия прибывающему через Одессу посольству от тибетского Далай-ламы к Высочайшему Двору, состоящему из семи лиц во главе с ламой Доржиевым»⁶.

Одесские власти довольно часто встречали многочисленные посольства и высокопоставленных особ, направляющихся через Одессу в Москву. Существовали четко разработанные указания для приема гостей каждого конкретного ранга⁷.

Тибетское посольство, благополучно прибывшее на борту «Тамбова», который встал у пакгаузов юго-западных железных дорог, было встречено градоначальником вместе с представителями города и разных ведомств, при «хоре военной музыки». Посольство было помещено в гостиницу «с подобающей обстановкой», о чем в тот же день докладывал градоначальник министру иностранных дел в Санкт-Петербург⁸.

При встрече не только играл военный оркестр, состоящий из музыкантов 59-го Люблинского полка Шлехта⁹, но на следующий день, 13 июня, на Малом Фонтане был устроен фейерверк¹⁰. Помещено посольство было в лучшую гостиницу «Лондонская» на Николаевском бульваре (ныне Приморский бульвар), где оно провело два дня. Помимо посольских лиц, единственным человеком от города, который принимал участие в обедах, был агент министра иностранных дел, «приставленный к ним для показа достопримечательностей города и доставления соответствующих развлечений», как писал об этом градоначальник в своем докладе. Помимо обедов, завтраков и ужинов, посольством заказывались дополнительно чай, сахар, сливки, фрукты, щербет, самовар, вино, водка, сладкое пиво¹¹. Финансирование проезда тибетского посольства и пребывания его в Одессе осуществлялось за счет Министерства Императорского Двора¹².

За короткое время своего визита посольство посетило прачечную, мыловарню, хлебопекарню, которая особенно заинтересовала А. Доржиева, а также водопроводную станцию¹³.

Тибетское посольство состояло из следующих семи лиц:

1. «Начальник Посольства старший Цент (неправильное написание слова *цаннид* – И.К.), Хамбо-Лхарамбо, состоящий при Далай-ламе в Тибете Агван Доржеев.
2. Лувсан Каинчок – Хамбо-донир, второй секретарь при Далай-ламе.
3. Джанцан-Пюнчок Дзидюнс, окружной начальник Тибетского округа.
4. Забайкальский бурят Джегжед Галсанов.
5. Цгомпюм Дон-дупов, житель Верхнеудинска, Забайкальской области, взятый в качестве охраны из Урги до Тибета.
6. Калмык Ставропольской области Овше Норзунов, секретарь при Доржееве, путешествовавший с научной целью в Тибет.
7. Джамьян Цэрэн – слуга Доржеева, тибетец»¹⁴.

Как писала местная газета: «Все члены Посольства высокого роста и здорового телосложения. Одеты они по-европейски, в простеньких белых костюмах»¹⁵.

Очевидно, сначала предполагалось, что посольство проследует через Москву. В Архиве хранится телеграмма от подъесаула первого Донского полка Уланова градоначальнику графу Шувалову с просьбой сообщить «посланнику Доржееву», когда посольство будет в Москве, чтобы тот, по получении сведений о прибытии в Москву, сам по своим каналам связался с Улановым¹⁶. Но там же хранится и ответ на эту телеграмму, в которой сказано, что «посольство следует в Петербург, минуя Москву».

За то короткое время, которое посольство провело в Одессе, оно посетило одесское Общество истории и древностей. И это посещение имело определенные последствия для культурной жизни Одессы.

Возникшее в 1839 г., оно явилось одним из первых исторических и археологических научных обществ в России. У истоков его стояли такие видные деятели науки, общественной и политической жизни России, как А.Л. Бертье-Делагарт, Д. Палеолог, В.Г. Григорьев, В.М. Воронцов, М.И. Ростовцев, Ф.И. Струве, А.Р. Штерн, А.В. Добровольский и другие¹⁷. Научная деятельность Общества включала учет, описание, полевые исследования памятников, их историческую интерпретацию, разработку методики изучения. В сферу научных интересов входил широкий круг проблем различных исторических

дисциплин, в том числе общая история, археология, сфрагистика, этнография, эпитафика, нумизматика, геральдика, архивоведение, разработка вопросов истории церкви, статистика, история мореплавания. В 1843 г. Общество организовало Музей древностей, который сначала существовал параллельно с городским Археологическим музеем, а в 1858 г. Общество и Музей были объединены.

Именно этому Музею в дар на память о посещении его летом 1901 г. Агван Доржиев отправил по приезду в Санкт-Петербург посылку с сопроводительным благодарственным письмом за теплый прием и извинениями, что он «отправляет сейчас то, что есть под рукой» и обещает по возвращении из Тибета послать более интересные вещи. Письмо это находится в настоящее время в Одесском областном архиве, оно подписано Агваном Доржиевым на русском и тибетском языках. А «под рукой» у него оказались тибетская сабля, белое сукно, благовония, сосуды, монеты¹⁸. Перечень этих предметов полностью соответствует перечню даров, принятых на хранение в Музей во время 340-го заседания Общества истории и древностей 28 января 1902 г., на котором было вынесено решение направить благодарственное письмо Агвану Доржиеву и выразить благодарность голове Одессы Зеленому за получение и доставку вещей¹⁹.

В Архиве хранится любопытный документ – прошение городского головы Зеленого на имя начальника станции Одесса-Товарная с «покорнейшей просьбой» «ввиду потери дубликата накладной выдать под расписку, как голове, ящик с тибетскими вещами»²⁰. Это небольшое недоразумение было быстро исправлено. Все дары благополучно поступили в Музей, более того, голова приложил к ним фотографию Агвана Доржиева как дарителя²¹, но она не названа в перечне предметов, принятых Музеем.

Одесское Общество истории и древностей просуществовало до 1919 г. События, последовавшие после революции 1917 г., – Гражданская война и массовая эмиграция граждан России из страны – привели к его распаду. В 1919 г. многие коллекции Общества были приготовлены к вывозу, упакованы в ящики и сложены в вестибюле Музея. При подго-

товке к вывозу была разрушена экспозиция Музея, утеряны паспорта. Музей превратился в груды перемешанного материала. Последнее заседание состоялось в 1922 г. в составе семи человек, но оно не могло возродить Общество²². Часть коллекций была вывезена на Запад²³.

При новом заведующем Музеем, С.С. Дложевском (1923–1930), была заново проведена паспортизация экспонатов, восстановлена экспозиция. В 30-е гг., во время реорганизации музейного дела по всей стране, когда было создано большое количество новых музеев, причем без учета единства коллекций, часть предметов была передана из Археологического музея в другие музеи Одессы: Музей западного и восточного искусства, Музей оружия, Историко-краеведческий музей (ныне Археологический музей) и другие. В настоящее время Археологический музей является культурным и научным центром не только Одессы, но и всей Украины, ведущим большую просветительскую работу. Все экспонаты Музея имеют документацию. Но среди них нет ни одного предмета из даров тибетского посольства.

Находятся ли они в запасниках Археологического музея, перешли ли в другие музеи Одессы, России, Украины, в частные коллекции соотечественников или зарубежных коллекционеров, возможно, об этом мы и сможем узнать когда-нибудь в будущем.

Однако большой удачей мы считаем обнаружение в Одесском областном архиве материалов, касающихся проезда тибетского посольства через Одессу по пути следования к Высочайшему двору в 1901 г. Они, несомненно, обогащают наши представления о конкретных условиях, в которых налаживались российско-тибетские отношения, и о том, что мы называем духовным наследием нашей страны.

¹ См. тезисы доклада, прочитанного автором на эту тему: *Кульганек И.В.* Утраченные дары тибетского посольства: О проезде тибетского посольства через Одессу в Санкт-Петербург в июне 1901 г. // Наука и техника: Вопросы истории и теории. Тезисы XXII годичной конференции Санкт-Петербургского отделения Российского национального комитета по истории и философии науки и техники (5–6 ноября 2001 г.). Вып. XVII. Автор статьи благодарит главного редактора журнала «Orient» (СПб.) Е.А. Хамаганову за предоставленную информацию об имеющихся в Одесском областном архиве материалах, касающихся проезда тибетского посольства в Санкт-Петербург через Одессу в 1901 г.; сотрудников Одесского областного архива – за предоставленную возможность работы в Архиве, помощь при пользовании каталогом и дружеское участие; а также директора Музея П.К. Козлова в Санкт-Петербурге А.И. Андреева – за предоставленную им информацию по теме, опубликованную в периодических изданиях того времени.

² См. об Агване Доржиеве: *Минерт М.* Посол Далай-ламы // Азия и Африка. 1994. № 11. С. 76; *Улымжиев Д.Б.* Общественная деятельность Агвана Доржиева // Байкал, Улан-Удэ, 1995. № 6; *Улымжиев Д.Б., Дамдинов А.З.* Общественная деятельность Агвана Доржиева // Монголоведческие исследования. Улан-Удэ, 1996. Вып. 1; *Андреев А.И.* Уход Агвана Доржиева // Orient [Альманах]. СПб., 1998. Вып. 2,3.

³ «На днях проехал через Москву на возвратном пути из Петербурга состоящий при Далай-ламе в Тибет старший цанит-хамбо Лхарамбо Агван Дорджиев. Дорджиев – бурят, уроженец Забайкалья, 19 лет от роду уехал в столицу Тибета Лхасу, прожил там более 30 лет, выучился тибетскому языку, изучил курс буддийских духовных наук и занимал в Тибете место второго по значению министра. Выехав затем в Россию, он ездил в Париж, где в известном музее Musée Guimet (посвященном этнографии и культурам азиатского Востока) отслужил буддийскую мессу в присутствии якобы 400 буддистов-французов и снова вернулся в Лхасу. После того он отправился вторично в Россию с двумя послами Далай-ламы. Был в Ливадии и, проведя обратно послов, остался в Забайкалье. Осенью нынешнего года он отправился в Петербург, представил Географическому обществу несколько любопытных предметов тибетских древностей и теперь снова направляется к своим единоверцам с тем, чтобы будущим летом поехать вторично в Париж, где он обещал доставить в музей ГИМЭ коллекцию буддийского культа. Дорджиев известен в Иркутске как человек, относящийся доброжелательно к европейской цивилизации и распространению среди своих единоверцев убеждения в необходимости просвещения» (газета «Русские ведомости». 1901, 14 декабря. Хранится в ООА, Ф. 6. Оп. 78. № 108. Л. 6).

⁴ О цели приезда тибетского посольства в Москву газета «Одесские новости» писала: «Главная цель поездки Чрезвычайного посоль-

ства – это возможное сближение и укрепление хороших отношений с Россией. Чрезвычайное Посольство, между прочим, возбуждает вопрос об учреждении в Петербурге постоянного тибетского посольства для правильных сношений с Россией» («Одесские новости». 1901, 12 июня. ООА. Ф.2. Оп.1. № 2852. Л. 23).

⁵ Телеграмма от 27 мая 1901 г. за № 15822 49/5026. Адресована исполняющему дела градоначальника Д.С. Сафонову. Она имела такое содержание: «Благоволите сделать зависящие распоряжения о беспрепятственном пропуске через Одессу и оказании возможного внимания и содействия прибывающему через Одессу Посольству от тибетского Далай-ламы к Высочайшему Двору, состоящему из 7 лиц с ламой Доржиевым во главе. Означенное Посольство 20 мая выехало Коломбо пароходе „Тамбов“ для следования Одессу – министр внутренних дел Сипягин». Исполняющий дела градоначальник Д.С. Сафонов посылает в тот же день телеграмму Сипягину: «Господин Министр Внутренних Дел телеграммой, полученной мной 27 мая, поручил мне отдавать зависящие распоряжения о беспрепятственном пропуске через Одессу посольства от Тибетского Далай-ламы к Высочайшему Двору, состоящему из 7 лиц с ламой Доржиевым во главе. Имею честь покорнейше просить сообщить мне заблаговременно сведения о времени прибытия в Одессу парохода добровольного флота „Тамбов“. Исполняющий дела градоначальника Д.С.С.» (Там же. Л. 27).

Уже 29 мая этот текст был послан в Управление Одесской главной таможни, начальнику Одесского карантинного округа, начальнику над Одесским портом, что подтверждается документом Ф.2. Оп.1. № 2852. Л. 23.

Однако еще перед самым прибытием посольства о нем не было никаких сведений. В архиве есть телеграмма из Буюкдере в Одессу исполняющему дела градоначальника Д.С. Сафонову от 9 июня 1901 г. на французском языке, перевод которой был сделан переводчиком Зиновьевым: «Нет никаких новостей относительно путешествия посольства Далай-ламы». И только 11 июня исполняющий дела градоначальника наконец получает из Турции от своего агента долгожданное известие на французском языке, перевод которого также сделан переводчиком Зиновьевым: «Посольство Далай-ламы, состоящее из 7 человек, находится на борту „Тамбова“ и ожидается прибытие которого во вторник утром» (Там же. Л. 25, 26.).

⁶ Там же. Л. 29.

⁷ См. «Документы и.д. градоначальника. Распорядительный стол». Ф. 16. Оп. 1. № 3043 – всего 3 ед. хр. Они содержат инструкции о приеме в Одессе иностранных и русских государственных деятелей. Так, буквально через 9 дней в Одессу прибывало посольство из Абиссинии. Его необходимо было встретить по другому рангу. Как телеграфировал министр иностранных дел статский советник Плеве градоначальнику Одессы: «21 июня прибывает Одессу для следования Петербург абиссинское

Посольство старейшим эфиопским епископом Абуюю Матеосом во главе. Во исполнение Высочайше утвержденного порядка встречи при высадке в Одессу Посольство должны встретить Ваше превосходительство и одесская городская управа с поднесением хлеба соли и произнесением соответствующего приветствия» (Там же. Л. 7).

⁸ «Имею честь доложить Вашему превосходительству, что чрезвычайное Посольство Далай-ламы прибыло в Одессу 12 сего дня в 8 часов, на пароходе добровольного флота „Тамбов“ в составе нижеследующих лиц <...> Торжественно встреченное мною вместе с представителями города и разных ведомств, при хоре военной музыки, посольство помещено в гостиницу с подобающей обстановкою. В настоящее время ему показываются городским управлением достопримечательности города и доставляются соответствующие развлечения при участии агента Министерства Иностранных Дел и командированного названным Министерством чиновника, а равно и представителей разных учреждений. Посольство остается в Одессе до получения ответа из Министерства Иностранных Дел на сделанный агентом этого Министерства запрос относительно времени выезда из Одессы и дальнейшего маршрута» (Там же. Л. 31).

⁹ «Согласно резолюции городского головы, 16 июня с.г. по ордеру № 7343 уплочено 27 руб. капельмейстеру 59 Люблинского полка Шлехта на уплату музыкантам за игру при встрече Тибетско-

го посольства (25 руб.) и на проезд 2 руб.» (ООА. Ф. 16. Оп. 78. № 108. Л. 2).

¹⁰ Имеется счет в Одесскую городскую управу от 14 июня 1901 г. за устройство фейерверка 13 июня на Малом Фонтане на 25 руб. (Там же. Л. 3).

¹¹ Имеется счет «Лондонской» гостиницы на Николаевском бульваре. «Тибетское Посольство. 12 июня 1901 г. Постель – 3 руб. 60 коп.; 8 пач. чаю и сахар – 3 руб. 60 коп.; самовар – 1 руб. 20 коп.; хлеб, масло – 75 коп.; сливки, вина – 1 руб. 50 коп.; папиросы, квас – 1 руб.; цыпленок, бульон – 1 руб. 60 коп.; 8 завтраков – 8 руб.; 6 обедов – 12 руб.; 6 ванн – 9 руб.; 6 пач. щербет – 4 руб.; фрукты – 8 руб. Итого – 54 руб. 25 коп. 13 июня: 1 пачка чаю, сахар – 3 руб.; масло, сливки – 1 руб.; 8 завтраков – 8 руб.; фрукты – 8 руб.; квас – 2 руб.; доставка телеграмм – 1 руб.; 8 обедов – 16 руб.; фрукты – 4 руб.; 7 пач. щербет – 3 руб.; водка, закуски – 1 руб.; щи, филе – 1 руб.; сладкое пиво – 1 руб.; кофе – 1 руб.; масло, сливки – 1 руб.; свечи – 1 руб. Всего – 176 руб.» (Там же. Л. 4). См.: Тибетское посольство в Одессе // Одесские новости. 1901, 15 июня.

¹² Имеется копия телеграммы директора Первого департамента Министерства иностранных дел в должности гофмейстера Двора Его Величества действительного статского советника Н.Г. Гартовича агенту Министерства иностранных дел в Одессе от 14 июня 1901 г.: «Путевые издержки содержания Тибетского Посольства будут отнесены на счет Министерства Императорского Двора – Гартович». На том же листе имеется припис-

ка: «На основании означенной телеграммы мною будет уплачено „Лондонской“ гостинице и за экипажи – А. Юргенев» (Ф.2. Оп.1. № 2852. Л. 32). Кроме того, в РГИА в ф. 47, оп.1, № 157 имеется документ «О распоряжениях и расходах по случаю пребывания Тибетского Посольства».

¹³ «Одесские новости». 1901, 12 июня.

¹⁴ Ф. 2. Оп. 1. № 2852. Л. 29.

¹⁵ «Одесские новости». 1901, 12 июня.

¹⁶ 1) Телеграмма: «Одесса. Отв. УПЧ градоначальнику Шувалову Благоволите Ваше сиятельство сообщить когда тибетское пасольство будет Маскве прошу об этом сообщит посланнику Доржееву. – подъесаул первого донского полка Уланов». 2) Телеграмма: «Москва Подъесаулу Донского полка Уланов. Посольство следует Петербург минуя Москву – за градоначальника Старков 14 июня 1901 г.» (ООА. Ф.2. Оп.1. № 2852. Л. 33, 34.).

¹⁷ Черняков И. Т. Одесскому Обществу истории и древностей – 150 лет // 150 лет Одесскому Обществу истории и древностей. 1839–1989. Одесса, 1989. С. 3.

¹⁸ «1. Тибетская старинная сабля, 2. Пудданг – сосуд, употребляемый при богослужениях, в него наливается вода, 3. Джиблук – сосуд, в него наливается вода для полоскания рта высшими духовными сановниками, 4. Кудже – курительные свечи, употребляемые при дворе Далай-ламы, 5. Тибетское сукно белое, 6. Монеты серебряные. Вышеназванные шесть вещей подношу в дар Одесскому Музею. В будущем обещаюсь еще

больше поднести, теперь же на руках ничего интереснее и больше этих нет. Посланец Тибетского Далай-ламы старший цанит Хамбо (подпись) С. Петербург. 4 декабря 1901 г. (подпись по-тибетски). (Сохранена орфография подлинника. – И.К.)

¹⁹ «Все указанные вещи в музей доставлены. Постановили: благодарить г. Хамба Доржиева, а вещи хранить в Музее Общества» (Отчет Императорского Одесского Общества истории и древностей за 1902 г. Одесса, 1903. № 63. С. 12, пункт VII).

²⁰ Письмо головы на товарную станцию представляет собой, очевидно, черновик. Любопытно, что «ящик с тибетскими вещами» сначала был назван им «дарами тибетского посольства», затем – «ящиком с подарками». Голова явно старался снизить уровень вещей, квитанцию на получение которых он потерял.

²¹ Из письма одесского головы: «В Совет Одесского Общества истории и древностей при этом имею честь препроводить для хранения в Музей фотографическую карточку посланца тибетского Далай-ламы старшего цанита Хамба Агвана Доржиева посетившего г. Одессу в 1901 г.» (ООА. Ф. 16. Оп. 78. № 108. Л. 8).

²² Корпусова И. В. С. С. Дложевский и Одесская комиссия краеведения // 150 лет Одесскому Обществу истории и древностей. 1839–1989. Одесса, 1989. С. 40.

²³ Столярик Е. С. Александр Львович Бертье-Делагард // 150 лет Одесскому Обществу истории и древностей. 1839–1989. Одесса, 1989. С. 24.

Обновление в буддизме. От Агвана Доржиева – до наших дней

Сейчас, в начале XXI в., когда буддизм в Калмыкии, Бурятии, Монголии с трудом возрождается после всех потерь, связанных с антирелигиозными репрессиями 1930-х гг., проблема «обновления», поднимавшаяся буддийскими деятелями других времен, оказывается опять актуальной. К началу 1990-х гг. произошел перелом – начался духовный подъем, возрождение, завершилась эпоха, начатая гонениями на религию и продолженная десятилетиями «осовеченных» монастырей, населенных в основном уже не монахами, а получившими начальное буддийское образование мирянами-священниками. Эти «монастыри» существовали под строгим контролем КГБ и Совета по делам религий. После тех трудных десятилетий, сформировавших кодексы псевдорелигиозных формалистических правил, адаптированных к бездуховному государству, постепенно возвращаются к чистоте своих традиций все конфессии Российской Федерации. Но особенно большие трудности переживают последователи буддизма – при его чрезвычайно высоких требованиях к уровню буддийского образования, строгих квалификационных требованиях к Ламе-Учителю, а также при чрезвычайно важной миссии монашества для традиции Учения Будды¹. Разрушены монастыри, монашеские общины, разрушена и система образования. Буддизм существует в смешанной паллиативной форме, в стадии переходного периода, когда только складываются условия для образования монашеских общин и соблюдения ими подлинного Устава – Винаи².

¹ Монашеская община – одна из «Трех Драгоценностей», объект религиозного верения, или «прибежища», в буддизме.

² Кодекс монашеского поведения; часть «Трипитаки», буддийского канона.

На этом этапе не обойтись без «обновления» – очищения внутри буддийской традиции, восстановления идеалов Учения Будды. В связи с этим для всех буддийских народов современного мира обретает особый смысл вдохновляющий пример Агвана Доржиева – как одного из ярчайших мыслителей и деятелей обновления в бурято-монгольской буддийской традиции. «Обновленчество» как политическое движение 1920-х гг., связанное с идеей обновления, проанализировано в советских и российских исследованиях¹ (прежде всего, К.М. Герасимовой). Здесь же попытаемся проанализировать под углом зрения самой идеи «обновленчества» нравственную, религиозную, духовную ситуацию, сложившуюся в буддизме к началу XX в. и в 20-е гг., и те усилия, которые подвижнически предпринимали Агван Доржиев и его соратники в этом направлении.

В начале XX в. актуальными проблемами, которые стремились решать буддисты Сибири, были алкоголизм, безнравственность, безграмотность. О том, что эти пороки являлись наиболее существенными, говорит и тот факт, что именно они стояли в центре внимания различных съездов бурятских буддистов, проводимых в начале XX в. в Бурятии. Так на съезде прихожан и духовенства Ацагатского дацана Верхнеудинского уезда, то есть родины А. Доржиева, в 1905 г. были приняты постановления о запрете «играть и дозволять играть в карты на интерес», «употребления водки среди молодых и среднелетних инородцев». Самым же значимым постановлением является решение об учреждении школы, в которой ученики будут обучаться «научным предметам» только по-монгольски: «монгольской грамматике, арифметике, истории, составленной учеными, наряду с предметами для развития ума

¹ См.: *Герасимова К.М.* Обновленческое движение Бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964; *Фролова Д.Б.* Обновленчество в Бурятии // *Буддизм в Бурятии: Истоки, история, современность*: Сб.; *Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л.* Традиция и модернизация в истории ламаизма // *Религии мира: Ежегодник*. М., 1983; *Ширапов Д.С.* Бурятская интеллигенция и общественно-политическая мысль Бурятии в начале XX в. Улан-Удэ, 1993.

и, если представится возможность, переводом предметов, изучаемых в правительственных приходских училищах, обучая постепенно чтению и письму. Сверх того, учителя-ламы обучают законам Будды, различиям добродетелей и грехов и молитвам». Попечителем этой школы был избран Агван Доржиев, о чем в Постановлении было написано следующее:

«Для покровительства поднятия образования среди бурят, увеличению пользы учреждаемой школы и достижению ее цели, мы избрали по своей доброй воле главного ламу Бандидо-хамбо и нашего соотечественника известного ученого, состоящего при Далай-ламе, хамбо лхарамба Агван Доржиева»¹. Это говорит о его большом авторитете и вере, с которой относились к нему буддисты в то время.

Обобщенная характеристика буддизма в его массовой форме в Бурятии в тот период содержится в тексте, представляющем, предположительно, доклад ученого-тибетолога, монголиста А.И. Вострикова, ученика академика Ф.И. Щербатского². При всей критичности, обусловленной требованиями времени (конец 20-х гг.), в докладе просвечивают ориентиры и идеалы, с которыми Востриков соотносит увиденную реальность, и, в первую очередь, – это «чистая традиция» буддизма Древней Индии. В своем докладе А.И. Востриков писал: «Много помогал ламаизму³, как уже было сказано, его пышный и сложный культ – с богато обставленными дацанами, обрядами, молениями и всей вообще ритуальной мишурой, которая на психику суеверного и темного простолюдина производила подавляющее впечатление.

<...> При отсутствии и в улусах медицинской помощи ламы, естественно, являлись единственными врачами среди бурят – причем, наряду с обманщиками и шарлатанами, между ними были и несомненно искусные лекаря, оказывавшие

¹ НАРБ. Инв. № 1182.

² Отдел памятников письменности Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ОПП ИМБиТ). Д. № 664 (в разделе «История буддизма»).

³ Так поименовали тибетскую традицию европейские исследователи XIX в. – по широкой употребимости титула «лама» (санскр. гуру, духовный учитель).

больным действительную помощь <...> Знание медицины в руках лам служило, безусловно, очень важным орудием в деле пропаганды и насаждения ламаизма.

<...> Буддийские монастыри устроены по типу тибетских и монгольских. Тибетские монастыри, как известно, разделяются на 2 вида: школьные (*шадда*) и отшельнические (*дубда*).

<...> Монастыри второго вида (*дубда*) бывают двух видов – общежительные и одиночные, в виде отдельных келий для отшельников. В Бурятии отшельнических монастырей нет, а все монастыри школьные, причем большая часть бурятских монастырей имеют факультеты цанит (философии. – М.К.): первая цанитская школа была открыта еще в 1845 г. при Цугольском дацане. Занятия в школах „цанит“ протекают довольно интенсивно, ежедневно в течение 2–3 часов утром и вечером, с перерывами в несколько минут. <...> В помощь обучению имеются учебники, специально составленные учеными монахами, причем все основные учебники выучиваются наизусть. Никаких письменных работ, объяснительных чтений и других видов школьных занятий в монастырях-школах нет. Метод преподавания – диалектический – путем состязания (диспутов).

<...> По роду своих занятий ламская масса представляет довольно разнообразную картину, начиная от простых прислужников и кончая учеными писателями. Там мы находим лам-ремесленников: столяров, маляров, портных, резчиков, печатников (ксилографическим способом), иконописцев, астрологов, предсказателей („абаралчинов“) и совершителей „гуримов“, то есть особых обрядов, совершаемых против болезней и злых духов.

<...> Занятия являются большим материальным подспорьем для дацанов, дают хороший заработок самим ламам. Особенно выгодными являются профессии „гуримчинов“ и „абаралчинов“. Последние пользуются среди бурятской массы большим авторитетом, и предсказания их обычно проводятся в жизнь полностью. Это дает возможность наиболее искусным в этом деле ламам зарабатывать большие денежные средства <...> Часть своего заработка зажиточные ламы уделяют родственникам, часть жертвуют в пользу монастырей. <...>

В этом отношении ламаизм коренным образом отличается от древнего буддизма. Древне-буддийский монах сознательно отрицал всякий производительный труд, который давал человеку самостоятельное, независимое от других существование. Такой взгляд вытекал из основных требований буддизма – жить исключительно только на ежедневные сборы подаяния и не делать запасов хотя бы на один день. Это правило вполне увязывалось с отрицанием личной собственности в древне-буддийском монашестве».

