



ИДЕИ И ПОЛИТИКА В ИСТОРИИ IDEAS AND POLITICS IN HISTORY

DOI: 10.22363/2312-8127-2022-14-4-355-372

Научная статья / Research article

Буддизм и национализм в идентификационных процессах в Азии в конце XIX — начале XX веков

Б.У. Китинов  

Институт востоковедения РАН,
107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, 12

 kitinov@mail.ru

Аннотация. Изучается влияние буддизма и национализма на идентификационные процессы в условиях политических трансформаций конца XIX — начала XX вв в странах Азии. Отмечается процесс возрождения буддизма (в виде «буддийского модернизма») в ряде стран и его сочетание с ростом национализма (в России, Монголии, Тибете, Китае, Японии), наряду с осознанием буддистами своего единства. Национализм и религия оказались в тесном взаимодействии в контексте борьбы с колониализмом и духовной экспансией Запада (Индия, Китай, Япония), движения к независимости (Тибет, Монголия), обновленческих процессов (особенно у буддистов России). Отмечается обусловленность взаимодействия буддизма и национализма многими объективными причинами, переменами в мировоззрении, а также высокой активностью отдельных личностей (Р. Тагор, Тай-су, Учида Рёхей, Далай-лама, А. Доржиев). Автор приходит к выводу: высокий запас цивилизационной прочности позволил буддистам различных направлений и стран утверждать свои базовые принципы как необходимые для сохранения своей культуры и самобытности, как маркеры идентичности.

Ключевые слова: буддизм, национализм, идентичность, Далай-лама, возрождение, религия, цивилизация

История статьи: Поступила в редакцию: 28.05.2022. Принята к публикации: 28.06.2022.

Для цитирования: Китинов Б.У. Буддизм и национализм в идентификационных процессах в Азии в конце XIX — начале XX веков // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2022. Т. 14. № 4. С. 355–372. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2022-14-4-355-372>

© Китинов Б.У., 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Buddhism and Nationalism as Sources of Identity in in Asia of the Late 19th and Early 20th Centuries

Baatr U. Kitinov  

Institute of Oriental Studies RAS,
12 Rozhdestvenka St, Moscow, Russia, 107031

 kitinov@mail.ru

Abstract. The article examines the influence of Buddhism and nationalism on identification processes in Asian countries in the context of political transformations in the late 19th and early 20th centuries. Significant revitalization of Buddhism (sometimes called “Buddhist Modernism”) in a number of countries coincided with the growth of nationalism (especially in Russia, Mongolia, Tibet, China, and Japan), as well as the growing perception of Buddhist transnational unity. Nationalism and religion collaborated in their reactions to a number of important phenomena: the anti-colonial movement, the resistance against western cultural expansion (India, China, Japan), the aspiration of independence (Tibet, Mongolia), the renovation processes (in particular, among the Russian Buddhists). These phenomena were caused by objective factors, the changes in worldviews, as well as with activity of some individuals (Tagore, Tai-su, Uchida Ryohei, Dalai Lama, Agvan Dorjiev). The high level of civilizational depth allowed Buddhists of various traditions to assert their basic principles as important to identity resources.

Keywords: Buddhism, nationalism, identity, Dalai Lama, revitalization, religion, civilization

Article history: Received: 28.05.2021. Accepted: 28.06.2022.

For citation: Kitinov B.U. Buddhism and Nationalism as Sources of Identity in in Asia of the Late 19th and Early 20th Centuries. *RUDN Journal of World History*. 2022;14(4):355–372. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2022-14-4-355-372>

Конец XIX — начало XX вв. был особенным периодом для народов и стран Азии и Европы, поскольку он принес бурный рост национализма. Э. Хобсбаум соотносил подъем национализма и рост среднего класса в Европе с развитием таких массовых традиций накануне Первой мировой войны, как фестивали, праздники, спортивные мероприятия [1]. Они находили одобрение у Церкви, поскольку одновременно новый импульс получали идейно-политические структуры (партии, движения), также заинтересованные в поддержке со стороны религии.

Согласно М. Мур, национализм — это нормативная аргументация моральной значимости принадлежности к определенной нации и ее ценностям [2. С. 5]¹. Национализм как идеология, обосновывающая как отличие, так и превосходство определенного народа, имеет различия, поскольку он, будучи

¹ Большое значение для теории национализма имели работы Г. Кона, изучавшего в сопоставлении восточный и западный типы национализма (этнический и политический), напр.: [3].

универсальной категорией, зависит от специфики культур, жизненного опыта традиций [4. Р. xiv]. Во многих случаях религия была важной частью национализма, и это в полной мере относится к буддийским обществам Азии в конце XIX в. Цель исследования — изучить взаимодействие буддизма и национализма в этом регионе, их влияние на формирование новых контекстов идентичности. На наш взгляд, буддийская традиция обеспечивала народам эмоциональную силу, которая мистифицировала рациональное мышление, в то время как их стремление к равенству — социальному, религиозному и иному — представляло собой идейную основу для решения проблем, связанных как с подъемом национального сознания, так и с возрождением учения Будды в разных концах Азии. Отмеченное определило поставленную в исследовании задачи: выявить особенности и последствия индо-китайско-японского взаимодействия, а также осветить вопросы: Далай-лама и национально-религиозное возрождение в Тибете и Монголии; обновленчество и рост национализма (панмонголизма) у российских буддистов.

1.

Практически одновременно с ростом националистических настроений в «буддийских» регионах происходит то, что можно охарактеризовать как возрождение (обновление) буддизма. В изучаемый период, в связи с прозелитизмом христианских миссионеров и активной политикой стран Запада, возрождение буддизма, иногда называемое «буддийским модернизмом» [5. S. 37], приводило к осознанию буддистами разных стран своего единства и созданию трансбуддийских структур и организаций, дальнейшему развитию локальных вариаций буддизма, их сотрудничеству, рефлексировалось на политической и иной активности буддистов в разных странах [6].

Среди стран, в культуре которых определенным влиянием обладал буддизм, прежде всего следует выделить Индию. Будучи исторической родиной возникновения и развития буддийского учения, на стыке XIX и XX вв. Индия явила не только первые зачатки возрождения роли и влияния этой древнейшей мировой религии, но и оказала воздействие на соответствующие народы и страны. Причин для этого было немало, например, политическое, культурное, религиозное и другое давление со стороны английских колонизаторов, и стремление индийского общества не только сохранить свою самобытность, но и явить возможные резистентные феномены.

