

УДК 24 (091) (=512.31)  
doi: 10.18101/978-5-9793-0054-2-2017-197-207

## **БУДДИЗМ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ БУРЯТ В НАЧАЛЕ XX в.**

© **Амоголонова Дарима Дашиевна**

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт монголо-  
ведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6  
E-mail: amog@inbox.ru

В статье исследуются процессы адаптации буддизма к коренным изменениям в политической, социальной и культурной обстановке в России в первые десятилетия XX в. Автор доказывает, что начиная с конца XIX в. институционализированный буддизм, неизменно поддерживавший самодержавие, включается в политические практики, наиболее значимой из которых являлось бурятское этнонациональное возрождение. Таким образом, в функциональном отношении роль буддизма становилась двойственной: в функции социальной самоидентификации буддизм способствовал формированию бурятского этнокультурного пространства, а в охранительной функции продолжал традицию поддержки государства. Функциональное противоречие было преодолено в короткий период власти Временного правительства, когда было провозглашено равенство граждан и их религий. Советская власть в значительно большей степени, чем Российская империя, рассматривала буддизм в качестве мировоззренческого противника, а запретительный характер законодательства сопровождался общей нетерпимостью по отношению к религии в целом и к буддизму в частности. Попытки буддийских священнослужителей адаптироваться к новым условиям посредством встраивания в советский социально-политический ландшафт оказались безрезультатными, поскольку религиозная идентичность понималась как идеологически и классово чуждое явление новой действительности.

**Ключевые слова:** буряты; буддизм; православие; религиозная община; идентичность; этничность; Временное правительство; этнонациональное возрождение; обновленчество.

Начавшееся в конце XIX в. бурятское этнокультурное возрождение было обусловлено общей атмосферой в стране, которая повлияла на становление общественно-политической мысли в целом и способствовала формированию мировоззрения бурятских интеллигентов в частности. Так называемое движение бурятских «народников», в которое включился ряд видных бурятских деятелей (А. Доржиев, Э. Вамбоцыренов, позже Ц. Жамсарано и М. Н. Богданов — сначала был западником, потом народником, и др.), уделяло внимание буддийской религии как одному из каналов национального пробуждения и, следовательно, этнокультурной идентификации. Имперские власти рассматривали бурятское движение как угрозу политической стабильности, поскольку, с одной стороны, речь шла о панмонголизме, а с другой — о всебурятской интеграции, инструментом которой выступала пропаганда буддизма среди шаманистов (вспомним, что «изъятие» в 1889 г. предбайкальских буддистов из ведения хамбо-ламы преследовало цель разделения, теперь же народники явно стремились к сплочению всех бурят на основании единой веры, а это противоречило имперской политике). Буддизм «был для интеллектуальной элиты

воплощением «национального духа» и символом единения бурят с монголами, он, благодаря дацанской системе, стал механизмом трансляции образования и высоких нравственных идеалов» [17, с. 52]. Поэтому обсуждавшийся на съезде «Знамени бурятского народа» в 1906 г. вопрос о национализации школ и преподавании в них религии становился конкретной политической задачей воспитания национального самосознания, причем само преподавание религии как учебной дисциплины мыслилось отдельным по принципу конфессиональной принадлежности: «для буддистов и буддистствующих допустимо преподавание учения Будды, для православных — учение Христа, а для шаманистов, ввиду отсутствия определенного учения и литературы, съезд не нашел возможным допускать преподавания шаманства» [11].

Предбайкальские буряты (иркутские, кудинские и верхоленские) стали объектом наибольшего интереса народников как не имевшие на тот момент реальной культурной связи с забайкальскими бурятами, «продолжали исповедовать шаманизм, а в деле просвещения и грамотности находились всецело под русским влиянием. <...> Монгольская письменность была им совершенно неизвестна. В настоящую пору «бурятские народники», пользуясь законом о свободе вероисповеданий<sup>16</sup>, направили к ним проповедников ламаизма с целью обращения всех этих шаманистов в ламство. Разумеется, эту миссионерскую деятельность они сразу привлекли к себе симпатии всех лам и бурятских староверов, сами же они <...> открыто заявляют, что в рассматриваемых темных, медвежьих углах «религиозное движение могло служить единственным толчком для возбуждения общественной самодеятельности, потому что других движущих факторов там нет». <...> Буряты-шаманисты с восприятием буддизма постепенно усвоят себе высшие нравственные идеалы, расширят свой духовный кругозор, овладеют с родною монголо-бурятскою письменностью, литературой и сами будут, по примеру забайкальских сородичей, писать и читать свои мысли по-бурятски. <...> Иркутские буряты — это маленькая часть всего монгольского народа, — представляются только одною из ближайших точек для проведения идеи возрождения» [11].