Несомненно, нормы жизни «древне-буддийского монаха», о которых говорится в докладе, восходят прежде всего к текстам южной традиции буддизма – тхеравады, известной исследователям по текстам Палийского Канона, причем к тому времени они были изучены глубже буддизма северной традиции. Таким образом, именно тхеравадой было четко сформулировано отношение буддийского монаха к тому, как следует добывать средства к существованию. Например, в известном тексте Дигха Никая, 2, – «Саманньяпхала-сутта» («Плоды созерцательной жизни»)¹ – об этом написано так: «В то время как некоторые священники и созерцатели, живущие за счет еды, поднесенной им с верой, поддерживают себя, добывая средства к существованию дурными способами, такими низшими искусствами, как чтение знаков на ладонях, чтение предзнаменований и признаков, интерпретирование космических событий, расшифровка сновидений <...> начитывание наговоров, защищающих дом <...> предсказывают судьбу, основываясь на видениях, совершают защитные наговоры, он воздерживается от того, чтобы добывать средства к существованию такими неправильными способами.<...> В то время, как некоторые священники и созерцатели, живущие за счет еды, поднесенной им с верой, поддерживают себя, добывая средства к существованию дурными способами, такими низшими искусствами, как предсказание: будет лунное затмение, будет солнечное затмение <...> будет процветание, будет голод, будет покой и безопасность, будет опасность, будет болезнь,

¹ В цитатах из палийских сутр перевод мой – с англ. перевода Тханиссаро Бхиккху в интернет-странице Theravada Text Archives page. (Прим. авт.)

будет освобождение от болезни <...> И такими низшими искусствами, как подсчеты благоприятных дат для свадьбы, помолвки, развода, для сбора долгов <...> И такими, как: освящение мест для постройки дома <...> лечение катаракты, проведение операций, практика детского врача, прописывание лекарств и лечение их побочных действий <...> он воздерживается от того, чтобы добывать средства к существованию такими неправильными способами».

И в «Кеватта-Сутте» из Дигха Никаи, 11, говорится: «Какова удовлетворенная неприязнительность монаха? Как у птицы – где она ни движется, летит на своих крыльях, и крылья – ее единственный груз. Так же удовлетворяется и монах набором своих одежд, защищающих тело, и чашей поданной в милостыню еды, утоляющей голод. Куда бы он ни отправился, он берет с собой только это необходимое. Настолько удовлетворен и неприязнителен буддийский монах».

О буддизме Древней Индии Агван Доржиев немало узнал от своих друзей – петербургских ученых-востоковедов, переводивших и исследовавших буддийские тексты на языках Древней Индии. В тибетском тексте своей автобиографии он упоминает С.Ф. Ольденбурга и Ф.И. Щербатского, с которыми он был дружен долгие годы и которые в 1931 г. вместе с Б.Я. Владимирцовым и В.Л. Котвичем способствовали освобождению его из тюрьмы. Но, конечно, идеалы и принципы монашеской жизни, строго обязательные для традиции тхеравады, не только не соблюдались, но даже и не декларировались в таком виде в традиции северного буддизма – в Тибете, Монголии, Забайкалье, Калмыкии. Монахи производили многие из перечисленных в «Саманньяпхала-сутте» действий, относимых к низшим искусствам. В «Великой традиции» – Махаяне – допускались некоторые виды деятельности, если они были направлены на благо живых существ. Тем не менее, серьезной проблемой в плане монашеской нравственности здесь оставалась названная в «Саманньяпхала-сутте» проблема «приобретения средств к существованию» монахами путем этих видов деятельности – врачеванием, астрологией, гаданием, ритуалами и т.д., приводящей во многих случаях к стяжательству. Также стояла проблема шарлатанства

в этих сферах, если судить по свидетельствам А.И. Вострикова, – из-за низкого уровня общей культуры населения.

Низкий уровень культуры был следствием отсутствия образования и влияния алкоголя на массы. Со всеми этими проблемами боролся Агван Доржиев, начиная с первых лет XX в., так как считал их проблемами, относящимися к сфере ответственности представителей буддийской духовности. Именно поэтому он говорит в своей автобиографии:

Я постоянно запрещал
Распространенные издавна водку и табак.
Но большинство людей не слушало меня
и вновь их употребляло.
Воистину это причина для скорби.
В здешних местах медицинское образование
было слабым.
Врачевали различными способами,
Поэтому я пригласил лекаря Джинчуб-дорджи
И учредил Манба-дацан.
Я отправил в Тибет на учебу
Лекаря по имени Тубдэн-Цултим.
Он прекрасно обучился наукам
И быстро прошел испытания на (степень) лхарамбы.
Вернувшись на родину,
Он принес истинную пользу религии¹.

Известно, что Доржиев был инициатором открытия целого ряда школ при дацанах и самих дацанов – монастырских институтов. Причем усилия А. Доржиева по углублению буддийской духовности, повышению уровня буддийской культуры среди буддийских народов России были предприняты еще задолго до возникновения движения обновленчества.

Агван Доржиев не был одинок в своих действиях, однако не все ламство его поддерживало. Эти шаги не давались ему легко, он должен был преодолевать сопротивление. В таком контексте он дает очень высокую оценку роли Итигилова – Хамбо-ламы Восточной Сибири с 1911 по 1917 г.:

¹ Агван Доржиев. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света. М., 2003. С. 55.

Хамбо Дашдорджи Итэгэлов,
 Став главой всей церкви [Забайкалья],
 Полностью очистил
 Религию от чуждых явлений.
 Он неукоснительно следовал
 Наказам учителя Будды.
 Однако появились противники, сеявшие раздоры.
 Вызывают удивление эти [люди], не различающие
 истинное и ложное!¹

Во многом благодаря усилиям Агвана Доржиева и Дашидоржи Итигилова, монастырское образование было поднято на новый уровень.

Об атмосфере, духе и уровне монастырей Забайкалья свидетельствует переписка академика Ф.И. Щербатского с его учениками-тибетологами А.И. Востриковым и Е.Е. Обермиллером, предпринимавшими научные экспедиции в Забайкалье в 20-е гг. А.И. Востриков писал Ф.И. Щербатскому про Агинский монастырь: «...мое такое впечатление, что здесь кладезь тибетской премудрости, и я очень рад, что попал сюда и страшно благодарен Вам за то, что Вы дали мне возможность сюда поехать»², а сам Ф.И. Щербатский в работе «Буддийская логика» отмечал монастырские университеты Тибета и Монголии как оазисы «сохранения в неприкосновенности лучших достижений индийской философии в золотой век индийской учености».

Лучшие ламы того времени выступали в роли учителей А.И. Вострикова и Е.Е. Обермиллера. Обермиллер в письме Щербатскому пишет: «Глубокоуважаемый и дорогой Федор Ипполитович, не сердитесь на меня, что я так долго не писал Вам, но у меня положительно не было возможности, ибо все это время прошло у меня в самой напряженной работе. Программа вышла гораздо больше, чем предполагали Вы, и я сейчас подробно расскажу, как и почему. Когда приехал мой драгоценнейший Чойдаг, он мне сразу сказал, что считает невозможным сразу же приступить к чтению такого текста, как

¹ Там же. С. 64.

² АРАН. Ф. 725. Оп. 3. Ед. хр. 67.

Pindartha¹ Дигнаги. По его мнению, нужно пройти систематический курс Парчина, как его преподают в дацанах. Помня Ваши слова, что такой курс был бы весьма и весьма желателен, я, конечно, с радостью согласился»².

Учителем Вострикова в Агинском был монах, о котором Андрей Иванович писал Щербатскому следующее: «Я все время здесь ищу такого ламу, который мог бы пригодиться нам в Питере по части rnam 'grel и tshad ma вообще. Знатоков здесь было много, но мое такое впечатление, что, хотя они и говорят, что знают tshad ma, на самом деле они здорово позабыли и то, что читали-то, а ведь никто здесь не читал Devendrabuddhi. Поэтому мой выбор остановился пока на моем здешнем бакши³ Галдане Габжи Жамцарано. Он здесь считается большим знатоком, хотя говорят, есть и еще бакши, но у него есть то преимущество, что он, кажется, чуть ли не единственный в дацане, до сих пор читает литературу по tshad ma⁴. Не знаю, поедет ли он, потому что сейчас он изучает Жуд⁵. На меня он произвел прекрасное впечатление, впечатление со светлой головой, очень старательного и скромного. Было бы хорошо привезти его в Петербург. Впрочем, я буду искать еще. Пока же это самый лучший»⁶.

Эти ламы относились к тем, которых Востриков описывал в своем докладе как «ученых» и «ученых писателей», отделяя их от тех, кого называл обманщиками или шарлатанами из врачевателей или от тех, кто, по его описанию, массово проводил предсказания и обряды, зарабатывая «большие денежные средства». Ученых бурятских монахов петербургские ученые почитали как воплощение подлинной буддийской традиции образования, духовности, которая в Древней Индии процветала в таких монастырях, как Наланда, Викрамашила.

¹ «Праджняпарамита-пиндартха» – краткий комментарий на сутры Праджняпарамиты.

² АРАН. Ф. 725. Оп. 3. Ед. хр. 160.

³ Бурят. учитель.

⁴ Санскр. прамана, наука о безошибочном, достоверном знании (эпистемология и логика).

⁵ Тиб. тантра.

⁶ АРАН. Ф. 725. Оп. 3. Ед. хр. 67.

Движение обновленцев, как оно описано в той же статье о буддизме в Забайкалье, опиралось на лучшие интеллектуальные силы: «Впервые вопрос об обновлении ламаизма был поставлен народниками-националистами, во главе с Ц.Жамцарано, еще в 1905 г. Этой реформой ламаизма они хотели предупредить надвигающийся кризис последнего, источник которого они видели в общей культурной отсталости буддийских масс, невежестве его руководителей, отрыве ламства от европейской культуры и засорении его рядов негодными элементами». Но оформление обновленческого движения впервые имело место на Первом духовном соборе в 1922 г., происходившем при активном участии „Бурнацкульт'а“, то есть руководителей бурятской национальной организации. На этом соборе была санкционирована программа обновленчества, основные пункты которой были выработаны первой обновленческой группой, организованной в 1921 г. Агваном Доржиевым среди лам Тункинского района»¹.

Группу идеологов движения составили Доржиев, Барадийн, Жамцарано и Ринчино. Движение подразумевало обновление как очищение и возрождение буддизма, с одной стороны, и национальное обновление-возрождение – с другой. Ни одно крупное буддийское начинание в России Агван Доржиев не предпринимал без духовного и интеллектуального участия и благословения «чудесного Покровителя» – Далай-ламы. Дух реформаторства пропитывал в то время и начинания самого Далай-ламы Тубтэн Гьяцо в Тибете.

15 октября 1922 г. состоялся Духовный собор верующих бурят-монгольских буддистов. В архиве БИОН сохранился текст «Заявления» к этому Собору, составленный группой лиц, в число которых входили, судя по подписям, Барадийн, Задбои, Ринчинэ, Жабдо, Цыбиков, Лхасрон Цыбенков, Жигжит Жаб (Батоцыренов) и другие: «Мы, нижеподписавшиеся, каждый занятый своими делами, прибыли на настоящий Духовный Собор с намерением оказать содействие от чистого сердца серьезному и грандиозному делу обновления быта хувараков, так как мы суть последователи буддийской религии. При этом

¹ ОПП ИМБит СО РАН. Д. № 664 (раздел «История буддизма»).

питали надежду, что собравшиеся с разных мест ученые ламы и интеллигенция, объединившись, составят положение, не противоречащее ни религиозному учению Будды, ни законам местным сообразно требованиям момента.

Теперь упадок дел духовенства и религии происходит единственно от чрезмерной жадности к владению собственностью, что противоречит новым государственным законам. Об этом мы заявляли собору. Между тем многие заявляют неприемлемые для собора слова об оставлении в силе прежнего быта вместо того, чтобы уничтожить основной вред, наносимый собственностью делам религии, чем затягивают работу собора. Если будет так, то не предвидится конца и теряется надежда, что чего-либо достигнут ламы, держащиеся этого пути.

Оставляя с сегодняшнего дня собор, с себя ответственность снимаем»¹.

Прежде всего, речь шла о попытках договориться на Первом Буддийском соборе о принятии требований к ламам и хуваракам придерживаться монашеского дисциплинарного устава (Винаи): в отношении сбора подношений с верующих, обновленцы требовали все подношения передавать в монастырь, ничего не оставляя в личном владении, как и предписывает Виная; в отношении недвижимого имущества путем компромисса договорились заменить индивидуальные ограды вокруг домов лам общей оградой вокруг всего монастыря; в отношении устроения правил посещения монастыря – торговцы не должны были туда вообще допускаться, а женщины – оставаться там после заката; в отношении устранения обмана верующих в деле религиозных йогических ритуалов – ритуалы должны проводить только ламы, специально определенные всей общиной по их компетентности в этой области. Также был поднят вопрос о вынесении дел монастыря на рассмотрение совета прихожан.

Сам Доржиев в автобиографии тоже говорил об этих событиях; писал о смысле всего обновленческого движения и своей борьбы с партией консерваторов, ориентирующихся не на суть буддизма, какой она высвечивается из глубины

¹ Там же. Д. № 474.

Учения, а на сохранение формальной стороны религии – внешне материализованную традицию, какой она досталась им в забайкальских степях в конце XIX в. В борьбе с Доржиевым ламы-консерваторы предпринимали ожесточенные нападки – так ламы Ацагатского, Эгитуевского и Кижингинского дацанов составили брошюру-памфлет о ламах, в которой среди прочего обвиняли Доржиева в том, что он считает себя Вторым Буддой, что он разжигает разделение и разногласия между монашеской общиной и верующими мирянами. Памфлет был обнародован в читинских, верхнеудинских и московских газетах.

Со своей стороны, говоря о буддийском смысле движения «обновления», лама Агван Доржиев не только осуждает нарушения монашеской дисциплины, но сосредоточивает внимание на стяжательстве, материалистичности «хранителей драгоценной религии». Для примера при этом он берет – по истинно буддийской модели понимания нравственности – себя, подлинного подвижника, жившего, по сути дела, на перекрестке дорог, ведущих его от одного монастыря к другому, от буддийского народа к буддийскому народу с руками, полными собранных подношений, – для того, чтобы в чистоте донести их до тех, кому они предназначались, будь то Его Святейшество Далай-лама, конкретный монастырь или школа. Вот что он пишет:

Те, кто привык к старому и не понимал сути,
Не принес пользу религии.
Их нетерпимость ей попросту вредна.
Они, хранившие драгоценную религию,
Приспособились к прежним вольным порядкам
И совершали поступки, выходявшие за рамки
[установленных] для хуvaraков правил.
Неосмотрительные грешники, вроде меня,
Привыкли владеть большим имуществом.
Такая жизнь не соответствует
Ни переменам этого времени,
Ни принципам религии во все времена¹.

¹ Агван Доржиев. Занимательные заметки... С. 67

Наверное, именно своего рода обновленческое движение возглавлял сам лама Цонкапа в Тибете, стремившийся добиться чистоты монашеской дисциплины в монастырях и нравственности домохозяев в миру, отсюда и одна из общепринятых интерпретаций названия его школы – Гелуг – как Традиции добродетели. Он же стремился освободиться от шарлатанства, суеверий, невежества в буддизме, в результате чего сформировалась прославленная система буддийского образования с обучением в течение 15–20 лет по разработанным курсам, учебникам, текстам и комментариям, с открытой сдачей экзаменов и квалификационным стандартом учености и интеллектуального развития. По-видимому, это была та же борьба за воскрешение первоначальных идеалов монашеской жизни и возрождение образцовых по уровню знаний монастырей-университетов, воспроизводящих модель Наланды и Викрамашилы, Джетавана, Одантапури.

И в наши дни Далай-лама XIV наставляет тибетских монахов в строгом соблюдении обетов, многократно подчеркивая, что буддизму, буддийскому обществу не требуется множество монахов – пусть их будет меньше, но важно, чтобы они были чистыми, подлинными держателями монашеской нравственности. В трудный период первых десятилетий после эмиграции в Индию главных монастырей Тибета, ведущих лам и множества монахов Далай-лама XIV вдохновлял монахов самим браться за работу в поле, за постройку зданий, если такова необходимость, – ради поддержания Дхармы. В последние десятилетия в качестве реформы в трех главных гелугпинских монастырях введена вегетарианская диета. А среди объектов общепобуддийского почитания в тибетских монастырях Индии, в резиденциях лам-перерожденцев и у монахов в личных алтарях теперь все чаще и чаще можно увидеть образы великих Учителей Древней Индии («Шесть драгоценностей Джамбудвипы»¹) – воплощение чистых традиций раннего буддизма, монашеской нравственности, учености, йогических достижений и идеалов Махаяны.

¹ Нагарджуна, Арьядева, Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти.

30 ноября 2004 г. Далай-лама во время своей публичной лекции в Калмыкии заострил внимание на нескольких моментах и, особенно, на ситуации с монашеством на территории России: «Монашескую традицию возродить трудно, но сейчас много молодых людей бурят, калмыков, тувинцев приняли на себя обеты, учатся в буддийских монастырях в Индии – и в этом состоит надежда возрождения буддизма в этих республиках. Я прошу тех монахов, которые не соблюдают обетов, снять с себя одеяния, а тех, кто не принимал обетов, не ходить с обритою головой и в бордовых накидках, чтобы не создавать видимости монахов – чтобы не было лжи».

Произойдет ли в России то обновление буддизма, к которому призывал в своей проповеди Далай-лама, за которое боролся Агван Доржиев, обновление, по духу и сути соответствующее традиции ламы Цонкапы, доминирующей в традиционных буддийских республиках, – покажет будущее.

Как возрождалась буддийская сангха в Петербурге (1989–1994)

История строительства буддийского храма в Санкт-Петербурге и последующих драматических событий его существования в советский период хорошо известна благодаря публикациям А.И. Андреева.

Развернувшаяся с середины 1980-х гг. перестройка изменила религиозную политику государства, началась регистрация новых общин. 1 февраля 1989 г. в Приморский райисполком обратилась группа из двадцати человек с просьбой о регистрации буддийского религиозного объединения. Решением Совета по делам религии при Совете министров СССР от 28 июля 1989 г. община была зарегистрирована, и ей было передано здание буддийского храма. 15 февраля 1990 г. состоялось учредительное собрание Ленинградского общества буддистов, на котором присутствовали сорок пять человек. Были приглашены секретарь Приморского райисполкома С.Ф. Яковлева и сотрудник уполномоченного по делам религии В.А. Пашкин. Собрание вел Ц.Ч. Чимитов, являвшийся первым председателем совета Общества, в который входили двадцать три человека, в основном представители бурятского землячества: архитекторы, врачи, работники культуры, преподаватели, из них четыре кандидата наук, студенты.

В октябре 1990 г. в храме состоялась первая служба, ее проводили четыре тибетских ламы, впервые приехавшие в наш город. Среди них был Нейчунг – государственный оракул Тибета. Служба собрала большое количество народа, около двухсот человек, многие принесли цветы, рис для подношений. Было проведено очищение храма и прочитана проповедь о Четырех Благородных Истинах.

Первоначально предполагалось, что *ширетуем* – настоятелем буддийского храма – станет бурятский лама Эрдем Цыбикжапов. Однако избрание его депутатом Государственной

думы СССР помешало его прибытию в Ленинград. В 1991 г. члены Общества обратились к ламе Шейрабу – Ф.С. Самаеву – с просьбой занять этот пост, он принял это приглашение, и вскоре Центральное управление буддистов СССР направило его в Ленинград. Федор Сергеевич Самаев родился в 1952 г. в Окинском районе Бурятской АССР. По окончании средней школы он поступил в Ленинградский государственный университет на Восточный факультет, где учился на кафедре монгольской и тибетской филологии. После четвертого курса он решил сменить научный путь на духовный и, оставив университет, уехал в Монголию, где успешно окончил Высшую буддийскую религиозную школу со специализацией по *цанниду* – буддийской философии. Затем прошел стажировку в Индии, в Дхарамсале – городе, ставшем центром тибетских буддистов во главе с Далай-ламой XIV Тэнзином Гьяцо. Вернулся на родину, в Бурятию, летом 1990 г., а в ноябре прибыл в Петербург. На посту настоятеля храма был официально утвержден Центральным духовным управлением буддистов СССР 24 января 1991 г. По решению общего собрания одновременно возглавил совет Общества. В дальнейшем был избран депутатом Народного хурала Республики Бурятия.

Тем временем был подготовлен Устав буддийского религиозного объединения. Он был зарегистрирован 14 февраля 1991 г. Управлением юстиции Исполкома ленинградского горсовета народных депутатов, о чем было выдано свидетельство № 49. В нем указано следующее: название объединения – Дацан Гунзэчойнэй, вероисповедная принадлежность – Буддийская церковь Гелугпа, орган управления – совет Дацана, адрес – Приморский проспект, д. 91. Дацан был зарегистрирован как юридическое лицо, имеющее соответствующие права и обязанности. Дацан обязался строить свою работу в соответствии с российским законодательством; ему были разрешены деятельность благотворительная, учебная, издательская; производство продукции культового назначения; проведение богослужебных обрядов в служебных зданиях, местах паломничества, домах и квартирах граждан, больницах, госпиталях, домах престарелых, в местах лишения свободы; разрешалось предоставлять буддистам других деноминаций использовать здание храма в богослужебных целях.

Высшим органом управления Дацана являлось общее собрание духовенства и верующих, которое должно было собираться не реже одного раза в год. В период между собраниями все текущие вопросы решались советом Дацана и его главой – настоятелем храма. Членами Дацана могли быть лица любой национальности и гражданства, почитающие основные ценности буддизма, признающие Устав и участвующие в деятельности храма. 7 марта 1992 г. было проведено собрание общины, на котором присутствовали 150 человек. На нем было принято «Положение о членстве в религиозном объединении буддистов Дацан Гунзэчойнэй», в котором подчеркивалась необходимость ежегодного подтверждения членства в объединении, активного участия во всех видах деятельности, оказание Дацану материальной помощи.

Регистрация Устава зафиксировала права и обязанности буддийского религиозного объединения и обозначила основные направления его деятельности: возрождение церковной жизни, религиозно-просветительской работы, реставрация здания храма. Немало сил на первом этапе потребовало решение административно-хозяйственных вопросов, связанных с эксплуатацией здания и прилегающих к нему территорий.

Храм был передан обществу буддистов Исполкомом Ленгорсовета решением № 586 от 9 июня 1990 г. Здание находится на балансе Главного управления по охране, использованию и реставрации памятников истории и культуры. Дацаном был заключен с этой организацией охранно-арендный договор, ежегодно возобновляемый. Согласно решению Исполкома, разработка проектно-сметной документации и реставрационно-проектные работы по зданию и прилегающей территории в границах участка производились за счет средств и силами религиозного общества. Рядом с дацаном находится небольшое жилое здание, ранее принадлежавшее дацану. Когда-то здесь располагалось общежитие, где жили служители храма и останавливались приезжавшие в город гости из Бурятии и Калмыкии. Среди них были такие известные деятели науки и культуры Бурятии, как ученый и путешественник Базар Барадийн, художник Осор Будаев, молодой Бидия Дандарон, ставший впоследствии учителем первых буддистов из среды европейцев.

На основании факта бывшего владения религиозное объединение обратилось в Приморский райсовет с просьбой вернуть это здание. 25 мая 1991 г. райсовет принял решение о возможности передачи указанного дома при условии постройки другого за счет Дацана, причем пятьдесят процентов квартир в нем должно было пойти на расселение жильцов, а другая половина должна была быть отдана в фонд Исполкома. Передача дома могла быть осуществлена только после расселения жильцов в новые квартиры. Такие условия были невыполнимы для буддийской общины. Впоследствии буддисты неоднократно обращались в различные инстанции по данному вопросу, но решить его так и не удалось.

Согласно арендному договору, буддийской общине предстояло заняться проблемами реставрации здания. В решении Ленгорисполкома № 1049 от 25 ноября 1968 г. «О взятии здания Буддийского храма под государственную охрану» оно определено как «памятник местного значения» и охарактеризовано как «редчайший пример использования мотивов буддийского зодчества Центральной Азии»; отмечается высокое качество отделочных работ, яркая полихромная раскраска с применением позолоты. В апреле 1992 г. община обратилась в ПРЭО «Нежилой фонд» с просьбой провести обследование здания, и в июле 1992 г. был заключен типовый охранный договор. Проект реставрации здания исторического буддийского храма был составлен Т.В. Леонтьевой, и в декабре 1993 г. он был выкуплен общиной.

В июне 1992 г. УГИОП предложило Дацану осуществить работы по консервации демонтированных витражей «Узел счастья», «Раковина» и «Ваджра», находившихся в аварийном состоянии. Тогда же были начаты работы по остеклению светового фонаря, вмонтированного в крышу храма и служащего источником дневного света. В январе 1993 г. УГИОП произвел осмотр памятника в присутствии представителей по культуре Приморского райсовета и организации «Нежилой фонд». В протоколе зафиксировано, что памятник находится в удовлетворительном состоянии, что за период аренды здания религиозным объединением был проведен ряд работ по ремонту и эксплуатации, и среди них: капитальный ремонт кровли и светового

фонаря, в результате чего были устранены протечки, наносившие вред памятнику, проведен ремонт дренажной системы, выборочный косметический ремонт подвальных помещений, обеспечивалась сохранность и противопожарная безопасность здания. Составлялись планы дальнейшей реставрации храма.

Религиозная жизнь общины включала в себя ежедневные утренние службы, шесть больших праздничных хуралов в течение года, проповеди и занятия для хувараков (послушников), приехавших из Бурятии, и прихожан храма, в числе которых были представители бурятской диаспоры и лиц европейского происхождения. Первые уроки Дхармы проходили по субботам в марте – апреле 1991 г. Для желающих был открыт вводный курс тибетского языка, вел его Александр Пубанц – член объединения и один из помощников настоятеля. В феврале 1992 г. в храме проходил цикл занятий по цанниду – буддийской философии – под названием «Ключ к пониманию сутры и тантры в буддизме». Вел его настоятель храма лама-гелонг Данзан Хайбзун (новое духовное имя Ф.С. Самаева). В марте три лекции прочел известный буддолог А. Берзин, в апреле – тибетский геше Тубтэн Нгаван, в июле – тибетский лама Ламчен Гьялпо Ринпоче. Среди многочисленных учителей следует, прежде всего, назвать геше лхарамбу Чжамьян Кьенце, прибывшего в Дацан летом 1993 г. по приглашению настоятеля из Гоман-дацана монастыря Дэпун (Индия) в качестве постоянного учителя. Он прочел несколько основополагающих курсов по философии для хувараков, а также в течение длительного периода комментировал знаменитый труд тибетского мыслителя Цзонхавы (1357–1419) «Ступени пути» (*Ламрим*). Переводчиком геше Чжамьян Кьенце долгие годы была Р.Н. Крапивина, тибетолог, сотрудник СПбФ ИВ РАН. Таким образом в Дацане возобновилась постоянная проповедь учения.

В мае 1993 г. пять человек из числа хувараков приняли обеты гецула (первой ступени монашества). Среди них были совсем юные представители бурятского народа Борис Ошоров (духовное имя Лобсан Тарчин), Баир Шарапов (Данзан Ойдуп), Баир Цыденов (Лобсан Монлам), русский хуварак Александр Морозов (Чжампа Лодэн) и Буда Бадмаев (Чжампа Доньод).

Буда Бальжиевич Бадмаев в 1997 г. стал *ширетеуем* – настоятелем Дацана Гунзэчойнэй. Он родился 16 июля 1961 г. в селе Нижний Бурултай Джидинского района Бурятской АССР. В 1979 г. приехал в Ленинград и прошел путь от рабочего до инженера. В 1990 г. впервые посетил Дацан и спросил, чем может помочь храму. Некоторое время выполнял обязанности завхоза. Затем, оставив свою мирскую специальность, стал духовным лицом. Окончил Буддийский институт Даши-Чойнхорлин, расположенный в Иволгинском дацане Бурятии, и получил диплом «богослова, специалиста буддийских наук». Лама Доньод остается на посту настоятеля Дацана Гунзэчойнэй и по настоящее время.

В штате Дацана также работали петербуржцы. А. Морозов, принявший обеты гецула, имел высшее техническое образование и стал специалистом по компьютерной технике. Издательский отдел храма возглавляла Е. Харьковская – специалист с университетским филологическим образованием, имевшая к тому времени опыт издательской работы. Среди изданий, подготовленных религиозным объединением с 1991 по 1994 г., – «Учебник тибетской медицины» в переводе с монгольского и тибетского А. Позднеева (репринт издания 1908 г.), буклет, посвященный истории Санкт-Петербургского буддийского храма (на русском и английском языках), сочинение Соднама Цзэмо (1142–1182) «Дверь, ведущая в Учение» в переводе Р.Н. Крапивиной, видеофильм «Буддийская Бурятия сегодня» (на русском и английском языках), различные брошюры по буддизму, календари, буклеты.