В Индии параллельно шли процессы как индусского, так и буддийского возрождения (также и исламского). Это же видение обеспечивало открытость индийской культуры, т. е. актуализацию ее традиционной способности к влиянию на иные культуры. Начало росту интереса к буддизму в Индии было положено в конце XIX в., когда духовные лидеры страны Свами Вивекананда и Бал Гангадхар Тилак указали на духовную сторону их культуры как основу для сдерживания Запада, чьи духовно-идеологические достижения (хри-

стианство, политические учения) оказывали негативное воздействие на традиционную Индию. Исследование прошлого индийской культуры требовало возрождения ее оснований, для чего следовало изучать древние тексты, и они призвали к духовному возрождению [7. Р. 20]. Более того — они заявили о миссионерской значимости духовно-религиозного наследия своей страны, обосновывая его как фундамент строительства новой Азии. Впервые идея о паназиатской значимости индийской духовности была изложена Свами Вивеканандой на Парламенте Религий в Чикаго в сентябре 1893 г. Известным продолжателем идей Вивекананды стал Рабиндранат Тагор.

Азии, как считал Р. Тагор, следует реструктурировать свои национальные культуры: арийские, семитские, монгольские и др. [8. Р. 131–132]. Он не акцентировал буддизм, но помнил, что в историко-религиозном прошлом Азии буддизм был широко распространен по всему континенту. Осенью 1904 г. Р. Тагор писал о том, что «Китай, Япония и Тибет... приглашают Индию... как своего гуру», и мир «крайне нуждается в бесценных плодах учености наших древних риши²» [8. Р. 44].

Р. Тагор полагал, что ислам и христианство — религии пришлые, индуизм — это религия одной Индии, а буддизм стал всемирной религией, и что буддизм сможет и в дальнейшем оказать значительные услуги Индии. Столь значимый акцент на свою национальную культурно-цивилизационную специфику как сущностную для духовного возрождения народов, в культуре которых был представлен индийский элемент, в те годы был присущ во многом лишь Индии. В тот период в Китае, а также в России нарастали кризисные явления и распространялись идеи, теоретическими основаниями укорененные в западных политических традициях и духовной культуре.

Один из виднейших российских буддологов начала XX в. О.О. Розенберг указывал на особенность ситуации того периода — Индия открывалась миру, используя потенциал буддизма: «Замкнутая в значительной мере в своей внутренней жизни Индия выходит на широкую мировую арену, и движущим началом этого культурного воздействия Индии является создание индийского духа — буддизм» [9. С. 156]. Ему же принадлежит интересная мысль, что буддизм является начальной ступенью для познания идеологий и религий стран Востока, поскольку, будучи первой мировой религией, он за несколько веков до начала арабских завоеваний заложил долгосрочные основы своего влияния в Центральной Азии: «Не понять нам народов Востока, если мы не будем знать их души... Быть может, пропасть, разделяющая душу Запада и душу Востока, не столь глубока, быть может, уже перекинут через нее мост буддизмом...» [9. С. 41–42].

Одним из первых «мостов», «перекинутых» буддизмом в изучаемый период, стало продвижение идеи возрождения этой религии из Индии в Китай;

² Риши — мудрец, просветленный человек.

в обеих странах рост интереса к буддизму оказался тесно связан с активностью Р. Тагора. С целью сближения двух великих государств и борьбы с колониализмом Тагор посетил Поднебесную весной 1924 г. Будучи повсеместно известным после получения Нобелевской премии мира, он стремился использовать свой авторитет ради объединения ряда стран Азии на базе индийской культуры. На посыл о том, что «Китай и Индия сближаются не ради политических или экономических целей, но в интересах человеческой любви», Цзе-суй, губернатор Нанкина, ответил при встрече с Р. Тагором 20 апреля 1924 г., что в Китае 700 лет ждали послания из Индии [8. Р. 153]. Индийская сторона и китайские буддисты оценивали визит Р. Тагора как восстановление отношений их стран ради новой Восточной цивилизации, воспринимаемой как буддийская цивилизация [8. Р. 159]. Да и само приглашение Р. Тагору посетить Китай содержало буддийскую терминологию: «Сейчас Вы — великий буддийский поэт — прибываете из родной земли Будды в нашу сестринскую страну с нектаром Ваших мыслей; конечно же, мы осознаем радужность, которую Вы распространяете везде, где мир сотрясают Ваши слоноподобные шаги» [10. Р. 267]. Наставник Тай-су, известный китайский буддийский деятель, сказал Р. Тагору о необходимости возрождения ранней буддийской школы Читтаматра.

Вообще же политики и интеллигенция Китая отнеслись к идеям индийца настороженно. В частности, Лян Сумин, автор капитального труда о философии Востока и Запада, полагал, что Восточная цивилизация, провозглашенная Р. Тагором, отличается от китайской, а Ку Хуньмин считал, что буддизм нанес вред китайской цивилизации [8. Р. 206–207]. Сунь Ятсен понимал термин «Восточная цивилизация» как аналог термина «Китайская цивилизация» и надеялся на подъем конфуцианской культуры. Большую кампанию против визита Р. Тагора проводила КПК³. Однако есть понимание, что прибытие Р. Тагора в Китай было знаковым событием в китайско-индийских культурных отношениях [11. Р. 233, 251].

Большой успех воззрения Р. Тагора имели в Японии, куда он прибыл в конце мая 1924 г. Здесь возрождение (модернизация) буддизма шло на основе синтеза таких методов и подходов, как получение знаний в Индии, адаптация христианских миссионерских методов обучения и социальной работы. В те годы были заложены основания для санскритизации японского буддизма.

Японские буддийские организации (Нитирэн, Сото и др.) в период реформ Мэйдзи и последующего развития страны прилагали все усилия для

³ Такая реакция, в известном смысле, была объективна: имевшее место на стыке веков восстание боксеров идейно основывалось на отдельных буддийских идеях; династия Цин, павшая вскоре после этого восстания, оказывала особую поддержку лидерам тибетского буддизма, поэтому антибуддийские настроения были присущи практически всем основным политическим силам Китая изучаемого периода.

развития и укрепления роли буддизма, причем не только в Японии. Так, в ходе оккупации Кореи японскими войсками (с 1910 г.) они стремились распространять свое влияние в корейском обществе, всячески поддерживая возрождение их буддизма [12. Р. 102]. Тогда в Корее был активен Такеда, представитель Сото, «глубоко заинтересованный в возрождении корейского буддизма» [12. Р. 109]. В период оккупации северо-восточного Китая они проводили подобную политику и среди монгольских лам.

