

Copyright © 2017 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation  
 Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities  
 of the Russian Academy of Sciences  
 Has been issued since 2008  
 ISSN: 2075-7794; E-ISSN: 2410-7670  
 Vol. 31, Is. 3, pp. 8–26, 2017  
 DOI 10.22162/2075-7794-2017-31-3-8-26  
 Journal homepage: <http://kigiran.com/pubs/vestnik>

UDC 294.321

## Tibetan Buddhism in Russia and Mongolia in the Early 21<sup>st</sup> Century

Rustam T. Sabirov<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Ph.D. in History (Cand. of Historical Sc.), Associate Professor, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: [tabarzin@gmail.com](mailto:tabarzin@gmail.com)

**Abstract.** This article attempts to provide a comparative analysis of the development of Buddhism in Mongolia and Russia over the last 20 years. The paper argues that the processes of restoration of the Buddhist *sangha* (Pali/Sanskrit ‘assembly, association’, i.e. monastic/religious community) in these countries can hardly be referred to as ‘revival’. It is not only about restoration of monasteries and temples and return to the situation of the early 20<sup>th</sup> century. The dramatic events of the past century, processes of modernization and secularization have had essential impacts on the societies so that the very conditions for the functioning of the *sangha* have changed radically. During the socialist era, Buddhism was reinterpreted in the ethnic, national and cultural contexts; many functions (education, medicine, etc.) once performed by the *sangha* passed to secular institutions. Currently, local Buddhist communities are in search for new ways of adapting to the changed conditions. The main contradiction lies in the fact that, on the one hand, Russia and Mongolia’s *sanghas* depend on the material, ideological and educational support of the Tibetan *sangha*; but at the same time, they strive for more independence. They try to strengthen their ethnic and national sentiments and to distance themselves from the Tibetan influence. The 14<sup>th</sup> Dalai Lama still remains the main authority who recognizes new reincarnations and most believers consider him to be their teacher. However, not all of the present-day Mongolian and Russian Buddhist leaders are happy with it. In Mongolia there is a community of Dorje Shugden followers who disagree with the Dalai Lama’s ban on the worship of this deity. They insist that it is an exclusively Mongolian matter and the Tibetans should not interfere with it. In Russia, the Buryat Khambo Lama Damba Ayusheev insists that there is a Buryat form of Buddhism evolved independently from the Tibet tradition. Local communities in Russia and Mongolia are formed around large monasteries, Dharma centers and some famous teachers. In Mongolia, the role of the reincarnations is stronger than there in Russia. And after the enthronization of the next Jetsundamba Khutuktu positions of Buddhism in Mongolia will become much stronger. In Russia, the search for independence and the national form of Buddhism is more characteristic to Buryatia, while the Kalmyk *sangha* follows the Dalai Lama. One of the key differences between the two countries is that in Russia lay Buddhist organizations play a much larger role. The Karma Kagyu Diamond Way, Foundation for the Preservation of Mahayana Tradition, and Dzogchen community are the widest spread and active among them. The Gelug school dominates in Mongolia and in the traditionally Buddhists regions of Russia; however, in some Russia’s territories other schools of Buddhism are represented as well.

**Keywords:** Buddhism, Mongolia, Russia, Dalai Lama, Buryatia, Kalmykia, Tibet, Tibetan Buddhism.

XX век стал переломным и во многом драматичным периодом для традиционных буддийских институтов в странах Азии. Последователи тибетского буддизма ощутили этот драматизм вдвойне, поскольку их основные центры оказались на территориях, где развернулся масштабный социалистический эксперимент, одним из элементов которого были разрушительные антирелигиозные кампании. Сначала их жертвами стали буддисты МНР и СССР, а затем китайская «культурная революция» нанесла сокрушительный удар по тибетскому буддизму в его колыбели — Тибете. И хотя со второй половины 1940-х гг. в МНР и СССР были открыты некоторые монастыри (Иволгинский в Бурятии, Гандантэгченлин в Улан-Баторе), созданы официальные буддийские организации, подлинное «возрождение» буддизма началось с распадом социалистической системы. «Возрождением» сангхи эти процессы можно называть только условно. Невозможно «возродить» сангху в том виде, каком она существовала до 1930-х гг., как невозможно вычеркнуть 70 лет социалистической модернизации и секуляризации, которые кардинально трансформировали традиционные общества. Изменились потребности людей, их отношение к религии, восприятие человеком самого себя, религии и культуры в целом. Да и возникает вопрос — какая собственно сангха возрождается — цинского периода, времен теократической монархии или социалистического периода в Монголии, царского или советского периода в буддийских регионах СССР? Более того, представления о том, что из себя представляет «образцовая сангха», которую необходимо возродить, разнятся не только от региона к региону, но и между представителями одной сангхи.

Возрождением сангхи это можно назвать только в том смысле, что восстанавливаются разрушенные и строятся новые храмы и монастыри, молодые люди принимают монашеские обеты и проходят соответствующее обучение. Лишь по внешним признакам эти процессы можно причислить к возрождению. Яркий пример в этом смысле — восстановление буддийских монастырей в Тибете после культурной революции. Были заново отстроены тысячи храмов, появились тысячи монахов — внешне все как прежде, однако периодические протесты тибетцев, самосожжения монахов свидетельствуют о том, что многое поменялось

и чего-то не хватает. Сам факт того, что тибетской теократии был положен конец в 1950 г., Далай-лама XIV и многие другие иерархи тибетского буддизма находятся в эмиграции, показывает, что мир тибетского буддизма безвозвратно изменился. В настоящее время мы наблюдаем складывание новых форм функционирования тибетского буддизма в мире в целом и в регионах его традиционного распространения.

Цель данной статьи заключается в том, чтобы обозначить основные тенденции и направления развития тибетского буддизма в России и Монголии, выявить общие черты и определить специфику. Объекты сравнения могут показаться неравнозначными: все-таки в Монголии буддизм был и остается основной религией, оказавшей огромное влияние на историю и культуру страны. Фраза «Монголия — буддийская страна» вряд ли вызовет возражения, более того, как будет показано ниже, велика вероятность, что роль Монголии в тибето-буддийском мире будет расти, в то время как в христианско-мусульманской России буддизм всегда занимал и занимает периферийное положение, оставаясь преимущественно религией этнических меньшинств. Тем не менее, сравнение этих двух стран вполне уместно и возможно. Во-первых, российские буряты, калмыки и тувинцы, несмотря на свою «периферийность», всегда играли и продолжают играть важную роль в мире тибетского буддизма. Достаточно вспомнить такие имена, как Агван Доржиев, Даши-Доржо Итигэлов, геше Вангъял, Тэло Тулку Ринпоче и др. Во-вторых, государственные границы здесь достаточно условны, — безусловно, внутренняя ситуация в различных странах по-разному влияет на сангху, но в то же время тибетский буддизм — это целостная система, где многие важные процессы имеют трансграничный характер.

#### **Социалистический период: фольклоризация религии**

Формирование тибето-буддийского мира как более или менее единого и взаимозависимого пространства происходит в XVII — начале XX вв., во времена империи Цин (1644–1912). В начале этого периода Далай-лама V (1617–1682) превращает Тибет в теократическое государство, и далее далай-ламы вместе с маньчжурскими императорами начинают определять религиозную политику, в том числе и на территории Монголии. Несмотря на то, что нередко эта

политика носила ограничительный характер и проводилась в интересах Тибета и цинского правительства, что выражалось в тибетизации буддизма у монголов, намеренном ослаблении монгольской сангхи (использование тибетского языка в ритуально-обрядовой практике и текстах, поиск хутухт и хубилганов в Тибете и т. п.), так или иначе она способствовала укоренению буддизма в монгольских хошунах. Далее, под влиянием монгольских буддистов, а также благодаря политике царского правительства сформировалась бурятская сангха. У калмыков ситуация была несколько иной: в частности, там были непосредственные прямые контакты с Тибетом. Несмотря на региональную специфику, в начале XX в. мир тибетского буддизма представлял собой цельное явление. Основная масса его последователей ориентировались на далай-лам, панчен-лам, джебцзун-дамба-хутухт и институт перерожденцев (*хубилган*, *хутухта*) в целом. Центрами сохранения и воспроизводства религиозного знания были монастыри, которые существовали за счет мирян и при поддержке светских властей. Буддизм пронизывал практически все сферы жизни монголов, бурят, калмыков и тувинцев; ламы, особенно обладавшие высоким статусом, пользовались непререкаемым авторитетом и уважением среди населения. Во время крушения цинской и российской империй именно в буддизме стали искать идеологические основания для создания новых форм государственного устройства, например, теократическая монархия в Монголии (1911–1924), Кудунская теократия Лубсан-Самдан Цыденова в Бурятии. Однако выход на историческую сцену новых сил и инициированные ими антирелигиозные кампании положили конец существованию тибето-буддийской сангхи в имперском контексте.

Говоря о влиянии социалистического периода на историю буддизма в СССР и МНР, в первую очередь, вспоминают репрессии в отношении ламства и разрушение монастырей, что не удивительно: эти трагические события фактически уничтожили сангху. Однако важность социалистического периода еще и в другом. Дело в том, что именно тогда изменилось восприятие религии и отношение к ней, что нашло непосредственное выражение уже в постсоциалистический период.

Во-первых, процессы модернизации и секуляризации подорвали основы традици-

онного общества, разрушили прежние связи и отношения. Ведущую роль стали играть светские институты: наука, образование, светская культура.

Во-вторых, социалистическое государство не только боролось с религией и пыталось распространять атеистическое мировоззрение. Социализм, будучи частью глобального западного проекта современности (*modernity*), способствовал объективизации религии — представлению о том, что религия — это отдельная социальная категория, по отношению к которой человек может иметь собственное мнение [Pelkmans 2009: 5]. Так, в Конституции МНР 1924 г. было прописано положение о том, что религия является частным делом каждого гражданина.

Далее, в рамках социалистического государства и в результате целенаправленной политики властей произошло смещение акцента с религии как «живой веры» на религию как часть культурного наследия. Религия стала позиционироваться как часть истории народа, его культуры, т. е. была переосмыслена в рамках этнонациональных категорий (бурят / монгол = буддист, казах = мусульманин и т. п.): некоторые исследователи называют это «фольклоризацией религии» [Pelkmans 2009: 6]. Безусловно, буддизм сыграл огромную роль в истории и культуре монгольских народов. Однако не следует забывать, что до 1911 г. монголы считали себя подданными Цинской империи и частью тибето-цинско-монгольского культурно-религиозного ареала, а монгольское национальное государство формируется позднее благодаря усилиям монгольских революционеров при поддержке СССР. Тогда же в результате национальной политики нового государства происходит выделение разных этнических групп и рождается представление о халхах как титульном этносе Монголии [Bulag 1998: 71–81]. Тогда же происходит функциональная дифференциация: ряд функций, выполнявшихся прежде буддийскими институтами, переходит в ведение светского государства, — прежде всего, медицина и образование.