Главным событием в 1994 г. стало освящение алтарной статуи Будды Шакьямуни, ознаменовавшее завершение первого периода в новой жизни Дацана, основными вехами которого стали создание общины, возобновление служб, начало занятий для монахов и мирян, издание печатной продукции, развертывание реставрационных работ, воссоздание интерьера храма, обретение его главной святыни.

Ленинградский Дом народов Востока (1928–1937)

Наш многонациональный Петербург имеет богатую историю плодотворного культурного сотрудничества представителей разных народов. В 1920-е–1930-е гг. в Ленинграде работали 12 национальных домов просвещения (ДПР, или Домпросветов), при этом просветительская работа среди национальных меньшинств Ленинграда и области велась на 26 языках, в том числе на 18-ти – в ДПР народов Востока¹.

Дом просвещения народов Востока, или просто Дом народов Востока, работал в Ленинграде около 10 лет, с 1928 по 1937 г. Этот своеобразный Дом культуры первоначально располагался на ул. Союза Связи, 17, а в начале 30-х гг. был переведен на Садовую, 32. Это огромное здание в стиле модерн на углу Садовой и Апраксина переулков – бывший доходный дом купца Томилина – было построено в 1903–1906 гг. архитекторами Л.М. Харламовым и Н.В. Дмитриевым. Дом народов Востока обслуживал почти 30 национальностей: татар, башкир, абхазов, дагестанцев, кабардинцев, чеченцев, ингушей, лезгин, сванов, горских евреев, китайцев, корейцев, ассирийцев, мордву, марийцев, казахов, чувашей, грузин, армян, турков (азербайджанцев), осетин, цыган, молдаван и других. В начале 1930-х гг. они были объединены в 13 секций: китайская (заведующий Ма Юйджень), цыганская (И.А. Липунов), корейская (Г.А. Ким), мордовская (Л.П. Тарасов), закавказская (Г.Н. Шургая), северокавказская (К.П. Кудзаев), чувашская (М.Е. Парфенов), казахская (Абдулхаиров), марийская (Л.Б. Першуткин), ассирийская (К.К. Андинов), таджикская (Камрамбаев), киргизская (Абаев) и татарская

¹ Янсон П. Работа среди национальных меньшинств // Ленинградская область. 1929. № 5. С. 56, 57.

секции. Позже секций стало 10: были упразднены таджикская и киргизская секции, а татарская секция, включавшая и работу с башкирами, в мае 1933 г. была выделена в самостоятельный Татарский дом просвещения¹.

В Доме народов Востока был небольшой зрительный зал на 232 места при потребности не менее 800, так что для массовых мероприятий он не подходил. Часто случались конфликты: посетители, не попавшие в зал, заполняли проходы, лестницы и коридоры, спорили с администрацией, иногда даже вступали в стычки между собой².

Но Дом народов Востока – самый своеобразный дом-просвет в Ленинграде – активно и плодотворно работал. По существу, это был огромный многонациональный «комбинат культуры» с разнообразными направлениями деятельности. В 1935 г. в ДПР народов Востока работали 43 кружка с 554 участниками, в том числе: политкружков – семь, участников 110 чел.; общеобразовательных (ликвидация неграмотности и малограмотности) – семь с 67 чел.; два литературных (осетинский и казахский) – 37 чел.; восемь драматических (ассирийский, китайский, цыганский, чувашский, корейский, осетинский, армянский, грузинский) с 94 кружковцами; два музыкальных (ассирийский и корейский) – 18 чел.; один физкультурный (китайский детский акробатический) – 15 чел.; три хоровых (чувашский, марийский и северокавказский) – 45 участников; два общих кружка новых танцев – 50 чел.; два детских кружка (цыганский художественный и корейский хореографический) с 18 участниками; три общих производственно-технических – 30 чел. – и три общих военных – 35 чел. Кроме любительских кружков, при ДПР действовали также три полупрофессиональных художественных ансамбля – Цыганский, Северокавказский и Закавказский – с общим количеством артистов 34 чел., а также профессиональный Китайский театр³.

¹ Просвещение (Л.). 1928. № 2. С. 27,28; Весь Ленинград: 1935. С. 359; ЦГАИПД СПб. Ф.25. Оп.8. Д.48. Л. 50; Там же. Д. 76. Л. 111.

² Там же. Л. 22, 58.

³ Там же. Л. 56, 60, 61, 65.

Работа художественных кружков была наиболее яркой стороной деятельности ДПР народов Востока. В проходившем в апреле – мае 1936 г. смотре национальной художественной самодеятельности Ленинграда приняли участие 13 коллективов ДПР с 208 участниками и 7 коллективов вышли на городской тур олимпиады, получив высокую оценку жюри и премию культпросветотдела Ленсовета. Самый большой успех на городском туре имели Закавказский и Цыганский ансамбли и Китайский театр, а также татарские музыкальный и акробатический ансамбли. Смотр выявил и 13 наиболее одаренных солистов, пять из которых были посланы на учебу за счет ДПР¹.

Китайский театр (всего китайцев в Ленинграде в 1937 г. насчитывалось 400–500 чел., а в пригороде был китайский колхоз «Красный Восток») состоял из 14–15 чел., из них восемь – китайские подданные. В 1936 г. руководителем театра был Хан Юйджоу, художник-кустарь, а в 1937 г. – Чао Чисо. Самым «ударным» спектаклем китайского театра была постановка «Кантонская коммуна». Действие проходило в условных традициях старинного китайского театра, важную роль играла пантомима, игру актеров характеризовали скульптурная четкость и одновременно – исключительная динамическая выразительность. В спектакле «Кантонская коммуна» основное место занимали батальные сцены, непрерывно сменяющиеся фехтовальные поединки между китайскими красноармейцами и «белогвардейщиной». Герой – военачальник красных – уже терял силы, храбро отбиваясь от бесчисленных врагов. Но в финале Красная Армия врывается в крепость белых и водружала там красный флаг². Действие захватывало зрителей, оно по-настоящему их волновало.

Библиотека ДПР народов Востока в мае 1936 г. насчитывала 8 тыс. 540 экземпляров книг, среди которых было много брошюр. Читателями в это время числились 1160 чел. Самый

¹ Там же. Л. 53, 56; Рабочий и театр. 1936, май. № 9. С. 22, 23.

² Там же. Л. 133, 137; Там же. Д. 48. Л. 54, 60, 65; Там же. Ф. 24. Оп. 2в. Д. 2215. Л. 44; Рабочий и театр. 1930, 26 февраля. № 11. С. 11; 1936, май. № 9. С. 23.

большой спрос отмечался на художественную литературу как на родном, так и на русском языках, далее следовала учебная, а затем политическая литература. Основную массу читателей библиотеки (68%) составляли студенты. В читальный зал поступала многочисленная периодическая печать – газеты 41 наименования (из них 32 национальные) и журналы 59 наименований (национальных – 38). Весь книжный фонд библиотеки Дома просвещения народов Востока, как и других ДПР, тщательно проверялся на соответствие «линии партии», и идеологически невыдержанная литература изымалась. В результате многочисленных изъятий и без того скудные фонды политической литературы на национальных языках дошли до анекдотических величин: в 1937 г. на грузинском языке в библиотеке ДПР осталось по одному экземпляру произведений И.В. Сталина («Вопросы ленинизма» и «Надгробная речь т. Сталина», то есть речь на похоронах В.И. Ленина), а на армянском – только книга В.И. Ленина «Шаг вперед, два шага назад»¹.

Кроме работы на стационаре, ДПР народов Востока активно действовал «на периферии» – в подшефных организациях и в филиалах секций. Секции создавали свои «точки» на предприятиях и в вузах с большим количеством лиц одной национальности. Так, цыганская секция имела три таких «точки» с общим охватом 160 чел., ассирийская – 4 (охват – 200 чел.); мордовская – 3 секции (90 чел.). Ассирийская секция работала в тесном контакте с культпросветом артели «Труд – Ассириец». Филиальные организации некоторых секций ДПР работали в ленинградских вузах – в Институте инженеров железнодорожного транспорта, в Институте философии и литературы и Институте инженеров коммунального строительства. Китайская секция вела культпросветработу в подшефном колхозе «Красный Восток». Чувашская секция активно работала в подшефных воинских частях с чувашским личным составом. Межсекционные бригады Домпросвета выступали в Военно-морском училище им. Фрунзе².

¹ ЦГАИПД СПб. Ф.25. Оп. 8. Д. 48. Л. 57; Там же. Д. 76. Л. 134.

² Там же. Д.48. Л.53–55.

Весной 1937 г. Дом народов Востока и Татарский дом просвещения были преобразованы в Дом культуры народов Востока. В это время работали всего 6 секций (китайская, чувашская, закавказская, марийская, мордовская и цыганская), многие кружки распались (грузинский и армянский драмкружки, хоровой и др.), кружки по ликвидации неграмотности и малограмотности не работали¹. Причинами этих негативных явлений проверяющие из горкома ВКП(б) называли «происки врагов народа», но в реальности они были вызваны резким сокращением ассигнований, так как именно в этот период решался вопрос о судьбе самих национальных ДПР.

Но все же работа не прекращалась: летом 1937 г. были созданы два цыганских самодеятельных ансамбля песни и пляски – взрослый (15 чел.) и детский (12 чел.), а еще два ансамбля – армянский песни и пляски и казахский струнный – возникли даже в октябре 1937 г. 4 октября 1937 г. состоялось заседание бюро горкома, на котором стоял вопрос «О политической и культурно-просветительной работе среди трудящихся нацменьшинств». Докладчики отмечали, что эта работа «крайне запущена, а в ряде важнейших звеньев оказалась захваченной шпионско-вредительскими и диверсионными элементами, длительное время безнаказанно проводившими подрывную работу», а деятельность самих ДПР приводила к «искусственному обособлению нацменьшинств от всей массы трудящихся». Бюро горкома ВКП(б) постановило существующие национальные домпросветы – финский, еврейский, эстонский, польский, немецкий, татарский, латышский, народов Востока – ликвидировать. Работу с национальными меньшинствами проводить в общих домах культуры, клубах и красных уголках, «всячески помогая трудящимся нацменам в овладении русским языком и вовлекая их в общую работу»².

Практическая ликвидация ДПР происходила по постановлениям президиума Ленсовета, в силу чего они оказались закрытыми не одновременно, а с некоторым интервалом. Татарский домпросвет и Дом народов Востока были закрыты 31 декабря 1937 г.

¹ Там же. Л. 133, 134.

² Там же. Оп. 2. Д. 878. Л. 3.

Заккрытие национальных домов просвещения автоматически означало прекращение деятельности всех их кружков и библиотек. Книжные фонды библиотек национальных ДПР после очередной, теперь уже окончательной проверки передавались в Государственную публичную библиотеку «для организации соответствующих отделов по обслуживанию трудящихся нацменов»¹, а практически исчезали из пределов досягаемости обычного читателя бывшей массовой национальной библиотеки, какими были библиотеки домпросветов, тем более что значительная часть этих национальных фондов оказывалась в спецхране. Несколько особняком от общей судьбы подразделений национальных ДПР оказались художественные ансамбли и театры (профессиональные, полупрофессиональные и любительские), действовавшие на базе домпросветов. Они не были автоматически ликвидированы вместе с ДПР, хотя юридически только отдельные из них были самостоятельными образованиями. На ноябрь 1937 г. действовали более 20 художественных коллективов, причем 14 из них – на базе бывших ДПР народов Востока и Татарского. Это полупрофессиональный объединенный ансамбль народов Кавказа (25 чел.), татарский самодеятельный музыкально-струнный оркестр (21 чел.), татарский драматический кружок (11 чел.), татарский акробатический коллектив (10 чел.), казахский кружок песни и пляски (15 чел.), китайский драмкружок (14 чел.), китайский детский акробатический кружок (10–12 чел. школьного возраста), цыганский профессиональный ансамбль песни и пляски (20 чел.), чувашский объединенный ансамбль (драмы, песни и пляски) с 38 участниками, мордовский самодеятельный ансамбль песни и пляски (19 чел.) Все перечисленные коллективы работали при ДПР в течение разного времени – от года до нескольких лет. Кроме «восточных» коллективов, к ноябрю 1937 г. числились еще три профессиональных театра – финский, эстонский и латышский, еврейская театральная мастерская-студия и еврейский полупрофессиональный вокальный ансамбль, а также эстонский оркестр².

¹ Там же. Оп. 2а. Д. 35. Л. 3.

² Там же. Ф. 24. Оп. 2в. Д. 2215. Л. 43–45; Ф. 25. Оп. 2а. Д. 35. Л. 3, 4.

Судьбу всех этих художественных коллективов решал не горком (как в случае с ДПР), а обком ВКП(б). В «Предложениях о ликвидации национальных культурно-просветительных учреждений, являющихся рассадником буржуазного национализма», поданных секретарем обкома В. Цветковым второму секретарю обкома А. Кузнецову, все художественные национальные коллективы охарактеризованы как используемые «троцкистско-бухаринской и националистической агентурой фашизма для спланирования контрреволюционных националистических элементов, шпионажа и вредительства». Но решения по ним предлагались различные, в зависимости от того, к каким национальным меньшинствам – представляющим «народы СССР» или национальности, имеющие основную этническую территорию за пределами СССР, в «буржуазных государствах», – они принадлежали. Первые признавалось возможным сохранить (при соответствующей реорганизации), а вторые – обязательно ликвидировать¹. Эти предложения были поддержаны секретариатом обкома и горкома ВКП(б). В подготовленном для бюро обкома проекте постановления от 20 декабря 1937 г. «О национальных школах и других культурно-просветительных учреждениях» два пункта касаются художественных коллективов: «7. Предложить облисполкому и Ленинградскому Совету РКиКД к 1 января 1938 г. ликвидировать латышские, эстонские, финские, китайский драмколлективы и передвижные театры. 8. Признать нецелесообразным сохранение в виде самостоятельных организаций национальных художественных коллективов и ансамблей: еврейского, татарского, армянского, казахского, цыганского, народов Кавказа и др. и считать возможным использование некоторых из этих художественных организаций в домах культуры и фабрично-заводских клубах». Этот вопрос Ленсовет должен был решить в отношении каждого ансамбля в отдельности².

В феврале – марте 1938 г. все художественные коллективы нацменьшинств были в соответствии с этой схемой «рассортированы» и либо ликвидированы, либо переведены в районные дома культуры и фабричные клубы.

¹ Там же. Ф. 24. Оп. 2в. Д. 2215. Л. 37, 39.

² Там же. Оп. 2 (II). Д. 2092. Л. 63.

Одновременно шли репрессии среди деятелей национальной культуры. В 1936–1937 гг. по всем национальным домам просвещения Ленинграда, по неполным данным, было арестовано более 30 чел. В Доме народов Востока основные репрессии прошли по представителям «заграничных» национальностей или связанным с ними людям: так, был арестован докладчик ДПР китаец Фу Мин и работавшие с китайцами в Домпросвете проф. Васильев и докладчик Пухов, а также заведующая читальным залом Н. Мирошниченко, бывшая замужем за китайцем. В закавказской секции были арестованы худрук ансамбля песни и пляски Давитян, музыкант Асатурян и другие. Руководство Домпросвета обвинялось и в том случае, когда органы НКВД арестовывали людей, ранее просто посещавших ДПР народов Востока¹. Незачем доказывать, что обвинения против всех репрессированных руководителей и работников национальных ДПР были надуманными, фальсифицированными, порожденными социальной истерией общества и террористической политикой государства, превращавшегося в тоталитарное.

Только через 50 лет стала возрождаться организованная культурная жизнь представителей национальных диаспор нашего города, в том числе кавказских, среднеазиатских, поволжских, сибирских, дальневосточных. Сегодня в Петербурге работают абхазское, бурятское, грузинское, даргинское, казахское, киргизское, кумыкское, курдское, лезгинское, осетинское, крымско-татарское, тувинское, туркменское, узбекское, ингушское, марийское, молдавское, черкесское, чувашское, ассирийское, болгарское, вайнахское (чеченское), мордовское, цыганское национально-культурные объединения, по несколько азербайджанских, армянских, татарских, башкирских организаций. Большинство из них сотрудничают в Санкт-Петербургском доме национальных культур, который продолжает лучшие традиции Дома народов Востока.

¹ Там же. Ф.25. Оп. 8. Д. 76. Л. 1, 2, 8–14, 133, 135; Там же. Ф. 24. Оп. 2в. Д. 2215. Л. 37, 43.

БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА:
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ,
ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ИСКУССТВО

Бурятская диаспора как носитель и ретранслятор буддийской культуры в Санкт-Петербурге

Петербургская культура в целом не может быть определена в рамках конкретной национальности, так как она гармонично сочетает в себе элементы разных традиций и менталитетов. Буддийская культура – это также один из важных элементов культуры петербургской. Разные люди, разумеется, являются приверженцами различных религий, но это не мешает представителям многих национальностей, которых в Санкт-Петербурге около 130, одновременно принадлежать к особой культурной общности – петербуржцам. Наряду с другими конфессиями, буддизм объединяет множество петербуржцев. К ним относятся и буряты.

Трудно точно определить, когда появились первые представители бурятского этноса в Санкт-Петербурге, так как нет документальных данных. Сведения в исторических источниках весьма многообразны. Большинство исследователей склоняются к тому, что первые буряты появились в северной столице в XVIII–XIX вв. В настоящее время в Петербурге постоянно проживают около 600 человек бурятской национальности.

Буряты относятся к группе «полузакрытых» титульных национальностей РФ, т.е. они ориентированы в значительной степени на локальные, а не на дальние миграции. Тем не менее, многих, видимо, привлекает престиж петербургского образования и возможность достойного заработка. Основными мотивами переезда бурятского населения в Петербург являются именно учеба и трудовая деятельность. Наиболее успешные из приехавших бурят закрепляются здесь и формируют диаспору.

Существуют различные определения слова «диаспора». Так, ученый Ж.Т. Тощенко предлагает следующее: «Диаспора – это устойчивая совокупность людей единого этнического

происхождения, живущая в иноэтническом окружении за пределами своей исторической родины (или вне ареала расселения своего народа) и имеющая социальные институты для развития и функционирования данной общности. Также важным признаком диаспоры является внутренняя способность к самоорганизации, которая позволяет диаспоре функционировать длительное время и при этом оставаться относительно самодостаточным организмом»¹. В то же время профессор В.А. Тишков делает акцент на стиле поведения членов этнической общности: «Диаспора – это культурно-отличительная общность на основе представления об общей родине и выстраиваемой на этой основе коллективной связи, групповой солидарности и демонстрируемого отношения к родине»². Различные определения раскрывают многогранность данного феномена.

Судьба каждой диаспоры неповторима и своеобразна в такой же мере, в какой необычна и индивидуальна жизнь каждого человека. Вместе с тем, в деятельности диаспор Ж.Т. Тощенко и Т.И. Чаптыкова выделяют несколько общих функций, присущих как «старым», так и «новым» диаспорам, как точечным, так и дисперсным, как малочисленным, так и многочисленным национальным сообществам.

Наиболее распространенной функцией диаспоры является, по мнению многих исследователей, их активное участие в поддержании, развитии и укреплении духовной культуры своего народа, в культивировании национальных традиций и обычаев, в поддержании культурных связей со своей исторической родиной.

Особое значение в связи с названной функцией приобретает сохранение родного языка. Общеизвестно, что язык в полной мере реализуется в компактной среде обитания, а в условиях дисперсного проживания может утратить свою коммуникативную роль. Формирующаяся диаспора использует родной язык в неформальном общении и очень редко –

¹ Тощенко Ж.Т., Чаптыкова Т.И. Диаспора как объект социологического исследования // Социологические исследования. 1996. № 12. С.33.

² Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 446.

в преподавании в школе, в делопроизводстве, в средствах массовой информации и т.д. Обычно родной язык является ретранслятором национальной культуры, и утрата его оказывает прямое воздействие на некоторые ее компоненты, прежде всего в духовной сфере (обычаи, традиции, самосознание). Тем не менее, в реальности может наблюдаться ситуация, когда многие, отколовшиеся от своего этноса группы, утратив частично или полностью родной язык, продолжают функционировать в качестве диаспоры (например, немецкая, корейская и т.д.). Что касается бурятской общины в Петербурге, то для ее членов более характерно знание русского языка, чем знание бурятского. Сохранение родного языка, как уже было сказано, не всегда является определяющим признаком диаспоры. Однако его постепенная утрата свидетельствует о развитии ассимиляционных процессов.

Не менее, по мнению исследователей, для функционирования диаспоры важно сохранение ее представителями своей этнической культуры, под которой чаще всего понимаются компоненты материальной и духовной деятельности, отличающиеся в той или иной степени от иноэтнической культуры. Обычно наиболее четко этническая культура проявляется в литературе, искусстве, традициях, в некоторых формах материальной культуры (питание, одежда), в фольклоре. Большинство представителей петербургской бурятской общины владеют библиотекой произведений бурятских авторов, литературой и видеозаписями о Бурятии, аудиокассетами и компакт-дисками с записями бурятской музыки. Наблюдается большой интерес к различным сферам национального искусства, культуры и истории своего народа. Довольно устойчива традиция приготовления блюд национальной кухни. Также сохранились ритуалы окуривания помещений благовониями и некоторые другие ритуалы и обряды.

Огромную поддержку в сохранении этнической культуры петербургской бурятской диаспоры оказывает региональный благотворительный фонд «Общество бурятской культуры Ая Ганга», целью создания которого были активное содействие возрождению и развитию бурятской национальной культуры, сохранение традиций, обычаев и языка.

Ключевую консолидирующую роль в жизни бурятской общины в Санкт-Петербурге играет Дацан Гунзэчойнэй. Храм Будды, построенный по инициативе Тубдан-Чжамцо, Далай-ламы XIII, и Агвана Лобсана Доржиева, ученого бурятского ламы, советника Далай-ламы, в начале XX в. в столице Российской империи, является общепетербургской святыней и вместе с тем важным историческим и художественным памятником. После революционных событий 1917 г. он разделил участь других петроградских святынь, погрязших и оскверненных. И все-таки, несмотря на многочисленные утраты, понесенные в годы лихолетий, он не погиб, а уцелел, почти полностью сохранив до наших дней первоначальный облик. Именно храм помогает сохранить диаспоре свою национальную самобытность в урбанизированной среде, где распространены стандартизированные эталоны материальной и духовной культуры.

Особенности жизни петербургских диаспор – это на сегодняшний день мало изученный вопрос. Однако понимание актуальности данной темы и ее слабой изученности обуславливает все большее количество исследований в рассматриваемой области. Сейчас есть все основания надеяться на то, что пробел в знаниях о духовной жизни диаспор нашего города с течением времени будет заполнен.

Литература

- Андреев А.И. Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ, 1991.
- Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (конец XIX – первая треть XX в.) / П.К. Варнавский, Г.А. Дырхеева, Т.Д. Скрынникова. Иркутск, 2003.
- Иларионова Т.С. Этническая группа: Генезис и проблемы самоидентификации (Теория диаспоры). М., 1994.
- Левин З.И. Менталитет диаспоры (системный и социокультурный анализ). М., 2001.
- Многонациональный Петербург: История. Религии. Народы / Под ред. А.В. Гадло. СПб., 2002.
- Смирнова Т.М. Национальность – питерские: Национальные меньшинства Петербурга и Ленинградской области в XX веке. СПб., 2002.
- Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- Тощенко Ж.Т., Чаптыкова Т.И. Диаспора как объект социологического исследования // Социологические исследования. 1996. №12.

Экспедиционные сборы в Бурятии первой половины XX в. как источник формирования буддийской коллекции РЭМ

Российский этнографический музей обладает многочисленным и уникальным собранием буддийских предметов, относящихся к культурам различных народов Южной Сибири, Центральной и Юго-Восточной Азии. Буддийская коллекция музея формировалась на протяжении более двух столетий путем пожертвований, покупок у частных лиц и организаций, а также собирательской экспедиционной деятельности. Среди буддийского фонда музея значительное место занимают коллекции, собранные на территории Бурятии во время экспедиций в период с 1906 по 1923 г. Согласно концепции Этнографического отдела Русского музея, разработанной в 1903 г., главными методами сбора памятников культуры признавались «метод сбора через корреспондентскую сеть, впервые примененный Обществом любителей естествознания, антропологии, этнографии при сборе экспонатов на Русскую этнографическую выставку 1867 года» и «экспедиционный метод, т. е. сбор вещей профессиональными музейными работниками во время экспедиций к изучаемому народу, длительных, так называемых стационарных, и кратковременных, длившихся не более тридцати-сорока дней»¹.

В начальный период существования музея, еще только приступившего к формированию своих фондов, наиболее перспективными, по мнению Д.А. Клеменца – заведующего музеем с 1902 по 1909 г., являлись экспедиции продолжительностью

¹ Шангина И.И. Д.А. Клеменц и Этнографический отдел Русского музея // Пигмалион музейного дела в России: К 150-летию со дня рождения Д.А. Клеменца. СПб., 1998. С.106.

2–3 месяца, посвященные только сбору вещевого материала. В соответствии с данной концепцией, с 1902 по 1911 г. музеем велась активная собирательская экспедиционная деятельность, в результате которой фонды пополнили более ста тысяч экспонатов по традиционной культуре многих народов Российской империи. В ежегодных экспедициях, организованных Этнографическим отделом, принимали участие не только штатные сотрудники музея, но и лица, специально нанятые и обученные для этой работы, а также известные ученые, сотрудничавшие с музеем. Одним из них был ученый-востоковед Цыбен Жамцаранович Жамцарано, получивший заслуженную известность как филолог, всю свою жизнь посвятивший сбору и исследованию устного народного творчества монголоязычных народов Восточной Сибири и Центральной Азии. Он опубликовал множество работ; его рукописи, содержащие ценнейший материал по фольклору, этнографии, лингвистике, хранятся в крупнейших архивах страны. Известный монголист А.Д. Руднев в предисловии к «Образцам народной словесности монгольских племен» писал, что Жамцарано «удалось собрать такое изумительное количество текстов, какое не собрал ни один другой собиратель, ни у какого другого народа».

Не менее интересно еще одно направление собирательской деятельности ученого – сбор вещевого этнографического материала. На заре своей научной деятельности, еще в годы занятий в Санкт-Петербургском университете и позже, Жамцарано совершал поездки к иркутским и забайкальским бурятам и в Монголию, работая по заданию Академии наук и Русского комитета по изучению Средней и Восточной Азии. В эти же годы началось сотрудничество Жамцарано с Русским музеем императора Александра III. В 1905, 1906 и 1907 гг. по поручению Этнографического отдела Русского музея Ц.Ж. Жамцарано совершил ряд поездок для сбора вещевого материала по традиционной культуре бурят. В общей сложности им было собрано пять тематических коллекций (более 200 экспонатов), снабженных ценной научной информацией. Предметом нашего рассмотрения является его буддийская коллекция (№ 1150), собранная в 1907 г. среди аларских бурят Иркутской губернии и включающая в себя 55 предметов

буддийского культа. Основную часть коллекции составляют амулеты-*сахюсан*, миниатюрные иконы и штампованные глиняные изображения бурханов, помещенные в ладанки-гуу, жертвенная утварь. Наиболее интересными представляются ламский головной убор в виде золотой шляпы с широкими полями (*алтан малгай*), а также символические принадлежности погребального буддийского обряда, состоящие из миниатюрных земледельческих орудий, – это очень редкий экземпляр, и в музейном собрании он является уникальным.

Экспедиционная деятельность по сбору буддийских коллекций была продолжена князем Д.Э. Ухтомским, сыном известного ученого-востоковеда, дипломата и путешественника Э.Э. Ухтомского. Дий Эсперович пошел по стопам своего отца, круг его научных интересов был связан с культурой и религией народов Дальнего Востока, он являлся специалистом по буддизму. Д.Э. Ухтомский, работавший в Этнографическом отделе с 1908 по 1918 г. (до своей смерти), в 1914 г. стал хранителем коллекции своего отца и составил ее опись, которая насчитывала тогда 2061 номер¹. В течение 1910–1911 гг. в результате поездок Д.Э. Ухтомского в Забайкальскую область и Монголию, организованных Этнографическим отделом для приобретения предметов буддийского культа, им были собраны две ценнейшие коллекции по буддизму бурят, содержащие 106 экспонатов (№ 3837 и № 3838).

