

ФИЛОСОФИЯ

УДК 294.3
ББК 86.35

Л.Е. Янгутов

О СОЦИАЛЬНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВОСТРЕБОВАННОСТИ БУДДИЗМА В ПЕРИОД ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ В МОНГОЛИИ И БУРЯТИИ* (работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 09-03-62305 а/Т)

Статья посвящена социальному и политическому аспектам буддизма, обусловившим успех его распространения в Монголии и Бурятии.

Ключевые слова: карма, воздаяние, социальная востребованность, консолидация, политическая востребованность.

L.E. Yangutov

ABOUT SOCIAL AND POLITICAL NECESSITY OF BUDDHISM AT THE PERIOD OF IT'S SPREADING IN MONGOLIA AND BURYATIA

The article is devoted to social and political aspects of buddhism, which caused it's successful spreading in Mongolia and Buryatia.

Key words: karma, repaying, social necessity, consolidation, political necessity

Буддизм начал проникать на территорию Монголии согласно мнению многих ученых еще во времена хуннов. Тогда же началось его первоначальное шествие по соседнему Китаю. Но если в Китае его распространение было весьма успешным и уже к IV в. н.э. новое индийское учение стало существенным явлением культурной, экономической и политической жизни страны, то на территории Монголии он не имел успеха ни в хуннский, ни в сяньбийский, ни в уйгурский, ни в никиданьский периоды ее истории, растянувшиеся до XIII в. н.э. Следует оговориться, что буддизм имел некоторый успех при киданях, но этот успех был ограничен исключительно китайской территорией киданьской империи.

Распространение буддизма в Монголии, согласно версии Ш. Дамдина, делится на три периода – ранний, средний и поздний. Первый начался в хуннский период и продолжался до XIII в., второй охватывает XIII–XVI вв., третий этап приходится на XVI и последующие века [1]. Эти этапы являются отражением волнообразного характера распространения буддизма в Монголии, где одна волна сменяется другой, более мощной.

Первая волна распространения буддизма была лишь эпизодическим явлением истории Монголии, вторая стала уже заметным ее фактором. В этот период наблюдались определенная активизация буддизма, которая однако не привела к его должному успеху, буддизм не стал существенным компонентом культурной, социальной, экономической и политической жизни общества, как это было в Китае уже в IV в. н.э.

И лишь третья волна обеспечила буддизму полный успех. Он становится не только существ-

ственным компонентом культурной, социальной, экономической и политической жизни Монголии, но и решающей составной, во многом определившей ее историческое развитие.

В чем же причина такого медленного и волнообразного «вхождения» буддизма в Монголию, охватившего почти два десятка веков? Почему буддизм не смог добиться сравнительно быстрого успеха? Почему понадобились периоды затишья и подъема?

Ответы на эти вопросы, очевидно, необходимо искать в социально-политической сфере истории Монголии. Ведь социальный фактор наряду с гносеологическим является необходимым условием в формировании любой религии. А при ее распространении в другие страны он становится решающим фактором, к которому добавляется также и политический компонент.

Первая волна распространения буддизма приходится на начало нашей эры. Археологические находки свидетельствуют о ранних следах буддизма на территории Монголии и Бурятии [2]. Это было время разложения родоплеменных отношений и классового расслоения общества кочевых племен, обусловивших формирование первоначальных государственных образований на территории Монголии. Однако специфика общественного развития племен и принципы их государственного обустройства не создали условия для успешного распространения буддизма.

Во-первых, начавшийся процесс разложения родоплеменных отношений в силу кочевого образа жизни племен принял затяжной характер. Поэтому основу первоначальных государственных образований составляли племенные союзы. Пле-

мена продолжали сохранять свою самостоятельность как социальная общность, и шаманизм как родоплеменная религия не исчерпал своих возможностей, он полностью отвечал социальным и духовным запросам общества.

Во-вторых, первоначальные государственные объединения имели, по сути, военизированную структуру, представляющую собой разветвленную систему потенциальных воинских подразделений. Подобного рода организация государственных формирований давала возможность государственной власти осуществлять жесткий контроль над своими подданными. Поэтому власть не испытывала необходимости в дополнительной идеологической поддержке, эту функцию традиционно продолжал осуществлять шаманизм, не исчерпавший своих возможностей. Например, одним из важных факторов становления первых государственных объединений было наличие наследственного закрепления права на государственную власть. Процесс разложения родоплеменных отношений, углубление классового расслоения общества и формирование основ государственной организации обуславливали закрепление в обществе определенных интересов образующихся социальных групп, их места и роли в общественной организации. Гарантом устойчивости «закрепляющихся» интересов социальных групп, их места и роли в общественной организации выступала наследственная власть, которая по мере укрепления государства все более противостояла родовой знати и всему племени. Идеологическую поддержку наследственная власть могла искать лишь у своих родовых шаманов. Далее, одним из важнейших факторов первых государственных образований являлось чувство территориальной общности у подданных. Это особенно актуально для кочевников. Не случайно одним из главных принципов основателя первого государственного образования на территории Монголии хуннского предводителя Модэ был принцип: «Земля – основа государства». Широко известен факт казни им старейшин, согласившихся отдать часть своей территории Восточным Ху, которым ранее уже были отданы любимый конь отца и любимая жена. Этой казнью Модэ внушал и воспитывал чувство общей причастности к своей земле, что стало важнейшей задачей для него, а также и для последующих правителей государственных объединений на территории Монголии – сяньбийского Таньшихуая, жу-жаньского Шелуня и др. Особая идеологическая нагрузка в воспитании таких чувств во всех случаях отводилась родовым шаманам.

Буддизм с его космополитической настроенностью никак не мог быть созвучным важнейшим потребностям племенных союзов.

В-третьих, внешняя политика во всех первоначальных государственных образованиях была нацелена на постоянные войны – захват чужих земель, защиту собственных, что полностью проти-

воречило буддийским принципам сострадания и ненасилия.