Именно это привело к тому, что в 1990-е гг. в государственной риторике в отношении религии стало преобладать понимание религии как хранительницы традиционных ценностей и национальной культуры. Наиболее наглядно это проявилось в Монголии, однако присутствует и в России, хотя применительно к буддизму и в мень-

шей степени, поскольку здесь в качестве хранителя ценностей выступает прежде всего православие.

В целом, в процессе «возрождения» буддийской сангхи в Монголии и России много общего. В начале 1990-х гг. верующие стали объединяться в организации (Союз монгольских верующих, Буддийская традиционная сангха России — БТСР, Объединение буддистов Калмыкии и Объединение буддистов Тывы в РФ), начали восстанавливать разрушенные монастыри и строить новые, налаживать систему религиозного образования и восполнять недостаток квалифицированных кадров, переводить и публиковать литературу. Однако, хотя внешние статистические данные — число верующих, храмов и т. п., и важны, но, на наш взгляд, они не являются ключевыми. Выявить и объяснить глубинные процессы, идущие в монгольской и российских сангхах, проследить истоки целого ряда противоречий можно только в том случае, если взглянуть на них в контексте масштабной трансформации мира тибетского буддизма в целом.

Традиционная модель существования буддийской сангхи в Тибете, Монголии, Бурятии, Калмыкии и Тыве заключалась в тесном взаимодействии монашества и мирян. Монастыри как главные центры буддийской духовности, образования и знаний существовали за счет поддержки мирян и светской аристократии. Поддержка монастырей могла принимать разные формы. Во-первых, прямые пожертвования денег, скота и людей — чуть ли не каждая семья отдавала одного из детей в монастырь. Знать, жертвуя монастырям средства, подданных и отправляя туда своих детей, пыталась таким образом не только накопить заслуги, но и усилить свои позиции и расширить влияние. Во-вторых, монастыри со временем стали мощной экономической силой в обществе, имели многочисленные стада, давали деньги в кредит, владели имуществом. В-третьих, ламы получали деньги и товары за оказание религиозных услуг населению (чтение молитв, проведение обрядов и ритуалов, астрологические вычисления, лечение и др.). Такая система могла существовать при условии непрерываемого авторитета сангхи и ее лидеров в обществе, при поддержке властей (или в условиях теократии — будучи самой властью) и в рамках традиционной экономики.

В XX в. эта модель была разрушена в ходе антирелигиозных кампаний в СССР и МНР, а чуть позже и в КНР. Хронология событий также сыграла здесь немаловажную роль: к моменту распада социалистической системы и началу «возрождения» буддийских институтов в России и Монголии в мире уже сложилась новая модель существования тибетского буддизма, точнее, две. Как известно, после бегства Далай-ламы XIV и многих других высших тулку и наставников буддизма из Тибета в 1959 г. большинство из них обосновались в Индии, где была воссоздана, насколько это возможно, традиционная модель монастырского образования. В то же время часть известных лам обосновалась на Западе (некоторые оказались там раньше, как, например, геше Вангъял, или же начали регулярно посещать западные страны, постоянно проживая в Индии и Непале). Хронологически эти события примерно совпали с глобальными изменениями на Западе — революцией 1968 г. [Бурмистров и др. 2017], сопровождавшейся стремительным ростом интереса «восточной духовности» (не только к буддизму). Важную роль здесь сыграли битники, хиппи и др. Стали образовываться общины так называемых конвертитов, т. е. жителей Европы и Америки, переходивших в восточные религии, положив начало буддизму «дхарма-центров».

Таким образом, к началу 1990-х гг. в мире тибетского буддизма (строго говоря — не только тибетского) сложились две модели. Обычно их характеризуют следующим образом. Традиционная — монастырская — модель привлекает «этнических буддистов», которые заинтересованы, прежде всего, в обрядово-ритуальной стороне буддизма. Конвертиты, напротив, ориентированы на понимание и изучение буддизма и буддийскую практику, считая обряды и ритуалы несущественным аспектом религии. Некоторые из них вообще не считают буддизм религией.

Исторически основным центром тибетского буддизма был Тибет, где, собственно, складывается эта форма буддизма, формируются основные школы, тибетоязычный канон и комментарии к нему. Там же были главные монастыри, сформировался институт тулку, и оттуда буддизм распространяется дальше. До сих пор тибетские иерархи остаются главными авторитетами, держателями линий преемственности и источника

ми легитимности в мире тибетского буддизма. И это стало причиной одного из важных противоречий в мире тибетского буддизма.

Дело в том, что процессы религиозно-го возрождения на постсоциалистическом пространстве сопровождались процессами резкого роста национального и этнического самосознания, поисками национальной идентичности. Религия стала рассматриваться в качестве одной из важнейшей составляющей национальной идентичности, хранительницей национальных традиций и ценностей. Тем более, в социалистический период для этого была подготовлена соответствующая почва. Пошли разговоры о «монгольском буддизме», «бурятском буддизме» и др. В то же время на внешнеполитическом уровне «тибетский вопрос», т. е. проблема независимости Тибета, стал большой темой для правительств РФ и Монголии, учитывая их тесные политические и экономические связи с КНР.

Национальные сангхи оказались в сложной ситуации. С одной стороны, восстановление национальных буддийских институтов было невозможно без санкции и поддержки Далай-ламы XIV и других тибетских учителей и организаций, обучения в тибетских монастырях в Индии, приглашения тибетских лам. С другой стороны, националистические настроения и политические мотивы побуждают, по крайней мере, часть буддистов искать «обходные пути».

#### **Буддизм в Монголии**

Восстановление буддийской сангхи в Монголии изучено достаточно подробно [Lkhagvademchig, Schittich 2010; Wallace 2008; Ванчикова, Цэдэндамба 2014; Цэдэндамба 2003; Barkmann 1997; Сабиров 2012; Lhagvademchig 2013; Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society 2015; Abrahms-Kavunenko 2012, 2015; Elverskog 2006], однако в данной статье хотелось бы обратить внимание на те вопросы, которые пока не получили должного освещения.

По данным переписи 2010 г., 53 % монголов считают себя буддистами (86,2 % из общего числа верующих) [Хүн ам, орон сууцны 2010 оны улсын тооллогын үр дүн 2010]. Из 327 официально зарегистрированных храмов, монастырей и церквей (на 2011 г.) 43,4 % — буддийские (для сравнения 49,2 % — христианские, но надо заметить, что простое численное сравнение

несколько искажает картину, так как не передает масштабов и степени влияния этих храмов) [Монгол улсын статистикийн эмхэтгэл 2012].

Сравнение государственной политики и риторики в отношении буддизма с реальной ситуацией, в которой находится буддийская сангха Монголии, выявляет существенное расхождение. То, как видит буддизм и, можно сказать, каким хочет его видеть монгольское государство, далеко не всегда соответствует тому, что происходит на самом деле.

Несмотря на отделение религии от государства по Конституции 1992 г., положение о преобладающей роли буддизма в Монголии было закреплено на законодательном уровне — в Законе об отношениях религии и государства 1993 г.: «Государство уважает превалирующую роль буддизма в Монголии с целью поддержания единства, культурного и цивилизационного наследия народов Монголии» [Төр, сүм хийдийн харилцааны тухай. Ч. 2. Ст. 4. П. 2] и в Концепции национальной безопасности Монголии 1994 и 2010 гг. В последней сказано: «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).

Эти формулировки — «традиционная буддийская религия и культура», «носитель многовекового духовного наследия», а также выступления монгольских политиков являются как раз результатом переосмысления религии в этнонациональных категориях в социалистический период, о чем говорилось выше [Төр, сүм хийдийн харилцаа 1998: 6–10]. Кроме того, для отдельных политиков буддизм служит средством привлечения электората и легитимации своей власти. Президенты и другие официальные лица принимают участие в буддийских церемониях (подношение мандалы во время Цаган Сара, поклонение священным горам и др.). Государственные структуры помогали, в том числе финансово, восстанавливать статуи Мигдждэд Жанрайсиг в монастыре Гандантэгченлин, строить мон-

гольский буддийский храм в Бодхгайе (Индия). Были даже попытки объявить буддизм государственной религией. В то же время буддийские монастыри в стране лишены каких-либо экономических льгот, вынуждены платить те же налоги, что и другие организации, что ставит многие монастыри, особенно за пределами столицы, в непростую ситуацию.

В целом, если основываться на официальных формулировках, создается впечатление, что монгольское государство видит буддизм в стране как нечто цельное и единое, способствующее сохранению национальных традиций и ценностей. Однако эта умозрительная конструкция не выдерживает испытания реальностью: в действительности никакого единого буддизма в Монголии не наблюдается. И тем более невозможно говорить о буддизме как хранителе сугубо монгольской культуры и традиций, поскольку до момента уничтожения в 1930-е гг. сангха в Монголии была неразрывно связана с тибетской сангхой как доктринально, так и институционально. А в годы социализма не было никаких условий для изменения этой ситуации. Если монгольская сангха и может быть хранителем традиционной культуры и «многовекового наследия», то эта культура и наследие будут больше индо-тибетскими или общетибетскими, нежели монгольскими. Но и здесь не все так просто. Тибетская сангха в XX в. также испытала влияние насильственной секуляризации и социалистической модернизации, одним из последствий которых стало появление глобальной тибетской сангхи. Таким образом, буддизм в Монголии является скорее проводником глобальных тибетобуддийских ценностей и тибетских буддийских традиций одновременно.

Но даже в этом смысле нельзя говорить о единстве сангхи. В настоящее время в Монголии можно выделить несколько основных центров буддизма, а также ряд известных учителей, вокруг которых группируются последователи. Они отличаются отношением к Далай-ламе XIV и тибетскому влиянию в целом, а также акцентом на «традиционность» или вовлеченностью в глобальную сангху.