Идеи бурятских интеллектуалов нашли понимание и среди священнослужителей, что способствовало стремительной политизации буддизма. Поэтому демократические преобразования Февральской революции, а именно свобода вероисповедания, уравнивание в правах всех граждан и религий (конкретно по отношению к буддизму отменяли все дискриминирующие ограничения Положения 1853 г.), вызвали энтузиазм среди религиозных деятелей и простых верующих. С марта по август 1917 г. Временное правительство приняло несколько важных постановлений, касавшихся буддизма, причем к их разработке в рамках деятельности комиссии по делам буддистов привлекались буряты-буддисты (А. Доржиев, С.-Ж. Жигжитов), ученые-востоковеды (Б. Я. Владимирцов, В. Л. Котвич, С. Ф. Ольденбург, А. Д. Руднев) и те чиновники царского правительства, которые были хорошо осведомлены о положении дел среди бурят и о неправославных религиях России (министр исповеданий

---

<sup>16</sup> Вероятно, имеется в виду Именной Высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости» 1905 г., согласно которому утверждались права на свободу вероисповедания лиц неправославного исповедания, право перехода из православия в другие вероисповедания, что позволило многим крещеным бурятам называть себя буддистами, запрещалось называть ламаитов «в официальных актах идолопоклонниками и язычниками» [5, с. 39].

А. В. Карташев, товарищ министра исповеданий проф. С. А. Котляревский, Э. Э. Ухтомский). Так, 7 июня 1917 г. был утвержден законопроект «Об именовании ламаитов в официальных актах буддистами» [12], 16 августа отменено положение Комитета министров «Об изъятии духовных дел ламаитов Иркутской губернии из ведения Бандидо-Хамбы»: «В настоящее время, при изменившемся государственном строе, совершенно утратили свое значение мотивы, вызвавшие издание закона июля 1889 г. и дальнейшее оставление последнего в силе, а равно и сохранение основанной на нем инструкции нельзя не рассматривать как безусловное стеснение для иркутских ламаитов, противоречащее провозглашенным Временным правительством началам широкой религиозной свободы» [13].

Политический подъем среди бурят в тот момент был поистине грандиозным. Достаточно сказать, что с апреля по ноябрь 1917 г. состоялось четыре общепурятских съезда, обсуждавших разнообразные проекты, которые впоследствии должны были утверждаться Всероссийским учредительным собранием. Хамбо-лама Д.-Д. Итигэлов был инициатором внесения в повестку второго съезда вопроса о подготовке нового закона, касающегося буддистов и буддийского духовенства. Таким образом, новое «Положение о буддийском духовенстве Восточной Сибири» разрабатывалось при участии тех, кого непосредственно касалось. Положение признало недействительными все ограничения для буддистов и подразумевало полное изменение статуса буддийской религии в России. Кроме того, нововведения объясняют, на что надеялось бурятское буддийское духовенство в условиях крушения империи и ее политики по отношению к неправославным верующим. Ведь это положение не только отменяло дискриминацию: оно впервые законодательно дало российскому буддизму право на самоуправление.