Следующий этап экспедиционных сборов по буддизму бурят совпал с новым периодом в истории Этнографического отдела Русского музея и был связан с именем известного этнографа, археолога и антрополога С.И. Руденко. В 1921 г. он был назначен на должность заведующего Этнографическим отделом и одновременно возглавил работу отделения этнографии Сибири и Дальнего Востока, образовавшегося в результате структурной реорганизации музея. В этом же году при отделении Сибири и Дальнего Востока была создана секция буддизма, заведующим которой стал ученый-востоковед А.П. Баранников.

¹ См. Г.А. Леонов. Э.Э. Ухтомский: К истории ламаистского собрания Государственного Эрмитажа // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985. С. 100.

В 1923 г. на средства, выделенные Главнаукой, состоялась экспедиция в Забайкалье и Иркутскую область под руководством С.И.Руденко. В ее состав вошли А.П.Баранников и помощник хранителя А.А.Макаренко¹. В ходе экспедиции отрядом С.И.Руденко и А.А.Макаренко были обследованы обширные территории Забайкалья и Иркутской области и собраны многочисленные коллекции по традиционной культуре бурят (пять коллекций, насчитывающих более 500 экспонатов), в том числе и буддийские предметы из Селенгинского (№ 4039) и Агинского (№ 4040) аймаков Забайкальской области (около 40 экспонатов).

Среди них следует отметить такое изображение, как Сагаан-Убугун бурхан (Белый старец, или Седой дедушка). Это персонаж, почитаемый бурятами как покровитель домашнего скота (№ 4039–87). Сагаан-Убугун помещен в деревянный киот с четырехскатной крышей (№ 4039–88). Бурхан был вырезан из дерева в 1830-х гг. бурятом Ахани по образцу бурхана, привезенного им из Монголии. В коллекции № 4039 содержатся также подставки для курительных свечей, *бурхан шире* – стол для бурханов и других культовых предметов, священные стрелы *сомон*, бубен с колотушкой, использовавшийся во время буддийских служб, *хий морин* – плакаты с буддийскими астрологическими символами и текстами, снятые с обо, молитвенный барабанчик *хурдэ*, ладанки-гуу (всего 25 экспонатов). В коллекции № 4040 интерес представляют каменные и деревянные курильницы, жертвенные чашечки, амулеты и обереги (всего 16 экспонатов).

Сбором материала по буддизму целенаправленно занимался А.П. Баранников. Им были обследованы Агинский, Цугольский, Гусиноозерский, Иройский и Ацайский дацаны. Несмотря на то, что «ограниченность средств сделала пребывание экспедиции у бурят очень коротким» и «ни в одном дацане не пришлось быть больше десяти дней», Баранникову удалось собрать многочисленную и весьма ценную коллекцию

¹ Горбачева В.В. Коллекции по культуре народов Сибири и Дальнего Востока // Российский Этнографический музей. 1902–2002. СПб., 2001. С.194.

буддийских вещей¹. Эта коллекция (№ 4048), которая была зарегистрирована Баранниковым в ноябре 1923 г., насчитывает 198 экспонатов; среди них – буддийские иконы, бурханы, штампы (*цаца*), инструменты и материалы, используемые для производства глиняных бурханов и икон, принадлежности письма и печатания в дацанах, амулеты-*сахюсан*, одежда ламы и другие предметы буддийского культа.

В последующие годы и вплоть до наших дней экспедиционная деятельность музея по сбору буддийских коллекций на территории Бурятии не проводилась. Буддийское собрание пополнялось главным образом за счет экспонатов, передаваемых из других музеев и организаций или путем приобретения от частных лиц. Коллекции, привезенные из экспедиций в Забайкальскую область в 1906–1922 гг., отличаются комплексным подходом к сбору материала, снабжены полной и достоверной научной информацией. В связи с этим они представляют большую научную и музейную ценность и являются важным историко-этнографическим источником для изучения буддизма у народов Южной Сибири и Центральной Азии.

¹ Баранников А.П. Забайкальские дацаны // Материалы по этнографии, Т. III. Вып. 1. Л., 1926. С.123.

Космологическая символика бурятских астрологических икон

Каждый народ вносит свой неповторимый вклад в общечеловеческую сокровищницу мировой культуры. Буддийское художественное наследие является одной из важнейших составляющих культуры бурятского народа, широко отражает его миропонимание, с каждым годом привлекая все большее внимание исследователей. Часть этого художественного наследия – коллекция уникальных икон Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова (МИБ). На сегодняшний день собрание буддийских икон музея – одно из самых значительных в России по своему качественному и количественному составу.

Буддизм пришел в Бурятию из Тибета через Монголию. На тибето-монгольское искусство наряду с индийской культурой огромное влияние оказывала китайская культура, которая уже в 1-м тысячелетии н.э. сама испытала влияние проникшего через Центральную Азию буддизма. В бурятском буддийском искусстве наглядно проявляется взаимопроникновение индийских, восточноазиатских и тибето-монгольских влияний.

Для истории искусства и культуры особый интерес представляет сложившаяся в тибето-монгольском буддизме своеобразная иконография космологических или космогонических икон, связанных с астрологией и медициной¹.

Космологическая иконография представляет собой сложную систему условных обозначений, обладающих чрезвычайной емкостью, включает в себе особый, универсальный, свод

¹ В отличие от западных традиций, в Тибете, Монголии и Бурятии медицина и астрология рассматриваются как две взаимосвязанные области знания, неотделимые друг от друга. Основа такого подхода заложена в учении Калачакра-тантры о том, что первопричина всех наших болезней, невзгод и несчастий кроется в нарушении естественных законов Вселенной.

знаний. В индобуддийское содержание иконографии тибетских и монгольских космологических (астрологических) икон проникли древнекитайские мотивы и сюжеты. На наш взгляд, можно выделить три тесно взаимосвязанных между собой основных типа космологических икон с астрологической тематикой: *лунта (хий морин)*, *бумто хорло*, *лунта газук*. Центральными персонажами этих икон являются образы коня-ветра и космической черепахи или лягушки с магическим кругом *гунтуб хорло*. Хтонические существа (черепаха и лягушка) взаимозаменяемы в качестве центральных персонажей танка *бумто хорло*. Ветер-конь – один из основных персонажей икон *хий морин* (тиб. *лунта*) и *лунта газук* – также выступает в качестве хтонического существа.

На основе изученного иконографического материала автором статьи были выявлены, исследованы, атрибутированы, классифицированы и описаны *танка* (живопись, графика, ксилография) и *бары* (деревянные матрицы) астрологических икон *лунта газук*.

Расшифровка символики группы астрологических *танка – лунта газук, хий морин, бумто хорло* – дает ключ к пониманию диалога человека с окружающей его природой, ключ к пониманию важности пространственно-временной гармонии в жизни человека.

Иконы группы *лунта газук* связаны с ритуалами, обычаями и обрядами Нового года. Ритуальный годовой праздник перехода от старого года к новому воспроизводит космогонический акт творения Вселенной. Любой Новый год – это возобновление времени с его начала, то есть повторение космогонии. Новый год знаменует полное и всеобщее обновление мира: природы, человека, его жизненного пространства, Вселенной. И поэтому все, что связано с ритуалами Нового года, играло и играет важную роль в жизни человека.

Иконографический канон изображений группы *лунта газук* сложился в тибетском и монгольском искусстве под влиянием культурных традиций Индии, Китая и местных традиций. Типы космологических икон, их функция, содержание, архитектура были выработаны в тибетском искусстве, позднее их иконография получила дальнейшее развитие и разработку

в искусстве монгольских народов. Сюжеты и мотивы для своих композиций художники черпали из самых различных источников. В композиционное построение икон, носящих синкретический характер, включены самые разнообразные символы, как благопожелательные, так и представляющие различные космологические, философские и другие понятия древних культур народов Востока.

Иконы *лунта газук* отличаются тематическим разнообразием, впечатляют своей богатой символикой, умелым композиционным построением. Нет случайных элементов в композиции. Каждое изображение, образ, элемент, деталь икон глубоко символичны. Архитектоника уравновешенная, четкая, разработана до мельчайших деталей и построена на локальных сочетаниях, которые создают своеобразную гармонию, придают иконе особую выразительность. Все элементы несут семантическую нагрузку и служат созданию законченной и хорошо осознанной ритуально-символической композиции. Неотъемлемой частью композиций этих икон являются либо воспроизведения образов Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани, либо их мантр.

Культ трех бодхисаттв – Ригсум Гомбо (Авалокитешвары, Манджушри, Ваджрапани), – выдвинутых тибето-монгольским буддизмом на первый план, подтверждал основные нравственные идеи буддийского вероучения – Сострадание, Мудрость и Духовную Силу¹, способствующие нравственному и духовному самосовершенствованию человека.

В буддийской коллекции МИБ были выявлены, исследованы и атрибутированы образцы разновидности иконы *лунта газук* – *Ганзай Кондзе-джалпо* (воплощение Манджушри), которые были отпечатаны ксилографическим способом с де-

¹ На флаге Республики Бурятия нашла отражение цветовая символика, выражающая эти три основных нравственных закона буддизма (белый цвет – Сострадание, желтый цвет – Мудрость, синий цвет – Духовная Сила). Эти три цвета также выражают следующее универсальное триединство: желтый – золотую землю (*алтан дэлхэй дайда*), белый – сострадательного, с чистой душой человека (*энэрэнги сагаан сэдьхэлтэй хун*), синий – вечное синее небо (*мунхэ хухэ тэнгэри*).

ревянной матрицы, выполненной в Цугольском дацане. Текстовый материал иконы *Ганзай Кондзе-джалпо* дает нам сведения об истории возникновения магического обряда воздвижения шеста с изображением *лунта* (тиб. *klung-rta* или *rlung-rta*). Согласно тибето-монгольской мифологии, данный обряд связан с космогоническим мифом о сотворении всего сущего бодхисаттвой Мудрости Манджушри. В тибето-монгольском мифе, который приводится в тибетском тексте цугольской иконы *Ганзай Кондзе-джалпо*, говорится, что в начале Времени из безначальной пустоты возникла божественная желтая золотая лягушка (черепаха), из тела которой произошли пять стихий. Кондзе-джалпо, будучи воплощением Манджушри, является силой, от которой зависят гармония мира, плодородие земли, потомство, долголетие, жизненная сила и благополучие людей. Культ Кондзе-джалпо¹, по всей видимости, появился с распространением астрологических традиций позднего махаянского буддизма. Ритуал его связан с тибетской и монгольской астрологией.

У бурят во время проводов невесты из дома родителей в дом жениха во главе свадебной процессии ехал всадник с шестом, к которому была прикреплена космологическая икона *халхан руйбал*, или *бумто хорло*, с изображением черепахи или лягушки с магической диаграммой *гунтуб хорло*². Назначение иконы *халхан руйбал* – защита от всяких вредоносных воздействий на человека и окружающую его среду. Согласно обычаю, родители давали дочери икону с изображением бодхисаттвы Мудрости Манджушри.

Сложные синкретические образы коня, лягушки и черепахи в тибетской и монгольской космологической иконографии олицетворяют время (конь, черепаха – солнце, день; лягушка, жаба – луна, ночь) и связаны с мифом о сотворении мира.

¹ Следует отметить, что культ Кондзе-джалпо существовал в бонской традиции тибетцев (информация любезно предоставлена венгерским тибетологом Оросом).

² В тибетско-монгольской традиции помимо икон существовали *гуу* (амулетницы) с изображением *бумто хорло*, Лю Хара с трехлапой жабой, которые носили на груди.

Иконы *хий морин*, или *лунта*, относятся к группе космогонических танка группы *лунта-газук*, связанных с тибетской и монгольской астрологией. Иконы *хий морин* отличаются по своему формату, композиционной насыщенности, а объединяет их одно – обязательное присутствие пяти основных персонажей – коня-ветра и «Четырех могущественных» – Гаруды, дракона, льва, тигра, а также мантр¹. Иконы *хий морин* малого формата, в композиционное построение которых входят лишь основные персонажи и мантры, носят название *дарцок* (тиб. dar ldog). Иконы среднего и большого формата, с включением в архитектуру различных дополнительных сюжетов, носят название *лунта газук*, как и иконы третьего типа, которые объединяют в своей архитектонике первые два типа космологических (космогонических) икон *лунта* и *бумто хорло*. Иконы малого и среднего формата изготавливались ксилографическим способом, т.е. с досок печатались лишь контур, а раскраска производилась затем от руки. Иконы большого формата большей частью писались карандашом и кистью.

В иконах *лунта*, наряду с символами буддийского учения, китайской натурфилософии, символическими изображениями планет и гор – реальных и мифических, воспроизводятся различные благопожелательные символы.

Зарождение и истоки символов и образов, представленных на этих иконах, уходят в глубокое прошлое народов многих стран Востока (Индии, Китая, Египта, Месопотамии, Ирана, Тибета, Монголии).

Назначение смысла танка *лунта газук* – помочь человеку понять бесчисленные циклы и ритмы Вселенной и жить в гармонии с самим собой и с окружающим миром.

Исследование богатого фондового материала музея показывает, что бурятские *зурачины* (иконописцы) хорошо усвоили и творчески применяли традиции космологической иконографии, разработанной тибетцами и развившейся затем у народов, исповадовавших буддизм тибетской школы Гэлуг.

¹ Встречаются отдельные образцы икон *хий морин*, где пять основных персонажей представлены образами пяти коней разной масти.

Другие публикации автора по данной теме:

Космологические (астрологические) иконы группы *лунта газук* в коллекции Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова // Permanent International Altaistic Conference, 33rd Meeting, Budapest, June 24–29, 1990.

К вопросу о *хий морин* // Актуальные проблемы изучения и преподавания истории родного края: Сб. материалов республ. научно-практич. конф., посвящ. 70-летию Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1992.

Древнеиндийские мифологические, фольклорные сюжеты, мотивы и образы в буддийском искусстве (по материалам фондовых коллекций Музея истории Бурятии им. М.Н. Хангалова) // Проблемы истории Бурятии: Тез. и докл. научно-практич. конф. Улан-Удэ, 1993.

О буддийской терминологии астрологических икон бурят // Этнокультурная лексика монгольских языков. Улан-Удэ, 1994.

Иконы *хий морин* («ветер-конь») зурачина Еши-Нимы Дамбийна (1875–1926) (из фондов Музея истории Бурятии): Сб. науч. ст. Улан-Удэ, 1994.

Космологическая символика бурятских астрологических икон // Историко-культурный атлас Бурятии. М., 2001. С. 494–497.

Древнеиндийские сюжеты, мотивы и символы в буддийской иконографии // Россия – Индия: Перспективы регионального сотрудничества (г. Улан-Удэ). М., 2002. С. 104–118.

Разнообразие стилей и школ в буддийской живописи Бурятии

Вопрос стилистического разнообразия бурятской живописной иконы-*танка*¹ предполагает последовательное постижение составляющих ее композиционных элементов. Все они, в конечном счете, сводятся к емкому всеохватывающему понятию художественного канона, из которого фактически выросла традиция бурятской художественной школы. Культивируемая буддизмом идея вечности становится идеальной почвой для развития изобразительных средств, должным образом выражающих суть религиозной живописи. Возникновение местных художественных школ в Тибете, Монголии и Китае выявляет то стремление авторского прочтения иконографических образов божеств, которое определяло их своеобразие и самобытность в пределах строго разработанного канона.

Всего этих школ насчитывается огромное множество, их наибольшее количество и наивысшая активность в Бурятии наблюдались как раз на рубеже XIX–XX вв. Вполне очевидно, что бурятская иконопись не была настолько самостоятельной, чтобы играть ключевую роль в эволюции буддийской живописи. Тем не менее, это достаточно самобытное художественное явление, и, чтобы получить о бурятской *танка* наиболее полное представление, нам стоит подробнее рассмотреть основные характеристики художественных школ Бурятии.

В этой связи предварительно следует отметить те основные особенности, которые позволяют отличить раннюю *танка* от поздней. Во-первых, процесс сложения и освоения профессиональных знаний национальными школами в самом начале

¹ *Танка* (тиб. *тханг ка*, санскр. *пата*) – живопись на холсте, реже на шелке; в бурятской иконографической традиции *танка* обозначается словами: *хуруг* – изображение, *захатай бурхан* – божество в обрамлении.

их пути обусловил удивительную самобытность старинных икон второй половины XVIII – первой четверти XIX в. Чудом сохранившись до наших дней, они подкупают нас глубокой искренностью народного примитива, наивной серьезностью и бесхитростным преклонением перед прекрасным. От поздних икон их отличает идеальная простота форм и лаконичность композиции; в ранний период декоративность формального решения еще не была более значимой, чем высокий смысл религиозного изображения. Во-вторых, главной отличительной чертой *танка* разных периодов является своеобразие цветового решения, которое зависело, с одной стороны, от понимания художниками колористических задач, а с другой – непосредственно от качества используемых красок.

Так, в ранних бурятских *танка* наряду с минеральными красками широко применялись земляные, что придавало им характерную приглушенность цветового пятна. Чаще всего они писались на грубом холсте рыхлого плетения, палитра их была неброской, существенно отличавшей их от икон второй половины XIX – начала XX в. Бурятская *танка* позднего времени выделяется блестящей техникой иконописи и новым пониманием колорита. Прежде всего, улучшилось качество красок: появились пронзительно-яркие тона синего, зеленого, красного, желтого и оранжевого цветов, которые могли создавать напряженные сочетания, контрасты. По мнению К.М. Герасимовой, иконописцы словно упивались мажорной стихией открытого чистого цвета, творя ошеломляющие монументальные произведения, которые должны были восприниматься потрясенным зрителем как явление небесного чуда¹. Одновременно с этим приходит безудержное увлечение декоративностью, сменившей собой патриархальную скромность и серьезность ранней *танка*. Теперь обилие позолоты зачастую мешает восприятию их истинного образного содержания. Вместе с тем, в лучших образцах поздней иконы художники посредством цветовых решений стремятся к преодолению той излишней статичности форм ранней традиции,

¹ Бадлаева Н.Б., Герасимова К.М. Искусство Бурятии XVIII–XIX веков. М., 1970. С. 11.

которая приводила к абсолютной, предельной их фиксированности. Так рождаются напряженные сочетания цветов, например огненно-красного и холодных вариаций синего, которые по-своему активизируют форму путем дробного чередования близких и контрастных тонов. И в-третьих, в XIX в. большое значение начинает приобретать линейный абрис. Поздние бурятские *танка* практически всегда выделяются своеобразной интенсивностью и пластичностью линейного контура. Добиваясь более активной и эмоционально выразительной постановки формы, мастера используют все более гибкую и, по возможности, анатомически точную линию¹. Бурятская иконопись конца XIX – первой трети XX в. определенно отличается многообразием художественных приемов и расширением профессиональных основ живописного мастерства. На этой почве возникают наиболее приоритетные художественные школы, следующие лхасской, лавранской, утайской и ургинской традициям. Вот некоторые характерные особенности этих школ.

Лхасская школа (бур. *жу зураг*) известна тонкими легкими, воздушными оттенками голубого и зеленого цветов, хорошо разработанным ландшафтом с реалистической трактовкой различных цветущих и плодоносящих деревьев, кустов, разных видов зверей, птиц, рыб, бабочек и изображением золотой ауры божеств с разноцветными *чинтамани*², на которых иногда пишут птиц. Лавранская школа (бур. *лавран зураг*) характеризуется тонкостью и изяществом линий, безупречностью рисунка, яркостью и глубиной красок, а также более широким использованием позолоты. Утайская школа (бур. *у-тай зураг*) отличается преобладанием мягкого, спокойного зеленого колорита с характерным изображением гор и использованием белого золота. Ургинская школа представляет собой одну из самых известных монгольских школ, знакомую нам по своему ясному, чистому колориту без полутонов и

¹ Бадлаева Н.Б., Герасимова К.М. Указ. соч. С. 8–12; Гомбоева А.Ш. Буддийская танка Бурятии (К вопросу о периодизации, терминологии, иконописных школах) // Сб. статей МИБ им. М.Н. Хангалова. Вып. 2. Улан-Удэ, 1999. С. 34–36.

² *Чинтамани* (санскр.) – камень, обладающий волшебной силой доставлять владельцу все, что тот пожелает.

цветовых переходов, узнаваемую по крупным бутонам цветов с широкими листьями, по узорной золотой ауре с разноцветными *чинтамани*, как на лхасских иконах.

Помимо вышеописанных школ, различают также работы долоннорских, амдоских и пекинских иконописцев. Эти последние не оказали какого-либо значительного влияния на развитие буддийской иконописи в Бурятии.

Перечисленные выше особенности художественных школ позволяют говорить о том, что в конце XIX – начале XX в. бурятские мастера свободно владели различными манерами иконописания, которые нарабатывались только в результате многолетних и тесных связей с зарубежными художественными центрами, к коим относятся монастыри Восточного Тибета (Лавран, Гумбум, Брайбун), Центрального Тибета, Урги, У-Тая¹ и другие, по названиям которых, собственно, и были определены эти школы. Тем не менее, при всем разнообразии существующих школ различают лишь три основополагающих тибетских стиля. В этом плане совершенно очевидно, что Бурятия никогда намеренно не стремилась найти собственное звучание и выйти за рамки канонических предписаний, данных Тибетом, ибо последний вот уже на протяжении четырех веков и до наших дней диктует эталонное, абсолютно непререкаемое качество буддийской живописи *танка*.

Первым тибетскую иконопись представляет ранний классический стиль *кадам* с наиболее ярко выраженными, в отличие от остальных, индо-непальскими корнями. Этот стиль выделяется простотой композиционного решения, условным воспроизведением пространства и традиционной заполненностью заднего плана².

Самым известным и распространенным является более поздний классический стиль – *менри*, основоположником которого был знаменитый тибетский художник XV в. Менла Тондруб (1450–1470/80). Для *менри* характерны следующие особенности:

¹ Гомбоева А.Ш. Указ. соч. С. 38,39.

² Бадмажапов Ц.-Б. Буддийская живопись Бурятии: [Каталог]. Улан-Удэ; Нютаг, 1995. С. 9.

- 1) преобладание синего и зеленого цветов в изображении гор, воды, нимбов, подушек, а также использование золота;
- 2) тонкая прорисовка мельчайших деталей;
- 3) естественные, расслабленные позы персонажей;
- 4) отсутствие симметрии и статичность;
- 5) широкие свободные одеяния с большим количеством складок, декорированные растительным орнаментом;
- 6) пейзаж с многочисленными горами, покрытыми буйной растительностью, со снежными вершинами, кучевыми облаками, водопадами, храмами, радугами, цветами, животными и птицами;
- 7) троны со скрученными спинками и ручками в виде голов драконов;
- 8) особые светотени, для нанесения которых используется очень тонкая кисточка, так как краска накладывается маленькими мазками, причем каждый последующий всегда светлее предыдущего;
- 9) китайские мотивы: форма крыш, заборы, украшения столов, части украшений тронов и широкие рукава¹. Использование тонировок «по сухому» и «по мокрому»².

В этом стиле работают практически все национальные школы XIX–XX вв., различающиеся, в основном, своими иконографическими нюансами. Дальнейшим развитием этого стиля становится так называемый «новый *менри*» (или *менса*), возникший в конце XVII в. Он отличается большим усложнением основы и превращается в почти барочный стиль, характеризующийся обилием изогнутых линий и красочных пятен.

Стиль, явно сложившийся под влиянием китайской художественной традиции, – *карма гардри*. Он связан с именем VIII Кармапы Микьод Дордже³ и был развит тибетским художником XVI в. Намха Драгпа Дондубом (1550–1617). Основными чертами этого стиля являются:

¹ Елихина Ю. И. Некоторые танки из коллекции Ю. Н. Рериха, хранящиеся в Эрмитаже // Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. Самара; Агни, 2000. С. 126.

² Информация предоставлена бурятским художником-иконописцем, монахом-гелонгом Алдаром Цыдыповым.

³ Бадмажапов Ц. -Б. Указ. соч. С. 9.

- 1) бледный фон, большую часть которого занимает небо;
- 2) умеренное использование золота;
- 3) фигуры удлиненные и слегка застывшие; пропорции, основанные на стиле *менри* и на бронзовой скульптуре Индии;
- 4) элементы пейзажа, заимствованные из китайского стиля периода Юнгле (1403–1425);
- 5) краски в основном светлые; наложены очень тонким слоем;
- 6) выделение центральной фигуры более темным тоном¹;
- 7) использование тонировок исключительно «по-сухому»².

Рассмотрев, таким образом, целый ряд художественных школ и стилей, правомерней говорить, скорее, о последовательных этапах освоения традиции Тибета, Монголии и Китая, чем о самостоятельности бурятских художников, творческий потенциал которых, безусловно, всегда был велик.

¹ Елихина Ю.И. Указ. соч. С. 129.

² Информация предоставлена ламой Алдаром Цыдыповым.

Традиционные верования и современная бронзовая пластика Бурятии

Целью данного исследования является всестороннее изучение бронзовой пластики Бурятии конца XX в. и, соответственно, решение следующих задач: классифицировать современную бронзовую пластику Байкальского региона; проанализировать влияния различных стилей, культур и верований на становление бронзовой пластики Бурятии, ее развитие и формирование как отдельного вида декоративно-прикладного искусства.

Современное декоративно-прикладное искусство Бурятии нельзя рассматривать вне его связи с религиозно-мифологическими представлениями, питавшими материальную и духовную культуру бурят. Первобытное искусство, мифология шаманизма и буддизма повлияли на возникновение устойчивых образов, которыми пользуются современные скульпторы Бурятии. «В традиционных верованиях бурят сохранились элементы древних религиозных представлений, в том числе следы тотемизма и зооморфных культов...»¹, которые нашли отражение в современной бронзовой пластике Бурятии.

Так, культ матери-прародительницы зафиксирован в палеолитическом искусстве особенно ярко. Он распространен в виде скульптурных женских статуэток на огромном пространстве от Средиземноморья до Байкала. Поражает удивительное стилистическое подобие этих произведений. Этот древнейший культ представлен и в современной бронзовой пластике Бурятии.

¹ Галданова Г.Р. Почитание животных у бурят // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1981. С. 56.

В творчестве скульптора Зандана Дугарова (род. 1965) древнейший культ матери-прародительницы имеет основополагающее значение. Это, в первую очередь, образ женщины-матери, который у бурят всегда ассоциируется с культом Матери-Земли (Утугун). Поклонение этой богине началось с незапамятных времен, в эпоху палеолита, что было обусловлено родовым строем, основанным на матриархальных отношениях. Небольшие скульптурки, выполненные З. Дугаровым, изображают обнаженное женское тело. Названия скульптур «Утугун» и «Сэргэ» имеют глубокое символическое значение; в древности существовал культ богини Земли Тугун – жены верховного божества Хухэ Мунхэ Тенгри (Вечное Синее Небо). Союз этих богов создал все живое.

З. Дугаров в своих произведениях не обошел вниманием и другой не менее почитаемый культ, связанный с *сэргэ*. Слово *сэргэ* у бурят означает коновязь. У кочевых племен Центральной Азии особо почитается конь, а коновязь имеет значение не только стоянки коня, но и символа центра вселенной, мирового древа, средоточия жизни, мужского начала. В бурятских обрядах многие события происходят именно возле *сэргэ*. В народных песнях девушка всегда стоит у коновязи и ждет любимого.

Тотемизм бурят выражен в поклонении предкам-животным: Буха-нойону (бык), Налиму, Хон-Шубууну (лебедь). В современном искусстве Бурятии эти персонажи используются довольно широко.

Почитание животных у бурят связано с древнейшими преданиями о происхождении некоторых бурятских родов от тотемного животного – предка. Анималистика в творчестве З. Дугарова представлена мелкой пластикой: «Глухарь» и «Гаруда». Образы птиц в символике и мифологии различных народов обладают преимущественно позитивным значением. У человека, который всегда пытался оторваться от земного притяжения, их умение летать соотносится со сверхъестественным.

Мифическая птица Гаруда – пожиратель змей, согласно буддийской мифологии. В буддийское искусство образ Гаруды попал из древнеиндийской мифологии. В индуизме Гаруда представлен как ездовое животное (санскр. *вахана*) бога

Вишну. В некоторых случаях его изображают существом с человеческим туловищем и орлиной головой. Гаруда в буддийской мифологической интерпретации – огромная птица, движение ее крыльев порождает бурю. Считается, что Гаруда может принимать человеческое обличье и используется в северной ветви буддизма как персонаж мистерии *цам*. В буддийской иконографии Гаруда изображается со змеей в клюве, а в бурятской интерпретации Хан-Гаруди или Хэрдиг – царь птиц, который постоянно воюет с водяными змеями.