Таким образом, буддизм в период первой волны своего распространения на территории Монголии не имел шансов на успех. К этому времени еще не созрели условия для его социальной и политической востребованности. А его эпизодическое присутствие, скорее всего, является ни чем иным, как отголоском его громких успехов и побед в соседнем Китае, история которого теснейшим образом переплелась с историей первоначальных государственных объединений в Монголии.

Вторая волна распространения буддизма в Монголии связана с углубляющимся процессом дальнейшего разложения родоплеменных отношений, характерной чертой которого являлось постепенное разрушение родовой собственности и переход ее в семейную [3]. А это означало формирование новых производственных отношений, которые складывались на фоне внешних событий, ставших переломными в истории Монголии, а именно, становления единой монгольской народности и образования единого монгольского государства. Эти переломные процессы в истории Монголии обусловили новые социальные отношения и новую идеологическую концепцию. Религией, способной стать регулятором новых социальных отношений, удовлетворить новые идеологические потребности, мог стать буддизм. Ведь у себя на родине он формировался как реакция на глубокий кризис и распад родоплеменных отношений, а в Китае в эпоху Суйской (581-618 гг. н.э.) и Танской (618-907 гг. н.э.) династий, взявших курс на централизацию власти и объединение государства, буддизм с его идеей единства, тождества и гармонии всего сущего становится мощным идеологическим орудием правящих кругов.

Однако первое монгольское государство во главе с Чингисханом имело военизированную структуру со всеми вытекающими отсюда последствиями. Иначе говоря, государство, подчиненное воинской дисциплине, не нуждалось в дополнительной идеологической поддержке, а его политическая ориентация на внешние войны не воспринимала миротворческие принципы буддизма. Известная веротерпимость Чингисхана придавала буддизму статус одной из многих религий, проникавших в Монголию в результате его завоевательной политики.

Заметное оживление буддизма наблюдается при правлении монгольских правителей Мункохана (1251-1259) и Хубилай-хана (1260-1294). О популярности этой религии при Мунко-хане свидетельствует стена, воздвигнутая в честь него в 1257 г., где говорится о строительстве буддийских храмов, богослужениях, взаимоотношениях государства и буддийской религии [4]. Особенно популярным буддизм становится в период правления Хубилая, ярким свидетельством чего является па-

мятник монгольской историографии «Белая история» («Цаган Теуке»), полное название этого памятника «Белая история о десяти добродетелях» [5]. Десять добродетелей, которым противопоставлены десять негативных деяний, представляют собой этическую концепцию буддизма, занимающую одно из центральных мест в буддийской сотериологии. Она получила детальную разработку в сочинении Цзонхавы «Большое руководство к этапам пути Пробуждения» как путь, ведущий последователей буддизма к спасению. Однако в «Белой истории» этот путь был предназначен, прежде всего, правителям, адресован правящей элите, высшим иерархам ламаистской церкви. По словам Ш. Бира, «Белая история являлась кормчей книгой монгольских хаганов, призванной, как говорится в монгольских источниках, внедрять законы десяти добродетелей» [6]. В памятнике получила разработку проблема соотношения светской и духовной власти в виде «двух законов» в управлении государством, при этом признавался примат светской власти над буддизмом. Буддийская церковь использовалась монгольскими правителями в их политических целях. Как считает Ш. Бира, «Белая история» являлась отражением попыток монгольских правителей использовать буддизм для создания государственной организации в противовес китайской бюрократии, пытавшейся построить юаньское государство по китайскому образцу» [7].

Использование буддизма в политических целях отнюдь не означало его политической востребованности, если она и была, то только со стороны правящей верхушки. Востребованность буддизма не была обусловлена историческим развитием монгольского общества того времени. Тем более, что, по словам Ш. Бира, «история Юаньской династии свидетельствует, что ряд важнейших положений «Цаган Теуке» не нашел применения в практической деятельности монгольской администрации, в силу чего китайские модели власти получили преобладание к концу существования этой династии» [8]. Таким образом, вторая волна распространения буддизма не получила достаточной политической востребованности.

Популярность буддизма при Хубилай-хане ограничивалась, главным образом, китайской территорией его обширной империи. Буддизм со своими принципами смирения и непротивления был востребован во внутривластной деятельности монгольского двора Хубилая по отношению к китайцам. Сама же территория Монголии к этому времени превратилась в окраину юаньской империи, и усилия центра в поддержку буддизма не всегда доходили до нее, страна часто становилась ареной междоусобных войн, характерных периоду правления юаньской династии [9]. После ее падения на территорию Монголии вновь возвращается динамика экономической и политической активности, давшая новый импульс углублению и укреплению феодальных отношений, повсеместному

распаду родоплеменных, что, в свою очередь, создавало благоприятные условия для социальной востребованности буддизма. Однако эта востребованность, во-первых, не была дополнена другой – политической: основные идеи и принципы буддизма не были созвучными политике междоусобных войн, усилившихся после падения юаньской империи и наступления эпохи феодальной раздробленности. Во-вторых, она не смогла стать повсеместной, причины этого, очевидно, следует искать опять же в специфических особенностях кочевой цивилизации монголов, обусловившей неравномерность социального развития монгольских племен [10].

В начальный период второй волны не все племена достигли высокого уровня формирования семейной собственности, были племена, которые находились лишь на первоначальной стадии разложения родоплеменных отношений, где сохранялась родовая собственность, и шаманизм продолжал удерживать свои позиции. С другой стороны, сознание основной части населения монголов, привыкшее к военной добыче как важнейшему источнику благополучия, а также их социальные установки и ценностные ориентации, сформировавшиеся в условиях постоянных войн и необходимости выживания, были далеки от восприятия миролюбивых принципов буддизма, изложенных в учении о десяти добродетелях и негативных деяниях.

Эти принципы, будучи ядром буддийской морали, имели решающее значение для сотериологии буддизма и были весьма значимыми в процессе его распространения в Тибете, а затем в Монголии. Суть этих десяти негативных деяний сводится к «трем грехам наличия тела» – умерщвлению живого, воровству и грабежам, разврату; «четырем грехам наличия рта» – ложным речам, двусмыслию (лицемерию), ругательству, велемечам; «трем грехам наличия сознания» – желанию и страсти, гневу и раздражению, видению зла.