На III Общепурятском съезде в октябре 1917 г. буддийское духовенство продемонстрировало свой вклад в демократизацию религиозной жизни: Д.-Д. Итигэлов и А. Доржиев представили съезду постановление, согласно которому «всем ламам предписывалось носить облачение единого образца из недорогого материала. Запрещалась роскошь в одежде, в домашней обстановке, в строительстве дацанов и ламских домов. Запрещалось собирать с населения пожертвования на расходы, связанные с получением богословских званий гэбши и габджи, употребление мясной пищи во время хуралов; миряне могли жертвовать только молочную пищу и мучные изделия» [4, с. 27]. Хотя в силу произошедших вскоре политических событий новому законодательству не суждено было вступить в силу, его антиимперское содержание и демократический пафос заслуживают внимания современников, особенно если учесть, что постсоветские преобразования в сфере буддийских религиозных практик опираются на дореволюционную традицию: так, имперские правила нашли отражение в сохранении института бурятских хамбо-лам и отдельном существовании буддизма в Бурятии, Калмыкии и Тыве. Не менее важно, что нововведения Временного правительства касательно равенства религий давали надежды на гражданское равноправие этнических меньшинств, а это, собственно, и является краеугольным камнем национально-государственной идентичности.

Короткий период между Февральской и Октябрьской революцией, наполненный энтузиазмом и надеждами на свободу и коренные преобразования в

общественной жизни, сменился совершенно новой политикой по отношению к религии и верующим. Отметим, что в первые годы после Октябрьской революции Бурятия входила в состав Дальневосточной республики и потому исполнение декрета Совета народных комиссаров 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»<sup>17</sup> стал выполняться в Бурятии только с конца 1922 г. Немаловажно и то, что первоначально советская власть была непримирима именно по отношению к православной церкви, тогда как «буддизм, наряду с другими «инославными» конфессиями, был религией «угнетенных национальных меньшинств». Советское руководство решило использовать этот факт, внешне демонстрируя доброжелательное отношение к буддийской конфессии с целью завоевать поддержку верующих-буддистов. Эта поддержка нужна была большевикам, прежде всего, для продвижения «Мировой революции» на буддийский Восток» [15, с. 33].

Положение об управлении делами буддийского духовенства [14, с. 317–323], изданное в 1925 г. и принятое на II Всебурятском съезде буддистов, во многих статьях напоминает Положение о буддийском духовенстве Восточной Сибири, разработанное Временным правительством. Демократические основы новых правил гарантировались принципом выборности (представители на Духовный собор избирались на общем собрании лам дацана, а Духовный собор избирал Центральный духовный совет). Победа обновленцев во главе с А. Доржиевым<sup>18</sup>, казалось бы, в полной мере гарантировала буддизму мирное сосуществование с государством, поскольку реформы подразумевали скромную жизнь лам, организацию дацанских сельхозартелей, т. е. приобщение духовенства к общественно-полезному труду.

Однако благожелательное отношение властей к конкуренту коммунистической религии закончилось в Бурятии к середине 1920-х гг. Масштабное наступление коммунистической власти на буддизм началось с Постановления ЦИК и СНК Бурят-Монгольской АССР от 17 декабря 1925 г., подписанного Председателем ЦИК и СНК республики М. Н. Ербановым.

Постановление включало в себя разные аспекты советской секуляризации общественной жизни, от национализации церковного имущества («объявить достоянием народа все храмы и богослужebное имущество буддийско-ламаитского культа, находящееся в настоящее время в фактическом пользовании буддийского духовенства (лам)» [15]) до прямого вмешательства в буддийские практики, касающиеся, например, образования. «Со дня издания настоящего постановления воспрещается служителям культа (ламам) прием в коллективы лам, обучение религиозному культу и посвящение в духовное звание лиц, не достигших 18-летнего возраста <...> Всем не достигшим 18-летнего возраста ко дню издания настоящего постановления хуваракам, помимо своей воли или по несознательности попавшим в среду служителей культа на обучение и воспитание, обеспечить полную возможность возврата в

---

<sup>17</sup> «Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью» (пункт 12); «Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием» (пункт 13) [16, с. 403].

<sup>18</sup> В пафосном выступлении Агвана Доржиева содержались призывы к ламству начать трудовую крестьянскую жизнь: «довольно сидеть на шее верующего населения и помышлять только о накоплении богатства... Настало время ламам жить общей жизнью, стараться перейти к хлебопашеству. Все это не отстугает от учения Будды» [4, с. 110].

