Рустам Сабиров

Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования

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

Rustam Sabirov

Mongolian Buddhism in the Twenty-First Century: Under Construction

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

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

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

Сабиров Р. Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. №1 (38). С. 86–105.

Sabirov, Rustam (2020) "Mongolian Buddhism in the Twenty-First Century: Under Construction", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(1): 86–105.

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

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

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

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

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

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

Пересборка буддизма в Монгольской Народной Республике

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11. Bulag, U.E. (1998) *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, pp. 71–81. Oxford, Clarendon Press.

12. Hangartner, J. (2011) *The Constitution and Contestation of Darhad Shamans' Power in Contemporary Mongolia*, pp. 303–307. Global Oriental.

13. Монголын Сүм Хийдийн Түүхэн Товчоо Төсөл [http://www.mongoliantemples.org/ampdfs/UBR_912_AM.pdf, доступ от 23.02.2019].

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

«Операция Богдо-гэгэн»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18. Хүн ам, орон сууцны 2010 оны улсын тооллогын үр дүн. [http://www.tuv.nso.mn/uploads/users/4/fi les/XAOCT%20uls.pdf, дата обращения от 02.10.2017].

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

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

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

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

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

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

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

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

25. Ibid.

26. Ibid.

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

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

Однако важно и то, какую сангху он возглавит.

Буддийский плюрализм по-монгольски

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

27. Ibid.

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

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

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

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

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

31. Там же.

32. Там же.

33. Там же.

34. Там же.

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

голии существует только один храм, где служба ведется на монгольском языке[36].

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

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

36. Там же.

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

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

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

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

38. “The Dorje Shugden Conflict: An interview with Tibetologist Thierry Dodin”, Tibetan Buddhism in the West, May 8, 2014 [https://info-buddhism.com/Dorje_Shugden_Conflict_Dalai_Lama_protests_Thierry_Dodin.html, accessed on 01.07.2018).

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

40. Там же.

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

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

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

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

42. Ibid., pp. 24–25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Буддизм в контексте общей религиозной ситуации

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

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

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

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

52. Ibid., p.163.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Заключение

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

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

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

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

61. Ibid.

сильнее. Как заметил Й. Эльверског, у монголов не было ни свободы выбора своей религиозной истории, ни своего буддизма[62].

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

Библиография / References

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

Родионов В.А. Буддизм и постсоциалистическая трансформация в Монголии // Власть. 2018. № 2. С. 94–99.

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

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

Atwood, Ch.P. (2017) “The Lama Question: Violence, Sovereignty, and Exception in Early Socialist Mongolia by Christopher Kaplonski (review)”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 77(1): 212–218.

Balogh, M. (2010) “Contemporary shamanisms in Mongolia”, *Asian Ethnicity* 11(2): 229–238.

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

Bulag, U.E. (1998) *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, pp. 71–81. Oxford, Clarendon Press.

Bumochir, D. (2014) “Institutionalization of Mongolian shamanism: from primitivism to civilization”, *Asian Ethnicity* 15(4): 473–491.

62. Elverskog, J. (2007) “Tibetocentrism, religious conversion and the study of Mongolian Buddhism”, in U.E. Bulag, H.G.M. Diemberger (eds) *The Mongolia-Tibet Interface. Opening New Research Terrains in Inner Asia*, p. 62. Leiden.

Buyandelger, M. (2008) "Tricky Representations: Buddhism in the Cinema during Socialism in Mongolia", *The Silk Road* 6/1: 54–62.

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

Elverskog, J. (2006) "Two Buddhisms in Contemporary Mongolia", *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 7(1): 29–46.

Elverskog, J. (2006) *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China*. University of Hawai'i Press.

Elverskog, J. (2007) "Tibetocentrism, religious conversion and the study of Mongolian Buddhism", in U.E. Bulag, H.G.M. Diemberger (eds) *The Mongolia-Tibet interface. Opening new research terrains in Inner Asia*, pp. 59–80. Leiden.

Hangartner, J. (2011) *The Constitution and Contestation of Darhad Shamans' Power in Contemporary Mongolia*. Global Oriental.

Jadamba, L., Schittich, B. (2010) "Negotiating Self and Other: Transnational Cultural Flows and the Reinvention of Mongolian Buddhism", *Internationales Asienforum* 41(1–2): 83–102.

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

Kaplonski, Ch. (2014) *The Lama Question: Violence, Sovereignty, and Exception in Early Socialist Mongolia*, pp. xvii + 259. Honolulu: University of Hawai'i Press.

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

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

Kontseptsiia natsional'noi bezopasnosti Mongolii. Prilozhenie k postanovleniiu Velikogo Gosudarstvennogo Xurala № 48 ot 15 iiulia 2010 goda [The concept of national security of Mongolia. Annex to the resolution of the Great State Hural] (2010). Ulan-Bator.

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

Manduhai, B. (2013) *Tragic Spirits: Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia*. University of Chicago Press.

Manduhai, B. (2007) "Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History in Postsocialist Mongolia", *American Ethnologist* 34(1): 127–147.

Merli, L. (2004) "Chinggis Khan and the New Shamans", *Inner Asia* 6: 119–124.

Pelkmans M. (2009) *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms, and the Technologies of Faith*, pp. 1–16. Oxford: Berghahn Books.

Rodionov, V.A. (2018) "Buddizm i postsotsialisticheskaia transformatsiia v Mongolii" [Buddhism and post-socialist transformation in Mongolia], *Vlast'* 2: 94–99.

Sabirov, R.T. (2014) "Arest eks-prezidenta N. Enkhbaiara i netipichnaia demokratiia v Mongolii" [The arrest of former President N. Enkhbayar and atypical democracy in Mongolia], *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost'* 1: 79–89.

Shimamura, I. (2014) *The Roots Seekers: Shamanism and Ethnicity Among the Mongol Buryats*. Yokohama, Kanagawa, Japan: Shumpusha Publishing.