Эти «негативные деяния» – неизменные спутники всех войн, они составляли основу политики ранних государственных образований на территории Монголии, особенно это касается первых трех. Сознание, пропитанное духом милитаризма, не всегда различало их отрицательный оттенок.

«Десяти негативным деяниям» противопоставлены «десять благих деяний», или «десять добродетелей». Соответственно это три добродетели тела: не-умертвление живого, не-воровство и не-грабеж, не-разврат; четыре добродетели рта – не-ложные речи, не-двусмыслие (не-лицемерие), не-ругательства, не-велемечивая речь; три добродетели сознания – не-желание и не-страсть, не-гнев и не-раздражение, не-видение зла.

«Десять благих деяний» – это непереносное условие следования по пути Будды. Поэтому положение буддизма о «десяти негативных» и «десяти

благих деяниях» явилось в конечном итоге основным камнем преткновения в процессе становления и утверждения буддизма в монгольском мире. Лишь в третий период распространения буддизма в Монголии оно нашло отклик среди широких слоев кочевого общества.

Тогда социальная востребованность буддизма была дополнена политической, что обеспечило ему полный успех.

Политическую востребованность буддизма определяло содержание его учения, которое до этого не вписывалось в идеологию монгольских государственных объединений, поскольку содержало в себе принципы сострадания, смирения, непротивления и ненасилия. Однако в сложившихся социально-политических и экономических условиях периода третьей волны эти принципы становятся все более востребованными. Кроме того, идея единства, тождества и гармонии, составляющая важнейшую часть учения Махаяны и ставшая краеугольной для танских правителей в Китае, становится актуальной и для монгольских правителей. Перед ними, как и перед танскими правителями, стояла задача объединения страны.

Период феодальной раздробленности, распада родоплеменных отношений и формирования феодальных княжеств принял затяжной характер. Кочевая жизнь, натуральное хозяйство, отсутствие внутреннего рынка и городов как экономического центра не способствовали объединению Монголии. Отдельные попытки объединить ее под властью единого хана основывались на традиционном насилии и принуждении, а потому терпели фиаско при малейшем ослаблении ханской власти, поскольку вассалы продолжали сохранять экономическую и военную самостоятельность. Однако дальнейшее исторически неизбежное, хотя и замедленное развитие производительных сил разрозненных экономических единиц постепенно создавало предпосылки его единения. Эта тенденция заметно усилилась благодаря деятельности правителя правого крыла Алтан-хана (1507-1582).

Во внутренней политике Алтан-хана стали преобладать созидательные мотивы. Он стремился создать очаги ремесла и земледелия, подразумевающие оседлый образ жизни. Построенный им город Хухэ-хото дал мощный импульс развитию ремесла, земледелия, а также торговли. В области внешней политики Алтан-хан продолжал завоевательные войны, направленные на подчинение всей Монголии, однако в этих войнах наряду с геополитическими амбициями все чаще преобладали торгово-экономические мотивы. Основной хозяйственной деятельностью монголов являлось скотоводство, поэтому они нуждались в сельскохозяйственной и ремесленной продукции оседлых государств, которую могли получить, только имея рынки сбыта своей скотоводческой продукции. В корне большинства конфликтов между монгольскими племенами, их войн с оседлыми государствами

лежала необходимость в таких рынках [11]. Главным торговым партнером монголов был минский Китай.

Алтан-хан прилагал все усилия, чтобы наладить нормальные отношения с минским двором. Его заверения о готовности соблюдать мир, который давал бы возможность Китаю спокойно заниматься земледелием, а монголам скотоводством, не всегда встречали понимание со стороны минского двора, что приводило к организации Алтан-ханом вооруженных набегов на Китай. В конечном итоге усилия Алтан-хана были увенчаны успехом, в 1570 г. был заключен мир, который не нарушался до самой смерти правителя. Алтан-хан стремился создать единое могущественное монгольское государство, однако кочевой образ жизни монголов, господство натурального хозяйства, отсутствие внутреннего рынка и городов не могли содействовать его устремлениям. Необходим был дополнительный фактор, способный ускорить тенденции к единению, которым должна была стать общая для всех племен идеология, способная объединить их в государство и стать орудием социальной регуляции вместо шаманизма, отражавшего потребности родоплеменной общности. Такой идеологией стал буддизм, его идеи единства, гармонии и ненасилия были созвучны главным устремлениям Алтан-хана. Кроме того, буддизм стал удобным поводом для внешнеполитического диалога, в том числе и с Китаем, который, в свою очередь, имел богатую практику его использования в политике по отношению к Тибету и государствам Си Ся [12].

К этому времени созрели все условия для того, чтобы буддизм был одновременно востребован и в социальной, и в политической сфере. Социальная востребованность была поддержана политической, а политическая дополнена социальной. Поэтому не случайно с именем Алтан-хана связана третья волна распространения буддизма, принесшая ему абсолютный успех.

Алтан-хан официально признал буддизм и приложил большие усилия по укреплению его позиций в Монголии. Однако социальная и политическая востребованность буддизма еще не гарантировала ему окончательной победы. Получив поддержку со стороны государственной власти, религия нуждалась также в признании со стороны широких слоев населения. Для этого в первую очередь было необходимо принятие ими духовно-нравственных ценностей буддизма, основу которых, как было уже сказано, составляли «десять благих деяний», достигавшиеся через преодоление «десяти негативных». Это составляло большую сложность для кочевника, чья жизнь измерялась ценностями междоусобных и внешних войн. Была необходима социально-политическая установка на восприятие духовно-нравственных ценностей мирной и созидательной жизни, для чего потребовалось вмешательство властей для их насаждения.

В 1578 г. из Тибета по приглашению Алтан-хана в Монголию прибыл тибетский иерарх Содном-Чжамцо. При этой встрече Алтан-хан признал Содном-Чжамцо главой ламаистской религии, присвоив ему звание далай-ламы, а Содном-Чжамцо провозгласил Алтан-хана «царем Учения Великой Брахмы среди богов» [13]. Тогда же было обнародовано уложение «Арбан буяны цааз» («Закон, обладающий десятью добродетелями»), текст которого гласит следующее.