Главный центр буддизма в современной Монголии — монастырь Гандантэгченлин, который с 1944 по 1990 гг. был единственным действующим монастырем в МНР. Это не только религиозный, но и крупнейший

образовательный центр страны. Буддийский университет имени Занабазара при монастыре начал работу еще в 1970 г. В настоящее время многие монахи монастыря проходят обучение в тибетских монастырях Гоман, Сэра и др. в Индии. Также он курирует 112 среднюю и начальную школу «Баян эрхэт» в Улан-Баторе, где изучаются религиозные дисциплины, детский сад «Төгс баясгалангийн гэгээ». Монастырь выпускает журнал «Билгийн Мэлмий», радиопередачу «Лавайн эгшиг», участвует в работе международной Азиатской буддийской конференции за мир. Именно по приглашению Гандана Монголию неоднократно посещал Далай-лама XIV. В 2011 г. Центр интронизировал в качестве главы буддизма в Монголии Девятого Джебцун-дамба-хутхту (ум. в том же 2011 г.). Два раза в год в Гандане проходит заседание совета ведущих лам Центра монгольского буддизма, на котором обсуждаются вопросы развития буддизма в стране. Возглавляет этот совет хамбо-лама Гандана Д. Чойжамц, фактически руководящий процессом восстановления сангхи уже много лет.

В 1999 г. по инициативе Бакулы Ринпоче, посла Индии в Монголии и известного перерожденца, в Улан-Баторе был основан монастырь Бэтуб. Он задумывался в качестве своего рода эталона, примера того, каким должен быть настоящий буддийский монастырь. В течение ряда лет Бэтуб был, пожалуй, единственным монастырем, приспособленным для постоянного проживания там монахов. В нем неоднократно проводил службы Чжадо Ринпоче, бывший настоятель монастыря Далай-ламы XIV Намгьела и настоятель тантрического монастыря Гьюто.

Регулярно посещает Монголию Панчен Отрул Ринпоче, известный лама, который в 1951 г. был выбран перерожденцем Панчен-ламы, но в силу обстоятельств окончательно утвержден был другой кандидат (титул «Панчен Отрул» означает «кандидат-панчен»). Панчен Отрул Ринпоче руководит буддийским центром «Джампа Линг» в Ирландии. В 1995 г. Далай-лама XIV попросил его обучить буддизму монголов: для этих целей в 2001 г. в Монголии был основан центр «Асрал» [Асрал].

Также Монголию, начиная с 2006 г., периодически посещает Восьмой Агья хутхта Арджа Ринпоче, один из наиболее почитаемых буддийских наставников Тибета.

та, признанный 20-м перерождением отца Цзонхавы. В 1998 г. он покинул Тибет и обосновался в США, где открыл буддийский центр в Калифорнии. В 2005 г. Далай-лама назначил его директором Тибетского культурного центра в Блумингтоне (штат Индиана) (впоследствии по просьбе Далай-ламы он был переименован в Тибето-монгольский культурный центр). Немаловажно, что Арджа Ринпоче — единственный из высших тибетских лам, кто имеет монгольское происхождение. По его инициативе в Улан-Баторе был создан медицинский центр для детей с тяжелыми заболеваниями и их матерей [Ажаа Гэгээн].

В 1999 г. в Монголии было открыто отделение Фонда поддержания махаянской традиции — ФПМТ. Это международная сеть, объединяющая более 160 центров в разных странах. ФПМТ был основан ламой Тубтеном Йеше в 1975 г. с целью сохранения и распространения буддийского учения по всему миру. В центре регулярно проходят занятия по медитации и основам буддизма. Помимо этого, центр участвует в благотворительных проектах, предоставляя еду и медицинскую помощь бездомным, занимается переводом и публикацией книг по буддизму. Руководит ФПМТ в настоящее время лама Сопа Ринпоче, который также периодически посещает Монголию. Центр привлекает главным образом монголов, которых интересует практика и основы буддизма, а не просто обрядово-ритуальная сторона. Центр активно сотрудничает с монастырем Гандан.

В целом, монастырь Гандан, Арджа Ринпоче, Панчен Отрул Ринпоче и представители ФПМТ являются проводниками тибетского влияния в Монголии и лично Далай-ламы XIV. В условиях отсутствия местных монгольских лам, обладающих высоким авторитетом и познаниями, неудивительно, что верующие группируются вокруг тибетских лам. Важным аспектом остается финансовая сторона. Именно известные ламы способны привлечь богатых спонсоров из числа монголов или же перераспределить средства и направить их на религиозные (издание литературы, строительство центров и монастырей и т. п.) и благотворительные проекты.

Однако не все монгольские ламы выказывают лояльность Далай-ламе. Есть те, кто настаивает на самобытности монгольского буддизма и выступают за доктринальную

и институциональную самостоятельность монгольской сангхи. Прежде всего, это Зава Дамдин Ринпоче (Лувсандаржаа лама, род. в 1975 г.), довольно популярный среди монгольских буддистов лама. В 2000 г. он был признан в качестве перерождения одного из крупнейших буддийских учителей и авторов Монголии — Зава Ламы Дамдина (1867–1937). В 11 лет он начал обучение в монастыре Амарбаясгалант, с середины 2000-х гг. начал восстановление монастыря Дэлгэруун Чойр — традиционной резиденции Зава Дамдина [His Eminence Zava Damdin Rinpoche]. Учителем нынешнего Зава Дамдина был Сокпу Ринпоче (Гуру Дэва Ринпоче, 1908–2009), известный лама-перерожденец родом из Ордоса (Внутренняя Монголия). Обучался в знаменитом тибетском монастыре Дрепунг и затем активно участвовал в жизни тибетского буддизма. В 1986 г. лама принял решение вернуться в Монголию, где вскоре после демократической революции активно включился в процесс восстановления сангхи. В частности, Сокпу Ринпоче занимался восстановлением монастыря Амарбаясгалант — одного из крупнейших исторических монастырей Монголии, построенного по указу маньчжурского императора для богдо-гэгэна Занабазара [His Eminence Sokpu Rinpoche]. Выбор монастыря, по всей видимости, был обусловлен не только конкретными историческими факторами, но и тем, что один из храмов монастыря был посвящен Дордже Шугдену — гневному духу, ставшему причиной, пожалуй, самого драматического раскола в тибетской сангхе [Дрейфус]. Там же хранились его танка и скульптура [Amarbayasgalant Monastery].

Многие высшие ламы, включая нынешнего Далай-ламу, поклонялись Шугдену. В 1975 г. Зэмэ Ринпоче (1927–1996) опубликовал так называемую «Жёлтую книгу», в которой рассказывалось, как Дордже Шугден карает лам, не соблюдавших чистоту учения гелуг, занимаясь практиками других школ. Далай-лама, будучи хранителем учений других школ и прилагавший немало усилий для поддержания единства тибетской сангхи, не мог не отреагировать на публикацию и выступил с призывом прекратить практику этого духа. В 1996 г. во время церемонии посвящения в Дхарамсале Далай-лама обратился к присутствующим с просьбой покинуть мероприятие тем, кто являлся последователем Дордже Шугдена,

объяснив это тем, что Шугден находится в конфликте с главными защитниками Тибета — Палден Лхамо и Нейчунгом. Добавив также, что, если кто останется из практиков опального духа, это может нанести вред будущему Тибета и сократить его собственную жизнь [Mills 2009].

Если оставить в стороне причины высшего порядка (конфликт с другими защитниками Тибета), то очевидно, что в условиях диаспоры, когда на первое место вышло поддержание единства тибетской сангхи, практика, постулирующая исключительность одной школы, вызывала недовольство представителей других школ тибетского буддизма. Поэтому Далай-лама XIV решил прекратить ее и призвал к этому своих последователей. Однако не все с этим согласились, что привело все-таки к расколу. Сторонники Дордже Шугдена начали обвинять Далай-ламу в ущемлении свободы вероисповедания. Одним из них был Гуру Дэва Ринпоче.

Исследователи выделяют как минимум три группы последователей Дордже Шугдена. Одну из них возглавляет Лама Гангчен, живущий в Италии и имеющий тесные связи с КНР. Фонд Ламы Гангчена принимал активное участие в поддержке восстановления монгольской сангхи в 1990-е гг. «Штаб-квартира» расположена в Сингапуре и, по некоторым данным, финансируется Китаем [The Dorje Shugden Conflict]. Примечательно, что многие учителя нынешнего Панчен-ламы также являются последователями Шугдена [The Dorje Shugden Conflict].

Отвергнув призыв Далай-ламы к отказу от практики Шугдена, Гуру Дэва Ринпоче подвергся резкой критике со стороны тибетской диаспоры и поэтому переехал в Монголию, где способствовал укоренению этого культа. Там вопрос поклонения «опальному» духу приобрел местную специфику. В 1990-е гг., да и сейчас, большинство простых монголов не углублялись в тонкости учения тибетского буддизма. Даже известное разделение на «желтошапочные» и «красношапочные» школы в стране выражено не слишком отчетливо. Среди монголов преобладает достаточно практичное отношение к религии. Люди приходят в храмы, чтобы с помощью лам произвести астрологические вычисления, снискать помощь высших сил для решения жизненных проблем, заручиться их поддержкой. Культ Шугдена снискал популярность среди мон-

гольских бизнесменов, которые стремились приумножить свои капиталы с помощью поддержки этого духа. Правда, по словам одного из лам, многие, так и не разбогатевав, разочаровались в этой практике<sup>1</sup>.

Зава Дамдин Ринпоче как верный ученик Сокпу Ринпоче перенял практику Дордже Шугдена и активно распространяет ее в Монголии. Надо отметить, что он регулярно появляется на монгольском телевидении. С 26 по 29 июля 2017 г. в аймаке Дундговь в монастыре Дэлгэрийн Чойр прошла научная конференция, посвященная 150-летию Зава Дамдина, в которой приняли участие ведущие монгольские ученые [Зава Дамдин Лувсандаяан ламын мэндэлсний 150 жилийн ойг тэмдэглэнэ]. Организация такой конференции и участие в ней ведущих ученых страны, включая академиков, свидетельствуют, что Зава Дамдин Ринпоче не является каким-то маргиналом в буддийской жизни Монголии.

Важно также иметь в виду, что данный культ не является каким-то привнесенным нововведением, а имеет некоторые корни в истории Монголии. Известно, что исторический прототип Дордже Шугдена Драпка Гьялцэн в ряде своих перерождений был связан с Монголией. Одним из них был знаменитый Сакья-пандита Кюнга Гьялцен (1182–1251), другим — Сонам Еше Вангпо (1556–1592), сопровождавший гелугпинского иерарха Сонама Гьяцо на встречу с тумэтским Алтан-ханом, даровавшим последнему титул «далай-лама» [Дордже Шугден в Монголии]. В XIX в. лама из Гандана написал биографию Драпки Гьялцена, а Дордже Шугден стал одним из духов, с которыми «общался» младший брат Восьмого Богдо-гэгэна — оракул Лувсанхайдав (1872–1918). Это было вызвано, скорее всего, тем, что Дордже Шугден был родовым божеством-охранителем Богдо-гэгэна IV (1775–1813) [Дордже Шугден в Монголии]. Тогда же для Лувсанхайдава в Урге построили отдельный храм, ныне известный как музей Чойджин-ламы, где до сих пор хранится изображение Дордже Шугдена.