«Гаруда» в исполнении З. Дугарова – это зооантропоморфное мифическое существо. В рассматриваемой скульптуре можно проследить отголоски древнего тибетского искусства, проявляющиеся в обобщенности, примитивности и грубоватости форм, в использовании приемов стилизаторства. Непроработанность деталей в данной скульптуре может быть определена как обобщающий прием. Маленькую статуэтку – 15 см высотой – можно расценивать как набросок для монументальной работы, что и подтверждает сам автор.

Д. Намдаков (род. 1967) – скульптор, сочетающий традиционные мотивы со стилистическими приемами искусства XX в. Так, его «Гаруда» изображен в виде химеры – мифического существа, напоминающего грифона и совмещающего в себе признаки птицы и зверя. Его птичья голова дополнена козлиными рогами и маленькими ушами, туловище украшают крылья, передние лапы с орлиными когтями придают хищность всему образу.

Буха-нойон запечатлен в виде летящего быка. Массивная фигура небесного быка летит навстречу противнику, голова животного низко наклонена в ожидании удара, весь образ воинствен и экспрессивен. Мифический бык изображен готовым к борьбе. Его морда выглядит угрожающе, копыта прижаты к телу. Воинственность и мощь были характерны для булагатов – бурятского рода, первопредком которого был Буха-нойон¹.

¹ В статье Л.Р. Павлинской булагаты рассматриваются как этнос, возникший в результате монгольского этнического пассионарного взрыва в XII–XIII вв. См.: *Павлинская Л.Р. Этнические процессы в Бурятии: История и современность // Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. Т. 2. СПб.: Европейский дом, 2002. С. 119.*

В работе ощущается подражание палеолитическим образам животных, их реалистической трактовке. Между тем, здесь прослеживается связь с романтическими образами, которые ярко отражают стихию борьбы. Манера исполнения скульптуры «Буха-нойон» скорее европейская, чем традиционная бурятская.

Д. Намдаков выступает как анималист и в работах «Царица» и «Вожак». Особый интерес вызывает скульптура «Ворон». В буддийской мифологии ворон представлен как одна из форм Махакалы, одного из главных *дхармапал* – защитников и хранителей буддизма.

Образы шаманов скифского и позднесредневекового периодов с бычьими рогами (*бухын убэр*) – символом могущества, связанным с тотемизмом, – с бубном (*хэсэ*) и с колотушкой (*дунгур*), с зеркалом (*толи*) и колокольчиками (*хонхо*). Они находят отражение в современной пластике Д. Намдакова. Так, скульптура «Воспоминания о будущем» изображает дух шамана с огромными рогами. Сгорбленная бестелесная сущность движется навстречу зрителю, неся на себе огромный «багаж воспоминаний». Общий силуэт отдаленно напоминает череп, в пустых глазницах которого застыла вечность. В декорировке рогов шамана использованы мотивы скифо-сибирского звериного стиля, точно повторены петроглифы с «оленных камней»¹.

К буддийским образам в творчестве скульптора Д. Намдакова относятся композиции «Ритуал» и «Лама с бубном». В скульптуре «Ритуал» персонаж изображен с раковиной в руках. Раковина – одна из «восьми благих эмблем», использующихся в буддийских богослужениях, и ее звуки символизируют «произнесенное слово». Следует отметить, что в северной ветви буддизма образ ламы представляет собой основу религиозного сознания рядовых верующих. Благоговение перед ламой, убеждение в том, что без него невозможно религиозное спасение и исполнение любого обряда, послужило

¹ «Эти древние памятники отличаются таким бесспорным художественным обаянием, что сами по себе спустя два тысячелетия могут вновь играть роль стилеобразующего фактора как образы для современных ремесленников», – пишет В.А. Коренько в книге «Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль».

основой для канонизации образа в скульптурной пластике. Постаментом для скульптуры «Ритуал» является лотос – символ чистоты. Аскетичный монах, играющий на раковине, буддийском ритуальном инструменте, изображен в момент гармоничного единения со Вселенной. Удачно решена пластика драпировки, прикрывающей сухую фигуру монаха. Скульптура выполнена из бронзы в буддийской традиции.

Скульптор Б.Сундупов (род. 1968) работает в Улан-Удэ. Его скульптура «Паломница» выполнена из бронзы и изображает последовательницу Учения (*хандаму*) – пилигримку с молитвенным барабанчиком (*хурдэ*), с посохом в руке, – идущую в сторону буддийского монастыря. Как правило, именно такие женщины преклонного возраста становились монахинями – *шабганса*.

К шаманским образам Б.Сундупов обращается в миниатюрной скульптуре «Топор», выполненной в бронзе. Топор в этой работе можно интерпретировать как *онгон* – дух, вселившийся в предмет. Это своего рода фетиш в представлениях шаманистов. Обух топора украшен изображением идола.

Станковые композиции скульптора Б.Ошорова (род. 1968) отличаются особой статикой и монолитностью. В работах «Сагаан-Убугун», «Нойон» и «Борцы» прослеживаются традиции японской миниатюрной пластики *нэцкэ*.

Культ плодородия и долголетия представлен у этого скульптора образом Белого старца Сагаан-Убугуна. Это самый почитаемый древний языческий культ Центральной Азии. В силу своей популярности в народе, он был адаптирован буддизмом, где божеству иноверного происхождения, слишком земному по своей функции, отводилось место у дверей храма.

Канонический образ Белого старца выдержан в традициях бурятской деревянной скульптуры. Тонкий рельеф передает азиатский тип лица. Вытянутая форма головы, приносящая старцу Шоу-сину – китайскому божеству долголетия, указывает на ассимиляцию этого образа в культуре Бурятии. Он держит в левой руке буддийские четки, а в правой – посох, исполняющий желания.

Героическая тематика, также относящаяся к древним народным представлениям о «хозяевах земли», отражена в шка-

тулке «Воин – хранитель драгоценностей». Образ небесного воина в доспехах, сохранивших такие традиционные атрибуты, как монгольский шлем, меч и т.п., автор трактует как фольклорного богатыря из бурятских эпических сказаний.

В плееде современных скульпторов Бурятии особенно выделяется своим творчеством Д. Будажабэ (род. 1965), который создает бронзовые скульптуры в соответствии с буддийским каноном. Работы, выполненные по заказам буддийских храмов, освящены и запечатаны. Придерживаясь классификации божеств в буддийском пантеоне, можно дать их описание.

Будда Шакьямуни изображен сидящим на лotosовом троне в позе *падмасана*. Правая рука в «жесте призывания земли в свидетели» – *бхумиспаршамудра*, в левой руке *патра* (чаша для подаяний), плечо открыто. В целом скульптура выполнена в тибетской традиции. Будда наделен определенными иконографическими признаками, в число которых входят тридцать два главных и восемьдесят малых признаков. В указанной скульптуре все эти признаки отражены. Будда изображен без украшений, на одинарном лotosовом троне, характерном для монгольской школы Г. Дзанабадзара (1635–1723).

Белая Тара изображена на лotosовом троне, правая рука в жесте *варадамудра* – даяния блага и милости, в левой она держит стебель лотоса. Белая Тара (монг. Саган Дара Эхэ) символизирует материнский аспект сострадания и спасения; она приносит долгую жизнь и избавляет от всех опасностей, семь ее глаз означают бодрствование сострадательной мысли (*каруна-читта*). Скульптура выполнена в китайско-монгольском стиле. На голове у нее характерная корона, украшенная буддийской драгоценностью – *ратной*, прическа высокая, длинные локоны ниспадают на плечи. Изображены и определенной формы украшения: серьги, браслеты на руках и ногах. Богиня восседает на высоком двойном лotosовом престоле, характерном для Китая XVIII–XIX вв. Атрибут божества – голубой лотос.

Калачакра – *йидам*, хранитель учения «Калачакра-тантры» («Колесо Времени»), божество высшей йога-тантры, он изображен со своей *праджней* – женским аспектом, аспектом Мудрости. Их божественный союз соединяет два основных метода

буддизма – Мудрость и Сострадание. Учение *Калачакры* связано с календарной системой в Ваджраяне. Это одно из самых сложных и тайных учений буддизма. Возникнув в IX в. в Индии, оно проникло в Тибет в 1027 г. На основе этого учения был введен шестидесятилетний календарь, который распространился по всей Азии. Один цикл этого календаря составляет двенадцать лет, а каждый год имеет название реального или мифического животного.

Йогини Мачиг Лабдрон, основательница учения *Чод*, относится к числу шести учителей, чтимых всеми тибетскими школами. Танцующая *дакини* в правой руке держит молитвенный барабанчик (*дамару*), в левой – колокольчик, символ женского начала. В Центральном Тибете существовала школа бронзового литья, изделия которой не золотили, за исключением лица божества. Для такой скульптуры характерен круглый двойной лотосовый престол, более простые украшения с многочисленными лентами.

Гараб Дорже – первый учитель *дзогчена* и автор напутствия «Три завета» – изображен в скульптуре «Хранитель учения Дзогчен». Он представлен в образе *махасиддхи* на лотосовом троне, его правая рука в жесте открытости, левая символизирует «прямое вхождение». Скульптура имеет аналогии в пластике Долоннора, для которой характерна техника выколотки по металлу. Образы *махасиддх* («великосоввершенных» йогин), индийские по происхождению, широко использовались в искусстве Тибета и Монголии. Каноническое оформление получили образы восьмидесяти четырех *махасиддх*.

Скульптуру «Воин Шамбалы» можно также отнести к буддийской изобразительной традиции. Описание Шамбалы – мифической страны – содержится в «Калачакра-тантре». В этой стране не бывает болезней и стихийных бедствий, но попасть туда может лишь тот, кто постиг сокровенное буддийское учение. Образ воина в буддийской мифологии присутствует в числе семи буддийских драгоценностей, где военачальник уничтожает все зло мечом божественной мудрости. Он преисполнен силы и выходит победителем из всякой битвы. Скульптура размером 70 см изображает сидящего воина, вооруженного луком. Его рубящее оружие напоминает сред-

невековой монгольский меч – *илд*. Крестовину такого меча украшали головой дракона с раскрытой пастью, из которой высывался язык – клинок меча. Традиционное снаряжение воина дополнено бурятскими сапогами (*гутал*).

В творчестве Д. Будажабэ анималистика также основана на буддийской традиции. Это, в первую очередь, курильницы в виде слона. Слон известен и как персонаж буддийской танка «Туншэ», или «Четверо согласных», и как одна из семи драгоценностей *чакравартина*, вселенского правителя, – драгоценный белый слон величиной с гору, который способен с быстротой ветра доставить в желаемое место и всегда побеждает врагов.

Миниатюрная скульптура «Арсалан» выполнена в виде льва – невиданного для бурят животного, который трансформировался в собачку. Охранная функция изображения льва-собачки способствовала частому употреблению этого образа в качестве декоративного навершия печати. Это часто воспроизводимый образ в бурятской деревянной скульптуре XVIII и XIX вв.

Курильница «Дракон» скульптора Д. Будажабэ декоративна и функциональна. Образ дракона в Байкальский регион попал с приходом буддизма и связан с восточным летоисчислением, основанным на двенадцатилетнем цикле. В Китае дракон является почитаемым символом императорской власти, могущества, счастья и плодородия.

Проведенные нами исследования показывают, что современная бурятская металлическая пластика в последнее десятилетие испытывает подъем. Традиционные образы, заимствованные из разных религиозных систем и культов, питают творческое воображение скульпторов Бурятии. Они живут в памяти бурятского народа и даже в наши дни остаются понятными и доступными для восприятия.

Литература

- Джанжа Ролби Дорже.* Древо собрания трехсот изображений. СПб.: Алга-Фонд, 1997.
- Балдано М.* Буддийская символика. Л.: Палитра, 1991.
- Герасимова К.М.* О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии: Сб. Новосибирск: Наука, 1980.
- Коренько В.А.* Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. М.: Восточная литература, 2002.
- Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм. Новосибирск: Наука, 1987.
- Новгородова Э.А.* Древняя Монголия. М.: Наука, 1989.
- Павлинская Л. Р.* Этнические процессы в Бурятии: История и современность // Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. Т. 2. СПб.: Европейский дом, 2002.
- Соктоева И.И., Герасимова К.М.* Бурятская деревянная скульптура. Улан-Удэ, 1971.
- Соктоева И.И.* Изобразительное и декоративное искусство Бурятии. Новосибирск: Наука, 1988.
- Тумахани А.В.* Бурятское народное искусство. Улан-Удэ, 1970.
- Цултэм Н.* Выдающийся монгольский скульптор Г. Дзанабадзар. Улан-Батор: Госиздательство, 1982.
- Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л.: ГМИР и А, 1981.
- Буддизм в Бурятии: Истоки, история, современность // Материалы научн. конф. Улан-Удэ, 2002.

Ойратский словарь из собрания СПбФ ИВ РАН

Ойратский словарь из рукописного собрания СПбФ ИВ РАН (шифр С 311), очень небольшая рукопись (17 листов), написанная красивым «классическим» почерком, представляет собой образец словаря синонимов (ойр. *pereyin züyiliyin dokō*). В рукописи есть краткий колофон, из которого следует, что переводчиком этого сочинения был прославленный политический и религиозный деятель, автор ойратской письменности *тодо бичиг* и переводчик многочисленных сочинений – Зая-пандита Намхайджамцо.

Жанр словаря синонимов принадлежит индийской традиции. На санскрите создавались специальные словари, написанные в стихах и включавшие поэтические имена и названия (синонимы или эпитеты) для самых разных существ, предметов и отвлеченных понятий. Самым известным лексикографом был Амарасингха, создавший словарь «Амаракоша», датируемый VIII в. Этот и другие подобные словари были переведены на тибетский либо целиком, либо на основе нескольких санскритских источников были составлены уже собственно тибетские словари. Один из них – это словарь *mNgon brjod mkhas pa'i rna rgyan* «Лексикон „Украшение мудрецов“», его монгольский перевод упомянут в источниках, которые использовал О. Ковалевский при написании своего трехтомного словаря, однако сам перевод, видимо, утерян. Некоторые наиболее употребительные сочетания можно найти в тибетско-монгольском словаре Суматиратны.

Ойратский словарь синонимов также восходит к «Амаракоше», однако он намного короче и «Амаракоши», и тибетского лексикона. Он не является их сокращенной копией, поскольку в нем можно найти сочетания, отсутствующие в обоих.

Всего в нем упомянуты синонимы к 82 персонажам. Открывает список, как и положено, Будда (заметим, что это практически единственный раздел, где можно найти параллели со знаменитым «Махавьютпатти»), затем идут некоторые буддийские персонажи – *шравака*, *пратьека-будда*, *бодхисаттва*, бодхисаттвы Манчжушри и Авалокитешвара, Арья Тара (Дара-эхе). Затем следует весьма обширный перечень главных божеств индийской мифологии – Индра, Брахма, Шива, Ума, Вишну, Камадева, Ганеша и другие. Закрывает список персонажей асура. Далее представлены небо, связанные с ним явления природы (дождь, облако и т.п.) и планеты, затем – земля и гора. После них идут слова, связанные с водой (море, река, корабль), и водные животные, в которые странно вклиниваются огонь и змея; затем следует дерево, за ним – ветер и птицы (павлин, кукушка). Далее представлен перечень животных (лев, тигр, слон, свинья), и закрывает список слово «хан». Такой порядок расположения слов, с одной стороны, в основном отражает их порядок в словаре «Амаракоша» (в частности, слово «хан» в «Амаракоше», действительно, приведено после перечня животных, однако такое неуважение к ханской власти объясняется тем, что в «Амаракоше» и подобных словарях со слова «хан» начинается большой раздел, связанный с царской властью, который в ойратском словаре отсутствует), а с другой – свидетельствует о творческом подходе составителя: например, Гаруда, вместо того чтобы сопровождать Вишну (Гаруда его ездовое животное), стоит в списке рядовых птиц, между кукушкой и попугаем. Количество синонимов к каждому слову колеблется в зависимости от значимости слова (так и в «Амаракоше») – от двух (например, у Сатурна, Марса, Меркурия) до 47 (у Солнца), всего около 800.

Влияние индийской культуры проявилось не столько в присутствии большого количества мифологических персонажей (многие из них под другими именами были адаптированы в монгольской культуре), сколько в выборе чуждых для Монголии животных и птиц, перечне трех сортов лотоса и двух видов раковин (в словаре «Амаракоша» есть и более «родные» для монгола лошадь, верблюд, коршун, ворона и многие другие).

Ойратский словарь был, несомненно, переведен с тибетского, о чем свидетельствует наличие слов не переведенных, а записанных *галиком*, а также достаточно большое количество ошибок, которые могли появиться только при переводе с тибетского на ойратский. Например, эпитет Шивы «державий Ганг» (санскр. Gaṅgādhara) превратился в ойратском тексте в хонгуорсоq баригèi: «державий стручок» из-за того, что слово gang ga'a «Ганг» было перепутано со словом gang bu «стручок» (написание последних элементов в этих словах похоже).

Повседневность буддийской культуры в современной Монголии

Данное сообщение основано на опыте наблюдения реалий буддийской повседневной жизни в Улан-Баторе летом 2004 г. Его цель – сравнительный анализ базовых черт функционирования буддийской культуры в Монголии в период политического и идеологического господства буддизма и в наши дни.

История российских полевых исследований показала, что именно монастырь представляет собой институт сохранения духовного и теоретического наследия буддизма, форму укрепления буддийского сообщества в процессе устойчивого и регулярного взаимодействия мирской его части с монахами. Рассмотрим на примере Монголии аспекты повседневной жизни буддийского сообщества, в принципе доступные наблюдению и сравнительному анализу, – экономика монастыря, монашеское образование, личная коммуникация монахов и мирян.

Для Монголии исторически характерна существенная роль буддийских монастырей в экономике страны как собственников крупных стад скота и земель. Более того, выпас монастырского скота представлял собой отдельный сегмент трудовой активности аратов. Исследователи экономики монастырей указывают численность стад, находившихся в их собственности, которая исчислялась в сотнях тысяч голов.

Монастырская казна (*джаса*) пополнялась из нескольких источников: оплата служб по просьбам верующих, пожертвования, доход от скотоводства и его продуктов, а также иных видов традиционной для монастырей экономической деятельности. Таким образом, часть собственности монастырей была интегрирована в экономику страны, и монастырь представлял собой полноправный субъект производственной деятельности в рамках доминирующего в Монголии хозяйственно-культурного типа – кочевого скотоводства.

В 1924 г. I Великий хурал Монголии отменил политические и экономические привилегии буддийских иерархов, однако до 1930 г. численность духовенства была значительной, и в собственности монастырей оставалась существенная часть поголовья скота. Так, по данным переписи в 1924 г., в монашеском состоянии находились 20,6% от численности населения и 40,5% мужского населения Монголии¹. Перепись населения 1925–1929 гг. учитывала монахов старше 18 лет, проживавших в монастырях. Их доля среди мужского населения свыше 18 лет: 38,9% в 1925 г. и 35,8% в 1929 г.².

По данным той же переписи, в собственности монастырей в 1925 г. находились 12,3% верблюдов, 11,4% лошадей, 11,9% голов крупного рогатого скота, 18,6% овец и 9% коз от общемонгольского поголовья. Нужно отметить, что тенденция к уменьшению доли монастырского скота к 1929 г. по годам незначительна³.

В силу динамики внутри- и внешнеполитических факторов, активное наступление на буддизм и крупные монастыри как его экономическую базу началось в конце 1928 г. (VII съезд МНПР) и полностью развернулось в 1930 г. (VIII съезд МНПР).

Главная тенденция этого периода реализовывалась по нескольким направлениям. Вступление в монашеский статус разрешалось только с 18 лет, что на деле разрушало традиционную систему монашеского образования, полный цикл которого осваивался адептом в период от 5–6 до 24 лет.

Наиболее существенное негативное воздействие на монастыри как своеобразный элемент системы общественного разделения труда и привлечения трудовых ресурсов оказала так называемая джасовская кампания. Так, поощрялся выход из монашеского состояния с выделением части монастырского скота и имущества. Эта мера реализовывала политическую задачу расслоения монашеской среды и интеграцию в новую экономическую систему значительной части населения. Монахи,

¹ Шостакович. Учет населения Монголии за 1924 г. // Хозяйство Монголии. 1926. № 1. С. 79.

² Стулов Е.А. Краткие итоги переписи населения и скота МНР за 1925–1929 гг. // Хозяйство Монголии. 1931. № 1. С. 11.

³ Там же. С. 12.

статус которых в монастырской иерархии был невысоким, фактически вели аратский образ жизни либо служили работниками в монастырях. Наделение частью монастырского скота объективно повышало их экономический статус, но при условии утраты духовного авторитета. Так, VI Великий хурал (1930) принял постановление об изъятии у кулаков находящихся у них на выпасе монастырских стад.

Реформа налогообложения также напрямую задевала интересы монастырей. Если в дореволюционный период существовал специальный налог, взимаемый на строительство и ремонт монастырей, проведение общественных служб, на подношения буддийским иерархам, то в 30-е гг., наоборот, налогообложению подлежали скот и имущество монастырей. Дополнительно с монастырей взимался налог на развитие народного образования и здравоохранения¹.

Необходимо отметить, что тактика замены традиционной медицины, базировавшейся в буддийских монастырях, на народное здравоохранение по европейскому образцу также косвенно устранила один из источников регулярного дохода монастырей.

Новое законодательство о наследовании исключило монастыри из числа наследополучателей, имущество монахов могло быть унаследовано только физическими лицами – кровными родственниками, исключалась оплата религиозных служб по завещанию². Таким образом, в результате перехода Монголии на некапиталистический путь развития монастыри утратили положение самостоятельных субъектов экономической жизни, основополагающие источники дохода были законодательно пресечены.

Монастырское образование в дореволюционной Монголии осуществлялось в классической номенклатуре дисциплин и специализаций и для монахов представляло собой единственно возможную форму образования.

¹ Перечень законов и положений за вторую половину 1930 г., утвержденных Правительством и Президиумом Малого хурала // Хозяйство Монголии. 1931. № 2. С. 92.

² Там же. С. 92.

В Монголии, как и в других регионах распространения ваджраяны, взаимоотношение мирян и монашества помимо экономической поддержки монастыря мирянами приобрело дополнительное измерение, а именно установление глубоко личного духовного контакта с ламой-наставником. Существенную регулирующую роль в процессе этого взаимодействия играли обеты, соответствующие статусу индивида в сообществе верующих.

В результате исследования установлены элементы модернизации базовых аспектов деятельности монастырей, принципиальные для понимания современного статуса буддизма в контексте социально-экономических реформ в Монголии. Образование в системе монастырских университетов (дацанов) сохранено в традиционной модели специальностей (философия, тантра, медицина и астрология) и номенклатуры преподаваемых учебных дисциплин. Наряду с этим и в Гандане, и в Дашичойлинге сформированы учебные центры университетского уровня – колледжи и средние школы, в которых вместе с монахами могут обучаться миряне и свободомыслящие, в том числе и женщины. В номенклатуру учебных дисциплин включены нетрадиционные для монашеского образования предметы – компьютерная грамотность, история мировой философии, европейские языки. Учебные планы и программы утверждаются Министерством образования Монголии, выпускники получают дипломы бакалавров и магистров установленного государственного образца.

Среди монашества, обучавшегося в дацанах по традиционной системе и получавшего традиционные ученые степени (например, *гавж*), популярна практика подготовки и защиты кандидатских диссертаций по философии на базе Монгольского государственного университета. Наиболее престижным в монашеской среде является совмещение традиционных и официальных государственных ученых степеней.

Монахи, обслуживающие учебный процесс и администрирование новых учебных центров, не участвуют в повседневной ритуальной практике, кроме служб, проводимых в особо значимые даты буддийского календаря.

К принципиально новым элементам повседневной жизни современного буддийского монашества в Монголии нужно отнести проживание вне монастыря монахов, имеющих жилье в городе, использование обычной одежды вместо монашеского облачения во время пребывания вне монастыря. То же касается и послушников школьного возраста, которые постоянно проживают вместе с родителями, питаются дома, монашеское облачение («форму», как говорят их родители) надевают только в монастыре. Проживание в монастыре предусмотрено только для иногородних.

Экономическую базу монастырей по действующему законодательству Монголии могут составлять только пожертвования и доходы от индивидуальных служб по просьбе верующих, коммерческая деятельность не разрешена. Этот статус принципиально отличается от дореволюционного, когда монастыри были крупнейшими собственниками скота, земель и играли существенную роль в экономической жизни страны.

Статус мирянина в современной Монголии претерпел значительные изменения. Процедура принятия обетов мирянина отсутствует. При желании иметь личного духовника процедура установления контакта с конкретным монахом исчерпывается подношением ему *хадака* – церемониального шарфа. Предмет этого контакта – советы бытового плана, моральная поддержка. Материальная поддержка монастыря осуществляется в меру возможностей конкретного мирянина, регламентируется им самим.

Таким образом, буддийская культура в аспекте повседневной жизни при диахронном анализе может быть охарактеризована как одновременно жесткая и пластичная. Модификации не затрагивают ценностных ее основ, но касаются преимущественно форм взаимодействия с небуддийскими социальными контекстами.

Гесар и Калачакра: к постановке проблемы

Цикл героических сказаний о царе Гесаре очень популярен в Тибете. Сказания хорошо знают в Монголии, Бурятии, известно оно калмыкам, тувинцам и некоторым другим народам Центральной Азии. Главная идея этого эпоса – борьба сына небожителей Гесара с распространившимся по земле злом. Своих противников герой побеждает не только благодаря физической силе, храбрости, уму, но и с помощью своих сверхъестественных способностей. С середины XX в. началось активное изучение этого центральноазиатского эпоса. Особенно большая работа с начала 80-х гг. ведется в Китае. Там были собраны и частично опубликованы многочисленные источники различных версий эпоса, а также переводы и исследования, проведено несколько международных симпозиумов по изучению эпоса.

Очевидно, что этика тибетского эпоса о Гесаре не буддийская. Возможно, она во многом отражает бонские этические представления, для которых характерны нетерпимость ко лжи, обману, коварству, злу. Бонская этика требовала активной борьбы со злом. Так, например, Гесар уже в детстве убивает трех оборотней, принявших облик ворона, горностая и ламы. Буддийское духовенство неодобрительно относилось к сказанию о Гесаре. Не имея возможности запретить его и учитывая широкую популярность сказания, духовенство пыталось адаптировать эпос, сделать его более приемлемым с буддийской точки зрения. Возможно именно таким путем сравнительно поздно Гесара стали связывать с Шамбалой (легендарная страна, которую обычно считают расположенной к северу от Индии).

По мнению многих тибетцев, Гесара вдохновляли цари и мудрость Шамбалы. Полагают, что Гесар не совершал путешествия в Шамбалу, а его связь с этой страной была чисто духовной. В конце же нынешнего мирового цикла, согласно этой точке зрения, царь-воин Гесар должен прийти из Шамбалы во главе войска и победить зло во всем мире. Шамбала неразрывно связана с учением Калачакры (одна из высших тантрических систем). Согласно преданию, это учение было поведано самим Буддой царю Шамбалы Сучандре. В X в. оно проникает в Индию, а в XI в. – в Тибет.

Суть этого учения заключается в овладении знаниями использования Колеса времени (санскр. *кала* значит «время», *чакра* – «колесо»), чтобы выйти из времени и таким образом избежать поражения и смерти. Путь адепта проходит через пустой и неподвижный центр, вокруг которого происходит движение феноменов и времени. Это движение происходит тем быстрее, чем дальше от центра мы находимся – примерно, как во время движения колеса ось остается неподвижной.

Помимо базового буддийского субстрата традиций махаяны и ваджраяны, доктрина Калачакры несет отпечаток влияния других философских религиозных систем – вишнуизма, шиваизма, манихейства, зороастризма, а также иудейской и христианской традиций, проникших в регион, вероятно, через арабов. Особенно заметно влияние ислама – так, первым годом в хронологической системе Калачакры считается год хиджры (ошибочно 624 г. вместо 622-го).

Основной текст традиции – *Калачакра-мула-тантра* – считается утраченным. Важнейшим из сохранившихся сокращенных версий считается *Калачакра-лагху-тантра-раджа*. Эзотерическую часть доктрины Калачакры представляет многочисленная комментаторская литература, причем наиболее ранний и важный из комментариев, *Вималапрабха*, приписывается третьему, начиная с Сучандры, царю Шамбалы – Пундарике. Эзотерическая же часть доктрины передавалась непосредственно учителем ученику.