Японские буддисты оценили слова Р. Тагора об объединении Азии на основе индийской культуры как призыв родины Будды к возрождению духовного родства и взаимопомощи. Поддержка буддийских общин властями страны позволила им получить всякую помощь и поддержку, ими были разработаны собственные оригинальные проекты и идеи. В частности, Ватанабе Кайкёку разработал идею о союзе буддистов Японии, Китая, Индии, Бирмы и Тибета, а Учида Рёхей выступил за культурный союз Японии, Китая и России против стран Запада: «без поддержки Японии, чья цивилизация является антитезой западной цивилизации, как Россия может надеяться освободить себя?» [8. Р. 113].

Китайские буддисты также давали новые трактовки буддизму для просвещения своих соседей. В 1925 г. к японским буддистам прибыл упоминавшийся Тай-су, который накануне второй мировой войны организовал поездку китайских буддистов по Индии и странам Юго-Восточной Азии. Тогда же эти страны посетил известный китайский буддийский деятель Лигуан. В годы войны Тай-су говорил, что только восточная (буддийская) культура даст миру вечный мир [13. Р. 12, 14]. Эти китайские борцы за буддизм выступали за «модернизацию» буддизма, японские монахи также считали себя «подлинными» «защитниками» буддийского учения [13. Р. 15].

По Н.В. Абаеву, возрожденческие процессы в буддизме в тот период создали «модернистские» формы современного буддизма [14]. Эти же «реформаторские» процессы явили вариативность реакций национализма: если в Китае он усиливался, в т. ч. на антибуддийских дискурсах, то в Японии эта религия содействовала росту японского национализма, особенно в его внешних проявлениях (в Корее и Монголии).

Возрождение буддизма в период конца XIX — первой трети XX вв. на огромном пространстве Азии была связана с двумя основными факторами: 1) «обратным ориентализмом», то есть с модернизацией и национализмом и 2) отсутствием светского лидера в антиколониальной борьбе. Несмотря на то, что оно несло в себе отпечаток реалий Индии, где нарастала борьба с английским колониализмом, и соответствующих стран, ее влияние на подобного рода процессы в ареале тибетского буддизма трудно переоценить: она в ряде случаев влияла на политический контекст событий Цинской империи, катализировавшие процессы национализма и возрождения буддизма в национальных окраинах страны.

2.

Ревитализация буддизма и развитие национализма среди последователей тибетского буддизма, как в самом Тибете, так и за его пределами — у монголов, бурятов, калмыков, тувинцев и народов Алтая, не были связаны с антиколониальной борьбой, но оказались под большим влиянием событий, происходивших на территориях двух империй — Цинской и Российской. Идеи панмонголизма и панбуддизма оказались крайне востребованными в исследуемый период и тесно сопряжены с развитием отношений между основными региональными игроками: Великобританией (британская Индия), Китаем и Россией.

В конце XIX в. буддийские институты Тибета развивались на фоне возраставшего интереса к региону со стороны английских индийских колониальных властей. Соглашения, подписанные в 1890 и 1893 гг. между Калькуттой и Пекином, укрепили власть англичан в Сиккиме [15], и позже, ввиду опасений существования планов русского правительства по захвату Тибета, Лондон решил направить в Лхасу военный контингент под командованием капитана Ф. Янгхазбенда. Действительно, после неудачных войн с Турцией и потерей влияния в Европе Россия к 1890-м гг. включила в орбиту своего влияния среднеазиатские народы: казахов, узбеков, таджиков, позже туркменов, и оказалась в значительной близости к Тибету. Будучи заинтересованными в стабильной ситуации в Средней Азии, русские власти принимали во внимание обеспокоенность Пекина в отношении Тибета, постоянно подогреваемую Лондоном и Калькуттой:

«4 сентября 1902 г. Телеграмма министра иностранных дел В.Н. Ламздорфа посланнику в Пекине И.М. Лессару о том, что российское правительство не замышляет никаких агрессивных действий в отношении Тибета. Можете дать Китайскому Правительству самые положительные заверения, что, помимо приема в прошлом году почетной депутации от тибетцев, прибывшей в Петербург для приветствования Государя Императора от имени Далай-Ламы, никаких сношений между Россией и Тибетом не устанавливались. Таким образом, сообщение англичан об агрессивных замыслах русского правительства по отношению к названной области представляет чистый вымысел» [16. С. 44–45].

Очевидно, что все стороны конфликта желали установления доверительных отношений с Далай-ламой, и наиболее активными оказались англичане, чей экспедиционный корпус с конца 1903 г. стал продвигаться в сторону центрального Тибета. Поскольку цели англичан были неясны для тибетского руководства, Далай-лама XIII Наванг Лобсан Тубдэн Гьяцо летом 1904 г. бежал к монголам и в ноябре прибыл в Ургу, в ставку Богдо-гегена. Он намеревался, судя по документам и свидетельствам, далее пройти на территорию России, но разрешения не получил [16. С. 58–67] и покинул Монголию весной 1906 г. По пути в Тибет Далай-лама в сентябре 1908 г. прибыл в Пекин, где импера-

тор Гуан-суй вернул ему титул, отобранный по причине бегства в Монголию; теперь Далай-лама был объявлен как «Великий, Благой, Самосуший Будда», с добавлением «Верный и Покорный» [17. С. 174]. В Лхасу он вернулся лишь в декабре 1909 г.

К тому времени, ввиду договоренностей, подписанных между правительствами Великобритании, Китая и России в период 1904–1907 гг. [18. С. 229–230; 19. Р. 203–207; 16. С. 91, 114], Тибет фактически оказался под управлением (сюзеренитетом) Китая. Еще с 1903 г. китайские войска стали продвигаться из восточного Тибета в сторону его центральной части, что, вероятно, было связано с упоминавшейся выше экспедицией Янгхазбенда [20. Р. 39]. Первые китайские отряды оказались недалеко от тибетской столицы практически одновременно с возвращением в Лхасу Далай-ламы в конце 1909 г. Поскольку ситуация для Далай-ламы оказалась крайне запутанной, он, полагаясь на дружественные отношения Великобритании и России, принял решение бежать на юг, в Индию, так как дорога на север, к монголам, была уже перекрыта китайскими солдатами [16. С. 129]. Далай-лама прибыл в Индию (Дарджилинг) в середине февраля 1910 г., где находился до весны 1912 г. Столь длительные периоды отсутствия Далай-ламы в Лхасе влияли на рост тибетского национализма, а неоднократное лишение его цинскими правителями титула «Далай-лама» лишь углубляли уважение тибетцев к своему духовному лидеру.