Очевидно, что для монголов тонкости тибетской внутривосточной борьбы и перипетии истории буддизма в Тибете не так важны, да и большинство из них с ними не знакомы. Относительная популярность Шугдена в современной Монголии обу-

<sup>1</sup> Из личной беседы с ламой монастыря Егузэрухутхты Сухэ-Баторского аймака. Июль 2017 г.

словлена другими причинами. Во-первых, конечно, материальные причины — надежда на помощь могущественного духа в финансовых вопросах. По данным некоторых исследований, 60 % опрошенных (Дархан уул аймак), считающих себя буддистами, заявили, что нуждаются в ритуалах и обрядах для стяжания удачи и благополучия в жизни. 90 % не смогли вспомнить ни одного из принципов буддизма [Lhagvademchig 2013: 27]. Во-вторых, связь Шугдена с историей Монголии и ее ключевых деятелей. Крайне важно, что Шугден, как было показано выше, играл определенную роль в утверждении самостоятельности буддизма в Монголии и не только был связан с защитой монгольской государственности (есть мнение, что Шугден как эманация Ваджрапани воплотился в мире как Чингисхан), но и, как метко заметил С. Куваев, лучше справился со своей задачей, «обеспечив» Монголии независимость, в отличие от Нейчунга в Тибете [Дордже Шугден в Монголии]. Кроме того, следует учесть, что апологеты Шугдена появились в стране в то время, когда раскол еще не был четко обозначен, а монголы с одинаковым почтением и верой относились ко всем ламам.

Между тем, в конце 2000-х гг. в Монголии были обнаружены перерожденцы двух тибетских лам, поддерживавших Шугдена [Lhagvademchig 2013: 31], что позволяет говорить о серьезных перспективах укоренения этой практики в Монголии. Ранее, в то время как посвящение женщин в монахини было новым и дискуссионным вопросом, Гуру Дэва Ринпоче выделил средства на строительство храма для женской буддийской общины в Улан-Баторе «Тугс Баясгалант». Примечательно, что руководительница этой общины — жена ламы из Гандана, монастыря, ориентированного исключительно на Далай-ламу [Дордже Шугден в Монголии].

При том, что и сторонники, и противники Шугдена в Монголии так или иначе представляют тибетскую сангху, некоторые ламы трактуют это противостояние в националистическом ключе: Монголии нужен монгольский буддийский лидер, способный заявить, что это личное дело монголов — поклоняться Шугдену или нет, а также сказать, что монгольский Джебзцун-дамбахутухта равен по духовному статусу Далай-ламе [Lhagvademchig 2013: 31]. Также высказывается мнение, что Далай-лама XIV, призывая к отказу от поклонения Шугдену, вносит раскол в монгольскую сангху, разде-

ляя ее на две противоборствующие группы [Далай лам яагаад нууцаар айлчлах болов?].

Можно сказать, что это мнение небольшой и маргинальной части монгольской сангхи, но следует учитывать, что анти-тибетские настроения в Монголии имеют продолжительную историю. Они были еще в XIX в. и живы и по сей день: тибетский буддизм обвиняют в отсталости страны и интеллектуальном колониализме, а также в том, что тибетские иерархи способствовали порабощению Монголии цинами [Kollmar-Paulenz 2014: 53].

О том, сколько монголов считают себя последователями Шугдена, сказать сложно: монгольская статистика дает только общую численность буддистов. Однако, по данным самих последователей, в 2016 г. в церемонии посвящения, которое давал Зава Дамдин Ринпоче в Улан-Баторе, участвовали 10 000 монгольских монахов и мирян [10,000 Mongolians receive Dorje Shugden!]. На наш взгляд, здесь важна не столько статистика, сколько контекст. Очевидно, что влияние учителей-тибетцев в Монголии, прежде всего далай-ламы, во многом основывается на их личном авторитете и заслугах. После их ухода, скорее всего, возникнет конфликтная ситуация, связанная с обнаружением следующего далай-ламы, что может привести к новым расколам внутри тибетской диаспоры и сангхи. Монголы в силу внешнеполитических (тесные экономические и политические отношения с КНР) и внутренних (национальная гордость, стремление сохранить национальную самобытность и т. п.) причин стремятся к воссозданию своей местной сангхи, и эта тенденция серьезно усилится после официального утверждения десятого Богдогэгэна. Хубилганы ряда других именитых монгольских лам уже были обнаружены и обучаются сейчас в Индии. Велика вероятность превращения Монголии в центр тибетского буддизма. Можно предположить, что сторонники Дордже Шугдена, имеющие немалую поддержку в народе, своих известных лам и монастыри, займут свою нишу в стране.

Здесь, правда, есть опасность усиления китайского влияния, учитывая, что власти КНР пытаются активно влиять на процессы в буддийских сангхах соседних стран, в том числе через оказание финансовой поддержки [Jichang 2017], в частности, последователям Шугдена. Власти КНР уже давно пы-

таются влиять на религиозные процессы в Монголии и РФ. В 2011 г. один из гонконгских мозговых центров опубликовал статью, в которой рекомендовалось активизировать связи с монгольскими и российскими буддистами, отправляя туда уважаемых высоких лам, использовать экономические методы с целью ограничить влияние «клики Далая» [Jichang 2017]. В случае Монголии известно, что хорошие связи с китайскими ламами (включая Панчэн-ламу) и официальными лицами у монастыря Амарбаясгалант, который является одним из центров поклонения Шугдену [Jichang 2017]. Подобная стратегия КНР, безусловно, вносит определенный раскол в монгольскую сангху, однако на сегодняшний день ее нельзя назвать успешной. Сказывается и авторитет Далай-ламы XIV в мире буддизма и его популярность среди монгольских верующих, играет роль историческая настороженность монголов против китайского влияния в любых формах, да и ламы, сотрудничающие с КНР, составляют в Монголии, скорее меньшинство.

Представляется, что буддизм в Монголии так или иначе будет развиваться в сторону большей самостоятельности, что связано и с кризисной ситуацией в тибетской сангхе, и со все большим усилением монгольской сангхи. Последнее обусловлено появлением монгольских хубилганов и хутухт, в настоящее время обучающихся в Индии, и, прежде всего, следующим Джебзун-дамба-хутухтой, появление которого придаст сангхе большой авторитет и легитимность.

### **Буддизм в России**

История буддизма в СССР и России в XX в. во многом схожа с монгольской: репрессии, послабление в конце 1940-х гг., создание Центрального духовного управления буддистов (далее — ЦДУБ), «возрождение» с конца 1980-х гг. Однако в силу ряда факторов ситуация с буддизмом на территории РФ имеет свои специфические особенности и отличается от положения сангхи в Монголии.

Исторически буддизм в России представлен на территории Бурятии, Забайкальского края, Калмыкии и Тывы. К бурятам и тувинцам буддизм пришел из Монголии при посредничестве монгольских и тибетских лам [Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века 1983; Монгуш 2001]. У калмыков же с самого начала были непосредственные

и тесные связи с Тибетом [Бакаева 1994]. В 1946 г. был создан единый руководящий орган — ЦДУБ, который курировал деятельность немногочисленной официальной буддийской общины на территории СССР. Но в 1990-е гг. в результате роста национального самосознания в регионах началось формирование бурятской, калмыцкой и тувинской буддийских общин. В основе этого процесса лежат не только этнонациональные факторы, но и разное видение того, каким именно буддизм должен быть.

Наиболее ярко это разделение проявилось в буддийских сангхах Бурятии и Калмыкии. С избранием на пост Пандито хамбо-ламы Дамбы Аюшеева в 1995 г. в Бурятии все отчетливее стала прослеживаться линия на отстранение от тибетского влияния. Хотя многие молодые бурятские ламы обучаются в тибетских монастырях в Индии и в целом сохраняется уважительное и почтительное отношение к Далай-ламе XIV, хамбо-лама в своих заявлениях и своей политикой не раз давал понять, что буддизм в Бурятии — это самобытная и независимая традиция, которая не нуждается во внешнем влиянии: «Бурятский буддизм вполне самодостаточен на протяжении столетий и достиг небывалых высот. Пример хамбо-ламы Итигэлова и других наших великих лам говорит сам за себя. <...> Буряты получили буддизм от Дамба-Доржи Заяева, а он, в свою очередь, получил его в первом своем рождении от Будды Кашьяпы, а во втором — от Будды Шакьямуни! Запомните это» [Махачкеев 2008]. Серия «чудесных» находок — нетленное тело Д.-Д. Итигэлова (2002), 450 фигурок Будды неподалеку от развалин Агинского монастыря и лик богини Янжимы — помогли создать новую мифологию, в которой бурятскому буддизму отводится новое, более важное, место [Bernstein 2011].

В Монголии тоже было обнаружено мумифицированное тело монаха и некоторые реликвии, но местные буддисты не стали выстраивать вокруг этого особую мифологию. В этом нет необходимости: в стране есть ламы-перерожденцы, включая Х Богдо-гэгэна, много монастырей; другими словами, Монголия в тибето-буддийском мире занимает достаточно устойчивое положение и имеется тенденция к его укреплению.

В Бурятии ситуация иная. Исторически этот регион был не только далекой периферией буддийского мира, но и сами

буряты — национальным меньшинством в огромной империи. В буддийском мире бурят воспринимали как «отсталых» и погрязших в суевериях и шаманизме, что, в свою очередь, обесценивало претензии бурят на культурную самобытность в рамках империи и РФ [Bernstein 2011: 629]. И в 1990-е гг. на волне национального возрождения российских регионов вопрос о самобытности местного буддизма возник с новой силой. Остроту придавал тот факт, что в Бурятии возникли общины влиятельных тибетских лам, а некоторые бурятские ламы обучались в тибетских монастырях в Индии. По мнению А. Бернштейн, обнаружение реликвий — это своего рода местный ответ на стоявшие перед сангхой проблемы, создание новой сакральной географии и историографии [Bernstein 2011: 629]. Эти находки как бы подтверждают идею о том, что центр тибетского буддизма смещается на север — в Монголию и Бурятию, таким образом, бурятам не нужно слишком ориентироваться на тибетцев и зависеть от них, тем более, если лама Итигэлов не ездил в Тибет, но, несмотря на это, обрел святость. Примечательно, что именно Д.-Д. Итигэлов, никогда не посещавший Тибет и достигший настолько высокого уровня в буддийской практике, что его тело оказалось нетленным, был выбран в качестве исторически значимой фигуры и примера всем бурятам, а не Агван Доржиев, сыгравший огромную роль в истории буддизма и бывший учителем и «правой рукой» Далай-ламы XIII. Не последнюю роль сыграло, видимо, то, что Даши Доржо Итигэлов был не только бурятским патриотом, но лояльным царю подданным [Bělka 2014: 84].