«Благодаря союзу Алтаря и трона, подобно Солнцу и Луне, открылся путь великого благоденствия, утвердилось святое учение, превратившее кровавое море в молочное. Поэтому в странах этой части света: Китае, Тибете, Монголии – должен утвердиться закон десяти добродетелей. С этого момента среди монголов устанавливаются следующие/правила:

- если раньше с кончиной монгола убивали и хоронили с ним его жену, рабов и лошадей, исходя из его состояния, то отныне запретить убийство, а лошадь, скот, имущество в соответствующем количестве преподнести ламам и их послушникам. Обращаться к ним за благословением;

- запретить всякое убийство;
- запретить всякое убийство в связи со смертью ближнего. Если кто умертвил человека, то по закону казнить убийцу. Если кто убил лошадь, скот, то отобрать у него все имущество, если кто поднял руку на лам и послушников, то вывернуть руки насильника;

- те, кто раньше три раза в месяц (8, 15 числа и в новолуние приносили) так называемым онгонам изображения с именами покойников кровавые жертвоприношения, убивали скот, кто сколько мог, пусть с этого момента сжигают онгонов в огне и больше никогда не убивают;

- если кто нарушил закон, то оштрафовать его в десятикратном размере;

- если кто не сжег в огне изображения онгонов, то разрушить его жилище, заменить онгонов изображениями шестирукого бога Махакалы, приносить жертву только молочными продуктами, а не мясом и кровью;

- пусть все стремятся только к благочестию и соблюдают пост 8, 15 числа месяца и в новолуние;

- запретить грабежи среди населения Китая, Тибета и Монголии. Многие правила, введенные в нашей стране, подобны тем, которые действуют в областях Уй Цзан Тибета» [14]. «Арбан буяны цааз» – это удивительный документ, отразивший особенности становления буддизма в Центральной Азии, когда буддийские моральные ценности неслись проповедовались не только и не столько миссионерами, сколько государственной властью. При этом, если буддийские миссионеры говорят о кармическом воздаянии в будущем перерождении за совершение «десяти негативных деяний», то в «Арбан буяны цааз» говорится о конкретном наказании в настоящей жизни. За убийство человека

следовала казнь убийцы, за побор лам и послушников – выворачивание рук. В «Арбан буяны цааз» нашли свое отражение и пропаганда буддийских духовно нравственных ценностей, и идея воздаяния за грехи. Однако это воздаяние было далеко не кармическим, а правовым – светским. Государство брало на себя функции кармического воздаяния за свершение поступков, причисленных буддизмом к негативным деяниям. Это был наиболее эффективный путь внедрения в сознание монголов гуманистических идей, отраженных в десяти добродетельных деяниях, которые составляют основу буддийской нравственности. Буддийская нравственность, в свою очередь, гармонично вписывалась в социальную установку Алтан-хана, взявшего курс на созидательную деятельность. Его подданные должны были научиться жить по законам, установленным в «Арбан буяны цааз», полностью испытав их меру воздаяния, прежде чем осознать всю глубину идеи кармического воздаяния, предлагаемого буддизмом.

Помимо социальных задач уложение Алтан-хана брало на себя в качестве идеологической обязанности функцию борьбы с противником буддизма – шаманизмом. Требовалось сжигать онгоны, предусматривались меры наказания для тех, кто не сжигал их. «Арбан буяны цааз» сыграл огромную роль в распространении буддизма среди широких слоев населения. Это был документ, не только предостерегающий от совершения негативных деяний, но и пропагандирующий буддийские ценности, укрепляющий авторитет лам. Поэтому он пользовался большой популярностью у буддийских проповедников, несущих истину буддизма в массы, сыграл огромную роль в распространении и укреплении религии в Монголии [15].

Своего высшего расцвета в стране буддизм достигает в период ее завоевания маньчжурской военной. После смерти Алтан-хана его владение распалось на мелкие княжества, между которыми развернулась борьба, которая привела к ослаблению Монголии, она попала в зависимость от маньчжурских правителей.

Маньчжурская империя, завоевавшая огромную территорию, включая территории Китая и Кореи, встретила в Монголии ожесточенное сопротивление со стороны князей Северной Монголии. Сопротивление маньчжурам продолжалось и тогда, когда монголы потерпели полное поражение, страна превратилась в окраину цинской империи. Перед цинскими правителями стала задача закрепления своего положения, сохранения господства. В буддизме они увидели не только идеологическое средство закрепления своего господства, но и средство социальной и административной регуляции. Маньчжурский император объявил себя богдыханом Монголии. Буддийским монахам, имевшим большую значимость в социально-политической и культурной жизни монгольского общества, были сохранены все льготы.

более того, увеличивались их земельные угодья и число монахов. Возросло политическое влияние высших иерархов, буддийская церковь заняла ведущее положение среди феодальных институтов. Высшее буддийское духовенство подчиняло гражданское и военное управление на местах, однако само находилось под жестким контролем маньчжуров. Контроль осуществлялся через чиновнический аппарат. В систему бюрократического управления было вовлечено не только буддийское духовенство, но и светские лица из числа местных феодалов, однако политический приоритет сохранялся за высшими буддийскими иерархами.

Маньчжурское завоевание Монголии способствовало тому, что в стране созрели социальные условия для полного признания буддизма со стороны широких масс. Прекратились междоусобные вооруженные столкновения, в которых постоянно были задействованы простые араты, борьба монгольских князей друг с другом стала носить характер жалоб и доносов цинскому двору. Массы простых людей оказались перед лицом двойного гнета – собственных феодалов и маньчжуров. Отошли на задний план ценности военных противостояний, на передний план выдвинулась проблема выживания в обстановке феодальной действительности. В этих условиях буддийские мотивы страданий и избавления от них, надежда на помощь учителя – ламы и бодхисатвы стали весьма созвучными чаяниям широких масс. Буддизм постепенно превращался в существенный и необходимый компонент духовно-нравственной, социальной и политической жизни Монголии.