Синьхайская революция и падение династии Цин дали новый мощный подъем как национализму, так и религиозному возрождению тибетского общества, чему способствовало также провозглашение Далай-ламой независимости Тибета в феврале 1913 г. Дальнейшее развитие ситуации в Тибете было тесно связано с социальными и экономическими реформами, инициированными Далай-ламой, и укреплением буддизмом своего положения в регионе. Вместе с тем визит Далай-ламы в Монголию оказал большое воздействие на российских буддистов, на развитие у них идей панбуддизма и панмонголизма.

3.

В XIX в. последователи тибетского буддизма Цинской и Российской империй оказались под воздействием двух разновекторных процессов: с одной стороны, они, будучи подданными разных государств, соотносили себя с определенными административно-государственными единицами, где они проживали, с другой, благодаря обновленческим процессам в буддизме, осознавали свое единство и когерентность. Например, в XVIII в. монголами себя считала, прежде всего, монгольская аристократия, но в XIX в. произошли перемены, связанные с тем, что и правящие элиты, и простые монголы все менее идентифицировали себя представителями монгольского улуса и все более относили себя к определенному хошуну в рамках административного устройства

Цинской империи. В основном отмеченное касалось южных монголов, у которых сформировалась дуальная идентичность — как подданных мультиэтнической Цинской империи и относящихся к конкретному хошуну (знамени) [21. Р. 147, 152]. Ситуация во Внешней Монголии несколько отличалась: здесь фигура Богдо-гегена имела более центростремительную силу, нежели административная значимость маньчжурской хошунной (знаменной) системы.

Й. Элверског считает важным выделить географический фактор как существенный для развития новой монгольской идентичности в рассматриваемый период: «В дополнение к ... институционализации баннера как политической единицы, еще одним фактором, который способствовал этой идентификации с конкретными местностями, было растущее осознание монголами как своей, так и мировой географии» [21. Р. 152]. Такого рода перемены в мировоззрении дали важный для монгольской идентичности результат: ввиду возникновения различия «между людьми и фактической землей, которую они населяли», в работах монгольских историков появился термин *ogon* («земля»), как отличный от *ulus* («государство»), что он оценивает как «глубокий сдвиг в монгольских концептуализациях пространства и места» [21. Р. 152]. Под влиянием таких перемен даже буддизм стал восприниматься ими не как элемент (обще)монгольской идентичности, но как составляющая хошунной системы [21. Р. 163]. Отмеченное Й. Элверскогом представляется важным, поскольку географический фактор оказал существенное воздействие также на развитие идей панбуддизма. Действительно, в развитии национального самосознания монголов, в т. ч. благодаря религиозной ситуации во Внешней Монголии в начале XX в., рефлексировала, прежде всего, политическая ситуация в Китае и России, ее ближайших соседей. Известное влияние оказало и развитие монгольской сангхи, где было заметно воздействие т. н. «бурятской интеллигенции» [22. Р. 176–180]⁴; известный монгольский лама Зава Дамдин, критически настроенный к происходящим в буддизме переменам, тем не менее, оценивал свою миссию как «очищающую» и «выстраивающую» его революционные времена [22. Р. 12].

Нечто подобное (влияние географического и политического факторов на идентичность) имело место у российских буддистов: так, калмыки, с первой трети XVII в. заселившие Прикаспий и южное Поволжье, называли себя ставропольскими, астраханскими, донскими, уральскими, буряты — агинскими, иркутскими, забайкальскими, хоринскими и др. Однако, в отличие от ситуации у монголов, у российских буддистов, проходивших сквозь существенные перемены в их административных институтах и территориях, ломавших устоявшиеся (меж)этнические, межлузные и иные связи, религия продолжала быть связующим фактором, позволявшим определять наличие их извест-

⁴ Речь идет о влиянии обновленческого движения, развивавшегося в Бурятии, на монгольскую сангху.

ного единства. Однако и она подчинялась складывавшимся обстоятельствам; у монголов это выразилось в отказе южных монголов от признания Богдогегена как своего духовного лидера, у калмыков были свои «улусные» хурулы, где могли отказать в присутствии представителям иных улусов. Даже титул «багша» (настоятель хурула) у калмыков имел разное значение: например, у торгутов им был собственно глава хурула, то есть один человек, у дербетов так мог называться любой лама [23. С. 43].

Как бывает в ситуациях системного кризиса, в обществах перманентно возникают течения, стремящиеся утвердить свое видение будущего религии, указать свой путь. Опорой таких течений обычно служит авторитет ранних традиций. В российском буддизме с конца XIX в. они проявились в виде упомянутого выше обновленчества, охватившего калмыцкое, бурятское, алтайское и тувинское сообщества. Обновленческое движение выступало за восстановление прежних ориентаций и паттернов поведения путем возрождения «чистоты учения» Будды и создание предпосылок к системному религиозному образованию.

Российские буддисты встречались с Далай-ламой в Монголии в 1904–1906 гг. Конечно, они посещали Тибет для встречи с ним и ранее, однако, ввиду политических и иных обстоятельств, такие визиты не были частыми; возрождение буддизма увеличило число паломников в Страну Снегов. Так, в 1895 г. Лхасу посетила группа бурятов во главе с царским придворным П.А. Бадмаевым, которая встретила со своим земляком Агваном Доржиевым, одним из приближенных Далай-ламы. Уже спустя три года А. Доржиев прибыл в Санкт-Петербург как посланник тибетского лидера. Несколько позже, в 1899–1902 гг., в Тибете побывал известный бурятский ученый и исследователь Г. Цыбиков. Много бурятских лам обучалось в тибетских монастырях; обновленчество среди бурятских лам имело значительный общественный резонанс среди верующих [24].

Была высока активность и калмыцких буддистов: Э.Э. Ухтомский писал в 1889 г., что «...иные калмыки... ездили недавно в Забайкалье к бурятам и в Ургу (... там находится великий буддийский «святой» Чжебдзундамба-хутухту), или же морем из Одессы на Тянь-дзинь, порт Пекина, и далее через китайскую границу в Тибет. За границей скупались книги, кумиры, получалось посвящение и наставление от знаменитых вероучителей» [25. С. 20–21]. В 1891–1894 гг. в Тибете побывал Бааза-багши Менкеджуев, дважды — в 1898–1900 и 1902–1903 гг. — на поклон к ламам прибывал багша Пурдаш Джунгруев, в 1904–1905 гг. — бакша Потаповской станицы Дамбо Ульянов. Ставропольский калмык Овше Норзунов также на стыке веков неоднократно посещал Тибет и сделал первые фотографии Лхасы и Поталы.