мирское состояние, для чего: а) обязать служителей культа не чинить препятствий хувакакам, уходящим из хидов (поселений) домой и б) обязать родителей или ближайших родственников принимать в дом возвращающихся хувакаков» [15]. В тот момент речь шла не о выселении лам или разрушении дацанов; наоборот, за верующими и священнослужителями закреплялись определенные права на пользование церковным имуществом и выполнение религиозно-культурных практик: «Все поселения (хиды) приравниваются к монастырям необщежительного типа, а поэтому строения, являющиеся собственностью отдельных граждан, остаются в их полном распоряжении, за исключением строений, занятых под госучреждения и подпадающих под действие постановления ВЦИК от 1 декабря 1924 г. о муниципализации строений в сельских местностях. <...> Предоставить право группам верующих и религиозным обществам получать в безвозмездное пользование храмы и богослужбное имущество на основе настоящего постановления и имеющей быть изданной инструкции к нему <...> Вследствие многочисленности штата служителей культа (лам), необходимого для совершения буддийско-ламаитского религиозного ритуала, допустить коллективное их проживание при храмах-дацанах и управляться во внутренней своей жизни положениями и уставами, вырабатываемыми и утверждаемыми Духовным собором буддийско-ламаитского духовенства БМАССР» [15].

Постановление ни в одном пункте не содержало прямых угроз по отношению к духовенству и верующим, однако официальная политика была направлена на борьбу с религией и достаточно явно прослеживалась в средствах массовой информации. А поскольку постановление было нацелено конкретно на «буддийско-ламаитскую церковь», то нарушение буддийским духовенством распоряжений советской власти стало одной из ключевых тем критических публикаций в газетах. Например, «Бурят-Монгольская правда» обвинила лам в искажении содержания постановления при переводе на бурятский язык: «Инициативу популяризации этого постановления взяли ламы. Они перевели его на монгольский язык и издали в качестве бесплатного приложения к своему обновленческому уставу <...>. Можно только удивляться гибкости Духовного совета<sup>19</sup> <...> Пункт пятый гласит: «Вследствие многочисленности штата служителей культа (лам) <...>». Ламы изменили этот пункт при переводе на монгольский язык так: «Вследствие необходимости многочисленного штата служителей» и т. д.» [19]. Подобные обвинения в злонамеренно искаженном переводе с русского на монгольский язык касались и правил приема дацанских учеников, что давало возможность принимать в хувараки несовершеннолетних [19].

Иными словами, советская власть стремилась представить буддийское духовенство в качестве классового врага наравне с прочими контрреволюционными элементами, такими как кулаки или старая знать. Защищаясь от подобных обвинений, ламы пытались доказать свою советскую идентичность, понимавшуюся ими как продолжение имперской традиции лояльности. Новым в

---

<sup>19</sup> Центральный духовный совет буддистов (ЦДСБ) был организован в Ацагатском дацане в 1922 г. на первом съезде буддистов бурят-монгольских автономных областей РСФСР и Дальневосточной республики (1922). Тогда же было принято «Положение об управлении духовными делами буддистов Сибири».

отношениях с властями становится использование особого советского языка и непереносимое представление противников — лам, придерживавшихся иной точки зрения, — в качестве контрреволюционеров и врагов коммунистического государства. Например, буддист-консерватор из Янгажинского дацана Бадма Тарбаев, выступая на буддийском соборе 1928 г., в полной мере использовал советский идеологический словарь для представления своей советской идентичности и дискредитации обновленцев, причисляемых к «меньшинству», в отличие от «большинства» — консерваторов. В его докладе использовались уже сложившиеся лексические единицы советской политической мифологии с непереносимым разоблачением врагов новых порядков: «Данный собор является результатом одаренной Советской Властью — свободы в вероисповедании», или «Мы, молодые ламы старого течения Янгажинского дацана, отныне уже заявили, что совершенно не признаем тех элементов, которые творят действительно контрреволюционные дела <...> Также развратников, шарлатанов и т. д. <...> Мы смотрим на наш старотеченский порядок как на порядок, установленный ноенами, развратниками, контрреволюционными ламами <...> Все ламы молодые должны встать против старых лам, которые ведут совершенно неправильной дорогой и не дают истинно заниматься учебой» [9]. По поводу обновленцев докладчик высказался вполне определенно, обвинив их в контрреволюционной деятельности: «К великому нашему сожалению, предыдущие соборы Буддуховенства Бурятии, созданные меньшинством лам, проводили совершенно неправильные решения и линии по религии, как устав и положение обновленцев <...>, эти решения сигнализируют очернение религии и учения Будды <...>. Обновленцы за время раскола нас чернят и обвиняют в том, что мы являемся контрреволюционерами, развратниками и т. д. <...> такие ламы есть и среди обновленцев. Под руководством которых находятся сотни молодых лам не зная свои истинные задачи» [9] (сохранено написание документа. — Д. А.).