Гесар достаточно часто прибегает к тантрическим средствам для достижения своих целей. Гесар – сын небожителей,

он постоянно обращается за помощью к своим небесным родственникам. Магические способности Гесара обнаруживаются уже в детстве – так, например, он оживляет съеденных теллят. Получает он в помощь и чудесного коня, оружие, а также трех сестер – владычиц трех миров. Гесар умеет принимать облики других людей, легко преодолевает пространство.

В заключение можно сказать, что основа тибетского эпоса о царе Гесаре имеет добуддийский, бонский характер. Попытки буддийского духовенства адаптировать эпос дали лишь ограниченные результаты. Однако существует определенная связь между Гесаром и Шамбалой и, соответственно, Калачакрой, что требует дальнейшего изучения. Важность исследования сказания о царе Гесаре возрастает в связи с возрождением буддизма у монголов, бурят, калмыков, тувинцев. Традиционные культурные ценности (в том числе и эпос) продолжают оказывать значительное влияние на умонастроение этих народов. Знать их очень важно в быстроменяющейся геополитической обстановке.

Два сочинения Пятого Далай-ламы, посвященные культу Авалокитешвары, и принципы тибетской государственности

Пятый Далай-лама Агван Лобсан Джамцо (1617–1682) оставил после себя 25 томов сочинений. Полное собрание сочинений Пятого Далай-ламы (*сумбум*), изданное ксилографическим способом в монастыре Дрэпунг, содержит двенадцать текстов, посвященных культу Авалокитешвары.

Тибет считался местом обитания Авалокитешвары, бодхисаттвы сострадания и милосердия. Далай-ламы почитались как земные воплощения Авалокитешвары, поэтому культ Авалокитешвары занимал особое положение в истории тибетского буддизма и был связан с государственной властью.

Существует особая форма Авалокитешвары, называемая «царской». В этой форме Авалокитешвара представлен тысячеруким и одиннадцатиликим, но, кроме трех нижних ликов и верхней головы Будды Амиабхи, все остальные лики – гневные. Примером такого образа может служить так называемая «самовозникшая» скульптура, относящаяся, по легендам, ко времени правления Сонцзана Гампо и находящаяся в Лхасе.

Далай-лама, получивший полную власть над Тибетом, стремился на теоретическом уровне утвердить и закрепить в ритуалах и сочинениях основы теократической монархии, поэтому он всячески способствовал распространению культа Авалокитешвары в «царской форме». В автобиографии Пятый Далай-лама описывает все свои духовные практики, начиная с шестилетнего возраста. Чаще всего в видениях ему являлись Сонцзан Гампо и Авалокитешвара.

Первый тибетский текст называется *rGyal-lugs-kyi thugs-rje chen-po'i las-byang nyi-ma snying-po bzhug-so* (санскр. Avalokiteśvara-sādhana-vidhi) «Садхана и ритуал, связанные с [культом] Авалокитешвары в царской форме» (ксилографическое издание Сумбума из тибетского фонда СПбФ ИВ РАН, инв. № В-8597/3). Это сочинение объемом девять ксилографических листов обычного тибетского формата является третьим текстом в томе «га». Оно было написано в 1652 г. (воды – дракона).

В 1652–1653 гг. Далай-лама по приглашению маньчжурского императора Шуньчжи посещает Пекин. Это путешествие длилось девятнадцать месяцев, и за это время Далай-лама провел шестьдесят шесть служб, посвященных различным формам Авалокитешвары и шестислоговой мантре.

В начале текста идут предварительные практики, семичленная молитва, необходимая для накопления добродетели, затем Далай-лама упоминает Арья-Махакаруна-Авалоки-тешвару и Сонцзана Гампо как воплощение Авалокитешвары, прося об изобилии, счастье и благе для Тибета. Он пишет: «...сочинение царя Сонцзана Гампо „Мани-гамбум“ появилось благодаря милосердному [Авалокитешваре], если прочитать это сочинение, то будет счастье». Затем Далай-лама обращается к учителям линии преемственности с подношениями и просьбами даровать сиддхи. Авалокитешвара называется «...чистосердечным, с деяниями, подобными белому лотосу и [находящийся] в лунной мандале». В тексте многократно описываются различные подношения и перечисляются мантры, посвященные разным божествам. Упоминаются Сонцзан Гампо и Падмасамбхава. Сказано, что статуя Авалокитешвары находится в том же храме, что и статуя Будды, привезенная китайской женой Сонцзана Гампо. В садхане также говорится о появлении в видении дворца, в котором обитает Авалокитешвара, и описана форма Авалокитешвары-Шадакшара: «...возник сияющий свет, и появился великий милосердный [Авалокитешвара] с телом белого цвета, одноликий и четырехрукий, основные руки сложены в жесте *анджали-мудра*, в правой руке – четки, и в левой [он] держит белый лотос. [Он имеет]

милостивый облик, корону, серьги, ожерелья и украшения на груди; пояс, браслеты на руках и ногах и одеяния из шелка. Его ноги расположены в позе лотоса... божество [обладает] шестислоговой мантрой». В обращении к различным божествам мандалы Авалокитешвары и другим божествам с просьбами о даровании счастья и благополучия упоминается также скульптура Будды, привезенная непальской женой Сонцзана Гампо. В тексте семнадцать раз идут призывания божества, восхваления и просьбы. В конце сочинения перечисляются деяния Сонцзана Гампо. Заканчивается садхана благопожеланиями. Текст содержит одну из садхан Авалокитешвары, а именно «Шадакшару». По традиции школы Ньингма, авторство этого текста Пятый Далай-лама возводит к Сонцзан Гампо (629–649).

Таким образом, в тексте подчеркнута традиция преемственности власти от Сонцзан Гампо к Пятому Далай-ламе и выделен главный принцип правления: забота о благе всех живых существ, как у воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары.

Второй текст называется *Thugs-rje chen-po rgyal-po lugs-kyi las-byang dang 'brel-ba'i tshogs-mchod gzhus-so* (санскр. Avalokiteśvara-gaṇarājā-vidhi) «Ритуал подношения Авалокитешваре в царской форме» (ксилографическое издание Сумбума из тибетского фонда СПбФ ИВ РАН, инв. № В-8597/2). Это сочинение объемом три ксилографических листа обычного тибетского формата является вторым текстом в томе «га». Этот текст, по тибетской традиции, приписывается школе царя Тисонг-Децена (755–788 или 797). Пятый Далай-лама считается также перерожденцем Тисонг-Децена. Это сочинение считается тайным текстом эзотерической буддийской доктрины школы Ньингма. Ксилографические доски, с которых печатали подобные сочинения, хранились в специальной комнате монастыря Дрэпунг. Эта комната печатывалась особой печатью, и издание подобных книг производилось под строгим контролем.

В рассматриваемом обряднике описаны подношения и приводятся мантры, описан ритуал покаяния и обряд усмирения злых духов, даются цитаты из «Мани-гамбума». Здесь так-

же описаны подношения различным божествам и просьбы даровать процветание Тибету. Упомянуты также Сонцзан Гампо, Падмасамбхава и Тисонг-Децен. Этот текст был написан в октябре – ноябре 1681 г. и, вероятно, является последним сочинением Пятого Далай-ламы. Оно не случайно связано именно с «царской формой» Авалокитешвары.

Таким образом, вышеупомянутые тибетские тексты представляют собой источники по буддизму, иконографии и философии периода позднего Средневековья. В них формулируется основная цель: распространить и укрепить веру в то, что Далай-лама является воплощением Авалокитешвары, что именно «царская форма» Авалокитешвары помогает поддерживать теократическую власть в Тибете и, таким образом, осуществляется преемственность от тибетских царей к далай-ламам.

Два принципа тематической классификации логических текстов в центрально-азиатском буддизме¹

В ходе изучения тибетоязычных бурятских библиографических справочников – *гарчаков* (тиб. dKar chag)² и фондов тибетской литературы Санкт-Петербурга и Улан-Удэ были обнаружены 73 наименования и более 200 экземпляров тибетоязычных логических текстов, изданных в различных буддийских монастырях Забайкалья. Данные тексты были проанализированы в рамках различных научных проблем. Одной из них является проблема предмета вышеуказанных сочинений. Чтобы ответить на вопрос, каким аспектам логики посвящались интересующие нас тексты, необходимо с самого начала определиться с основными принципами систематизации предмета *праманы*, науки о безошибочном знании, в центрально-азиатском буддизме. В отличие от аристотелевской парадигмы, где предмет традиционно разбивается на три раздела: понятие, суждение и умозаключение, в буддийской логике существовали другие стандарты традиционного предметного разделения. Отталкиваясь от вышеуказанной базы данных – буддийских логических текстов, изданных в бурятских монастырях, мы утверждаем, что в системе центрально-азиатских логических знаний существуют два принципа классификации предмета: первый условно назовем школьно-универсальным, второй – комментаторско-авторским.

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант 04-03-0090а).

² В данной работе были использованы справочники, хранящиеся в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН: 1) АКД-СП6 № В7993/1; 2) АКС-СП6 № В7993/2; 3) КМД-СП6 № В7993/3; 4) КММ-СП6 № В7993/4; 5) АК-СП6 № В7563/13; 6) ЦКД-СП6 № В7563/15; 7) ЦКК-СП6 № В7563/16; 8) ЦКС-СП6 № В7563/17; 9) К-ДВ(1)-СП6 № В8863/2; 10) К-ДВ(2)-СП6 № В8863/4; 11) К-ЖК-СП6 № В8863/3.

Согласно первому композиционному принципу, предмет праманы как фиксированная школьная система изучения в монастырских учебных заведениях включает три раздела: *дуйра* (тиб. *bsDus grwa*), *лориг* (тиб. *Blo rigs*) и *дагриг* (тиб. *rTags rigs*). Согласно второму композиционному принципу, который в центрально-азиатских школах связан со структурой основного комментируемого текста – «Праманавартики» Дхармакирти, буддийская логика имеет четыре базовых раздела: «умозаключение, исходящее из собственных значений» (тиб. *Rang don rjes su drag*)²; «установление праманы» (*Tshad ma grub pa*); «прямое восприятие» [*mngon sum*]; «умозаключение, исходящее из чужих значений» (*gZhan don rjes drag*). Данная последовательность комментирования «Праманавартики» является строгой, так как в точности копирует структуру глав «корневого» сочинения.

На примере издательской деятельности бурятских монастырей хорошо просматриваются разделы буддийской логики согласно первому и второму принципам. *Дуйра* – раздел центрально-азиатских логических знаний – является наиболее содержательным для понимания аспекта «школьная универсальность» в логико-эпистемологическом предмете. Хотя местные учебные пособия развивались на фоне традиционной комментаторской системы, они имели свои столь специфические признаки, что мы можем выделить их как тексты особого рода в структуре буддийской систематической литературы. В монастырях Центральной Азии жанровая композиция классических индийских комментариев в достаточной степени изменяется. Необходимо отметить, что одну из важнейших специфик тибетской письменной культуры в области философии предопределил процесс перехода монастырского образования от обучения, базирующегося на авторитете авторства, к обучению безличностному, чисто дисциплинарному, что выразилось в появлении феномена «учебное пособие».

¹ Обычный перевод данного термина в виде «умозаключение для себя» ближе к аристотелевскому пониманию силлогистических построений, но вряд ли соответствует дхармакиртиевскому *svārthanupamāna*, и, тем более, тибетскому *Rang don rjes su drag*, которое формировалось под мощным воздействием теории Мадхьямики.

В связи с этим становится понятным, почему тибетские авторы путем конспектирования почти полностью исключили исследовательскую часть индийских систематических трактатов. Это определялось сутью и основной задачей учебного пособия – ученики должны были вначале запомнить весь категориальный аппарат и, что самое важное, усвоить базовые методы работы с ним в рамках буддийской мыслительной парадигмы в пределах дисциплинарного знания. Под классическими центрально-азиатскими учебными пособиями прежде всего необходимо иметь в виду литературу – *дуйра* (bsdus grwa) – «сборник учебных тем». Особую роль в формировании жанра сыграли базовые методы буддийского систематического мышления. Именно в рамках данной литературы изучались и изучаются основные логико-эпистемологические способы работы с буддийским знанием, именно на базе ее содержания изучается процедурная структура буддийского схоластического спора. Исследуемые тексты можно разделить на два типа: 1) стандартные (известные), рассматривающие целый комплекс тем-категорий (в основном это сочинения Чжамьяна Шадпы, Агвана Тинлая и Агвана Таши), и 2) нестандартные (малоизвестные) компиляции, рассматривающие отдельные темы. Изначальный генезис литературы *дуйра* – и как прикладные фрагменты переводческой деятельности, и как своеобразные конспекты корневых текстов – предопределил их дальнейшее перманентное развитие. Благодаря исследованию бурятских изданий, мы пришли к выводу, что деятельность по развитию данного жанра литературы не прекращалась никогда. Помимо стандартных сочинений, существовало множество мелких, признанных среди небольшого круга читателей, рассматривающих только одну тему произведений. Процесс непрекращающегося производства подобной литературы в ходе развития буддийского образования на местах способствовал постоянному интеллектуальному напряжению в монашеской среде. Мы уверены, что не все авторы нестандартных сочинений *дуйра* (своеобразных этюдов этой вечной «шахматной игры») добились ксилографического оформления своих произведений. Многие сочинения сохранились в рукописном варианте и представляют единичный экземпляр школьного логико-дискурсивного сочинения.

В стандартной школьной программе буддийских монастырей традиции Гелукпа за текстами *дуйра* следуют тексты *лориг*. Тибетское понятие *лориг* (blo rigs) может быть переведено как «учение о сознании». Тексты *лориг* издавались в бурятских монастырях в большом количестве. Они так же, как и тексты *дуйра*, делятся на стандартную и нестандартную учебную литературу. *Дагриг* – третий раздел – может быть соотнесен с логико-формальным уровнем буддийской логики. *Дагриг* в переводе означает «теория логического основания». Основным предметом изучения здесь является правильное строительство следования, что включает в себя два крупных раздела: 1) умозаключение, исходящее из собственных значений (rang don rjes dpag), 2) умозаключение, исходящее из чужих значений (gzhan don rjes dpag). В разделе «автономное умозаключение» большое значение придавалось изучению правильного нахождения знака-основания (rtags), проблеме проникновения-распределения (khyab ra) и логическим ошибкам (rtags kyi skyon). В разделе «умозаключение, исходящее из чужих значений» изучались формы демонстративных логических построений, тщательному анализу подвергались различные формы опровержений (sun 'byin) и выведений (thal 'gyur) и соответствующих ошибок.

Если рассматривать предмет *праманы* с точки зрения комментаторско-авторского принципа, необходимо начинать с «корневого» текста – «Праманавартики» Дхармакирти, разделенного на четыре тематические главы. В бурятских дацанах был издан ряд систематических трактатов, которые композиционно были классическими индийскими комментариями к вышеуказанным четырем главам «Праманавартики». Это комплексные комментарии Гедун Дуба к «Праманавартике» («Комментарий к „Праманавартике“ в четырех частях: КА, КНА, ГА, НГА») и комментарии Чжамьяна Шадпы к «Праманавартике» в трех частях («Пристань счастья: драгоценное ожерелье ясного анализа первой части комментария к „Праманавартике“» и т.д.), где последняя часть Праманавартики «умозаключение, исходящее из чужих значений», вероятно, рассматривается вместе с первой. В реалиях школьной культуры существует тесное переплетение двух видов тибетоязычной систематической литературы: школьно-универсальной и

комментаторско-авторской. Схеме классификации предмета *праманы* на *дуйра*, *лориг* и *дагриг* можно найти соответствие в структуре «Праманавартики», сочинения из четырех глав. Так *дуйра* соответствует всем четырем главам, *лориг* – главам второй и третьей, *дагриг* – главам первой и четвертой. Две парадигмы развития философского дискурса, существовавшие в Центральной Азии, – своя, оригинальная, школьно-универсальная, и комментаторско-авторская, происходящая из Индии, – никогда не противостояли друг другу. Наоборот, они друг друга в определенной степени дополняли, хотя и имели некоторую дистанцию между собой. Необходимо заметить, что в гелукпинских школах была развита школьно-универсальная форма философского образования, где практика диспута играла основную роль, а в негелукпинских – Сакьяпа, Ньингмапа и других – главную роль играла комментаторско-авторская.

Хотелось бы также сказать о специфике бурятской издательской деятельности в области логики. Для исследователей центрально-азиатской логической теории на примере бурятской издательской деятельности может осуществиться уникальная возможность ознакомления с реальным положением дел в интересующей их области. Судя по материалам, бурятские печатные дома, в отличие от тибетских и монгольских монастырских издательств, в своей деятельности практически не отвлекались на проблему консервации буддийского культурного наследия. Это означает, что они не печатали полностью сочинения великих индийских логиков из Данжура (тиб. *bstan 'gyur*) и сумбумы (тиб. *gsung 'bum*) знаменитых тибетских комментаторов Праманы, т.е. печатали выборочно, в зависимости от насущных задач. Для тибетских монастырей издание собраний сочинений являлось данью традиции, в области логики большинство издаваемых логических сочинений не использовалось. Это касается и самого популярного логика Дхармакирти: его работы, изданные в рамках Данжура, кроме сочинения «Праманавартика», практически не изучаются. Бурятские буддисты издавали только необходимую в повседневной жизни литературу, поэтому анализ издаваемых текстов знакомит нас с реальным положением дел в области логических исследований в среде местных ученых-лам.

Сочинение Муге Самтэн Гьяцо «Краткий очерк истории распространения наук в Тибете»

Буддийский ученый геше Самтэн Гьяцо Мичжиг Янчен Гавэ Лодой (1914–1993) широко известен в Тибете как Муге Самтэн Гьяцо. Он родился в местности Муге (уезд Сунчудзон района Чамдо в Восточном Тибете), получил традиционное буддийское образование в монастыре Лавран Ташикыл. Муге Самтэн Гьяцо всю жизнь прожил в Тибете. Он написал ряд религиозно-философских, исторических и биографических сочинений, но особую известность принесли ему труды в области лингвистики, лексикографии и поэтики. В 1997 г. в КНР был издан его *сумбум* в шести томах¹.

Особое место в творчестве ученого занимает «Краткий очерк истории распространения наук в Тибете» (*Bod du rig gnas dar tshul mdor bsdus bshad pa*). В заглавии своего сочинения Муге Самтэн Гьяцо использовал термин *rig gnas* (санскр. *vidyāsthāna*), в буквальном переводе – «области знания». В данной работе он рассматривает историю тибетской культуры, прежде всего, как процесс передачи и освоения индийской системы десяти традиционных наук. Вместе с буддийским учением Тибет воспринял индийскую культурную модель,

¹ *Сумбум* Муге Самтэн Гьяцо в шести томах выпущен в КНР в 1997 г. [*rJe dMu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung-'bum*. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1997. Т. 1–6]. В первом томе опубликованы биографические сочинения, включая автобиографию ученого *Rang gsal Adarsha*; во втором томе содержатся комментарии к буддийским сочинениям и автокомментарии; в третьем томе – исторические сочинения; в четвертом томе – сочинения по грамматике, поэтике и астрологии; в пятом томе – комментарии к *Сумчупе* и *Таггичжугпе* Тонми Самбхоты, а также сочинения по тибетскому правописанию; в шестом томе – разные небольшие по объему сочинения и наставления.

в которой «десять наук»¹ играли роль базисных программ накопления, воспроизводства и трансляции знания и, таким образом, на протяжении многих веков были одним из важнейших факторов культурного развития.

Буддийские типологии знания и, в частности, классификация наук на «пять больших» и «пять малых», скорее всего, сложилась в индобуддийской традиции к IV в. н.э. в русле становления буддизма Махаяны. Наиболее известными и неоднократно цитируемыми текстами, в которых содержится упоминание о пяти больших науках, являются «Йогачарабхуми» (тиб. *Sa sde*) и «Махаянасутраламкара» (тиб. *mDo sde rgyan*) XI, 60 – этот параграф цитируется, например, в «Чойчжуне» Будона, в теоретическом разделе.

Классификацию знания на «пять больших» и «пять малых» наук рассматривает Сакья Пандита в сочинении «Введение в науку» (*Mkhas pa rnam 'jug pa*). Будон в «Чойчжуне» и Кедуб Чже в сочинении «Полный обзор системы буддийских тантр» (*rGyud sde spyi rnam*) обращаются к классификации областей знания и шастр, изложенной в «Йогачарабхуми». Эти ранние индийские источники изучали и тибетские ученые XVIII в., например Лондол-лама (1719–1805), исследовавший известные в то время классификации знания. В сочинении «Список имен» (тиб. *Ming gi rnam grangs*) он пишет²: *So skye rig gnas Inga la 'jug pa 'phags pa'i rig gnas Inga la zhugs pa'i tha snyad sa sde las bshad do ||* «Терминологию пяти наук светских людей и пяти наук святых я изложил согласно *Йогачарабхуми*».

В Тибете классификация знания на «пять больших» и «пять малых» наук, известная со времен Первоначального распространения учения, приобретает особое значение с приходом,

¹ «Десять наук» – это «наука внутреннего (сокровенного) смысла» (*nang don rig pa*), грамматика (*sgra rig pa*), логика (*gtan tshigs rig pa*), медицина (*gso rig pa*), технические науки (*bzo rig pa*), т.е. так называемые «пять больших» наук, а также «пять малых» наук: поэтика (*snyan ngag*), просодика и композиция (*sdeb sbyor*), лексикография (*mngon brjod*), драматическое искусство (*zlos gar*) и астрология (*skar rtsis*).

² Тибетский текст цит. по: Введение в изучение Ганчжура и Данчжура / Н.Д.Болсохоева, Ц.П. Ванчикова, Д.Б. Дашиев. Новосибирск, 1989. С. 157.

в 1042 г., Атиши. Стоит заметить, что упомянутые выше «Махаянасутраламкара» и «Йогачарабхуми» (раздел «Бодхисаттвабхуми») входят в число «Шести книг школы Кадам», они составляют часть теоретической основы учения Сутр, которую заложил Атиша и упрочили его ученики. Система «десяти наук» как буддийская культурная парадигма стала еще шире функционировать в Тибете с приездом Великого кашмирского пандита Шакьяшрибхадры (1127–1225), который оказал большое влияние на Сакья Пандита. Именно в его времена в Тибете изучение «десяти наук» стало обязательным элементом духовного и светского образования.

Два других термина, часто используемые в сочинении и имеющие отношение к классификации знания, – это «внешние науки и наука внутреннего смысла» (*phyi'i rig pa'i gnas dang nang don rig pa*). Данное фундаментальное деление знания зародилось в индийской религиозно-философской мысли, которая отделяла сакральное знание от профанного еще с ведийских времен. «Внутренняя» наука, *адхьятмавидья*, в буддизме подразделяется на *лакшанаяну* (философия) и *мантра-яну* (тантру). «Внешние» науки, которые также назывались «обычными» (*thun mong gi rig gnas*), занимались вопросами, открытыми для «непосвященных». К числу этих наук относятся грамматика и ее аспекты, логика, медицина и технические науки. *Лакшанаяна* включает пять дисциплин буддийской философии: парамиту (*phar phyin*), мадхьямику (*dbu ma*), абхидхарму (*mngon pa*), винаю (*'dul ba*) и сиддханту (*grub mtha'*). *Мантраяна* включает четыре класса тантр.

Значение классификации знания на «десять областей» было исключительно большим: она «является наиболее совершенной с точки зрения отражения в ней религиозно-философской системы махаянского буддизма. И эта классификация наук оказала влияние на формирование структуры Данчжура»¹.

Особое внимание следует обратить на жанровое своеобразие сочинения *Bod du rig gnas dar tshul*. На первом плане повествования – история переводов буддийских сочинений с

¹ Там же. С. 86.

санскрита и китайского, а также с языков Непала, Сахора (Бенгалии), Кашмира и Хотана, история формирования тибетского буддийского канона – Кагьюра и Тэнгьюра, история тибетской медицины, развитие тибетобуддийской литературы, а также разных форм искусства и ремесел. Завершая первую главу сочинения, автор называет некоторые из основных исторических источников, изученных им. Это Чойчжун Будона (1322), «Красная Летопись» (*Deb ther dmar po*) Цэлпа Кюнга Дорже (1346), «Синяя Летопись» (*Deb ther sngon po*) Гой лоцавы Шон-нупэла (1478), чойчжун «Празднество мудрых» (*Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston*), также известный как *Lho brag chos 'byung*, автором которого является Паво Цуглаг Тэнва (1564), «Общая история Учения» (*bsTan pa spyi'i gdan rabs chos 'byung*), написанная сакьяским ученым Чжамьян Кьенце Ванпо (1811–1892)¹, «Лончен Чойчжун» (1362) (*kLong chen rab 'byams pa'i chos 'byung*) и рукописи, найденные в Дуньхуане.

Описывая «Первоначальный» период распространения Учения, автор не дает точной датировки первого проникновения буддизма в Тибет. Однако он указывает, что, хотя во времена царствования царя Лхатотори (IV в. н.э.) в Тибете уже были известны тексты двух буддийских сутр – *sPang skong Phyag rgya ba* («Сто заповедей») и *mDo sde Za ma tog* (*Avalokiteśvara-guṇa-kāraṇḍavyūha-sūtra*), – «их смысл был непонятен, и, назвав эти тексты „Тайная святыня“, их сделали объектом поклонения».

Автор уделяет большое внимание научной и просветительской деятельности тибетских царей – покровителей Учения. В тексте перечислены труды Сонцэн Гампо (617–698), которые вошли в «Мани-кабум», сочинения Тисон Дэцэна, которые содержатся в томе 'Со' Дэргеского Тэнгьюра и каталоге Пантанма¹. Говоря о принятом царем Сонцэн Гампо своде законов, он отмечает: «Если бы к тому времени общество и науки не достигли бы определенного уровня развития, то подобные законодательные акты не могли бы появиться».

¹ «Вообще он проповедовал внесектарные (ris-med) учения всех школ, но придавал особое значение учению Сакья, Ор и Цар» – так писал о нем Чогье Тичен Ринпоче. См. *Chogay Trichen Rinpoche*... С. 36.

Принципиальным моментом этого законодательства было закрепление за этическими принципами буддизма статуса законодательной нормы.

Значительное место в сочинении отведено эпохе царя Ти-цугдэцэна (Рэлпачена), правившего в IX в. н.э., когда были предприняты попытки унификации языка переводов и создания свода правил, которым должны были руководствоваться переводчики с санскрита. Именно в этот период шла работа над словарем «Махавьютпатти»: «Когда лоцавы и пандиты вносили изменения в язык, они составили три варианта – большой, средний и малый – [Санскрито-тибетского словаря] *Bye brag rtog byed*. Большой и средний варианты – *sGra sbyor bam gnyi* – вошли в Дэргеский Тэнгьюр (том 'Со', раздел „разные тексты“). Муге Самтэн Гьяцо приводит полный текст предисловия (*dbur bshad pa*) к «Махавьютпатти».

Во второй главе сочинения рассматриваются основные особенности «Позднего» периода распространения Учения в Тибете. Согласно Сумпа Кенпо, «главным в разделении на раннее и позднее распространение является принцип обета собственного освобождения, а не что-нибудь другое...». В связи с этим традиционным разделением истории Учения на «Первоначальный» и «Поздний» периоды, Муге Самтэн Гьяцо отмечает, что в Амдо и Кхаме передача и распространение Учения (а значит и обетов *пратимокши*) носили непрерывный характер. Именно благодаря этому обстоятельству в Центральном Тибете был успешно восстановлен институт монашества и возобновлена проповедь Учения. В «Поздний» период одновременно шла передача традиции Винаи с запада – из Индии, Кашмира и Непала (Западная Виная) – и с востока (Восточная Виная).

В начале «Позднего» периода распространения Учения происходило формирование тибетской традиции Прама-на-вады, начавшейся с переводов на тибетский язык «Прама-насамуччаи» (*Pramāṇasamuccaya*) Дигнаги и «Семи трактатов о безошибочном знании» (*Ṣapta-pramāṇaśāstra*) Дхармакирти,

¹ Phang thang ma. Согласно мнению некоторых ученых, самый ранний перечень канонической литературы, составленный переводчиками Кава Пэлцэгом и Чойки Ньинпо во времена царя Сэналэга (IX в.). В настоящее время не обнаружен. См. *Востриков*. С. 123.