А. Доржиев, самый видный российский буддийский деятель конца XIX — начала XX вв., сыграл большую роль в возрождении буддизма у калмыков. В литературе обычно отмечается, что именно он инициировал построение в кал-

мыцких степях первых буддийских философских школ Чоря. В действительности это было сделано по указанию Далай-ламы. Согласно документу, хранящемуся в Национальном архиве Республики Калмыкия, в 1902 г. на аудиенции у Далай-ламы был старший бакша Ики-Цохуровских хурулов Чонгон Монголов с группой лам. В документе отмечено: «Святейший Далай Лама, расспрашивая о быте и образе жизни наших калмыков и на доклад бакши Монгорова о способе процветания буддизма и благоденствии народа заметил, что распространение таковых возможно при условии изучения основ философии буддийской религии только в школах Чоре и таким образом настаивая учредить означенную необходимую как для поднятия образования духовенства, так и для благоденствия народа школу, изволил подарить бакше Монголому 30 томов священного писания Будды для изучения таковых во вновь построенных школах Чоре и приказал своему ближайшему сановнику, бурятскому хамбо ламе Агван Дорджиеву учредить и руководить основанием Чоре» [26. С. 66–67].

Первая школа Чоря, появившаяся после указания Далай-ламы, была открыта в 1907 г. в Малодербетовском улусе, ее возглавил сам А. Доржиев, с 1899 г., когда он впервые посетил калмыков, занимавшийся выполнением поручений Далай-ламы. Второй Чоря был открыт в 1908 г. в Ики-Цохуровском улусе. Именно Чоря были предназначены выпускать подготовленных буддийских священнослужителей для работы в сложных политических, социальных и экономических условиях Калмыцкой степи начала XX в.

Среди особенностей возрождения буддизма у калмыков в конце XIX — начале XX вв. следует назвать возвращение тантризма в хурульные практики и ритуалы. По мнению А. Берзина, учение и практики тантры Калачакры «тибетцы и монголы... в начале XX века распространили ... среди калмык-монголов на Волге...» [27. С. 42]. Действительно, имеются соответствующие архивные сведения и свидетельства современников.

В конце XIX в. российские власти отмечали, что «...калмыцкая степь в последнее время начинает посещаться инородцами-ламаитами из других частей империи» [28. Д. 395. Л. 218], и выступали за запрет ламам из других регионов получать «увольнительные свидетельства и паспорта для поездки в калмыцкие степи» [26. Д. 77. Л. 3 об.]. Свидетельство можно найти, например, в записях Ф.И. Щербатского: в своем «Кратком отчете о поездке в Ургу» он отметил, что, прибыв в Ургу, перед встречей с Далай-ламой (состоялась в мае 1905 г.) он некоторое время позанимался тибетским языком с неким тибетцем, «бывавшего у калмыков и потому немного знавшего по-русски» [29. С. 251]. Прибытие буддийских священнослужителей из других регионов к калмыкам свидетельствовало в том числе об их стремлении укрепить отношения с местными верующими, поддержать у них ослабевшую сангху и возродить транснациональную общность буддистов. Подобное имело место и у бурятов [30. С. 179–187]. Ввиду давней активности «чужих лам» среди бурятов во «Временной инструкции по управлению делами ламайского духо-

венства в Иркутской губернии, июль 1890 г.» предусматривались наказания для местного буддийского духовенства, уличенного в связях с ними: «Виновные в сношениях с заграничным духовенством подвергаются выселению на жительство в отдаленнейшие места Сибири по распоряжению Иркутского Генерал-Губернатора» [30. С. 305]. Однако ситуация оставалась той же и в начале XX в.; так, в письме Императорского Российского Генерального Консула в Урге Иркутскому Генерал-Губернатору от 20 мая 1909 г. № 596 отмечено, что некоторые тибетские и тангутские ламы «стремятся проникать за средствами к бурятам в Забайкалье, и, немногие, к астраханским калмыкам» [31. Л. 35]. В этих регионах были организованы поиск и депортация таких «гостей».

Что касается тантризма, то он был знаком калмыкам уже ко времени прихода их в Нижнее Поволжье в 1630-х годах. Например, в Автобиографии Далай-ламы Пятого Нгаванг Лобсан Гьяцо отмечено, что в 1643 г. он лично провел тантрическую службу для калмыцкого (торгутского) правителя Дайчина и его окружения [32. Р. 223].

Вероятно, у калмыков тантрическим был Цаган-Аманский хурул [33. С. 31]. Скорее всего, имея ввиду тантризм, православный священник П. Смирнов писал в 1870-х гг., что ламы на службах надевают на голову особый «кокошник» с изображениями бурханов (будд) [34. С. 20]. Судя по описанию этого головного убора, речь идет о совершении этими ламами тантрических обрядов, посвященных идамам класса Анутгарайога-тантры, например Ямантака и Гухьясамаджа. Как отмечал А. Позднеев, обрядовая практика у калмыков не имела отличий от подобных практик у бурятов и монголов, и по квалификации калмыцкие ламы не уступали духовенству монгольских монастырей [35. С. хiii]. Таким образом, особенностью обновленческих процессов у калмыков следует считать, в частности, возрождение тантрических практик в хурульных ритуалах.

Что касается народов Алтая, то у них стремление сохранить свою этническую и культурную самобытность под натиском русской колонизации привели к становлению идеологического движения — «белой веры» («ак дьанг», «бурханизм») [36]. У тувинцев того периода конфессиональную ситуацию характеризуют как достаточно пеструю и носившую «несколько запутанный характер» [37. С. 85].

Еще в 1871 г. российский посланник в Монголии А. Корниров считал, что «нельзя не предположить, что вступление Халхи и прилегающей к ней России в обоюдные сношения не пройдет без влияния на последователей буддизма с той и другой стороны» [31. Д. 575. Л. 56–56 об.]⁵. Неудивительно, что

⁵ Интерес монголов к своим родственным народам, в частности, к калмыкам, возрос с конца 1860-х гг., когда встал вопрос о нахождении инкарнации у ойратов Китая или у российских калмыков скончавшегося в 1867 г. Седьмого Богдо-гегена. Следовательно, уже с конца 1860-х гг. можно отсчитывать начало возрождения интереса калмыков к Далай-ламе и единоверцам на Востоке.