В 2004 г. БТСР официально утвердила «Триаду национальных буддийских символов»: Атлас тибетской медицины, статую сандалового Будды и Д.-Д. Итигэлова. При этом только одна из этих драгоценностей — Д.-Д. Итигэлов — бурятского происхождения [Bělka 2014: 92], что еще раз ярко демонстрирует противоречие современного периода, суть которого в том, что локальные буддийские сообщества (монгольские в том числе) ищут свою идентичность, не в силах при этом вырваться из общего тибето-буддийского контекста.

Известно, что исторически среди бурят почти не было хубилганов (исключение — пара лам в начале века и Бидия Дандарон), что было вызвано в том числе и позицией

православной церкви, и тем, что обнаружение хубилгана требовало признания и утверждения со стороны тибетских иерархов, т. е. подданных иностранной державы. Проблема еще более актуальна сейчас, когда российская политика направлена на максимальное ограничение любых попыток внешнего вмешательства во внутренние религиозные дела.

В постсоветской Калмыкии развитие сангхи складывается иначе. Исторически у калмыцких буддистов были более тесные и прямые связи с Тибетом. Знаменитый калмыцкий лама Геше Вангъял, учившийся в Тибете, был одним из тех, кто принес тибетский буддизм в США. Тэло Тулку Ринпоче, возглавивший сангху Калмыкии в 1990-е гг., был распознан в качестве тулку Далай-ламой XIV и получил классическое религиозное образование в тибетском монастыре. С 2014 г. он является почетным представителем Далай-ламы XIV в России и Монголии. С последней его связывает тот факт, что в предыдущих воплощениях он трижды перерождался там, последний раз был известным монгольским ламой — Дилова-хутухтой. Тэло Тулку Ринпоче часто посещает Монголию, в том числе сопровождая Далай-ламу, и имеет там своих последователей. При его поддержке Россию и Монголию регулярно посещают с лекциями известные учителя (Чадо Тулку Ринпоче, геше-лхарамба Лобсан Тенпа и др.) и именитые буддологи, например, Роберт Турман. Таким образом, в случае с Калмыкией речь идет об активных попытках перенесения и распространения на российскую почву тибетского буддизма, укреплении связей с Тибетом. При этом Центральный калмыцкий хурул уделяет большое внимание поддержке и пропаганде калмыцких традиций, обычаев и родного языка. Проводятся различные конкурсы (например, конкурс юных сказителей калмыцкого устного народного творчества, знатоков благопожеланий и магталов и др.) [Объединение буддистов Калмыкии], но нет попыток каким-то образом подчеркнуть самобытность и независимость калмыцкого буддизма.

Тувинская сангха в виду удаленности и немногочисленности не играет какой-либо заметной роли в данных дискуссиях.

Параллельно с официальными буддийскими структурами в России существуют общины, сформировавшиеся вокруг тибетских учителей, осевших в стране, — это,

прежде всего, Геше Джампа Тинлей и Еше Лодой Ринпоче.

Геше Джампа Тинлей, духовный представитель Далай-ламы в России (1993–2004), позже советник по делам культуры и религии Тибета, представляет собой интересный пример трансформации традиционного типа учителя и руководителя дхарма-центров. Он начинал в качестве представителя Далай-ламы, помогавшего восстановлению буддийских институтов в Бурятии, Калмыкии и Тыве, но постепенно, по мере появления учеников в Сибири и европейской части России, под руководством геше стали открываться дхарма-центры, а в 2013 г. была основана организация «Дже Цонкапа», объединившая все эти центры (19 центров в России, 1 в Монголии [Буддийские центры, созданные с благословения досточтимого Учителя Геше Джампа Тинлея]). В 2004 г. Джампа Тинлей снял с себя монашеские обеты и стал проповедником-мирянином. Он регулярно ездит по стране, давая лекции и проводя семинары по практике буддизма, опубликовал десятки книг по буддизму.

Еше Лодой Ринпоче родился в Тибете в 1943 г. В 1992 г. он прибыл в Монголию, а на следующий год по просьбе бурятского духовенства и по поручению Далай-ламы приехал в Бурятию, в Иволгинский дацан, для преподавания в буддийском институте. Ело Ринпоче ввёл в программу обучения института одну из важнейших дисциплин буддийского духовного образования Чойра (Цаннит). Со временем по просьбам верующих Ело Ринпоче начал обучать буддийской философии мирян и давать им посвящения. Постепенно образовалась община его последователей, которые, в конце концов, попросили Ринпоче открыть свой центр [Биография досточтимого Еше Лодоя Ринпоче]. В 2000 г. был основан центр «Ринпоче Багша», и началось строительство буддийского монастыря в Улан-Удэ, который был открыт в 2004 г. Ученики Еше Лодой Ринпоче есть не только в Бурятии, но и по всей стране.

История Геше Тинлея и Ело Ринпоче показывает, что дхарма-центры — это наиболее приспособленная к реалиям современного секулярного общества и адекватная форма передачи буддийского учения. Об этом свидетельствует не только открытие подобных центров учителями традиционного толка, но и популярность такой формы взаимодействия с дхармой среди

русских буддистов-мирян в целом. Среди последних следует выделить в первую очередь Российскую ассоциацию буддистов алмазного пути традиции Карма Кагью [Российская Ассоциация] и Московский Буддийский Центр «Ганден Тендар Линг» [История центра].

Ассоциация объединяет учеников датского ламы Оле Нидала, который по просьбе Кармапы XVI занялся проповедью буддизма Ваджраяны на Западе. Подход Нидала разительно отличается от традиционных методов ознакомления с буддийским учением, принятым среди тибетских наставников. Для ламы Оле характерен больше неформальный, адаптированный для западных людей подход. Да и сам он сильно отличается от обычных лам: при знакомстве с биографией Оле Нидала бросаются в глаза его любовь к прыжкам с парашютом, езда на мотоцикле на большой скорости, «милитаристский» стиль в одежде, свободные взгляды на любовь и брак, резкие высказывания в отношении ислама и т. д. Во многом поэтому в адрес ламы Оле и его последователей высказывается немало критики, причем не только со стороны религиоведов и буддологов, но и со стороны буддистов других направлений. Они называют это «буддизмом-лайт», нетрадиционной необуддийской сектой [Необуддийская секта ламы Оле Нидал] и т. п. При этом община буддистов кармакагью на сегодняшний день в России (да и в мире в целом) является одной из самых многочисленных и активных. Начав свою работу в 1989 г., Ассоциация к 2017 г. насчитывала более 80 общин по всей России, куда входят несколько тысяч последователей [Российская Ассоциация]. Интересно, что эта организация занимается не только религиозной деятельностью, но и довольно целенаправленно участвует в работе по изучению и популяризации буддизма. В центрах Ассоциации регулярно проходят лекции по буддизму, культурные мероприятия, мастер-классы по живописи, художественные выставки. По инициативе Ассоциации было организовано несколько научных конференций, посвященных буддизму Ваджраяны. Было издано большое количество литературы по буддизму, сняты фильмы по истории буддизма. Община буддистов кармакагью Алмазного пути представляет собой довольно показательный пример того, что буддизм именно в своей модернизированной, европеизированной форме оказался

наиболее популярен и эффективен среди жителей Запада.

Буддийский центр «Ганден Тендар Линг» — это, скорее, промежуточный вариант между традиционным буддизмом и буддизмом, адаптированным к запросам европейцев-мирян. Он был создан в 2001 г. в Москве с благословения ламы Сопы Ринпоче и является одним из отделений ФПМТ. В Санкт-Петербурге Фонд представлен Буддийским центром Арьядевы.

Центр организует визиты известных учителей, как тибетцев (Сопа Ринпоче, Церинг Дхондуп, Джампа Дакпа), так и наставников европейского и американского происхождения (Робина Куртин, Александр Берзин, Алан Уоллес). С 2008 г. геше Нгаванг Тукдже, бывший советник по вопросам религии Центра тибетской информации и культуры в Москве, читает в центре регулярные лекции по буддизму. Еженедельно проходят занятия по медитации для всех интересующихся, изучению базовых текстов буддизма, периодически устраиваются ретриты по различным буддийским практикам. Центр занимается поддержкой переводческих и издательских проектов. Важное место в работе «Ганден Тендар Линга» занимают благотворительные проекты — забота о престарелых, больных и нуждающихся; мероприятия по защите окружающей среды [История центра].

Из других буддийских организаций стоит упомянуть Дзогчен-общину Ринченлинг, объединяющую последователей Чогьяла Намкая Норбу, которая была основана в 1992 г. [Дзогчен-община], Центр Падмасамбхавы, буддийский центр Римэ и др. [Буддийские общины и организации]. Отдельно следует отметить Санкт-Петербургский буддийский храм «Дацан Гунзэчойнэй», который сочетает традиционную ритуальную деятельность с лекциями по буддизму для начинающих и уроки тибетского языка [Дацан Гунзэчойнэй].

#### **Буддизм в России и Монголии**

Если сравнивать буддизм в Монголии и РФ на уровне традиционных институтов, то сходство будет в том, что и там, и там общины по-разному выстраивают свое отношение к тибетской сангхе и учителям-тибетцам. При этом и там, и там, независимо от степени лояльности к тибетцам, восстановление буддийских институтов было невозможно без помощи и участия тибетцев: тибетские наставники и монастыри продол-

жают играть существенную роль в становлении сангхи. Однако в России, в отличие от Монголии, идеологическое размежевание во многом произошло по этнонациональному признаку, хотя, конечно, рядовые бурятские верующие с не меньшим почтением относятся к Далай-ламе и другим тибетским учителям, чем калмыки или тувинцы.

Если же сравнить обе страны по уровню развития новых форм буддизма, то здесь разница будет гораздо ощутимее. В Монголии в силу того, что буддизм — основная религия страны и больше половины населения причисляют себя к буддистам, монастыри и дхарма-центры располагаются в непосредственной близости друг от друга, нет такого понятия, как конвертит, по отношению к буддистам. Дхарма-центры немногочисленны и скорее служат центрами углубленного изучения буддизма, в то время как ведущую роль играют монастыри.