Весьма характерным отражением того, что буддизм стал неотъемлемой частью жизни монгольского общества, стало «Монгольское уложение» – Цинское законодательство для монголов «Цааджин бичиг», которое предусматривало как регламентацию светской жизни мирян, так и правила поведения лам. Причем положение лам рассматривалось в светском контексте общественной жизни Монголии. Статьи уложения, касающиеся лам, не выделялись в отдельный раздел, а были перемешаны со статьями, регулирующими мирскую жизнь монголов. Ламам предписывалось быть зарегистрированными в Палате внешних сношений, незарегистрированные ламы и банди (послушники) лишались сана, передавались в распоряжение светской власти. Настоятелям монастырей вменялось в обязанность «постоянно следить за поведением лам и банди (послушников), зарегистрированных в Палате внешних сношений. В свою очередь, Палата внешних сношений должна время от времени осуществлять надзор» [16]. За свои провинности ламы подвергались наказанию со стороны светской власти, меры наказаний были предусмотрены и для высших лам. «Монгольское уложение» отменяло привилегии лам, которые устанавливались Алтан-ханом, стремившимся укрепить позиции буддизма среди своего населения.

Весьма примечательна в этом отношении 149 статья, которая гласит: «Говорят, что имущество и скот Бату, укравшего корову, следует конфисковать и отдать владельцу украденной коровы ламе Шоходою. Но не ламы ли должны отдавать свои вещи другим людям? Справедливо ли отдавать имущество и скот Бату ламе? Это имущество и скот /Бату/ следует принять в казну. И впредь все аналогичные дела, касающиеся лам, решать таким же образом» [17].

В «Монгольском уложении», как и в «Арбан буяны цааз», нашло свое отражение единство светских и духовных принципов. Принцип единства светских и духовных законов «свершения и воздаяния», берущий начало еще со времен правления Хубилай-хана и деятельности Пагва ламы, имел огромное значение в укреплении позиций буддизма в монгольском мире. Он фактически определил «лицо» монгольского буддизма, которое обусловило характерные черты последующего социально-политического обустройства монгольского общества и повседневную жизнь простых монголов.

Успех буддизма в Монголии в период ее зависимости от маньчжуров был обусловлен не только и не столько заинтересованностью в нем цинских правителей, уже само монгольское общество остро испытывало духовно-нравственную, социальную и культурную потребность в нем. Не будь этой потребности, вряд ли цинское правительство смогло бы успешно реализовывать в Монголии свою социальную программу, ориентированную на буддийские ценности. Буддизм стал той консолидирующей силой, которая позволила монгольскому народу сохранить себя в условиях маньчжурского ига как единую социальную, этническую и культурную общность. Весьма важным фактором в этот период стала сложившаяся система публичной власти в рамках монгольской буддийской церкви, первым главой которой стал Ундэр гэгээн Занабазар. Выдающийся культурный деятель Монголии, чеканщик, скульптор и ученый Занабазар был также и мудрым политическим деятелем, который искусно продолжил традицию единства «двух законов» – светского и духовного. Он одним из первых понял, что продолжающееся вооруженное сопротивление монгольских князей губительно для народа, изнуренного междоусобными войнами и распрями. Поэтому призвал монгольский народ принять маньчжурское подданство. Вся его политическая, социальная и культурная деятельность была направлена на сохранение своей нации в рамках буддийских духовных ценностей. В деятельности Занабазара и последующих глав монгольской буддийской церкви нашло свое отражение реальное воплощение единства «двух законов» – светского и духовного, были окончательно установлены его основные принципы. Единство двух законов распространялось не только на политическую сферу деятельности глав

церкви, оно охватывало и повседневную жизнь простых людей, определив тем самым специфические особенности «социального лица» буддизма на монгольской земле. Это «лицо» было привнесено и на территорию Бурятии.

Отрыв бурятских родов от монгольского мира, их социально-политическое единение в составе Российской империи совпали с окончательным укреплением позиций буддизма в Монголии. Буддизм интенсивно проникал в сферу бурятских родов в своем монголизированном варианте, в контексте светского и религиозного синкретизма.

Установление границы между Российской и Цинской империями по Буиринскому Договору от 1727 г. оторвало бурятские племена от монгольского мира, однако не прервало торгово-культурных и семейно-родственных контактов. Особо значимыми среди них были религиозные контакты: тибетские и монгольские ламы проникали на территорию Забайкалья, распространяя свое учение среди бурятских родов. Успех их проповеди во многом объяснялся идеологической значимостью буддизма среди бурятских родов в момент их отторжения от общемонгольского мира. Буддизм становился, с одной стороны, идеологическим фактором консолидации бурятских родов в условиях их зависимости от царской власти, с другой — духовно-культурным мостом, связывающим их с родственными им племенами, оставшимися по ту сторону границы. Однако, несмотря на консолидирующую роль буддизма в рамках духовно-культурных ценностей, решающим фактором консолидации бурятских родов был отнюдь не буддизм, а политика царского правительства по отношению к бурятским родам, находившимся ранее под непосредственным влиянием монгольских феодалов. В новых условиях их общественный быт вынужден был приспособляться к требованиям русской администрации. В «Инструкции пограничным дозорщикам» от 1728 г. были сформулированы основные принципы управления бурятским населением Забайкалья, согласно которым родовым группам было придано значение административных ведомств, намечена система административной иерархии [18]. В рамках этих административных реформ осуществлялась политическая консолидация бурят, которая дополнялась социокультурной в рамках буддийских духовно-нравственных ценностей.