в июле 1906 г., после отбытия Далай-ламы из Монголии, в Секретной докладной записке титулярного советника Кузьминского Российско-Императорскому Генеральному Консулу в Урге отмечалось, что влияние Далай-ламы в Монголии за время его пребывания там позволило выявить значение «пробуждающегося национального самосознания монгольского народа» [31. Д. 1468. Год 1906. Л. 36 об.]. Полагаю, что эту оценку можно отнести и к российским буддистам.

Религиозная идентичность российских буддистов развивалась наряду с этнической, и вместе с тем идея о важности единения буддистов империи превалировала над идеологией (этно)национализма; идеи панмонголизма оказались подчинены идеям панбуддизма. Внутри страны активность лам возросла после объявления в 1905 г. императорского манифеста «Об укреплении начал веротерпимости». Из последствий принятия этого документа можно выделить: возврат казаков калмыков и бурят, принявших крещение, к буддизму; рост числа лам и культовых построек; более упрощенная процедура получения пасов (паспортов) для выезда в зарубежные религиозные центры; официальное определение буддистов «буддистами-ламаитами», а не «идолопоклонниками» и «язычниками», и др. Активность буддийских деятелей была столь высока, что члены Особого Совещания, собравшиеся в Санкт-Петербурге в конце января 1906 г., посчитали необходимым отметить возможное стремление лам «ко всемирному господству» и «образованию... панбуддизма» [31. Дело 1467. Год 1904–1906. Л. 13 об.]. Тем не менее, учитывая важность буддизма во внутренней и внешней политике государства, власти поддержали идею строительства буддийского храма в Санкт-Петербурге. Глава МИД А.И. Извольский писал летом 1908 г.: «Благосклонное отношение наше к этому желанию Далай-ламы (построить храм) произведет глубокое впечатление в нашу пользу как на него самого, так и на многочисленных ламаистов в пределах России» [28. Д. 448. Л. 1]. Министр МВД П.А. Столыпин отметил, что он относится «со своей стороны вполне сочувственно к таковому ходатайству духовного главы последователей буддийского исповедания» [28. Д. 448. Л. 2], а царь Николай II в начале 1909 г. записал: «Буддисты в России могут чувствовать себя как под крылом могучего орла» [28. Д. 446. Л. 35].

Установление власти большевиков в России, революционные события в Китае и Монголии оказали известное воздействие на все религии — они значительно ослабели; в тех условиях не могло быть и речи о какой бы то ни было религиозной активности. Буддизм вскоре после 1917 г. стал признаваться новыми властями как исчезающая религия. Среди уникальных последствий тех событий следует указать на такое проявление идей панмонголизма, как попытка бурят объединиться с Монголией и создать Бурят-Монгольское государство, с особым акцентом на религиозную и этническую общность. Тогда же предлагалось включить и калмыков в состав нового возможного государства, но как это выглядело бы географически, так и не было решено.

4.

Религия традиционно помогала народам сохранять чувство культурного и цивилизационного единства, даже если они были разделены границами [38. Р. 15]. Верующие, хотя и проживали в разных концах света, могли образовывать особенные транснациональные сообщества, способные объединять людей и институты разных стран и территорий [39. Р. 137]. Иначе говоря, всегда существует объективный процесс появления новых способов взаимодействия для объединения и связи людей, в том числе одной культуры, пребывающих в различных государствах и принадлежащих разным национальностям. Конфессиональное самоопределение традиционно помогало преодолеть узость этнической самоидентификации; вместе с тем, религия дефинируется как системообразующий фактор — «чтобы оформить данную общность как отличную от других» [40. С. 337]. Тем самым происходит дифференциация этой общности от иных, не обладающих таким компонентом. Осознавая себя буддистом, личность тем самым соотносила себя не только с определенной этнической общностью, но связывалась с единоверцами в разных регионах мира. Таким образом, географический фактор терял свою пространственную значимость, но вместе с тем расширял границы присутствия «своих». Прежнее мировоззрение («мы — они») претерпевало значительные метаморфозы, рождалось представление о «своих» и «чужих». Новая дихотомия «свой — чужой» также изменяла свое внутреннее содержание; «своих» становилось значительно больше, но именно это привнесение нового элемента, т. е. связь с некими дальними «своими», служило важнейшим условием преодоления ограниченности племенных и этноцентрических ориентаций, давало важный результат — не только помогало расширять «свое» сообщество, но и преодолевать конфликтность с представителями «чужих».

Заключение

В конце XIX — начале XX вв. важнейшими условиями возрождения буддизма и национализма, их взаимодействия между собой, были: нахождение взаимного консенсуса; проведение «внутреннего» диалога между носителями учения Будды, представленных в разных политических, социальных, культурных средах; возрождение ранних религиозных практик. В таких условиях большую роль сыграли как отдельные личности (Р. Тагор, Тай-су, А. Доржиев и др.), так и религиозные институты (Далай-лама, Богдо-геген), которые в условиях политических трансформаций (Индия, Китай, Япония, страны Юго-Восточной Азии), продолжая придерживаться основных положений религии и культуры, в своих действиях ориентировались на реалии конкретных ситуаций, совершали поездки с практическими целями. Что касается роли политических событий и процессов, потрясавших Цинскую

и Российскую империю, то они, обладая собственной политико-исторической (региональной) спецификой, концептуально соотносились с проявлениями возрожденческих процессов в религии и национализме (в своих крайних проявлениях — панбуддизм и панмонголизм) в ее национальных окраинах (монголы, буряты, калмыки, тувинцы, народы Алтая). Следует особо выделить значение фигуры Далай-ламы в возрожденческих процессах у российских буддистов в начале XX в. и в признании важности этой религии царской властью.

Таким образом, существует взаимообусловленность культуры, социальной структуры (этнически окрашенной) и соответствующих моделей поведения, в узком понимании — религии и идентичности. Культурно-религиозный (в т.ч. исторический) трафарет оказывал безусловное воздействие на общество, наряду с постоянным переосмыслением культурных представлений и символов, непосредственно влияющих на поведение этноса и любого социального организма. Такой трафарет должен постоянно актуализироваться, т. е. должны вновь и вновь повторяться конфессионально-цивилизационные маркеры и паттерны, и контакты близких в культуре и религии народов. Именно такого рода обстоятельства мотивировали буддистов разных стран и регионов в конце XIX — начале XX вв. на совместную борьбу за сохранение своей идентичности, часто являвшейся немаловажной составной национализма.