которыми в первую очередь занимались Ма-лоцава, Кьюнпо Такцэ, Кьюнпо Чойцон, Тэнзин-лоцава. В Тибете возрождается комментаторская традиция Праманавады. Основы так называемой «новой Праманы» закладывает Ог Лодэн Шераб (1059–1109). Этот выдающийся ученый своего времени во многом повлиял на дальнейший ход развития тибетской культуры, в частности на формирование важнейших типов тибетской философской литературы. В его линии преемственности – Толунва, Гьямарва, Чава Чойки-Сэнге, Цаннагпа Цондуй Сэнге.

Важной особенностью «Позднего» периода распространения Учения является формирование определенных классов тибетской литературы.

Развивая тибетскую комментаторскую традицию Праманы, ученик Толунвы Чава Чойки-Сэнге (1109–1169) создал новую разновидность трактатов – *дуйра* (*bsdus grwa*), или «собрание тем по теории безошибочного познания». Этот тип учебной литературы позволял познакомиться с основами онтологии, эпистемологии и логики. Этот жанр развился из текстов класса *дуйпа* (*bsdus pa*), например *Tshad ma'i bsdus pa yid kyi mun gsal*, «Разъяснение сущности теории безошибочного познания» Чава Чойки-Сэнге, где представлены восемнадцать основных тем Праманы. В биографии Ог лоцавы, написанной Толунвой, упоминается его сочинение под названием *dBu ma bsdus pa*. Работы в этом жанре есть у Гьямарвы, ученика Ог лоцавы и одного из учителей Чава Чойки-Сэнге, а также у Цаннагпы Цондуй Сэнге, ученика Чава Чойсэна. В дальнейшем жанр *дуйра* получил развитие в трудах ученых школ Кадам (особенно монастыря Санпу Нэутог), Сакья и Гелуг.

С приходом в Тибет Атиши стало развиваться особое направление литературы – *тэнрим* (тиб. *bstan rim*) – «ступени учения» и *ламрим* (*lam rim*) – «ступени пути». Сочинение Атиши «Бодхипатхапрадипа» положило начало формированию этого класса текстов в Тибете. Наиболее ярким примером сочинений этого типа можно назвать *bsTan rim chen mo* Толунвы, настоятеля монастыря Санпу Нэутог, – труд, который тщательно изучил и на который опирался Цонкхапа. Однако этот жанр развивался не только в рамках школы Гелуг. К нему можно отнести такие сочинения, как *Thar pa rin po che'i rgyen* Гампопы и *Thub pa'i dgongs gsal* Сакья Пандиты.

Еще один важный процесс, характеризующий «Поздний» период распространения Учения, – это появление так называемых «новых переводов» тантр. Огромную роль в формировании традиции «новых переводов» сыграл индийский ученый Смритиджнянакирти, овладевший тибетским языком и обучавший искусству перевода Домтонпу. В данной области работали выдающиеся переводчики Дрогми-лоцава, Бари-лоцава, Чел-лоцава и многие другие. Распространялась в Тибете и традиция «Калачакра-тантры». Особенно влиятельной была линия Абхаякарагупты, которую представляли Кеукепа Корлотаг, Паншо Сэлватаг, Цока Миньяг, Цами Сангьетаг, Тэво-лоцава Шерабпэл. Большим знатоком в области системы Калачакры был Будон и его ученик Ринчен Намгьял.

В XI–XII вв. окончательно формируется классический тибетский язык, язык «новых переводов». Именно в это время появляется множество теоретических работ в области грамматики, поэтики и стилистики. Последние основывались преимущественно на переводах «Кавьядарши» (тиб. *sNyen ngag me long*) Дандина (VI–VII в.) и трактата о деяниях Бодхисаттвы Бодхисаттва-авадана-калпалата (тиб. *dPag bsam khri shing*) Кшемендры (XI в.). В этой связи Муге Самтэн Гьяцо отмечает такие труды Сакья Пандита Кюнга Гьялцэна (1182–1251), как «Введение в науку» (*mKhas pa rnam s'jug pa'i sgo*) (содержит перевод второй главы «Кавьядарши»), *Dam pa'i chos kyi lam ston pa*, *Sa skya legs bshad*, *sGra 'jug*, *sGra nye bar bsDus pa*, *sDeb sbyor me tog chung po*, *Tshig gter*. Большое значение имела деятельность таких переводчиков, как Шонтон лоцава Дорже Гьялцэн, которому покровительствовал Пагба-лама, и его ученик Пан-лоцава Лодой Тэнпа (1276–1342), автор комментария к «Кавьядарше» (*dPang tig*). Согласно *Bod du rig gnas dar tshul*, Шон-лоцава вместе с пандитой Лакшашри перевел «Кавьядаршу» и «Бодхисаттва-авадана-калпалату». Пан-лоцава изучал пракриты и три грамматических трактата, наиболее популярные среди ученых Индии того времени, – «Калапа-вьякарана», «Чандра-вьякарана» и «Сарасвата-вьякарана». Эти три трактата оказали огромное влияние на теоретическую грамматику тибетского языка, именно с них начинали свое приобщение к наукам Будон, Цонкхапа, Таранатха.

Становление литературного тибетского языка стало важным условием работы тибетских ученых над новыми редакциями переводов и составлением первых рукописных сводов тибетского канона – Кагьюра и Тэнгьюра. Завершение «Позднего» периода распространения учения датируется концом XIII – началом XIV в., когда в кадампинском монастыре Нартан составлением канонических сводов занимались ученые-*питакадхары* Чомдэн Ригпэ-рэлти, его ученик Цюнга Чжампэян, ученик двух первых Уйпа Лосэл и другие. В дальнейшем систематизацию Нартанского свода, редакцию текстов, составление *карчага* осуществил Будон. Его знаменитый *Чойчжун* (1322) можно рассматривать как итог этой работы.

Среди продолжателей традиции Будона автор упоминает Ринчен Намгьяла, Нартан-лоцаву Самгхашри, Шалу Чойкьон Санпо – составителя знаменитого орфографического словаря *Dag yig rin chen Za ma tog* (XVI в.), Мёндуб-лоцаву, автора *Li shi'i gur khang* (XV в.) – исследования в области сопоставительного анализа «старой» и «новой» тибетской орфографии. Расцвет переводческой деятельности в XI–XII вв., а также теоретические работы в области тибетского языка сделали возможным появление в Тибете первых канонических сводов.

Рассматриваемое сочинение Муге Самтэн Гьяцо отличается жанровым своеобразием и богатством источниковедческого материала. Предложенный в сочинении подход дает возможность рассматривать историю тибетской культуры как сложный процесс рецепции и функционирования на тибетской почве индобуддийской культурной парадигмы – системы «десяти наук».

Литература

- rJe dMu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung-'bum*. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang. 1997. Т. 1–6. [Полное собрание сочинений Муге Самтэн Гьяцо].
- Rang gsal Adarsha [Автобиография Муге Самтэн Гьяцо]. *rJe dMu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung-'bum* – Т. 1. С. 525–707.
- Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись: Пер. с тибетского Ю.Н. Рериха (1949) / Пер. с англ. О.В. Альбедилы, Е.Ю. Харьковой. СПб, 2001.
- dBa' bzhed. The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet / Transl. and ed. by Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger. Wien, 2000.
- Chogay Trichen Rinpoche. The History of the Sakya Tradition (dPal-Idan Sa-sakya-pa'i chos-'byung mdor bsdus skal bzang yid kyi dga'-ston). Bristol: Ganesha Press. 1983.
- Востриков А.И. Тибетская историческая литература. М., 1962.
- Воробьева-Десятовская М.И. Рукописная книга в культуре Индии // Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга вторая. М., 1988.
- Крапивина Р.Н. Культурно-историческая традиция Сакья // Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в Учение. СПб., 1994.
- Пубаев Р.Е. Пагсам-Чжонсан – памятник тибетской историографии XVIII в. Новосибирск, 1981.
- Введение в изучение Ганчжура и Данчжура / Н.Д. Болсохоева, Ц.П. Ванчикова, Д.Б. Дашиев. Новосибирск, 1989.
- Chattopadhyaya Alaka, Atīśa and Tibet, Delhi. 1981.
- Ferrari Alfonsa, Arthaviniścaya, Roma: Reale Accademia d'Italia, 1944.
- Hattori M. Dignāga on Perception. Cambridge: Harvard, 1968.
- Jackson D.P. The Entrance Gate for the Wise (Section III): Sa-Skya Pandita on Indian and Tibetan Traditions of Pramāṇa and Philosophical Debate. 2 parts. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, heft 17. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1987.
- Onoda Shunzo, bsDus grwa Literature // Tibetan Literature, Studies in Genre. NY, 1996.
- Simonsson Nils, Indo-Tibetische Studien. Die Methoden der Tibetischen Uebersetzer... Uppsala, 1957.

Буддийские мотивы и сюжеты в калмыцких протяжных песнях

Фольклорные тексты являются важнейшим источником, представляющим буддийскую религию как органичную часть традиционного мировоззрения калмыков. В народной музыкальной культуре два пласта форм связаны с буддизмом: протяжные песни *ут дун* и молитвенные песнопения *ян*¹, которые исполняются в дни *Мацг*² (эти службы проводятся мирянами без участия ламы). По принципам организации – метрическая периодичность, мажоро-минорная ладовая организация – напевы молитв близки к так называемым коротким песням *ахр дун*. Примечательно, что большинство распеваемых текстов являются молитвами на калмыцком языке. Музыкальная стилистика обусловлена служебной ролью общинных напевов³. Вероятно, можно говорить об относительно позднем времени их формирования (XIX в.) либо об адаптации предыдущих напевов к новым закономерностям музыкального мышления.

Протяжные песни *ут дун* – исторически многослойная традиция, включающая разнообразные по поэтическому содержанию и приуроченности тексты: обрядовые (свадебные, найровые, песни для приручения молодняка), эпические (величание эпических героев), лирические, исторические. Архаичный звуковой облик *ут дун* определяют немензуральный, или внеметрический, тип музыкальной ритмики, специфические моодийные интонационно-ладовые структуры, характерные фони-

¹ Кроме того, часто народные исполнители эти песнопения называют «Мани» от тибетской молитвенной формулы «Ом мани падме хум».

² Мацг (пост) проводят на 8, 15 и 30-й день каждого лунного месяца.

³ Очень близкой параллелью к *ян* по функциям и по закономерностям поздней стилистики в русской традиции предстают так называемые псалмы – песенные формы народного православия.

ческие качества (нетемперированное интонирование, глissандирующий тип звуковедения, особые темброво-тесситурные условия). Являясь корневой, основополагающей формой музыкальной традиции, протяжные песни до недавнего времени оставались продуктивным жанром (так, в ряде текстов исторических песен отразились события начала XX столетия).

В текстах *ут дун* воплощены наиболее существенные, актуальные для народного мировосприятия образы, среди которых буддийское Учение, святыни и ламы наделены очень высоким ценностным статусом. Буддийские образы включены в тексты разных жанров. Особое значение имеют тексты, в которых описывается устройство мира, окружающего кочевника:

Дөрвн өнигтэ Сүмр уулнь
Дөрвд дундан дүнгөнө.
Дала дунд жирмэхэ сөөхн.

Четырехгранная Сумеру-гора
В центре кочевий дербетов
возвышается.
В океане — мальки прекрасны.

Адун дунд агт сөөхн.
Ахнр дундан дүүнр сөөхн.

В табуне — скакун прекрасен.
Среди братьев — младшие
прекрасны.

Нур дундан нуһсн сөөхн.
Нутг дундан нойон сөөхн

В озере — утка прекрасна.
В нутуке — нойон прекрасен.

ЦЕБИКОВА Ц.С., 1918 г.р., дербетка,
п. Малые Дербеты, зап. 1991, № 4–16¹

Этот песенный текст дополняется сюжетными мотивами из других вариантов. Сюжетными мотивами, по определению Б.Н. Путилова, являются структурно-содержательные единицы, которые составляют узловые центры художественной организации текста²:

Нур дундан нуһсн сөөхн.
Нутг дундан нойон сөөхн.

В озере — утка прекрасна.
В нутуке — нойон прекрасен.

¹ Здесь и далее приводятся материалы из архива автора.

² Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 2003. С. 183.

Адун дундан ажрг ке болдг.
Эмг дундан нойон ке болдг.

В табуне — жеребец красивый
справедливый.

В аймаке — нойон красивый
справедливый.

МАНХАЕВА ЦАГАН ОЧИРОВНА, 1926 г.р., дербетка,
саарлахн, п. Заливной, зап. 1998, Дат 98-3, № 1

Цә шингн болучн хотын
Дееж.

Жидкий чай — из всей еды
Дееж¹.

ЭРЕНЖЕНОВА Б.М. 1924 г.р., дербетка,
п. Красинский Каспийский р-н, Дат 6-1997, № 1,2

Даянд суугсн лам сөөхн.

В отшельничестве —
лама прекрасен.

Цит. по: Хабундова. С. 14²

Рассматриваемый песенный сюжет строится на перечислении важнейших космологических координат, восходящих к древнейшим мифологическим представлениям народов Центральной Азии: мировая гора, океан. Образ горы как центра мироздания, пространственно-временной оси проявляет наибольшую устойчивость и преемственность. С культом гор связаны традиционные верования калмыков – обряды *обо, ова тәклһн*. Почитание хозяев родовой земли, принесение им жертв происходило на особых курганах, насыпях камней.

Освоение канонических религиозных представлений основывалось на сложившейся картине мира. Буддийские образы вращались, напластовывались на традиционные представления, одновременно вбирая в себя более ранние образы. В песенном тексте центр мира предстает в буддийском облике – «четырёхгранная гора Сумеру, возвышающаяся посреди кочевий дербетов». В пантеон божеств включены до-

¹ Т.е. самое главное из всей еды. Дееж – первая чашка чая, первый кусок мяса, которые преподносятся богам, обычно их ставят на домашний алтарь.

² Хабундова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия: Исследование и материалы. Элиста, 1998.

буддийские Хурмуста и тенгрии: «Хурмуста – начальник добрых тенгриев (духов) и вместе с тем защитник и хранитель земли. Он обитает на вершине священной горы Сумер, с тридцатью тремя подданными ему, избранными тенгриями»¹.

Мировая ось задает членение, традиционную для калмыков ориентацию на четыре стороны света. Сюжетные мотивы представляют природный мир в его живой, «тварной», ипостаси: «В океане – мальки прекрасны, в озере – утка прекрасна». Мир, освоенный человеком, связан прежде всего с главным для хозяйства кочевника животным – конем². Далее предстают собственно человеческий социум и главные персонажи, обеспечивающие его порядок и гармонию: «В нутке – нойон прекрасен», «В отшельничестве – лама прекрасен». Таким образом, основные составляющие традиционного социума – арат, нойон, лама.

Замечателен еще один сюжетный мотив – калмыцкий чай как сакральная еда, которую подносят в качестве *Дееж* для домашнего алтаря. Калмыцкий чай является ритуальным блюдом, обязательным для угощения гостей. Ц.О. Манхаева поясняла, что песня, текст которой приведен выше, – «для приехавших гостей, когда гостей угощаешь» («*Гиичнр ирхлэ дуулж өгдг дун, гиич тоохларн*»). Народная терминология оказывается существенным основанием при исследовании системы бытования песен. *Найр* (пир, застолье) выступает как важнейший элемент традиционного обихода, этикета, взаимоотношений внутри семьи, рода, между своими и чужими. В песенных текстах, сопровождающих *найр*, выстраивается, воссоздается порядок на всех уровнях – от устройства природного мира до человеческого общества.

Для калмыцкого (и шире, монгольского) фольклора весьма характерной является функция восхваления, величания. Ряд протяжных песен посвящен прославлению Учения,

¹ Смирнов П. Выдержка из путевых записок по калмыцким степям Астраханской губернии // Астраханские епархиальные ведомости. 1879. № 7. С. 125, 126.

² Вообще подавляющее количество зачинных поэтических мотивов *ут дун* посвящено образу коня.

монастырей, лам. Подобные песни часто называют *номин дун* (от *ном* – учение, религия). Еще одно народное определение – *лам харһсн дун*, т.е. песни, сочиненные ламами. Встречаются утверждения о том, что подобные песни нельзя было петь простолюдинам (*хар яста*). Такая оценка, скорее всего, должна быть истолкована как подтверждение очень высокого статуса текстов, связанных с буддийским Учением.

Для корпуса современных записей, сделанных в конце XX столетия, подобные тексты представляют достаточную редкость. В монографии Е.Э. Хабуновой опубликованы тексты *ут дун*, посвященные калмыцким монастырям, в том числе знаменитому Чёёря-хурулу. Построенный в начале XX в., он также являлся высшей богословской школой, а в 20-е гг. был резиденцией Ламы калмыцкого народа:

Тоб цагин эмтнд
Чёөрэ босхснь магтма.
Чёөрэ босдг болвчн
Чёмртлтэ ламин күчн.

В тяжелые времена людей,
Чёёря-хурул построивших,
прославляем.
Чёёря-хурул построили хотя,
Преклонимся перед силой лам.

Цит. по: Хабунова. С.106

Лам и хувараков монастыря при ставке Бурум-хана восхваляет следующий текст:

Бурм хаани өргөднь
Бурхн номнь делгрнэ.
Олн цаһан өргэнь
Ооср бүчтэн зокаста,
Олн ламнр-хувргнь
Оркмж лавшгтан
зокаста

В ставке Бурум-хана
Учение Будды распространяется.
Все белые палаты
Обрамлению из украшений
и тесьмы соответствуют.
Все ламы и хувараки
Своему одеянию
(монашеским накидкам)
соответствуют.

Цит. по: Хабунова. С.108

Редчайший текст, посвященный Далай-ламе, удалось записать в 1997 г. от Евдокии Васильевны Читиновой:

Өрүн һарсн нарн
Өнгтө сөөхн нарнла.
Эн цагин өмтиг
Номин йосар жирһитхә.

Утром восходящее солнце
Прекрасного цвета солнце.
Все ныне живущие существа,
С помощью Учения
 благоденствуют.

Төмргч оһтһу билә.
Тугун нардана мандална.
Туслала Дала Ламин
Туслынъ хальдаанъ
 жирһитхәй.

Железное небо было.
Подобное знамени солнце сияло.
Всеспасающий Далай Лама,
Помощь распространяя,
 пусть благоденствует.

ЧИТИНОВА ЕВДОКИЯ ВАСИЛЬЕВНА, 1917 г.р., бузава,
богшрахн, род. Ростовская обл., ст. Новониколаевская,
зап.1997. Дат. 97-6, №13,15

Очень популярными среди калмыков являются протяжные песни о паломничестве в Тибет – *Зу һазр*. Основное содержание текста составляет тема усердного истинного поклонения Учению:

Шаңхагтаһ шарһ мөрн
Шарлжна бүчр кемлнә.
Шажн Деед шүтәнд
Шамаж күрч мөргия.

Длинногравый соловый конь
Бурьяна верхушки грызет.
Ламам, святыням
Спешим добаться помолиться.

Бумб сөөхн аршанве
Бум күцж аршалыя.
Буйн килни хойриг
Бурхн Тенгр өршәтхә.

Святую чудесную воду
Сто тысяч раз отведав, исцелюсь.
Добродетель и грех — и то,
 и другое
Бурхн Тенгр¹ пусть помилует.

¹ Бурхн Тенгр – дословно бог-небо. По свидетельству Нефедьева, Тенгрий – бог, появлявшийся с начала весны и в продолжение лета и осени разъезжавший по воздуху на чудовище, называемом Лу-хан, и посылавший на землю громовые стрелы. См.: Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834. С.156.

Барун бийдк шүтэнд
 Бадргсн сээхн мөргия.
 Бадрад ирсн дээсиг
 Баатр кевэр дария.

Справа от нас святыне
 Горячо, красиво помолимся.
 Сильного пришедшего врага
 Подобно богатырям одолеем.

КУКУДЖИЕВА М.С., 1920 г.р., дербетка,
 зап. 91, 97. Дат 97- 1, № 1,2

Буддийские образы входят в качестве устойчивых поэтических мотивов в тексты лирических, исторических песен. Как правило, четырехстрочная строфа основана на принципе ритмико-синтаксического, образного параллелизма и вертикальной аллитерации. Сам характер стиховой структуры *ут дун* допускает достаточную подвижность и гибкость, легко откликается на новые ассоциативные ряды. К тому же для текстов *ут дун* весьма характерно включение пословиц, кратких словесных клише, в том числе широко распространенных в традиционном обиходе словесно-речевых формул обращения к буддам, кратких молитвенных клише. К примеру, молитвенная формула завершает строфу исторической (солдатской) песни. Отметим, что для современного обихода типична формула «Олн Деедс Бурхд өршэтхэ» (дословно: Все Высшие Бурханы, помилуйте), в песенном же тексте сохраняется более архаичное обращение «Бурхн Тенгр»:

Элсн бор шинэл
 Ээмдм хаац болхшл.
 Энкрлн өсксн ээж
 аав хойрм
 Эн дээнэс хоольжулыт.

Истрепанная серая шинель,
 Плечи закрывая, не греет.
 Милые вырастившие матушка
 и отец,
 От этой войны спасите.

Бүтү хар үсүм, үсүм
 Буру бийэснь хөөчлөд бөөв.
 Буру бийэснь хөөчлөд бөөхнь
 Бурхн Тенгрнь өршэтхэ.

Густые черные волосы
 Справа налево¹ обрезаю.
 Хотя справа налево обрезаю,
 Бурхн Тенгр, помилуй.

Цит. по: Окна. С.48²

¹ Т.е. против солнца, неправильно.

² Окна Б. Төрсүн нэзрин дуд. Элиста, 1989. С. 48.

Очень часто в песенных текстах обращаются к Манджушри¹ и Мьядр (Будда Майтрея). В песне, посвященной родителям, формула благопожелания предстает как просьба защиты Манджушри:

Мани гудг хол
Мануртсн сээхн хол.
Мадниг харһсн ээж
Маньзшрин хормаднь
багтха.

Манца называемая река —
Голубеющая красивая река.
Нас родившая матушка
Пусть пребывает
под благословением
Манджушри².

КУКУДЖИЕВА М.С., № Э13-07

Таким образом, многообразно и устойчиво функционирующие песенные образы свидетельствуют о глубоком усвоении буддийского мировоззрения калмыцкой традиционной культурой. Наблюдения над особенностями отбора и бытования канонических образов, включенных в песенную поэтику, являются необходимым условием для изучения вопросов народного буддизма.

¹ Манджушри — Будда, победивший владыку подземного мира Яму (Эрлик-хана).

² Буквально: «Пусть будет укрыта подолом Манджушри».

Монгольские сказки из собрания Ц. Ж. Жамцарано Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН

Среди собирателей и исследователей фольклора монголоязычных народов можно назвать имена таких выдающихся ученых, как Г.Н. Потанин, Г. Рамстед, А.Д. Руднев, Б.Я. Владимирцов и многих других. Но особенное место в собирании и изучении устного народного творчества монголов принадлежит Ц.Ж. Жамцарано. Основная заслуга исследователя состоит в том, что он собрал огромное количество фольклорного материала как у бурят, так и у халха-монголов. Впрочем, интересы исследователя, не ограничиваясь собирательской деятельностью, простирались и на область теоретического изучения устного народного творчества. Наибольшее внимание уделялось им эпосу монголоязычных народов, в отношении которого полнее всего ученый разработал два вопроса: во-первых, определение жанра эпоса в системе фольклорных жанров монголоязычных народов и выявление его дифференциальных признаков; во-вторых, сравнительный анализ эпических произведений бурят и халха-монголов. Именно Ц.Ж. Жамцарано первым предпринял попытку классифицировать жанры бурятского фольклора, остававшуюся единственной вплоть до середины 1950-х гг.

Часть огромного количества фольклорных материалов, собранных Ц.Ж. Жамцарано, хранится в Архиве востоковедов при Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской академии наук (ф.62). Преимущественно это бурятский фольклор. Однако имеются собрания и собственно монгольских образцов. Мы решили остановиться на халхаских материалах из-за наименьшей их изученности. Эти материалы представлены разными жанрами, из которых

нами были выбраны сказки. Целью наших исследований является введение сказок в научный оборот и проведение филологического анализа, т.е. установление объема, жанра, героев сказок.

Сказки имеются в двух единицах хранения. Первая включает материалы 1904 г. и представляет собой запись фольклорных произведений различных жанров, таких, как эпос, сказки, басни, песни и загадки. Вторая, гораздо меньшая по объему, включает записи 1911 г. и посвящена лишь эпосу и сказке. Материалы, включенные в первый сборник, записаны в Халхе, Южной Монголии и в Бурятии. Второй сборник посвящен исключительно халхаским материалам.

Опубликованы лишь две халхаские сказки. Появились они в издании А.Д. Руднева и Ц.Ж. Жамцарано «Образцы монгольской народной литературы. Вып.1. „Халхаское наречие“», вышедшем в Санкт-Петербурге в 1908 г. Записаны они в академической транскрипции. Остальные материалы и по сей день остаются неопубликованными.

Из 17 сказок, представленных в первой единице хранения, тринадцать собраны в Халхе, а именно в Урге. Из них две записаны на старомонгольском письме, две зафиксированы в академической транскрипции, а девять даны в русском пересказе, по сути дела являющимся переводом. Еще четыре сказки, также записанные в академической транскрипции, были собраны исследователем в Бурятии. Вторая единица хранения содержит четыре сказки, представленные в академической транскрипции.

Что касается первого сборника, то сказки в русском пересказе были записаны исследователем с 4 по 19 августа 1904 г. от информантов разного возраста. В отношении сказок, зафиксированных на старомонгольском письме, то сведения как об информантах, так и о датах записи отсутствуют.

Вторая единица хранения насчитывает всего четыре монгольские сказки. Три из них записаны исследователем 4 ноября 1912 г., а последняя – 6 января 1913-го. Все сказки весьма различны по объему: от довольно крупных, к примеру две сказки из цикла «Волшебный мертвец», до весьма небольших (сказка «Три человека»). Разнообразие наблюдается и

в тематике сказок: к волшебным сказкам можно отнести шесть из пятнадцати сказок; к сказкам о животных – четыре; к социально-бытовым – две; к сатирическим – три. Четырнадцать из пятнадцати произведений обладают одним сюжетом, лишь сказка «Семеро», являясь вступительной ко всему циклу «Волшебный мертвец», имеет два сюжета: основной и «обрамляющий». Весьма разнородны персонажи сказок, они отличаются по своей форме (могут быть как антропоморфными, так и зооморфными); по социальному положению (могут находиться на верхней, средней или нижней ступени социальной лестницы); по фабульной значимости (могут быть главными и второстепенными). Героев можно разделить также на групповых и одиночных – то есть героев, о которых говорится в единственном числе и действия их отличны от действий других и о которых говорится во множественном числе, но действия их совершенно одинаковы и синхронизированы на протяжении всей фабулы. Все герои сказок преимущественно являются одиночными героями. Это и Торговец из сказки «Хитрый торговец», и Черепаха из сказки «Волк, Лисица и Черепаха», и многие другие. Примерами групповых героев являются два ворона из сказки «Разбогатевший бедняк».

Охарактеризованные выше сказки являются первыми, записанными профессиональным монголоведом, что позволяет рассчитывать на довольно точную передачу языка произведений и сохранение основных монгольских реалий. Время фиксации – начало XX в. – дает возможность с различных сторон оценить те халхаские сказки, что бытовали до коренных преобразований, начавшихся в Монголии во втором десятилетии прошлого столетия. Подобный анализ является важным и для филологов, и для историков. Важно и место записи – Халха, которая, менее всех земель, населенных монголоязычными народами, была подвержена иноземному влиянию и являлась в то время центром борьбы за независимость Монголии. Разные формы записи сказок позволяют обратить внимание исследователя на многие аспекты бытования, элементы художественных и языковых особенностей сказки. Так, академическая транскрипция

наиболее точно отражает звуковой состав сказки и халхаского диалекта того времени, старомонгольское письмо обращает внимание на лексические и грамматические характеристики сказок, а русский «пересказ», по сути своей являющийся переводом, помогает наглядно выявить особенности структуры и художественных средств произведения. Данный материал доказывает, что у монголов в то время существовали волшебные сказки, сказки о животных, сатирические и социально-бытовые сказки. На основе того факта, что большую часть сказочного материала Архива востоковедов составляют волшебные сказки и сказки о животных, можно сделать предположительный вывод о наибольшем распространении подобного рода «фантастических» сказок среди халхасцев того времени по сравнению с сатирическими и социально-бытовыми. Хотя все сказки весьма различны по объему, сказки средней величины достаточно редки. Преимущественно они или достаточно продолжительны, или довольно коротки.