Принципы административного деления, предложенные царским правительством, обусловили относительную устойчивость социальным отношениям в рамках родовой организации, что не составляло особого препятствия шаманам сохранять свои прежние позиции в социальной сфере. Острой потребности в буддизме в сфере социальной регуляции бурятские роды не испытывали, поэтому успех буддизма на территории Бурятии на первых порах, скорее всего, связан с влиянием на него буддизма Монголии. Не случайно первыми

приняли буддизм селенгинские роды, имевшие возможность познакомиться с ним еще в составе уделов монгольских феодалов, а первыми ламами были выходцы из Монголии. Широко известен факт прибытия 150 лам, бежавших из Монголии, которые сыграли большую роль в становлении буддизма на территории Бурятии. По словам Вандан Юмсунова, прибывшие в Забайкалье 150 лам «соединились с селенгинским и хоринским народом и были приписаны к каждому в отдельности роду», а в летописи хоринских бурят Ширавнимбу Хобитуева указано, что до размежевания границы в 1727 г. веры наставляли ламы из Монголии и ламы селенгинских родов [19]. Однако решающую роль в успехе буддизма в Бурятии сыграла его политическая значимость, которую сумели разглядеть царские чиновники. Как и цинские правители, они увидели в буддизме удобное средство закрепления своих позиций в Забайкалье. Во внешней политике на Дальнем Востоке, стремясь установить прочные взаимоотношения с Китаем, российские дипломаты умело использовали тот факт, что буддизм является важным орудием цинского двора в политике по отношению к Монголии и Тибету. Как и цинские правители, российский двор, используя буддизм в утилитарных целях, способствовал его проникновению в широкие слои населения.

Большое значение в становлении буддизма на территории Бурятии имело строительство дацанов, позволявшее верующим исполнять свои религиозные нужды на местах, а не совершать длительные паломничества в Монголию. Вначале это были войлочные дуганы, которые постепенно становились не только местами исполнения религиозных ритуалов, но и центрами культурной, социальной и политической жизни бурят.

Будучи социокультурными и политическими центрами бурят в пределах российской империи, дацаны и ламы в религиозной иерархической ступени зависели от духовных центров, находящихся на территории цинской империи — Урге и Лхасе. При этом буддийская церковь в цинской империи, как и в российской, была под контролем правительства. Этот факт налагал особый отпечаток на политическую значимость буддизма. Упрочнение позиций России в Забайкалье зависело от контроля над зарубежными контактами бурятских, монгольских и тибетских лам, а также большой массы простых верующих. Для усиления контроля над зарубежными связями лам и верующих чрезвычайный и полномочный посол России Савва Рагузинский в упомянутой выше «Инструкции пограничным дозорщикам» предписывал: «Лам заграничных, чужих подданных, в улусы к себе ясачным инородцам не пропускать и довольствоваться теми ламами, которые после разграничения с Китаем остались на российской стороне, дабы российских подданных пожитки не чужим, но своим доставались, так как между ламами не без обман-

ициков бывает, то чтобы шаманством и прочим непорядком простых людей не грабили. Доставались. Ежели оставшихся лам на российской стороне не довольно, в таком случае выбирать оных между собой из каждого рода по два мальчика, благоразумных и к наукам охотных, хотя и сирот, или кто хочет, дабы верноподданным впредь в чужих ламах не было нужды» [20]. Эти меры российского дипломата, ограничивающие проникновение монгольских лам на территорию Бурятии, стали весьма знаковыми в истории распространения буддизма в республике. Они ознаменовали качественно новый уровень в становлении буддизма в Бурятии, связанный с необходимостью подготовки достаточного количества собственных лам, что предполагало повышение теоретического и культурного уровня дацанов, превращение их в центры распространения грамотности среди населения. Хотя инструкция не смогла полностью прекратить поток лам-перебежчиков на территорию Бурятии, сам факт подготовки собственных лам из числа местного населения говорил о том, что буддизм на территории Бурятии становился существенным явлением общественной жизни народа.

Манифест императрицы Елизаветы от 1741 г., в котором российское правительство разрешило исповедовать буддизм, признав его официальной религией бурят, сыграл огромную роль в дальнейшем распространении буддизма в республике. После Манифеста Елизаветы Петровны ламы стали приводиться к присяге, освобождаться от всех податей и повинностей. Это весьма сильно поднимало их авторитет, что в немалой степени способствовало утверждению принципов ламаизма, основанных на культе ламы-учителя, в сознании простых людей. Ускорило строительство дацанов как центров социокультурной и политической жизни бурятского населения, войлочные дацаны стали сменяться деревянными. По мере упрочнения российских позиций на Дальнем Востоке и в Забайкалье значимость буддизма во внешнеполитической деятельности российских дипломатов постепенно снижалась, однако с расширением строительства буддийских монастырей и возрастанием их социокультурной роли возрастала его социальная значимость.

Принцип единства двух законов – светского и духовного, имевший большое значение в политике царского двора, в Бурятии теряет свою политическую окраску, ибо царское правительство в управленческой деятельности ориентировалось на глав родов, буддийское духовенство не допускалось к административному управлению. Вместе с тем этот принцип в Бурятии получил большую популярность главным образом на социокультурном и бытовом уровнях. Он обусловил синкретизм духовного и светского, явившийся важнейшим фактором успешного внедрения буддизма в сознание широких слоев населения. Выдающиеся бурятские религиозные деятели-писатели Г.-Д. Данжинов,

И.-Х. Гальшиев, Г.-Ж. Дылгиров, Г.-Ж. Тугулду-ров, Р. Помтоев и др. свои сочинения, адресованные широким слоям населения, писали исходя из этого принципа.

Известное сочинение Ирдыни-Хайбзун Гальшиева «Зерцало мудрости, разъясняющее и отвергаемое по двум законам», переведенное Ц.А. Дугар-Пимасевым на русский язык, уже в своем названии присягает верности принципу единства двух законов. Это сочинение представляет собой яркое отражение синкретизма светского и духовного, по сути свод правил, регламентирующих поведение бурят в их повседневной жизни, затрагивающих практически все стороны их хозяйственной, культурной и социальной жизни. При этом правила светской жизни были строго подчинены буддийской морали, в основе которой лежали известные «десять благих» и «десять негативных деяний», ставшие, как и в Монголии, важнейшими принципами социальной регуляции. Бурятские ламы сумели разглядеть в проповедях «десяти благих деяний» и отрицании «десяти негативных» широкие возможности распространения своего влияния не только на духовно-нравственную жизнь мирян, но и на все стороны их социального бытия. Изложение «мудрости» в контексте синкретизма духовного и светского присуще творчеству и других бурятских писателей. В своих сочинениях один из самых ярких представителей бурятского духовенства Л.-Д. Данжинов дает рекомендации по обустройству своего бытия от домашнего очага вплоть до отношений всех членов социума.