Обновленческое движение буддийского духовенства, начавшееся еще до Октябрьской революции и подробно исследованное в работе К. М. Герасимовой [4], типологически совпадало со сходными процессами в православной церкви [20] и первоначально подразумевало модернизацию религиозной сферы в соответствии с требованиями времени. Однако существенным отличием буддийского обновленчества от православного было подчеркивание и доказательство государственной лояльности, т. е. российской идентичности, тогда как православие в имперский период, будучи единственной государственной религией, априорно обладало патриотическим статусом. Кроме того, демократизация и уравнивание в правах этнокультурных меньшинств с государственнообразующим большинством, имевшие место в период Временного правительства и Дальневосточной республики, породило определенные надежды на конструктивный диалог с властями, теперь коммунистическими. Поэтому буддийские лидеры в 1920-е гг. прикладывали значительные усилия для доказывания идейной близости буддизма и марксизма. Показательным является пример диспутов<sup>20</sup> между буддистами и безбожниками, в результате которых,

---

<sup>20</sup> В буддизме диспуты являются традиционной формой достижения истины, убеждения оппонентов, средством обучения. «Диспуты представляли интерес и в том плане, что в процессе дискутирования неожиданно могли непосредственно осознаваться и устраняться <...> ложные представления...» [1, с. 127].

по мысли буддистов, им удалось бы объяснить идейным оппонентом, что обе стороны имеют больше общего, чем разъединяющего. И тогда буддисты в соответствии с имперскими традициями сумели бы доказать свою несомненную советскую политическую идентичность. В этом, собственно, и состоял смысл проведения диспутов, в которых с буддийской стороны принимали участие весьма уважаемые ученые ламы.

18 марта 1928 г. в Межсоюзном клубе состоялся открытый диспут с представителями буддийского духовенства на тему «Буддизм и коммунизм». Опубликованная в газете повестка дня свидетельствовала о том, что форма проведения диспута напоминала уже сложившееся в СССР проведение политического или профсоюзного собрания: «1. Доклад на тему “Буддизм и коммунизм” (Б. Тогмитов); 2. Содоклад представителей лам, прения и заключительное слово. На диспут приглашены представители Центрального духовного совета <...>. Диспут будет на восточно-бурятском языке. На диспут приглашены буряты из ближайших сомонов. <...> Вечер национальной культуры: 1. Выступление группы национальных музыкантов. <...> 6. Антирелигиозные частушки. <...> Приглашаются крестьяне-буряты из ближайших сомонов. Бурят-Монгольский областной совет безбожников» [2].

Другой диспут был объявлен в газете 30 декабря 1928 г., в качестве оппонента безбожников пригласили самого Агвана Доржиева: «областной совет союза безбожников вызвал цаннит-хамбо Агвана Доржиева на публичный диспут на тему “Классовая сущность буддизма-ламаизма”. На днях областным советом безбожников получена от Доржиева, находящегося в данное время в Берлине, телеграмма о том, что он согласен выступить оппонентом (противником) на диспуте. Цаннит-хамбо А. Доржиев является полномочным представителем Тибета в СССР и носит высокий ламский сан. В прошлом он был в Тибете руководителем ламской духовной академии» [3]. Результаты диспутов в самом тенденциозном виде были представлены в издаваемом Советом безбожников журнале «Наука и религия», в котором, в частности, в заметке Б. Тогмитова по поводу диспута, состоявшегося 25–26 февраля 1929 г., путем передергивая и неприкрытой лжи в уста Агвана Доржиева были вложены оскорбительные оценки буддийского духовенства (заметка Б. Тогмитова называется «Ламы побиты по носу»).