В России совершенно иная ситуация. Здесь четко прослеживается грань между этническим буддизмом калмыков, бурят и тувинцев и конвертитами, т. е. выходцами из небуддийских регионов, принявшими прибежище по личным убеждениям. Некоторые исследователи предлагают именовать это «буддизмом на нетрадиционных территориях распространения» [Сафронова 2006]. Конечно, в дхарма-центрах часто можно встретить калмыков, бурят и тувинцев, но они, как правило, не образуют там большинство.

Несмотря на присутствие в Монголии монастырей сакья, кагью и даже бон, основная масса верующих и храмов — гелугпинские. Для России характерно большее разнообразие. И, более того, самая распространенная и активная община здесь — это карма-кагью Алмазного пути. Активность учеников Оле Нидала в сфере популяризации буддизма настолько высока, что их присутствие в буддийской жизни страны гораздо заметнее, чем у традиционных сангх. Школа карма-кагью Алмазного пути ярко демонстрируют еще одну важную особенность транснационального буддизма в России — принятие буддизма от западных учителей и из крупных западных центров, европейских и американских, а не от местных бурятских или калмыцких наставников [Сафронова 2009]. По сути, это буддизм, переработанный на Западе и адаптированный к современным реалиям секулярного западного общества.

Среди буддистов Монголии и России продолжается дискуссия о том, какой буддизм должен быть: необходима ли ориентация исключительно на тибетскую модель или же возможны локальные, региональные формы — монгольский буддизм, бурятский буддизм и т. п. Эта дискуссия не артикулируется в явном виде, но очевидно (из высказываний и позиций отдельных монгольских и бурятских лам, например), что люди задумываются об этом. В ее основе могут быть как вполне мирские причины — борьба за власть, влияние и ресурсы, так и идеологические. Так, молодые ламы, возвращаясь из обучения в тибетских монастырях в Индии домой в Монголию или Бурятию и видя местные отличия, неизбежно задаются вопросом — что это за буддизм тут, должен ли он быть таким. Следует заметить, что попытка локализации тибетского буддизма не нова. Собственно, можно говорить о формировании монгольского буддизма с текстами и службами на монгольском языке еще в XVI–XVII вв., однако этот процесс был прерван в результате тибето-маньчжурской политики и тибетизации буддизма. Сохранилась только традиция Мэргэн-гэгэна во Внутренней Монголии (в настоящее время есть два монастыря в Монголии, где служба идет на монгольском языке: Буян Арвийхуй хийд, также известный как Монгол уншлагат хийд, и Мэргэн гэгээн Монгол номын хийд [Vanchikova 2014: 170–171]).

Некоторые ламы и ученые исходят из того, что тибетский буддизм — это классический буддизм махаяны университета Наланды, который образует доктринальную основу всех региональных форм тибетского буддизма — монгольской, бурятской и пр.: «Все, что известно о «бурятском буддизме», «монгольском буддизме» и т. п. — это лишь использование поверхностных отличий в попытке доказать, что это отдельные направления. Аутентичные учения буддизма, традиционного для России и Монголии, в наибольшей чистоте сохраняются в монастырях тибетского буддизма, воссозданных в Индии. Именно там — источник возрождения и развития традиционного буддизма РФ» [Кузьмин 2016: 30].

С этим трудно спорить. Действительно, на сегодняшний день все направления тибетского буддизма основываются на одних и тех же доктринальных положениях. Вместе с тем, на протяжении своей многовековой

истории буддизм продемонстрировал удивительную гибкость, и, несмотря на то, что, например, китайский и японский буддизм основываются на одних и тех же текстах, различия между ними довольно ощутимы. Кроме того, как было показано выше, в самой тибетской сангхе нет единства. Помимо внутренних разногласий и локальных особенностей, буддисты испытывают мощное влияние западной науки и мировоззрения, вынуждены приспосабливаться к местным политическим ситуациям. Сами проекты по взаимодействию с наукой, инициированные Далай-ламой XIV, свидетельствуют о стремлении буддистов к адаптации своего учения к новым условиям. В таких условиях довольно трудно сохранить единство и единое видение будущего буддизма.

#### Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 15-21-03008 «Энциклопедия российско-монгольских отношений».

#### Литература

- 10,000 Mongolians receive Dorje Shugden! [электронный ресурс] // URL: <http://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/dorje-shugden/10000-mongolians-receive-dorje-shugden.html> (дата обращения: 10.08.2017).
- Abrahms-Kavunen S.* Religious “revival” after socialism? Eclecticism and globalisation amongst Lay Buddhists in Ulaanbaatar // *Inner Asia*. 14 (2). 2012. P. 279–297.
- Abrahms-Kavunen S.* The blossoming of ignorance: uncertainty, power and syncretism amongst Mongolian Buddhists *Ethnos* 80. (3). 2015. P. 346–363.
- Amarbayasgalant Monastery [электронный ресурс] // URL: <http://www.dorjeshugden.org/temples/amarbayasgalant-monastery> (дата обращения: 12.06.2017).
- Barkmann, Udo B.* The revival of Lamaism in Mongolia // *Central Asian Survey*. Vol. 16, Iss. 1, 1997. P. 69–79.
- Bernstein Anya.* The Post-Soviet Treasure Hunt: Time, Space, and Necropolitics in Siberian Buddhism // *Comparative Studies in Society and History*. 53(3). 2011. P. 623–653.
- Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society.* Edited by Vesna A. Wallace. Oxford University Press, 2015. 352 P.
- Bulag, Uradyn E.* Nationalism and Hybridity in Mongolia. Oxford, Clarendon Press, 1998. 320 pp.

- Elverskog Johan*. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia // *Contemporary Buddhism*, Vol. 7, Iss. 1. 2006. P. 29–46.
- His Eminence Sokpu Rinpoche [электронный ресурс] // URL: <http://www.dorjeshugden.org/lamas/sokpu-rinpoche> (дата обращения: 18.05.2017).
- His Eminence Zava Damdin Rinpoche [электронный ресурс] // URL: <http://www.dorjeshugden.org/lamas/zava-damdin-rinpoche> (дата обращения: 28.06.2017).
- Jichang Lulu*. State-managed Buddhism and Chinese-Mongolian relations // *CPI Analysis*, June 23, 2017. URL: <https://cpianalysis.org/2017/06/23/state-managed-buddhism-and-chinese-mongolian-relations> (дата обращения: 21.07.2017).
- Kollmar-Paulenz, Karenina*. The ‘Light of the Dharma’ against the ‘Fog of Darkness’: Tibetan Perceptions of the Mongolians and the Formation of a New Mongolian Buddhist Identity in the Early 17th Century // *Religion and Ethnicity in Mongolian Societies. Historical and Contemporary Perspectives*. Edited by Karénina Kollmar-Paulenz, Seline Reinhardt and Tatiana D. Skrynnikova. Wiesbaden, 2014. P. 47–61.
- Lhagvademchig, Jadamba*. Mongolian Buddhism: Identity, Practice and Politics. The Mongolian collections: retracing Hans Leder / edited by Maria-Katharina Lang and Stefan Bauer. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2013. P. 25–38.
- Lkhagvademchig, Jadamba; Schittich, Bernard*. Negotiating Self and Other: Transnational Cultural Flows and the Reinvention of Mongolian Buddhism. *Internationales Asienforum*. Vol. 41 (2010). No. 1–2. P. 3–102.
- Luboš Bělka*. Buryat Buddhism and Russia: Religion and Politics // *Religion and Ethnicity in Mongolian Societies. Historical and Contemporary Perspectives*. Edited by Karénina Kollmar-Paulenz, Seline Reinhardt and Tatiana D. Skrynnikova. Wiesbaden, 2014. P. 81–97.
- Mills, Martin A.* Charting the Shugden Interdiction in the Western Himalaya. URL: [https://info-buddhism.com/Dorje\\_Shugden\\_Western\\_Himalaya\\_Martin\\_Mills\\_2009.html](https://info-buddhism.com/Dorje_Shugden_Western_Himalaya_Martin_Mills_2009.html) (дата обращения: 20.06.2017).
- Pelkmans, Mathijs*. Introduction: post-Soviet space and the unexpected turns of religious life. In: Pelkmans, Mathijs, (ed.) *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. Berghahn Books, Oxford, 2009. P. 1–16.
- The Dorje Shugden Conflict: An interview with Tibetologist Thierry Dodin. URL: [https://info-buddhism.com/Dorje\\_Shugden\\_Conflict\\_Dalai\\_Lama\\_protests\\_Thierry\\_Dodin.html](https://info-buddhism.com/Dorje_Shugden_Conflict_Dalai_Lama_protests_Thierry_Dodin.html) (дата обращения: 01.07.2017).
- Vanchikova, Tsymzhit*. The Modern Religious Situation in Mongolia: Tradition and Innovation Processes // *Religion and Ethnicity in Mongolian Societies. Historical and Contemporary Perspectives*. Edited by Karénina Kollmar-Paulenz, Seline Reinhardt and Tatiana D. Skrynnikova. Wiesbaden, 2014. P. 167–177.
- Wallace, Vesna*. Mediating the Power of Dharma: The Mongols’ Approaches to Reviving Buddhism in Mongolia // *The Silk Road Journal*. 2008. No. 6/1. P. 36–45.
- Ажаа Гэгээн. URL: [http://bikhanzi.blogspot.ru/p/blog-page\\_24.html](http://bikhanzi.blogspot.ru/p/blog-page_24.html) (дата обращения: 23.07.2017). (на монг. яз.)
- Асрал. URL: <http://www.asralmongolia.org> (дата обращения: 11.08.2017).
- Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 127 с.
- Биография досточтимого Еше Лодоя Ринпоче. [электронный ресурс] // URL: <http://yelo-rinpoche.ru/teachers> (дата обращения: 09.07.2017).
- Буддийские общины и организации [электронный ресурс] // URL: <http://www.buddhismofrussia.ru/sangha/67> (дата обращения: 12.06.2017).
- Буддийские центры, созданные с благословения досточтимого Учителя Геше Джампа Тинля [электронный ресурс] // URL: <http://geshe.ru/node/165> (дата обращения: 09.08.2017).
- Бурмистров П., Жутаев Д., Великовский Д., Хестанов Р., Тарасевич Г.* 1968: год великого перелома. Эксперт Online. 10.08.2017. [электронный ресурс] // URL: [http://expert.ru/russian\\_reporter/2008/16/god\\_velikogo\\_pereloma](http://expert.ru/russian_reporter/2008/16/god_velikogo_pereloma) (дата обращения: 17.07.2017).
- Ванчикова Ц. П., Цэдэндамба С.* Современные процессы в монгольском буддизме: 1990–2007 гг. // *Гуманитарный вектор*. Серия: Философия, культурология. 2014. № 2 (38). С. 89–96.
- Далай лам ягааг нууцаар айлчлах болов? [Почему Далай-лама прибыл тайно?] [электронный ресурс] // URL: <https://www.news.mn/t/317655> (дата обращения: 10.07.2017). (на монг. яз.)
- Дацан Гунзэчойнэй [электронный ресурс] // URL: <http://dazan.spb.ru> (дата обращения: 14.08.2017).
- Дзогчен-община [электронный ресурс] // URL: <http://www.rinchenling.ru/community/community/> (дата обращения: 01.08.2017).
- Дордже Шугден в Монголии: новая вотчина опального духа [электронный ресурс] // URL:

- [http://oros-oros.blogspot.ru/2014/09/blog-post\\_22.html](http://oros-oros.blogspot.ru/2014/09/blog-post_22.html) (дата обращения: 12.06.2017).
- Дрейфус, Джордж.* Дело Шугдена: истоки раскола (часть 1) [электронный ресурс] // URL: <http://dalailama.ru/messages/shugden/897-shugden-affair-part-i.html>, (часть 2) [электронный ресурс] // URL: <http://dalailama.ru/messages/shugden/935-shugden.html> (дата обращения: 23.07.2017).
- Зава Дамдин Лувсандаяан ламын мэндэлсний 150 жилийн ойг тэмдэглэнэ [Отметят 150-летие со дня рождения ламы Зава Дамдина Лувсандаяана] // GoGo.mn, 25.07.2017 [электронный ресурс] // URL: <http://news.gogo.mn/t/211898> (дата обращения: 02.08.2017). (на монг. яз).
- История центра [электронный ресурс] // URL: [http://fpmt.ru/center/center\\_history](http://fpmt.ru/center/center_history) (дата обращения: 08.08.2017).
- Кузьмин С. Л.* Буддизм как традиционная религия России: историческая основа и перспективы // Буддизм в третьем тысячелетии: тенденции и перспективы развития. Т. 1. Мат-лы Междунар. научн. конф. (7–9 сент. 2016 г.). Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2016. с. 24–31.
- Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев, Г. Ц. Митупов; Отв. ред. д-р филос. наук В. В. Мантатов. Новосибирск: Наука, Сибирское отд-ние, 1983. 235 с.
- Махачкеев А.* Хамбо-лама Дамба Аюшев: Мы поддерживаем наших братьев - тибетских буддистов // МК в Бурятии». 2008. 26 марта.
- Монгол улсын статистикийн эмхэтгэл 2011. [Статистический ежегодник Монголии: 2011] Улаанбаатар, 2012. (на монг.яз.).
- Монгуш М. В.* История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.
- Необуддийская секта ламы Оле Нидал (Ole Nidahl) [электронный ресурс] // URL: [http://www.k-istine.ru/sects/nidalh/ole\\_nidahl.htm](http://www.k-istine.ru/sects/nidalh/ole_nidahl.htm) (дата обращения: 01.07.2017).
- Объединение буддистов Калмыкии [электронный ресурс] // URL: <http://khurul.ru/Буддизм-в-Калмыкии/obedinenie-buddistov-kalmykii> (дата обращения 26.07.2017).
- Российская Ассоциация [электронный ресурс] // URL: <http://www.buddhism.ru/o-nas/almaznyiy-put-v-rossii> (дата обращения: 17.07.2017).
- Сабиров Р. Т.* Буддизм в Монголии на рубеже XX–XXI вв. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 3. С. 95–100.
- Сафронова Е. С.* Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 73–79.
- Сафронова Е. С.* Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2006. № 1–2. С. 175–188.
- Төр, сүм хийдийн харилцаа: орчин үе сэдэвт онол-практикийн бага хурал дээр Монгол улсын ерөнхийлөгч Н. Багабандийн хэлсэн үг // Төр, сүм хийдийн харилцаа: орчин үе. Онол-практикийн бага хурал [Выступление Президента Монголии Н. Багабанди на теоретическо-практической конференции на тему: «Отношения религии и государства: современность»] Улаанбаатар, «Бэмби-сан» хэвлэлийн газар, 1998, С. 6–10. (на монг. яз)
- Төр, сүм хийдийн харилцааны тухай [Об отношениях религии и государства] [электронный ресурс] // URL: <http://www.legalinfo.mn/law/details/485> (дата обращения 15.10.2017). (на монг. яз.)
- Хүн ам, орон сууцны 2010 оны улсын тооллогын үр дүн [Итоги государственной переписи населения 2010 г.]. Улаанбаатар: «ВСЦ» Хэвлэлийн компани, 2010. 274 х. (на монг. яз.)
- Цэдэндамба С.* Монгол дахь шашины нөхцөл байдал (XX–XXI зууны зааг үе) [Религиозная ситуация в Монголии на рубеже XX–XXI вв.]. Улаанбаатар: Бит сервис, 2003. 188 х. (на монг. яз.)

## References

- 10,000 Mongolians receive Dorje Shugden! Available at: <http://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/dorje-shugden/10000-mongolians-receive-dorje-shugden.html> (accessed: 10 August 2017) (In Eng.).
- Abrahms-Kavunenkenko S. Religious ‘revival’ after socialism? Eclecticism and globalization amongst lay Buddhists in Ulaanbaatar. *Inner Asia*, 14 (2), 2012, pp. 279–297 (In Eng.).
- Abrahms-Kavunenkenko S. The blossoming of ignorance: uncertainty, power and syncretism amongst Mongolian Buddhists. *Ethnos*, 80 (3), 2015, pp. 346–363 (In Eng.).
- Ajaa Gegeen. Available at: [http://bikhanzi.blogspot.ru/p/blog-page\\_24.html](http://bikhanzi.blogspot.ru/p/blog-page_24.html) (accessed: 23 July 2017) (In Mong.).
- Amarbayasgalant Monastery. Available at: <http://www.dorjeshugden.org/temples/amarbayasgalant-monastery> (accessed: 12 June 2017) (In Eng.).
- Asral. Available at: <http://www.asralmongolia.org> (accessed: 11 August 2017) (In Eng.).

- Bakaeva E. P. *Buddizm v Kalmykii. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Buddhism in Kalmykia: historical and ethnographic sketches]. Elista, Kalm. Book Publ., 1994, 127 p. (In Russ.).
- Barkmann, Udo B. The revival of Lamaism in Mongolia // *Central Asian Survey*, vol. 16, iss. 1, 1997, pp. 69–79 (In Eng.).
- Bernstein Anya. The Post-Soviet Treasure Hunt: Time, Space, and Necropolitics in Siberian Buddhism // *Comparative Studies in Society and History*, 2011, 53(3), pp. 623–653 (In Eng.).
- Biografiya dostochtimogo Eshe Lodoya Rinpoche* [Biography of Ven. Yeshe Lodoe Rinpoche]. Available at: <http://yelo-rinpoche.ru/teachers> (accessed: 09 July 2017) (In Russ.).
- Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society. Edited by Vesna A. Wallace. Oxford University Press, 2015, 352 p. (In Eng.).
- Buddiyskie obshchiny i organizatsii* [Buddhist communities and organizations]. Available at: <http://www.buddhismofrussia.ru/sangha/67> (accessed: 12 June 2017) (In Russ.).
- Buddiyskie tsenry, sozdannye s blagosloveniya dostochtimogo Uchitelya Geshe Dzhampa Tinleya* [Buddhist centers established with the blessing of Ven. Geshe Jampa Thinley]. Available at: <http://geshe.ru/node/165> (accessed: 09 August 2017) (In Russ.).
- Bulag, Uradyn E. Nationalism and Hybridity in Mongolia. Oxford, Clarendon Press, 1998, 320 p. (In Eng.).
- Burmistrov P., Zhutaev D., Velikovskiy D., Khestanov R., Tarasevich G. 1968: god velikogo pereloma. *Ekspert Online* [1968: turning point year. Expert Online]. Available at: [http://expert.ru/russian\\_reporter/2008/16/god\\_velikogo\\_pereloma](http://expert.ru/russian_reporter/2008/16/god_velikogo_pereloma) (accessed: 17 July 2017) (In Russ.).
- Dalay lam yaagaad nuutsaar aylchlakh bolov?* [Why did the Dalai Lama arrive secretly?]. Available at: <https://www.news.mn/t/317655> (accessed: 10 July 2017) (In Mong.).
- Datsan Gunzechoyney* [Gunzechoyney Temple]. Available at: <http://dazan.spb.ru> (accessed: 14 August 2017) (In Russ.).
- Dordzhe Shugden v Mongolii: novaya votchina opal'nogo dukha* [Dorje Shugden in Mongolia: a new domain of the notorious spirit]. Available at: [http://oros-oros.blogspot.ru/2014/09/blog-post\\_22.html](http://oros-oros.blogspot.ru/2014/09/blog-post_22.html) (accessed: 12 June 2017) (In Russ.).
- Dreyfus, Georges. *Delo Shugdena: istoki raskola* [The case of Shugden: beginnings of the split]. Available at: <http://dalailama.ru/messages/shugden/897-shugden-affair-part-i.html> (part 1); <http://dalailama.ru/messages/shugden/935-shugden.html> (part 2) (accessed: 23 July 2017) (In Russ.).
- Dzogchen-obshchina* [Dzogchen community]. Available at: <http://www.rinchenling.ru/community/community/> (accessed: 01 August 2017) (In Russ.).
- Elverskog Johan. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia. *Contemporary Buddhism*, vol. 7, iss. 1, 2006, pp. 29–46 (In Eng.).
- His Eminence Sokpu Rinpoche. Available at: <http://www.dorjeshugden.org/lamas/sokpu-rinpoche> (accessed: 18 May 2017) (In Eng.).
- His Eminence Zava Damdin Rinpoche. Available at: <http://www.dorjeshugden.org/lamas/zava-damdin-rinpoche> (accessed: 28 June 2017) (In Eng.).
- Istoriya tsentra* [History of the (Buddhist) center]. Available at: [http://fpmt.ru/center/center\\_history](http://fpmt.ru/center/center_history) (accessed: 08 August 2017) (In Russ.).
- Jichang Lulu. State-managed Buddhism and Chinese-Mongolian relations. *China Policy Institute: Analysis*, June 23, 2017. Available at: <https://cpianalysis.org/2017/06/23/state-managed-buddhism-and-chinese-mongolian-relations> (accessed: 21 July 2017) (In Eng.).
- Khün am, oron suutsny 2010 ony ulsyn toollogyn ür dün* [The 2010 Census outcomes]. Ulaanbaatar, 2010 (In Mong.).
- Kollmar-Paulenz, Karenina. The ‘Light of the Dharma’ against the ‘Fog of Darkness’: Tibetan Perceptions of the Mongolians and the Formation of a New Mongolian Buddhist Identity in the Early 17th Century. Religion and Ethnicity in Mongolian Societies. Historical and Contemporary Perspectives. Edited by Karénina Kollmar-Paulenz, Seline Reinhardt and Tatiana D. Skrynnikova. Wiesbaden, 2014, pp. 47–61 (In Eng.).
- Kuzmin S. L. *Buddizm kak traditsionnaya religiya Rossii: istoricheskaya osnova i perspektivy* [Buddhism as Russia’s traditional religion: the historical basis and prospects]. *Buddizm v tret'em tysyacheletii: tendentsii i perspektivy razvitiya. T. 1. Mat-ly Mezhd. nauch. konf. (7–9 sentyabrya 2016 g.)* [Buddhism in the Third Millennium: Trends and Development Prospects: proc. of the Internat. research conf. (7-9 Sept. 2016)]. Kyzyl, Tuvan State University Press, 2016, pp. 24–31 (In Russ.).
- Lamaizm v Buryatii XVIII — nachala XX veka: Struktura i sotsial'naya rol' kul'tovoy sistemy / G. R. Galdanova, K. M. Gerasimova, D. B. Dashiev, G. Ts. Mitupov; otv. red. dokt. filos. nauk V. V. Mantatov* [Lamaism in Buryatia in