Укреплению социальных позиций буддизма способствовало распространение грамотности среди бурят, дацаны стали центрами ее распространения, что весьма повышало их социальный статус, а также статус лам как носителей грамотности. К середине XIX в., по мере все большего влияния буддизма на социальную, культурную и духовно-нравственную жизнь бурят возросло и просветительское движение. Сочинения бурятских религиозных деятелей – яркий пример просветительства.

Деятельность бурятских лам обусловила формирование такого течения внутри бурятского буддизма, как Просвещение. Формирование Просвещения в Бурятии ознаменовало тот факт, что буддизм вступил на политическую арену российского общества не как орудие царской власти, а в качестве идеологического фактора самосознания бурятского народа.

Просвещение как общественно-политическое, философское и культурное явление возникло в Англии и распространилось по всей Европе, России и в странах Востока. Оно стало отражением торжества науки, философии и грамотности над невежеством и схоластической ученостью. И. Кант характеризовал Просвещение как «выход человека из состояния своего несовершенногоде-

тия», под которым понимал «неспособность пользоваться своим рассудком». Поэтому девизом Просвещения он провозгласил: «Имей мужество пользоваться собственным умом!» [21]. Главным условием такого Просвещения И. Кант считал свободу публичного пользования собственным разумом.

Просвещение в Бурятии как кантовский выход из своего несовершеннолетия восходит к началу процесса самосознания бурят, который проходил в условиях монополии двух культур – буддийской и русской. Осознание себя как этноса в системе взаимодействия двух культур, определение своего места и положения в ней, поиски своих истоков стали первыми попытками «пользования собственным рассудком». Процесс самосознания проходил на фоне распространения грамотности среди бурят, создания собственных письменных произведений и пропаганды через них светских и религиозных знаний. В рамках буддийской культуры среди бурят распространялась тибетская и старомонгольская письменность, параллельно развивалась и русская грамота. В этой обстановке было совершенно закономерным становление двух течений бурятского просветительского движения: одного в рамках буддийской, другого в рамках русской [22]. Буддийскую ветвь просветительского движения в Бурятии помимо лам-просветителей Л.-Д. Данжинова, И.-Х. Гальшиева, Г.-Ж. Туулдурова, Р. Номтосва, Г.-Ж. Дыягирова, представляли также и историки-летописцы Т. Гобосов, В. Юмсунов, Ш.-Н. Хобитуев, Д.-Ж. Ломбоцыренов, Д. Гэмпилов, Н. Сахаров и Ц.-Ж. Сахаров. В бурятских летописях излагалась история бурятских родов, история проникновения и становления буддизма в Забайкалье.

В развитии просветительского движения в Бурятии постепенно наметилась тенденция сближения двух направлений – буддийского и русского. Поэтому закономерным стал тот факт, что лидерами бурятского Просвещения в начале XX столетия стали Ц. Жамцарано, Э. Ринчино, М. Богданов, Г. Цыбиков, Б. Барадин, которые получили европейское образование и, находясь под влиянием русской культуры, в новых социально-экономических и политических условиях начала двадцатого столетия увидели в буддизме средство консолидации бурятского народа.

Деятельность бурятских просветителей XIX в. подготовила почву для становления в Бурятии в конце XIX – начале XX в. Просвещения как «свободы публичного пользования собственным разумом». В этот период республика была вовлечена в процесс капиталистических преобразований, которые втягивали бурятскую интеллигенцию и духовенство в политическую сферу.

Просвещение в Бурятии становится реакцией против русификаторской политики царского правительства, насильственного внедрения православия среди бурят, а также земельной и административной реформы.

Суть реформы заключалась в том, что у бурят изымались земли в пользу переселенцев, а над местным населением усиливался административный надзор. Реформы царского правительства посягали на традиционный быт народа, его национальную и культурную целостность. Лидеры бурятского просвещения Ц. Жамцарано и Б. Барадин увидели в буддизме средство консолидации бурят в их борьбе против административной и земельной реформ царского правительства, представляющих угрозу традиционным землям и культурно-экономическому быту народа, а также противодействия их насильственной христианизации. Однако ламаизм с его пышной обрядностью не вполне соответствовал этому. В недрах бурятского Просвещения началось движение за обновление буддизма, получившее название «обновленческое движение». Его идейным вдохновителем этого движения стал видный политик, дипломат, ученый А. Доржиев.

Обновленцы поставили цель приспособления буддизма к новым условиям. Отвергая пышную обрядность ламаизма, они призывали вернуться к философско-этическим истокам раннего буддизма и продолжали обращать большое внимание на просвещение народа. Их идеология являлась одной из форм проявления национального самосознания бурятского народа. В недрах обновленческого движения происходило публичное осознание своей общности с монгольским миром, началось движение за возрождение единства монгольских народов, их культурной общности. Его лидерами помимо А. Доржиева стали Ц. Жамцарано, Э. Ринчино, М. Богданов, Г. Цыбиков, Б. Барадин, Ч. Иролтуев, которые общественно-политическую деятельность совмещали с научно-педагогической и просветительской.