В ответ на это 1 октября 1929 г. А. Доржиев вынужден был обратиться с заявлением-опровержением в Бурят-Монгольский областной совет Союза безбожников, копия обращения была направлена в БурЦИК. В опровержении, данном А. Доржиевым, содержатся обширные цитаты из одного лишь номера «Науки и религии», где помимо заметки Б. Тогмитова содержатся публикации Шелунова (инициалы неизвестны) и Б. Ванчикова, утверждающих, что «ламы являются орудиями “контрреволюционных врагов”», и обвиняющих буддийских монахов в крайне безнравственном поведении. Защищая свою честь и утверждая, что изложенные в журнале цитаты из якобы его выступления являются ложью, А. Доржиев опровергает приписываемые ему слова, такие как «на первом диспуте участвовали совсем некомпетентные ламы», «3200 лам из общего числа 8000 монашествующих являются “кровавыми-паразитами”». Это, несомненно, служит доказательством разглашения т. Тогмитовым перед массой буддистов стремления безбожников к умалению моего авторитета среди буддистов и развитию раскола среди ламства.

Кроме того, он весьма тенденциозно искажает те мои речи, с которыми я выступал на диспутах, как например: слова «Будда учил сожалеть всех, а главное — бедняков» (в учении Будды имеется много пунктов, соответствующих учению о социализме) заменены им словами “Будда учил (больше — Д. А.) сожалеть эксплуататоров, чем эксплуатируемых”. Все это, безусловно, не отвечает действительности, как подтвердят участвовавшие на диспуте посторонние граждане» [6]. В сущности, аргументы А. Доржиева были нацелены на защиту гражданских прав священнослужителей и рядовых верующих на основании декларируемого советской властью равенства граждан вне зависимости от их отношения к религии. Кроме того, он пытался объяснить оппонентам, что государство не вмешивается в дела религиозной веры и что безбожники рассуждают о вопросах, в которых некомпетентны. Так, он раскритиковал Ванчикова за призыв к органам власти «принять меры воздействия против тех или иных явлений, препятствующих к работе безбожников» и за предложение «открыть курсы для борьбы с религией». «Автор данной заметки обвиняет в контрреволюционных преступлениях всех лам. В том числе безвинных, а равно он искривляет требование правил об отделении церкви от государства и нарушает те директивы, коим предписано вести борьбу с религией посредством применения культурно-воспитательных мероприятий, избегая всяких мер административного воздействия. <...> загадочное критикование основного учения Будды и его культуры со стороны безбожников не может служить фактом признания его правильным, ибо последними достаточно полно не изучены таковые» [6].

Это выступление А. Доржиева в защиту буддизма и своих позиций свидетельствует о том, что в тот момент он еще надеялся — подобные выпады против буддизма являются единичными и бессистемными. Между тем в конце 1920-х гг. борьба с религией приняла тотальный характер, ее инициатором была власть. В речи на пленуме ЦК ВКП(б) 9 июля 1928 г. И. В. Сталин заявил: «по мере нашего продвижения вперед сопротивление капиталистических элементов будет возрастать, классовая борьба будет обостряться, а Советская власть, силы которой будут возрастать все больше и больше, будет проводить политику изоляции этих элементов, политику разложения врагов рабочего класса, наконец, политику подавления сопротивления эксплуататоров, создавая базу для дальнейшего продвижения вперед рабочего класса и основных масс крестьянства» [18, с. 171]. Выступление Сталина об обострении классовой борьбы на фоне успехов социалистического строительства является развитием идеи В. И. Ленина о том, что «уничтожение классов — дело долгой, трудной, упорной классовой борьбы, которая после свержения власти капитала, после разрушения буржуазного государства, после установления диктатуры пролетариата не исчезает (как воображают пошляки старого социализма и старой социал-демократии), а только меняет свои формы, становясь во многих отношениях еще ожесточеннее» [10, с. 386–387].