- the 18<sup>th</sup>-early 20<sup>th</sup> cc.: the structure and social role of the cult system. Collected papers by G. Galdanova et al. Edit. by V. Mantatov]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1983, 235 p. (In Russ.).
- Lhagvademchig, Jadamba. Mongolian Buddhism: Identity, Practice and Politics // The Mongolian collections: retracing Hans Leder. Edited by Maria-Katharina Lang and Stefan Bauer. Vienna, Austrian Academy of Sciences Press, 2013, pp. 25–38 (In Eng.).
- Lkhagvademchig, Jadamba; Schittich, Bernard. Negotiating Self and Other: Transnational Cultural Flows and the Reinvention of Mongolian Buddhism. *Internationales Asienforum*, vol. 41 (2010), No. 1–2, pp. 83–102 (In Eng.).
- Luboš Bělka. Buryat Buddhism and Russia: Religion and Politics. Religion and Ethnicity in Mongolian Societies. Historical and Contemporary Perspectives. Edited by Karénina Kollmar-Paulenz, Seline Reinhardt and Tatiana D. Skrynnikova. Wiesbaden, 2014, pp. 81–97 (In Eng.).
- Makhachkeev A. *Khambo-lama Damba Ayushev: My podderzhivaem nashikh brat'ev — tibetskikh buddistov* [Khambo-Lama Damba Ayushev: We support our brothers – Tibetan Buddhists]. «MK v Buryatii» (*Moskovskij Komsomolets: Buryatia* newspaper), 26 March 2008 (In Russ.).
- Mills, Martin A. Charting the Shugden Interdiction in the Western Himalaya // Available at: [https://info-buddhism.com/Dorje\\_Shugden\\_Western\\_Himalaya\\_Martin\\_Mills\\_2009.html](https://info-buddhism.com/Dorje_Shugden_Western_Himalaya_Martin_Mills_2009.html) (accessed: 20 June 2017) (In Eng.).
- Mongol ulsyn statistikiyn emkhetgel 2011* [The year book of Mongolian statistics: 2011]. Ulaanbaatar, Mongolia National Statistics Department Press, 2012, 463 p. (In Mong.).
- Mongush M. V. *Istoriya buddizma v Tuve (vtoraya polovina XVI — konets XX v.)* [History of Buddhism in Tuva: the late 16<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> cc.]. Novosibirsk, Nauka Publ., 2001, 200 p. (In Russ.).
- Neobuddiyskaya sekta lamy Ole Nidal (Ole Nidahl)* [Lama Ole Nidahl's neo-Buddhist sect]. Available at: [http://www.k-istine.ru/sects/nidalh/ole\\_nidahl.htm](http://www.k-istine.ru/sects/nidalh/ole_nidahl.htm) (accessed: 01 July 2017) (In Russ.).
- Ob'edinenie buddistov Kalmykii* [Kalmykia Buddhist Association]. Available at: <http://khurul.ru/Buddizm-v-Kalmykii/obedinenie-buddistov-kalmykii> (accessed: 26 July 2017) (In Russ.).
- Pelkmans, Mathijs. Introduction: post-Soviet space and the unexpected turns of religious life. In: Pelkmans, Mathijs, (ed.) *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. Berghahn Books, Oxford, 2009, pp. 1–16 (In Eng.).
- Rossiyskaya Assotsiatsiya* [The Russian Association]. Available at: <http://www.buddhism.ru/o-nas/almaznyiy-put-v-rossii> (accessed: 17 July 2017) (In Russ.).
- Sabirov R. T. *Buddizm v Mongolii na rubezhe XX–XXI vv.* [Buddhism in Mongolia at the turn of the 20<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> cc.]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN* (Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS), 2012, No. 3, pp. 95–100 (In Russ.).
- Safronova E. S. *Sovremennyy buddizm v Rossii kak chast' buddiyskoy tsivilizatsii* [Contemporary Buddhism in Russia as part of the Buddhist civilization]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* (State, Religion and Church in Russia and Worldwide journal), 2009, No. 1, pp. 73–79 (In Russ.).
- Safronova E. S. *Sovremennyy buddizm v Rossii na netraditsionnykh territoriyakh rasprostraneniya* [Contemporary Buddhism in Russia's non-traditional areas of worship]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* (State, Religion and Church in Russia and Worldwide journal), 2006, No. 1–2, pp. 175–188 (In Russ.).
- The Dorje Shugden Conflict: An interview with Tibetologist Thierry Dodin // Available at: [https://info-buddhism.com/Dorje\\_Shugden\\_Conflict\\_Dalai\\_Lama\\_protests\\_Thierry\\_Dodin.html](https://info-buddhism.com/Dorje_Shugden_Conflict_Dalai_Lama_protests_Thierry_Dodin.html) (accessed: 01 July 2017) (In Eng.).
- Tör, süm khiydiyn khariltsaany tukhay* [On the relationships between state and religion]. Available at: <http://www.legalinfo.mn/law/details/485> (data obrashcheniya 15.10.2017) (In Mong.).
- Tsedendamba S. *Mongol dakh' shashiny nökhtsöl baydal (XX–XXI zuuny zaag üe)* [Religious situation in Mongolia at the turn of the 20<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> cc.]. Ulaanbaatar, 2003 (In Mong.).
- Tör, süm khiydiyn khariltsaa: orchin üe sedevt onol-praktikiyn бага khural deer Mongol ulsyn erönkhiylögch N. Bagabandiyn khelsen üg // Tör, süm khiydiyn khariltsaa: orchin üe. Onol-praktikiyn бага khural* [President N. Bagabandi's speech at the conference – Church-State Relations and Contemporaneity]. Ulaanbaatar, Bembi-San Publ., 1998, pp. 6–10 (In Mong.).
- Vanchikova Ts. P., Tsedendamba S. *Sovremennye protsessy v mongol'skom buddizme: 1990–2007 gg.* [Contemporary processes in Mongolian Buddhism: 1990-2007]. *Gumanitarnyy*

- vektor. Seriya: Filosofiya, kul'turologiya* (Humanitarian Vector journal), 2014, No. 2 (38), pp. 89–96 (In Russ.).
- Vanchikova, Tsymzhit. The Modern Religious Situation in Mongolia: Tradition and Innovation Processes. Religion and Ethnicity in Mongolian Societies. Historical and Contemporary Perspectives. Edited by Karénina Kollmar-Paulenz, Seline Reinhardt and Tatiana D. Skrynnikova. Wiesbaden, 2014, pp. 167–177 (In Eng.).
- Wallace, Vesna. Mediating the Power of Dharma: The Mongols' Approaches to Reviving Buddhism in Mongolia // The Silk Road Journal, No. 6/1, 2008, pp. 36–45 (In Eng.).
- Zava Damdin Luvsandayaan *lamyn mendelsniy 150 zhiliyn oyg temdeglene* [Celebrating the 150<sup>th</sup> anniversary of birth of Lama Zava Damdin Luvsandayan]. Available at: <http://news.gogo.mn/r/211898> (accessed: 02 August 2017) (In Mong.).

УДК 294.321

**ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ В РОССИИ И МОНГОЛИИ В НАЧАЛЕ XXI в.**Рустам Тагирович Сабиров<sup>1</sup>

<sup>1</sup> кандидат исторических наук, доцент, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва, Российская Федерация). E-mail: [tabarzin@gmail.com](mailto:tabarzin@gmail.com)

**Аннотация.** В статье предпринята попытка сравнить развитие буддийских сангх в Монголии и России в последние 20 лет. Автор оспаривает целесообразность применения термина «возрождение» для характеристики процессов в современном буддизме указанных стран. Учитывая масштабные изменения в мире, влияние процессов модернизации и секуляризации, правильнее говорить о том, что в России и Монголии сложились новые условия, к которым пытаются приспособиться местные буддийские общины. Буддийские сангхи в Монголии и России лишены единства, верующие группируются вокруг отдельных храмов и известных учителей, преимущественно из числа тибетцев, европейцев и американцев. Основное противоречие заключается в том, что буддийские организации зависят от поддержки тибетской сангхи (материальная, образовательная, легитимация и утверждение новых перерожденцев), но в то же время пытаются свести влияние тибетцев к минимуму. В Монголии отдельно выделяются последователи Дордже Шугдена, находящиеся в оппозиции Далай-ламе XIV. В РФ попытки «национализации» буддизма характерны для бурятского хамбо-ламы Д. Аюшеева, в то время как калмыцкая сангха полностью лояльна Далай-ламе. Наряду с традиционными буддийскими институтами, в обеих странах получили распространение общины буддистов-мирян. Однако в Монголии они не так многочисленны, в то время как в РФ они крайне активны. Особенно выделяются Ассоциация буддистов карма-кагью Алмазного Пути, отделения Фонда по сохранению Махаянской традиции, Дзогчен-община.

**Ключевые слова:** буддизм, Россия, Монголия, далай-лама, Тибет, Бурятия, Калмыкия.