В их научных изысканиях, публицистических выступлениях в периодической печати, в полемике друг с другом оформлялась общественно-политическая платформа бурятской интеллигенции, ее социально-философское осознание действительности. Общественные идеи лидеров бурятского Просвещения не были едиными, во многом каждый из них оставался на собственной позиции. Но их объединяло это требование философизации буддизма, возвращения к ранним истокам, освобождения его от суеверий, невежества лам, недобросовестного исполнения обрядов, денежных поборов, упадка морального облика духовенства. Обновленцы полагали также, что необходимо рационализировать учение буддизма, пересмотреть ряд его положений с учетом новых реалий – вначале реалий зарождающихся капиталистических отношений, затем реалий советской действительности. Возникнув как реакция на капиталистические преобразования на просторах российских окраин, обновленчество получило свое дальнейшее развитие при советской власти. В философской части попытка приспособления к советским

реализм вылилась в поиски параллелей между буддийской философией и материализмом, общности буддийских и коммунистических идеалов. Буддизм признавался не религией, а этическо-философским учением, сам основатель религии считался не божеством, а гениальным мыслителем, ученым, его учение – эмпирической этикой, рациональным мышлением, оптимистическим учением, способствующим улучшению реальной жизни на земле [23]. В социальном плане обновленцы призывали всех лам передать свое личное имущество дацанской коммуне, отказаться от частной собственности, критиковали лам, ведущих праздный образ жизни, занимающихся спекуляцией, пьянством и азартными играми. Однако подобные коррективы буддийского учения и призывы к ламам не имели успеха. Во-первых, борьба за обновление буддизма не встретила полной поддержки среди бурятского духовенства, во-вторых, начавшаяся антирелигиозная политика советской власти прервала как процесс обновления буддизма, так и функционирование буддийской церкви в Бурятии. Однако, несмотря на это, идеалы буддизма продолжали сохраняться в сердцах верующих и всегда идентифицировались с традиционными духовно-нравственными и культурными ценностями. Доказательство этому – бурное возрождение буддийской церкви и возврат идеалов буддизма народу.

Литература

1. Чимитдоржиев Ш.Б. Начало распространения буддизма в Бурятии // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ. – С.18-19.
2. Там же. – С.19.
3. История Монгольской Народной Республики. – М., 1967. – С.104.
4. Чимитдоржиев Ш.Б. Указ. соч.
5. Бира Ш., Монгольская историография (XIII – XVII вв.). – М., 1979. – С.90.
6. Там же. – С.90.
7. Там же. – С.97.
8. Там же. – С.97.
9. История Монгольской Народной Республики. – М., 1967. – С.133.
10. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. – Л., 1934.
11. История Востока. Восток на рубеже средневековья и нового времени XVI-XVIII вв. – М., 1999. – Т.3. – С. 564-565.
12. Кычанов Е.Н. Очерк истории Тангутского государства. М., 1968. – С. 286-287; Мартынов А.С. Конфуцианство, буддизм и даосизм в эпоху Мин // История и культура Китая. – М., 1974. – С. 310-311.
13. Рерих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в XVI начале XVII в. // Монгольский сборник. Экономика, история, археология. – М., 1959.

Сведения об авторе

Янгутов Леонид Евграфович – д-р филос. наук, профессор Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, e-mail: yanguta@mail.ru.

Data on author

Yangutov Leonid Evgrafovich - Dr. of philosophy sci., professor of the IMBT of Siberian Branch of Russian Academy of Science, Ulan-Ude, e-mail: yanguta@mail.ru.

14. Перевод текста «Арбан буяны Цааз» («Закон учения Будды», обладающего десятью добродетелями) по тибетской рукописи, хранящейся в Государственной публичной библиотеке Р.Н. Дугарова // Очерки средневековой истории Кукунора. – Улан-Удэ, 2003. – С.40.

15. Чимитдоржиев Ш.Б. Указ. соч. – С.20.

16. Цааджин бичиг (Монгольское уложение) // Цинское законодательство для монголов 1627-1694 гг. / пер. и коммент. С.Д. Дылыкова. – М., 1998. – Ст. 130. – С.95.

17. Там же. – С.106.

18. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. – Новосибирск, 1983. – С.14.

19. Там же. – С.16.

20. Там же. – С.17.

21. Кант И. Собрание сочинений. – М., 1966. – Т.6. – С.27.

22. Байартуев Б.Д. Жизнь и творчество Ринчена Номтоева (1820-1907) // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1985.

23. Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930). – Улан-Удэ, 1964. – С.174.

Literature

1. Chimitdorzhiev Sh.B. The beginning of Buddhism spreading in Buryatiya // Buryat Buddhism: history and ideology. – Ulan-Ude. – P.18-19.
2. The same. – P.19.
3. The history of Mongolian People Republic. – M., 1967. – P.90.
4. Chimitdorzhiev Sh.B. Mentioned work.
5. Bira Sh. Mongolian historiography (XIII - XVII cent.). – M., 1979. – P.90.
6. The same. – P.90.
7. The same. – P.97.
8. The same. – P.98.
9. The history of Mongolian People Republic. – M., 1967. – P.113.
10. Vladimirtsov B.Ya. The social system of Mongolian people. Mongolian nomadic feudalism. – L., 1934.
11. The history of the East. The East between Middle Ages and New Time XVI-XVIII cent. – M., 1999. – P.564-565.
12. Kychanov E.I. Essay of the history of Tangut state. – M., 1968. – P. 286-287.
13. Rerich Yu.N. Mongolian-Tibetan relationship in XVI-XVII cent. The collection of Mongolian studies. Economics, history, archeology. – M., 1959.
14. Dugarova R.N. Essays on medieval history of Kukunor. – Ulan-Ude, 2003. – P.40.
15. Chimitdorzhiev Sh.B. The beginning of Buddhism spreading in Buryatiya // Buryat Buddhism: history and ideology. – Ulan-Ude. – P.20.
16. Tsaadjin Bichig. Tsing legislation for mongols 1627-1694 translation and comments by S.D. Dilikova. – M., 1998. – P.95.
17. Tsaadjin Bichig. – P.95.
18. Lamaism in Buryatiya. XIX-XX cent. – Novosibirsk, 1983. – P.14.
19. The same. – P.16.
20. The same. – P.17.
21. Kant I. Collection of essays. – M., 1966. – P.27.
22. Bayartuev B.D. Life and creativity of Rinchen Nomtoev (1820-1907) // Buddhism and literary creativity of people of Central Asia's. – Novosibirsk, 1985.
23. Gerasimova K.M. Renovational activity of buryat lamaist clergy. – Ulan-Ude, 1964. – P.174.