Религия в целом и буддизм в частности становятся объектом политического преследования как инакомыслие, несовместимое с коммунистическим мировоззрением и, следовательно, с советской идентичностью. 10 мая 1929 г. в «Бурят-Монгольской правде» была опубликована целеполагающая и идеологически выдержанная статья «Каждый день бороться с религиозным дурманом» с подзаголовками «Готовы ли мы вести систематическую борьбу против

ламского и поповского дурмана? Мобилизованы ли силы для антирелигиозной работы?» и «Враг хитрит — надо его разоблачить перед массами». Автор, Б. Ванчиков, в полном соответствии с провозглашенным курсом на усиление классовой борьбы с чуждыми элементами называет религию классовым врагом и антисоветской силой, таким образом ставя ее вне закона и отказывая в праве на существование: «В условиях обострения классовой борьбы, вызванного успехом социалистического строительства и решительным наступлением на капиталистические элементы города и деревни, религия, будучи единственным легальным орудием объединения всех антисоветских элементов, мобилизует все силы, враждебные наступающему социализму. <...> Ярким примером приспособления к современности может служить отождествление учения Маркса-Ленина с учениями Будды и христианства. Враги напрягают все силы и средства для того, чтобы доказать, что Будда и Христос были самыми заядлыми коммунистами, ортодоксальными марксистами и основоположниками коллективизации сельского хозяйства и т. д.» [8].

Получившие одобрение властей «безбожники и комсомольцы» принялись занимать и громить дацаны, изгонять лам, устраивать игры на дацанских площадях, что было названо недопустимым даже в «Директивном письме о мероприятиях по усилению борьбы с ламством» (1930 г.) [16, с. 417–421].

Экономическое давление на религиозные организации усилилось в 1930-е гг., когда власти, как республиканские, так и местные, стали усиленно требовать от дацанов налоги в суммах, которыми ламы не располагали. О результатах антирелигиозной борьбы М. Н. Ербанов доложил И. В. Сталину на приеме в Кремле в 1936 г.: «Прежние бурят-монгольские “центры” — дацаны во многих местах превращены в культурные центры — школы, клубы, больницы. <...> До революции было 44 дацана, из них официально закрыты 6, самораспустились, т. е. ламы разбежались по другим дацанам, 12 дацанов, — осталось 26. <...> До революции было их (лам. — Д. А.) 14 000 человек вместе с хувараками — ламайскими учениками. Теперь осталось во всех 26 дацанах не больше 900 человек, среди них молодежи совершенно нет. Это огромная победа над ламаизмом» [7, с. 59].

Тема репрессий в СССР по отношению к буддийской церкви и духовенству хорошо разработана в научной литературе, в частности, в работе Ф. Л. Синицына [16]. Исследование роли буддизма в политической идентичности бурят показало, что в дореволюционный период религия представлялась мощнейшим инструментом воздействия на подавляющее большинство населения, поскольку априорно подразумевалось наличие у него религиозной веры, т. е. наличие базовой мировоззренческой функции религии в сознании почти всех людей. Понимая это, коммунистические власти направили свои усилия на искоренение этой функции посредством замещения ее коммунистической атеистической пропагандой и на то, чтобы религия в сознании людей стала ассоциироваться исключительно с отсталостью и безграмотностью. С точки зрения советской власти и коммунистической партии, религиозная идентичность была совершенно несовместима с советской политической идентичностью, поскольку подразумевала иные цели и ценности, а наличие религиозной веры выводило религиозных людей за границы общности, лояльной государству и его официальной идеологии, в которой существенное место отводилось атеизму.

Устойчивая государственная, т. е. национально-политическая, идентичность сограждан является одной из важнейших идеологических задач в любой стране. Безусловно, ситуация в современной России с точки зрения социально-политических реалий и места в них религии существенным образом изменилась со времен как Российской империи, так и советского времени. Однако принципы формирования и реализации отношений «государство–религия» во многом обусловлены приобретенным опытом, и поэтому изучение всех аспектов этих отношений, их содержания, контекстов и следствий является актуальной научной проблемой, решение которой будет способствовать выработке адекватной, конкретной и действенной социокультурной политики.