Тибетский буддийский центр в Чехии

В Чешской республике проявляется большой интерес к тибетскому буддизму. Экс-президент В. Гавел имеет личные контакты с Его Святейшеством Далай-ламой XIV, который уже несколько раз посетил Чешскую республику. О тибетском буддизме много пишут, в Чехии появляются все новые переводы буддийских сочинений, по телевидению показывают программы о Стране Снегов. Фотографы В. Сис и Й. Ваниш посетили Тибет в 50-е гг., и их старые фотографии являются важным свидетельством того, что происходило в стране 50 лет тому назад. В 80-е гг. г-жа Л. Павкова посетила Центр высшего тибетского Учения в Монт-Пелерин в Швейцарии, находящийся под духовным руководством геше Рабтена ринпоче, и приняла участие в летних курсах по медитации. Она перевела биографию геше Рабтена с немецкого на чешский язык, предоставив тем самым возможность чехам познакомиться с жизнью и творчеством этого выдающегося учителя тибетского буддизма, проповедующего на Западе.

Весной 2004 г. в Чехии, в городе Либерец, состоялось торжественное открытие нового Тибетского буддийского центра под названием «Рабтен Чойдарлинг», который является филиалом швейцарского Центра высшего тибетского Учения в Монт-Пелерин. На его открытие приехали 12 тибетских монахов во главе с директором центра Гонсар ринпоче, их сопровождали гости из Швейцарии, Германии и Австрии. В субботу в 10 часов утра собрались участники из многих городов Чехии, а также монголы, калмыки и буряты, постоянно проживающие в Чешской республике. В ожидании церемонии открытия многие стояли на улице и рассматривали белое здание центра, журналисты щелкали фотоаппаратами. Вскоре появилась группа тибетских монахов в красно-желтых одеяниях, под

большим желтым зонтом приближался молодой Рабтен ринпоче, которому недавно исполнилось 16 лет. Потом монахи прочитали буддийские молитвы, и Рабтен ринпоче разрезал ленту в воротах центра, украшенных цветными тибетскими флажками и символами счастья. Затем все присутствующие вошли в новое здание центра – большую двухэтажную виллу, на первом этаже которой размещаются кухня, столовая и склады, а на втором этаже находится большой молитвенный зал, украшенный буддийскими иконами-танка.

Во время церемонии открытия центра по правой стороне, на высоком троне, сидел Гонсар ринпоче, по левой стороне, на троне, – Рабтен ринпоче и на более низких сиденьях – остальные тибетские и швейцарские монахи. На почетном месте рядом с ними разместились супруги Браздовы в тибетской национальной одежде, которые вместе с сыновьями Яном и Алешем и переводчицей Трояновой являются основоположниками центра в г. Либерец. Гонсар ринпоче произнес торжественную речь на английском языке, которую синхронно переводил Иржи Билек. Он изучает тибетский язык в Рабтен-центре в Австрии и сам стал буддийским монахом.

В своей речи Гонсар ринпоче подробно рассказал о Рабтен ринпоче, который приехал в 70-е гг. распространять буддийское учение на Западе по просьбе Его Святейшества Далай-ламы XIV. Постепенно Рабтен-центры были основаны в Швейцарии, Германии, Италии, Франции, Венгрии, а теперь и в Чешской республике. Главной задачей этих центров является изучение и практика буддийского учения и философии, помощь людям в избавлении от страдания и внутренних беспокойств, обретение счастья и равновесия в себе самом и гармонии – с окружающим миром. При этом речь не идет ни о политических, ни о торговых интересах, ни о миссионерской деятельности, направленной на то, чтобы кто-то стал буддистом. Далее Гонсар ринпоче говорил о том, как преодолевать препятствия в духовном развитии отдельных личностей, такие, как гнев, ревность, страсть, привязанность к определенным явлениям или предметам. Согласно его словам, существует много разных методов для преодоления препятствий, однако цель остается одна – излечить от страдания все живые

существа в этом мире. Надо относиться с уважением ко всем духовным путям, которые были рекомендованы лучшими учителями прошлого. Не принято критиковать или отдавать предпочтение какому-либо одному пути или одному подходу. Это может привести к узко сектарным взглядам, которые были бы разрушительны, поэтому нельзя противопоставлять себя адептам других религий. Главной целью в буддизме является трансформация мыслей, ведь корни страдания – не снаружи, они находятся внутри нас, в наших собственных мыслях и поступках.

Гордыня, эгоизм, неведение и страсть – это источник большого страдания для себя и других. Поэтому нам надо развивать в себе такие положительные качества, как сострадание, милосердие, настоящая мудрость и настоящая любовь. Метод духовного совершенствования, основанный на очищении и преобразовании сознания, был разработан Буддой в Индии, передавался во многих странах Азии, в Тибете и Монголии, потом распространился в Европе и США.

В 1986 г. геше Рабтен ринпоче умер, через три года появился новый Рабтен ринпоче, который во всех аспектах продолжает деятельность своего предшественника. В 2000 г. швейцарский центр установил контакты с братьями Браздовыми, которые нашли заинтересованных лиц и попросили им помочь при организации центра и буддийской выставки в краеведческом музее города Либерец. Они поражали своими знаниями в области буддийского искусства и иконографии, сумели даже сами изготовить песочную цветную мандалу, которая теперь экспонируется в центре. На открытие второй буддийской выставки в 2002 г. приехал из Австрии Тхичанг ринпоче, новое перерождение учителя Далай-ламы. С этих пор контакты стали носить регулярный характер. Тибетские монахи, такие, как геше Бямба и другие, в Чешской республике увидели искренний интерес к Учению и его моральным ценностям, поэтому сочли, что пришло время открыть здесь буддийский центр.

В городе Либерец из нескольких предложенных им на выбор домов монахи остановились на прекрасном двухэтажном здании. Владельцы были готовы продать им его, однако во-

прос был в деньгах. Мы начали искать спонсоров, и помогли нам швейцарские граждане, такие, как Вебер, А. Шпицарова и другие. У Рабтен-центра нет лишних денег, поэтому мы взяли кредит в банке. Теперь нам надо вместе подумать, как заплатить эти деньги, будем искать решение совместными усилиями.

24 апреля был благоприятный день для открытия центра, собралось много гостей и посетителей, особенно многочисленной была группа калмыков, включая детей и подростков. Гонсар ринпоче отметил, что с давних пор у тибетцев существуют духовные связи с монгольскими народами, представители которых, проживающие в Чехии, теперь всегда могут прийти в храм и совершать здесь свои религиозные обряды. Вместе с тибетскими монахами в Либерец приехал и монгольский монах Лувсан Шераб из монастыря Амарбаясгалант, который сейчас обучается в Австрии. Далее Гонсар ринпоче в знак благопожелания подарил белые шелковые хадаки супругам Стодулковым, продавшим здание; Л. Павковой, переводчице книги о Рабтен ринпоче; супругам Браздовым – новым хозяевам центра, их сыновьям Яну и Алешу – основоположникам центра; К. Трояновой, секретарю нового центра; А. Шпицаровой, уроженке Чехии, секретарю Рабтен-центра в Швейцарии; Жаргалсайхану, Халоупковой и Менцровой – как представителям монгольских, бурятских и калмыцких народов, проживающих в Чехии. Потом состоялся ритуал *гурупуджа* (подношение Учителю) с рецитацией текстов и мантр в сопровождении гонгов, барабанов и колокольчиков. Были совершены подношения мандалы, а также цветов, фруктов и сладостей. Во время церемонии всем присутствующим разносился соленый тибетский чай с молоком и сладкий рис с изюмом. На второй день, утром, состоялись обряды очищения места и храма. Присутствовал и тибетский оракул, который отвечал на вопросы о будущем развитии центра. После обеда Гонсар ринпоче проповедовал Учение о Четырех Благородных Истинах.

В новом буддийском центре было дано введение в буддийский текст «Манджушринамасангити» – перечисление имен и качеств бодхисаттвы Манджушри, который представляет собой квинтэссенцию мудрости всех будд. Этот текст был

широко известен в школе Гелуг, основоположник которой – Чже Цонкхапа – читал его каждый день вслух наизусть. Уважаемый Рабтен ринпоче осуществил передачу текста (тиб. *лунг*) «Маджушринамасангити», который представляет собой корень мудрости всех тибетских тантр. Этим текстом начинается раздел Тантры в тибетском и монгольском каноне Канджур. Гонсар ринпоче пожелал всем присутствующим, чтобы новый центр стал местом средоточия мудрости и сострадания ко всем живым существам. Благодарные слушатели прощались с теплыми чувствами, надеясь, что здесь они смогут в будущем постоянно слушать проповедь Учения от выдающихся мастеров тибетского буддизма, теперь уже в объединенной Европе.

Буддизм и культура Востока в поздних романах И. А. Ефремова

Сима остановилась в восхищении. Массивный забор дикого камня ограждал небольшой сад с желтыми лиственницами и оголенными дубами. Массивное здание тибетской архитектуры из негладкого серого гранита с оголенными черным лабрадоритом проемами окон и дверей. Красные, белые, зеленые и синие кафельные полосы чередовались на карнизе фронтона с рядами фарфоровых кружков. Позолоченные колокола. Колесо и две антилопы на крыше казались странным диссонансом в этом изяществе формы и цвета.

И. А. Ефремов. «Лезвие бритвы»

Иван Антонович Ефремов (1907–1972) – это совершенно особая фигура в отечественной литературе XX в. Палеонтолог по своей научной специальности, сочетающей в себе биологические науки и науки о Земле и обладающей мощнейшей исторической перспективой, он вошел в художественную литературу как беллетрист – повествователь о далеких и опасных путешествиях и занимательных научных открытиях. Позднее он получил широкую известность как автор сочинений на темы древней истории («На краю Ойкумены», «Таис Афинская») и фантастического романа «Туманность Андромеды». Его книга «Дорога ветров», написанная в Монголии на основе дневниковых записей во время палеонтологических экспедиций в конце 40-х гг., стала ценным документом истории российской науки и является интересным источником, раскрывающим для читателей авторское восприятие культуры народов Востока. В своих наиболее значительных произведениях – романах «Лезвие бритвы» и «Час Быка» – И. А. Ефремов проявил себя не только как выдающийся художник слова, но и как чрезвычайно оригинальный философ, размышляющий

об истории человеческого общества в огромном временном интервале – от самого далекого прошлого до весьма отдаленного будущего, об отношениях человека и природы, о социальных отношениях, генезисе и эволюции обществ, об эстетических представлениях в их социально-исторической изменчивости и внешней детерминированности. При этом такое явление, как Ефремов-философ, не заметили ни собственно философы, ни ученые-гуманитарии, ни коллеги-палеонтологи, хотя близкая картина мира характерна для представителей естественных наук и в еще большей мере – представителей наук о Земле. Кажется, только геологи, изучающие проявления полезных ископаемых в Сибири, чей труд увенчался открытием алмазных месторождений в Якутии, по-настоящему оценили профессиональные рассуждения и междисциплинарные обобщения, которые представлял И.А.Ефремов в своих литературных сочинениях.

Древность и Восток становятся мотивами в обоих названных выше романах Ефремова. Античные мотивы составляют один из сюжетов романа «Лезвие бритвы», Индия и ее культура являются значимым фоном действия этого романа. Восточные мотивы, лежащие в достаточно объемной исторической перспективе и просматривающиеся из далекого будущего, составляют исключительно интересный и, без сомнения, эстетически значимый компонент повествования в «Часе Быка». Само название этого романа связано с представлениями монгольских народов о «часе Коровы». Это время, предшествующее наступлению утра, которое считают самым неблагоприятным, зловещим периодом суток. Игра в этническое прошлое, которой заняты земные героини этого романа в просторах Вселенной, исключительно точно соотносится с процессами переосмысления содержания этничности, которые мы наблюдаем в наши дни, менее чем через 40 лет после написания этого романа.

У И.А.Ефремова нет монографического, систематического изложения своих философских взглядов. Оно вмонтировано в текст его художественных произведений чаще всего в виде монологов, иногда в виде диалогов, продолжающих

традиции античных философов. Однако мы имеем возможность извлечь это изложение из его романов, и оно будет обладать цельностью и законченностью. Любопытно, что в «Часе Быка» автор оставил нам свой автопортрет, нарисованный как взгляд из далекого будущего, отметив этот автопортрет анаграммой *Эрф Ром* (= Ефремов).

Одна из важных тем творчества писателя – это поиски некоей силы, которая определяет бытие неживой природы и стоит выше человеческих устремлений, старающихся одолеть ее или выступающих против нее. Путь человечества, по мысли автора, – жить в гармонии с этой силой.

Интерпретация исторического прошлого у И.А. Ефремова в основном имеет биологический характер, в чем он, как можно думать, солидарен с Л.Н. Гумилевым. Остается только пожалеть, что мы не имеем никаких свидетельств диалога этих двух мыслителей. Философские идеи Ефремова сродни основаниям учения Гумилева об этносе и биосфере. Разница между ними лишь в том, что если Гумилев оперирует в основном историко-географическими понятиями, то Ефремов – это универсал в науке. Многие представители наук о Земле сходным образом рассуждали о взаимосвязи природы и общества, но только Ефремов осознал, что его учение распространяется бесконечно далеко в историческую перспективу будущего. Интерпретация будущего в произведениях этого писателя-философа, его прогнозы и перспективы выглядят как идея гармоничного развития человека, соединяющего в себе биологическое, социальное и культурное совершенство.

По мысли И.А. Ефремова, человечество в своем развитии повторяет в опытах то, что было знакомо далеким предкам. Ефремов-философ видит здесь аналогию с научным опытом: истине соответствует то, что повторяется в наблюдении, изменяясь во времени, и при этом не перенимается, не имеет характера непосредственного заимствования. Ефремов как историк культуры отрицательно относится к «моде» в культуре, ко всяким проявлениям внешнего культурного влияния и к культурным заимствованиям (это видно и в «Лезвии бритвы», и в «Часе Быка», в описании общества планеты Торманс). По

его мнению, то, что хорошо, органично и полезно для одной культуры, может быть пороком для другой культуры; внешнее влияние дезорганизует собственную культуру социума. В своих произведениях Ефремов выступает как большой мастер чтения того «культурного контекста», который он описывает. Так, индийская культура в романе «Лезвие бритвы» показывается нам с двух точек зрения и в двойном восприятии: она дается в восприятии индийского художника и в ее примитивизированной модели, воспроизводимой в фильмах, снимаемых с участием танцовщицы Тиллотамы. Эти две разные модели культуры очень выразительно показаны в художественном отношении и убедительно проанализированы в философском плане. Аналогии между разными культурами в изложении Ефремова принимают подчас неожиданный характер: судьба советского ученого уподобляется пути *жнани-йоги*, поскольку служение науке и истине инвариантно в разных, не зависящих друг от друга кодах культуры и их внешнем оформлении.

Литературное творчество Ефремова уложено в уникальную пространственно-временную схему, не находящую аналогий в отечественной литературе. В его произведениях время охватывает период от геологических эр динозавров и палеоантропов до отдаленнейшего будущего эпохи «Часа Быка», топосы его произведений – город и деревня, Европейская Россия и Сибирь, Африка и Индия, в «Часе Быка» – планета Земля и дальний космос.

В финале романа «Лезвие бритвы» герои приходят к тому месту, где в Ленинграде, на Приморском проспекте, помещается буддийский храм (тогда еще не действующий). Подобный финал сочетает в себе элементы памфлета на соцреалистические произведения с углубленной авторской идеей. Возможно, именно в буддизме автор увидел тот синтез идей и культур, который он сам рассматривал как магистральное направление эволюции культуры и общества. Есть основания думать, что он сам считал свои философские взгляды на мир близкими по духу к буддийскому учению (а может быть, и считал себя создателем нового направления в буддизме?). Основные точки соприкосновения философских взглядов И.А. Ефремова

и буддийской философии могут усматриваться в следующем:

1. Ненасильственность изменений в окружающей природе и обществе: пагубность идеи любого насилия. Природа и общество у И.А.Ефремова выступают как самонастраивающиеся системы.
2. Отсутствие определенных установок на генезис позитивного и негативного в природе и обществе и самого противопоставления позитивного и негативного.
3. Идея равенства: отсутствие представлений о доминирующих группах в обществе (классах, партиях и т.п.: подчеркивается очевидный вред от социальной дифференциации общества).
4. Аккумулятивность как свойство природы и общества, идея глубинной коллективной памяти, проявляющейся от генетического и физико-химического уровня в природе (видения прошлого и естественные «фотографии» в «Лезвии бритвы» и в одном из ранних рассказов), до индивидуальной подсознательной памяти индивида и коллективной памяти, хранящей образцы культуры предшествующих эпох в «Часе Быка».
5. Бесконфликтность разрешения противоречий в природе и обществе, хотя общество оказывается намного агрессивнее природы по отношению к самому себе. На таком фоне подвижнический труд Ефремова-ученого, философа и писателя вполне может быть сопоставлен с трудом буддийского книжника, и в этой связи не случайно упоминание о жнани-йоге в «Лезвии бритвы».

Позиция самого И.А.Ефремова в его произведениях – это не позиция созерцателя. Это позиция человека, познавшего истину, это позиция того, кто предвидит вмешательство силы высшего природного разума в общественный процесс и предсказывает неминуемый крах той системы, которая выстроена вопреки этому разуму – как и крах той системы, в которой жил сам писатель, – иначе бы не был написан «Час Быка». Ефремов-философ верил в себя и в своих читателей, он знал, что он не одинок, ибо высший природный разум социален по природе и поддается постижению, его совершенству нет предела. Путь к нему – это путь общества и каждого человека, и с этого пути невозможно сойти. Это вечный путь, вечное движение во времени, и это еще одна общая черта, которая сближает взгляды Ефремова с философско-религиозными учениями Востока.

Еще одна особенность, сближающая философские взгляды И.А.Ефремова с буддийским учением, – то, что Ефремов (в отличие от европейских традиций, где идея «становится материальной силой тогда, когда она овладевает массами») не стремился широко распространять свои взгляды, сознательно не навязывал их кому-либо (не только в условиях цензуры и ограниченной свободы) и даже не стремился извлечь их изложение из своих научных работ или литературных произведений. Его взгляды сами по себе распространялись среди его читателей. Доминантой философского учения И.А.Ефремова, по нашему мнению, является учение о самосовершенствовании природы и общества, учение о фатальной зависимости живой природы от геологических, геофизических и астрофизических факторов. Заметно, что постижение истин неживой природы для Ефремова-палеонтолога было более значимым, нежели постижение истин социальных наук. Для него значимо и постижение истории живой природы от зарождения жизни до происхождения человека и человека в его эволюции в далеком будущем. Абсолютная убежденность в своей философской правоте поставила Ефремова в свое время вне политики: это убежденность человека, оперирующего данными нескольких смежных научных дисциплин и не мыслящего себе истории человеческого общества вне истории окружающего мира.

И.А.Ефремов как историк культуры отчетливо осознавал особую роль буддизма в мировоззрении мыслящих людей своей эпохи. Он не только изложил свои собственные философские взгляды – взгляды на природу и общество – в буддийском духе, но и обставил их знаками восточной, прежде всего буддийской и индийской, культуры. Приводя героев своего романа «Лезвие бритвы» к буддийскому храму, писатель как бы предвидел тяготение к буддизму мыслящей интеллигенции и безграничные возможности познания и моделирования мира.

Образ петербургского буддийского храма не только играет особую роль в художественном творчестве И.А.Ефремова и не только характеризует какие-то стороны его мировоззрения – он органично вписывается в многомерный контекст куль-

туры, учебником для постижения которого стали для многих философские и эстетические отступления в произведениях писателя. Петербургский буддийский храм стал знаковым явлением уже в момент завершения строительства, поскольку он был первым буддийским храмом в европейских столицах. Знаковость данного события и знаковость самого объекта в исторической перспективе не подлежит сомнению и не поддается пересмотру. Даже в тот период, когда храм бездействовал, он, как мы видим, привлекал к себе внимание. Для героев И.А. Ефремова, людей пятидесятых-шестидесятых годов прошлого века, людей «часа быка» в том смысле, какой вложил писатель в название своего следующего романа, буддийский храм стал символом иномыслия, воплощением возможности свободы веры, свободы индивидуального мировосприятия. Образ дороги к храму, разумеется несовместимый с литературной идеологией социалистического реализма, в этом романе Ефремова манифестировался в совершенно необычной форме – в форме синтеза научных знаний и общего мировоззрения, определяющего объем их получения, в форме выбора свободы веры, основанного на знании о мире, знании об окружающей природе и человеческом сообществе.

Сам образ буддийского храма в романе И.А. Ефремова показывает нам, насколько многомерным и полифункциональным способен быть культурный знак. Его внешняя оболочка, полная «остраняющих», чуждых петербургской архитектуре начала XX в. деталей, делает буддийский храм уникальным творением человеческих рук в окружающем городском микросмосе. В романе герои видят храм бездействующим и оставленным людьми – однако и в этом случае этот сильнозагруженный, отягощенный разноаспектными семантическими составляющими культурный знак выступает как одна из манифестаций восточного и, конкретно, буддийского культурного контекста, составляющего художественный смысл романа.

В изменении временного континуума, в наши дни, когда храм открыт и почитаем, когда чтится память его основателей, его образ на страницах произведения, написанного более 40 лет назад, включает в себя новые компоненты содержания – эти страницы романа И.А. Ефремова служат

напоминанием о том, что несколько десятилетий назад все вокруг было не таким, как сегодня. Буддийский храм как культурный знак служит интересным примером той универсальной закономерности, согласно которой интенционал культурного знака с течением времени постоянно расширяется и обогащается новыми смысловыми компонентами. Другая закономерность, которая может быть проиллюстрирована им же, – это преобразование содержания культурного знака в инокультурном пространстве, в котором он приобретает способность изменять соприкасающиеся с ним сферы иной культуры и создавать особый культурный микрокосм. В этом смысле сопряжение буддийского храма как культурного объекта с научной и творческой биографией выдающегося русского ученого, известного писателя, который оставил нам оригинальное, еще не полностью понятое и не оцененное до конца философское наследие, никак не является случайным.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ СПбФ ИВ РАН – Архив востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии Наук
 АН СССР – Академия наук СССР
 АРАН – Архив Российской Академии Наук
 БИОН СО РАН – Бурятский институт общественных наук Сибирского Отделения РАН
 БНЦ – Бурятский научный центр
 ВДУ – Всесоюзное буддийское управление
 ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
 МИБ – АССР Музей истории Бурятии
 МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН
 НАРБ – Национальный архив Республики Бурятии
 НАРК – Национальный архив Республики Калмыкии
 НКВД – Народный комиссариат по иностранным делам
 НРКПБ Минкульт РБ – Народно-революционная коммунистическая партия большевиков. Министерство культуры Республики Бурятии
 ОБК – Объединение буддистов Калмыкии
 ОГПУ – Отделение главного политического управления
 ООА – Одесский областной архив
 ОПП ИМБит – Отдел памятников письменности Института монголоведения, буддологии и тибетологии
 РГИА РАН – Российский государственный исторический архив Российской Академии Наук
 РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд
 РГО – Российское географическое общество
 РК – Республика Калмыкия
 РО ГПБ – Рукописный отдел Государственной публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина (ныне: Российская национальная библиотека)
 СНК – Совет народных комиссаров
 СПбОА РАН – Санкт-Петербургское отделение Архива РАН
 СПбФ ИИЕТ РАН – Санкт-Петербургский филиал Института истории, естествознания и техники РАН
 СПбФ ИПВ РАН – Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН
 УГИОП – Управление государственной инспекции охраны памятников
 УКН – Управление калмыцким народом
 ФС – Федеральное собрание
 ЦДУБ СССР – Центральное духовное управление буддистов СССР
 ЦГАИПД СПб – Центральный государственный архив истории политики и дипломатии Санкт-Петербурга
 ИРГО – Императорское географическое общество

СОДЕРЖАНИЕ

Благодарности	3
Приветствия	4
Доклады и сообщения	10

АГВАН ДОРЖИЕВ (1854–1938) ЛИЧНОСТЬ И ЭПОХА

Э.Д. Дагбаев. Агван Доржиев как российский политик и патриот	11
А.М. Решетов. Агван Доржиев и российские востоковеды (к постановке вопроса)	18
А.И. Андреев. Агван Доржиев и П.К. Козлов: история одной дружбы	25
В.В. Бараев. Сбывшаяся мечта Агвана Доржиева	35
Г.Г. Чимитдоржин. О деятельности Цаннид-хамбо Агвана Доржиева среди иркутских бурят	39
Э.П. Бакаева. Санкт-Петербургский храм: Агван Доржиев и калмыки	46
А.Г. Митиров. Хамбо Агван Доржиев – основатель Буддийской академии в Калмыцкой степи	57
Г.С. Митыпова. К вопросу об историческом поселении школы тибетской медицины на территории Ацагатского аршана (1913–1937)	66
А.А. Терентьев. Учитель Агвана Доржиева	77
Л.Б. Дандарон. А. Доржиев и история Ацагатского дацана	80
Д.В. Иванов. Коллекция Агвана Доржиева в старейшем музее России	83

РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО И БУДДИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ

В.И. Антонов, А.Д. Жалсараев. Взаимодействие Российского государства с буддийской церковью (ретроспективный обзор)	87
--	----

НОВЕЙШИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

<i>Н. Цыремпилов, Ц-Х. Очирова.</i> О неизвестном письме Агвану Доржиеву от главнокомандующего тибетской армией Царон-шапэ	94
<i>И. В. Кульганек.</i> О проезде тибетского посольства через Одессу в Санкт-Петербург в июне 1901 г.	107
<i>М. Н. Кожевникова.</i> Обновление в буддизме. От Агвана Доржиева – до наших дней	116
<i>О. С. Хижняк.</i> Как возрождалась буддийская сангха в Петербурге (1989–1994)	130
<i>Т. М. Смирнова.</i> Ленинградский Дом народов Востока (1928–1937)	136

БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА: ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ИСКУССТВО

<i>М. Д. Содномова.</i> Бурятская диаспора как носитель и ретранслятор буддийской культуры в Санкт-Петербурге	145
<i>М. В. Федорова.</i> Экспедиционные сборы в Бурятии первой половины XX в. как источник формирования буддийской коллекции РЭМ	149
<i>А. Ш. Гомбоева.</i> Космологическая символика бурятских астрологических икон	154
<i>Н. А. Чоччасова.</i> Разнообразие стилей и школ в буддийской живописи Бурятии	160
<i>И. А. Лазарева.</i> Традиционные верования и современная бронзовая пластика Бурятии	166
<i>Н. С. Яхонтова.</i> Ойратский словарь из собрания СПбФ ИВ РАН	174
<i>Т. В. Ермакова.</i> Повседневность буддийской культуры в современной Монголии	178
<i>Б. М. Нармаев.</i> Гесар и Калачакра: к постановке проблемы	183
<i>Ю. И. Елихина.</i> Два сочинения Пятого Далай-ламы, посвященные культу Авалокитешвары, и принципы тибетской государственности	186

А. А. Базаров. Два принципа тематической классификации логических текстов в центрально-азиатском буддизме	190
Е. Ю. Харькова. Сочинение Муге Самтэн Гьяцо «Краткий очерк истории распространения наук в Тибете»	195
Г. А. Дорджиева. Буддийские мотивы и сюжеты в калмыцких протяжных песнях	204
Д. А. Носов. Монгольские сказки из собрания Ц.Ж.Жамцарано Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН	212
Л. Халоупкова. Тибетский буддийский центр в Чехии	216
А. А. Бурыкин. Буддизм и культура Востока в поздних романах И.А.Ефремова	221
Список сокращений	229

БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ЮБИЛЕЙНЫЕ ЧТЕНИЯ,
ПОСВЯЩЕННЫЕ 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
АГВАНА ЛОБСАНА ДОРЖИЕВА

*Материалы конференции
25–27 ноября 2004 г.*

Лицензия ИД № 05554 от 08.08.2001

Подписано в печать 02.06.2005

Формат 70 x 100/16. Гарнитура Pragmatica. Печ.л. 14,5
Тираж 300 экз.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЭГО»

191186, Россия, Санкт-Петербург, Гороховая ул., 8
Тел. (812) 595-44-38, факс (812) 571-55-29