Библиографический список

1. The Invention of Tradition. Ed. by Hobsbaum, Eric; Ranger, Terence. Cambridge University Press, 1983.
2. Moore M. The Ethics of Nationalism. Oxford University Press, 2001.
3. Kohn Hans. Western and Eastern nationalism // Nationalism. Ed. by John Hutchinson and Anthony D. Smith. Oxford University Press, 1994. P. 162–165.
4. Norbu Dawa. Culture and the Politics of Third World Nationalism. London: Routledge, 1992.
5. Bechert Heinz. Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus. Vol. 1, 2nd ed. Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde, 1988.
6. Jaffe Richard M. Seeking Śākyamuni: Travel and the Reconstruction of Japanese Buddhism // Journal of Japanese Studies, 2004. Vol. 30. № 1. P. 65–96.
7. Veer Peter van der. Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India. Berkeley: University of California Press, 1994.
8. Hay Stephen N. Asian Ideas of East and West — Tagore and His Critics in Japan, China and India. Harvard University Press, 1970.
9. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.
10. Mohan Pankaj. Ji Xianlin: The Tagore of China // India-China Relations. Civilizational Perspective. Ed. by Wang Shuying, B.R. Deepak. New Delhi: MANAK Publications PVT. LTD, 2012. P. 263–277.
11. Liu J.A. Cultural Bridge between China and India. Rabindranath Tagore's Visit to China Reconsidered // India-China Relations. Civilizational Perspective. Ed. by W. Shuying, B.R. Deepak, pp. 233–254. New Delhi: MANAK Publications PVT. LTD, 2012. P. 233–254.

12. *Kim Hwansoo*. “The Future of Korean Buddhism Lies in My Hands”: Takeda Hanshi as a Sōtō Missionary // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2010. Vol. 37. № 1. P. 99–135.
13. *Sueki Fumihiko*. Chinese Buddhism and the Anti-Japan War // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2010. Vol. 37. № 1. P. 9–20.
14. *Абаев Н.В.* О некоторых геополитических предпосылках развития буддизма в России и «Евразийская хартия». // *Знание. Понимание. Умение*. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/e-publications/2007/Abaev_NV/ (дата обращения: 21.03.2018).
15. Agreement between Great Britain, China on Tibet amending Trade Regulations in Tibet, of December 5, 1893. Signed at Calcutta, April 20, 1908. URL: http://www.claudearpi.net/maintenance/uploaded_pics/1908ConventionbetweenGreatBritainChinaonTibet.pdf (дата обращения: 25.06.2014).
16. Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. М.: Восточная литература, 2005.
17. *Андреев А.И.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: изд-во Санкт-Петербургского университета, изд-во Нартанг, 2006.
18. *Шакабпа В.Д. Цепон*. Тибет. Политическая история. СПб.: Нартанг, 2003.
19. Treaties, etc. between Great Britain and China, and between China and foreign powers, and orders in Council, rules, regulations, acts of Parliament, decrees, etc, affecting British interests in China (1908). London: Harrison and sons. Vol. 1.; 1908
20. *Spengen Wim van*. Tibetan Border Worlds: Geohistorical Analysis of Trade and Traders. London and New York: Kegan Paul International, 2000.
21. *Elverskog J.* Our Great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China. Univ. of Hawai’i Press, 2006.
22. *King Matthew W.* Ocean of Milk, Ocean of Blood. A Mongolian monk in the ruins of the Qing empire. Columbia University Press, 2019.
23. *Житецкий И.* Астраханские калмыки (Наблюдения и заметки). Астрахань, 1892.
24. *Герасимова К.М.* Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства: 1917–1930 гг. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1964.
25. *Ухтомский Э.Э.* От Калмыцкой степи — до Бухары. СПб.: Типография князя В.П. Мещерского, 1891.
26. Национальный архив Республики Калмыкия. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 217; Ф. И-9. Оп. 2. Д. 77.
27. *Берзин А.* Принятие посвящения Калачакры. СПб.: Нартанг, 2002.
28. Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 133. Д. 446, 448, 395.
29. *Щербатской Ф.И.* Краткий отчет о поездке в Ургу // *Восток — Запад. Исследования, переводы, публикации*. М.: ГРВЛ, 1989. С. 250–253.
30. *Цыремпилов Н.В.* Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — начало XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013.
31. Архив внешней политики Российской империи. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Дело 1467. Год 1904–1906; Дело 1468. Год 1906; Дело 575.
32. *Ngag dbang blo bzang rgya mtsho*. Rgyal dbang lnga pa ngag dbang blo bzang rgya mtsho’i rnam thar du ku la’i gos bzang. Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang. 2012. Vol. 1.
33. *Борисенко И.* Храмы Калмыкии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1994.
34. *Смирнов Пармен*. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1999.
35. *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993.
36. *Данилин А.Г.* Бурханизм. Горно-Алтайск: Ак чечек, 1993.
37. *Монгуш М.В.* История буддизма в Туве (первая половина VI — конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001.
38. *Ерасов Б.С.* Цивилизации. Универсалии и самобытность. М.: Наука, 2002.