### **Литература**

1. Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии / отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012.
2. Газетная вырезка «Открытый диспут» (название газеты неизвестно). Архив востоковедов ИВР РАН. Разряд 2. Оп. 1. Д. 370. Л. 18.
3. Газетная вырезка «Хамбо Доржиев принял вызов» (название газеты неизвестно) // Архив востоковедов ИВР РАН. Разряд 2. Оп. 1. Д. 370. Л. 19.
4. Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917–1930 гг.). Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1964.
5. Гражданское уложение. Проект высочайше учрежденной редакционной комиссии по составлению Гражданского уложения / сост. А. Л. Саатчиан. Кн. 2. Семейственное право. М.: Wolters Kluwer, 2007.
6. Доржиев А. В. Бурят-Монгольский областной совет союза безбожников (1 октября 1929 г.) // Архив востоковедов ИВР РАН. Разряд 2. Оп. 1. Д. 370. Л. 20.
7. Ербанов М. Н. Бурят-монголы у великого Сталина. Улан-Удэ: Бургосиздат, 1936.
8. Архив востоковедов ИВР РАН. Разряд 2. Оп. 1. Д. 370. Л. 11.
9. Конспект выступления консерватора Тарбаева // Архив востоковедов ИВР РАН. Разряд 2. Оп. 1. Д. 370. Л. 27.
10. Ленин В. И. Привет венгерским рабочим // Полное собрание сочинений. Т. 38. С. 386–387.
11. О движении среди бурят и бурятских школах // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 394.
12. Об именовании ламаитов в официальных документах буддистами // РГИА. Ф. 1276. Оп. 14. Д. 657.
13. Об отмене высочайше утвержденного 7 июля 1889 г. Положения комитета министров об изъятии духовных дел ламаитов Иркутской губернии из ведения Бандидо-Хамбо // РГИА. Ф. 1276. Оп. 14. Д. 657.
14. Положение об управлении делами буддийского духовенства в Бурят-Монгольской Автономной Советской Социалистической Республике (1925) // История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1990 гг. / под общ. ред. Н. Г. Очировой. Элиста, 2011. Приложение 13. С. 317–323.
15. Постановление Центрального исполнительного комитета и Совета Народных Комиссаров Бурят-Монгольской Автономной Социалистической

Советской Республики от 17 декабря 1925 г. № 221 // Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. Р 2. Оп. 1. Д. 370. Л. 1.

16. Сеницын Ф. Л. «Красная Буря». Советское государство и буддизм в 1917–1946 гг. СПб.: Издание А. А. Терентьева, 2013.

17. Скрынникова Т. Д., Варнавский П. К., Дырхеева Г. А. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (конец XIX — первая треть XX в.). Иркутск: Отгиск, 2003.

18. Сталин И. В. Об индустриализации и хлебной проблеме: речь на пленуме ЦК ВКП(б) 9 июля 1928 г. // Сочинения. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1949. Т. 11.

19. Тогмитов Б. Ламская изворотливость по части подделывания законов // Бурят-Монгольская правда. 1928. 9 мая; Архив востоковедов ИВР РАН. Разряд 2. Оп. 1. Д. 370. Л. 2.

20. Шкаровский М. В. Обновленческое движение в Русской православной церкви. СПб.: Нестор, 1999.

#### BUDDHISM AND BURYAT POLITICAL IDENTITY IN THE EARLY XX CENTURY

*Darima D. Amogolonova*

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch, RAS  
6, Sakhyanovoi St., Ulan-Ude, 670047 Russia

The paper discusses the processes of adaptation of Buddhism to the turbulent change of political, social, and cultural situation in Russia in the early XX century. The author argues that since the end of the XIX century, institutionalized Buddhism that consistently supported the Empire authorities has begun to participate in the political affairs, the most significant of which was the Buryat ethnonational revival. Thus, functionally Buddhism played a dual role: in the function of social identity, Buddhism promoted becoming Buryat ethno-cultural space, and in the protective function, it continued the tradition of support to the Russian state. Functional contradiction was overcome in a short period of the Provisional Government, which proclaimed the equality of citizens and their religions. Soviet power to a much greater extent than the Russian Empire considered Buddhism as the ideological opponent. Prohibitive legislation was accompanied by the general intolerance towards religion in general and Buddhism in particular. The efforts of the Buddhist clergy to adapt to the new conditions by means of incorporating into the soviet social and political landscape were unsuccessful since religious identity was understood as a phenomenon that was class-alien to the new ideology.

**Keywords:** Buryats; Buddhism; Orthodoxy; religious community; identity; ethnicity; Provisional Government; ethnonational revival; renovationism.