References

1. *The Invention of Tradition*, ed. by E. Hobsbaum; Ranger, Terence. Cambridge University Press; 1983.
2. Moore M. *The Ethics of Nationalism*. Oxford University Press; 2001.
3. Kohn H. Western and Eastern nationalism, *Nationalism*. Ed. by John Hutchinson and Anthony D. Smith. Oxford University Press; 1994, p. 162–165.
4. Norbu D. *Culture and the Politics of Third World Nationalism*. London: Routledge; 1992.
5. Bechert H. *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravaada-Buddhismus*. Vol. 1, 2nd ed. Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde; 1988.
6. Jaffe RM. Seeking Śākyamuni: Travel and the Reconstruction of Japanese Buddhism. *Journal of Japanese Studies*. 2004;30(1):65–96.
7. Veer P. van der. *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press; 1994.
8. Hay SN. *Asian Ideas of East and West — Tagore and His Critics in Japan, China and India*. Harvard University Press; 1970.
9. Rozenberg OO. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow: Nauka publ.; 1991. (In Russ.)
10. Mohan P. Ji Xianlin: The Tagore of China. *India-China Relations. Civilizational Perspective*. Ed. by Wang Shuying and B.R. Deepak. New Delhi: MANAK Publications PVT. LTD.; 2012, p. 263–277.
11. Liu JA. Cultural Bridge between China and India. Rabindranath Tagore’s Visit to China Reconsidered. *India-China Relations. Civilizational Perspective*, ed. by W. Shuying, B.R. Deepak. New Delhi: MANAK Publications PVT. LTD.; 2012, p. 233–254.
12. Kim H. “The Future of Korean Buddhism Lies in My Hands”: Takeda Hanshi as a Sōtō Missionary. *Japanese Journal of Religious Studies*. 2010;37(1):99–135.
13. Sueki Fumihiko. Chinese Buddhism and the Anti-Japan War. *Japanese Journal of Religious Studies*. 2010;37(1):9–20.
14. Abaev NV. O nekotorykh geopoliticheskikh predposylkakh razvitiia buddizma v Rossii i «Evraziyskaia khartiia» [On some geopolitical prerequisites for the development of Buddhism in Russia and “The Eurasian Charter”]. *Znanie. Ponimanie. Umenie* Available from: http://www.zpu-journal.ru/zpu/e-publications/2007/Abaev_NV/ [Accessed on 21.03.2018]. (In Russ.)
15. Agreement between Great Britain, China on Tibet amending Trade Regulations in Tibet, of December 5, 1893. Signed at Calcutta, April 20, 1908. Available from: http://www.claudearpi.net/maintenance/uploaded_pics/1908ConventionbetweenGreatBritainChinaonTibet.pdf [Accessed on 25.06.2014]
16. *Rossiia i Tibet: sbornik russkikh arkhivnykh dokumentov, 1900–1914* [Russia and Tibet: a collection of Russian archival documents, 1900–1914]. Moscow: Eastern literature publishing house; 2005. (In Russ.)
17. Andreev A.I. *Tibet v politike tsarskoï, sovetskoï i postsovetskoï Rossii* [Tibet in the politics of Tsarist, Soviet and post-Soviet Russia]. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg University, Publishing House of Narthang; 2006. (In Russ.)
18. Shakabpa V.D. Zepon. *Tibet. Politicheskaiia istoriia* [Tibet. The political history] St. Petersburg: Publishing House of Narthang; 2003. (In Russ.)
19. *Treaties, etc. between Great Britain and China, and between China and foreign powers, and orders in Council, rules, regulations, acts of Parliament, decrees, etc, affecting British interests in China*. Vol. 1. London: Harrison and sons; 1908.
20. Spengen Wim van. *Tibetan Border Worlds: Geohistorical Analysis of Trade and Traders*. London and New York: Kegan Paul International; 2000.
21. Elverskog J. *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*. Univ. of Hawai’i Press; 2006.

22. King Matthew W. *Ocean of Milk, Ocean of Blood. A Mongolian monk in the ruins of the Qing empire*. Columbia University Press; 2019.
23. Zhitetskiĭ I. *Astrakhanskie kalmyki (Nabliudeniiia i zametki)* [The Astrakhan Kalmyks (Observations and Notes)]. Astrakhan; 1892. (In Russ.)
24. Gerasimova K.M. *Obnovlencheskoe dvizhenie buryatskogo lamaistskogo dukhovenstva: 1917–1930 gg.* [Renovationist movement of the Buryat Lamaist clergy: 1917–1930]. Ulan-Ude: Buryat book publishing house; 1964. (In Russ.)
25. Ukhtomskiĭ E.E. *Ot Kalmytskoĭ stepi — do Bukhary* [From the Kalmyk steppe — to Bukhara]. St. Petersburg: The Printing House of Prince V.P. Meshchersky; 1891. (In Russ.)
26. *National Archive of the Republic of Kalmykia*. F. P-145. List 1. File 217; F. B-90. List 2. File 77. (In Russ.)
27. Berzin Alexander *Prinyatie posviashcheniia Kalachakry* [Taking the Kalachakra Initiation]. St. Petersburg: Publishing House of Narthang; 2002. (In Russ.)
28. *Russian State Historical Archive*. F. 821. List 133. Files 446, 448, 395. (In Russ.)
29. Shcherbatskoĭ F.I. *Kratkiĭ otchet o poezdke v Urgu* [A brief report on the trip to Urga], *East — West. Research, translations, publications*. Moscow: Publishing House of Vostochnaya literature; 1989, p. 250–253. (In Russ.)
30. Tsyrempilov N.V. *Buddizm i imperiia. Buryatskaia buddiiskaia obshchina v Rossii (XVIII — nachalo XX v.)* [Buddhism and Empire. Buryat Buddhist community in Russia (XVIII — early XX centuries)]. Ulan-Ude: Publishing House of IMBT SB RAS; 2013. (In Russ.)
31. *Archive of Foreign Policy of the Russian Empire*. F. Chinese Table. List 491. File 1467. Years 1904–1906; File 1468. Year 1906; File 575. (In Russ.)
32. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho. *Rgyal dbang lnga pa ngag dbang blo bzang rgya mtsho 'i rnam thar du ku la' i gos bzang*. Vol. 1. Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang; 2012. (In Tib.)
33. Borisenko I. *Khramy Kalmykii [Temples of Kalmykia]*. Elista: Kalmyk book publishing house, 1994. (In Russ.)
34. Smirnov Parmen. *Putevye zapiski po Kalmytskim stepiam Astrakhanskoĭ gubernii [Travel notes on the Kalmyk steppes of the Astrakhan province]*. Elista: Kalmyk book publishing house, 1999. (In Russ.)
35. Pozdneev AM. *Ocherki byta buddiiskikh monastyreĭ i buddiyskogo dukhovenstva v Mongolii v sviazi s otnosheniem sego poslednego k narodu [Essays on the life of the Buddhist monasteries and the Buddhist clergy in Mongolia in connection with the attitude of the latter to the people]*. Elista: Kalmyk book publishing house; 1993. (In Russ.)
36. Danilin AG. *Burkhanizm [Burkhanism]*. Gorno-Altaysk: Publishing House of Ak Chechek; 1993. (In Russ.)
37. Mongush MV. *Istoriia buddizma v Tuve (pervaia polovina VI — konets XX v.) [The history of Buddhism in Tuva (first half of 6th — end of 20th century)]*. Novosibirsk: Nauka publ.; 2001. (In Russ.)
38. Yerasov B.S. *Tsivilizatsii. Universalii i samobytnost' [Civilizations. Universals and Originality]*. Moscow: Nauka publ.; 2002. (In Russ.)

Информация об авторе:

Kitinov Baatr Uchaevich — доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения РАН, Москва, e-mail kitinov@mail.ru ORCID: 0000-0003-4031-5667

Information about the author:

Kitinov Baatr — Doctor Habilitatus, Associates Professor, Senior research fellow, Department of History of East, Institute of Oriental studies of RAS, e-mail: kitinov@mail.ru ORCID: 0000-0003-4031-5667