

## РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 24: 271.2

*Жукова А.А.*

*Забайкальский государственный университет (г. Чита)*

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ БУДДИЗМА И «НАРОДНОЙ РЕЛИГИИ» РУССКИХ  
В ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАБАЙКАЛЬЯ В XVII-XIX ВВ.**

*A. Zhukova*

*Trans-Baikal State University (Chita)*

**BUDDHISM AND RUSSIAN «NATIONAL RELIGION» INTERACTION  
IN ETHNOCONFESSIONAL SPACE OF TRANS-BAIKAL REGION  
(17TH – 19TH CENTURIES)**

*Аннотация.* Статья посвящена процессам взаимодействия традиций тибетского буддизма и религиозности населения России. Представлено сравнение различных структурных уровней, буддизма и религиозности русского населения, на основании чего автор приходит к выводу, что слои, связанные с обычной религиозностью, имели практическое значение для выживания русских в Забайкалье. Сотрудничество буддизма и культуры русских говорит о высокой степени адаптации буддизма, а также о том, что причина распространения идей буддизма заключалась в том, что эта религия была адаптирована для культуры бурят, которая находилась в рамках патриархальной религиозности, природных культов и культов духов предков. Ламаизм стал одним из инструментов взаимодействия русских и бурят, предлагая не догматические, а простые средства для решения проблем природной и социальной адаптации. В итоге к XIX в. религиозное пространство Забайкалья было сформировано как сложноорганизованная сфера, в которой существовали не только православие, но и архаические и традиционные культы, шаманизм, региональные варианты ламаизма и религиозности русскоязычного населения.

*Ключевые слова:* тибетский буддизм, православие, Забайкалье, русские, буряты, взаимодействие, смешение, синкретизм.

*Abstract.* The paper is devoted to Tibetan Buddhism and the Russian religious beliefs interaction. The author considers various structural levels of Buddhism and religious beliefs of Russians and draws a conclusion that Russian people's religiousness was of great practical value for the purpose of survival. The cooperation of Buddhist and Russian cultures proved the former possessing high adaptive qualities. The Buddhist ideas penetrated into the Buryat culture which was characterized by patriarchal religiousness in the form of natural and ancestral cults. Lamaism became one of the tools providing Russian-Buryat interaction as it offered not dogmatic, but simple means to solve the problems of natural and social adaptation. Eventually by the 19th century the Trans-Baikal religious space was formed as a sophisticatedly organized area which included along with the Orthodoxy archaic and traditional worship, shamanism, regional variations of Lamaism and religious beliefs of the Russian-speaking population.

*Key words:* Tibetan Buddhism, Orthodoxy, Trans-Baikal region, Russians, Buryats, interaction, mixture, syncretism.

Начиная со второй половины XVII в., когда на территории Забайкалья стало всё более ощутимым влияние религиозной идеологии Российской империи, монголоязычные племена региона приняли в качестве религии тибетский буддизм [17, с. 81]. На территории Забайкалья тибетское учение вобрало в себя традиционные народные обряды, верования и ритуалы архаического происхождения, связанные с культом гор, почитанием духов и божеств земли, рек, водоёмов, деревьев и других природных объектов [1, с. 5]. Усилия буддийской конфессии оказались направлены на достижение гармонии учения Дхармы и традиций монголоязычного населения Забайкалья, в которой почитались духи, предки и приносились жертвы [8, с. 589]. Этот процесс был документирован кодификацией обрядников общего жертвоприношения буддийским и небуддийским региональным божествам [17, с. 175]. Изменения затрагивали формы проповеди учения, методы религиозной практики и обрядовую сторону религии.

С точки зрения буддийской конфессии, все верования и культы, связанные с популярным уровнем вероучения и религиозной практикой, оказывались подчинены высшей цели буддизма – достижению нирваны [11, с. 62]. Однако это ни в коем случае не означает, что под влиянием аборигенных культов сам буддизм не претерпевал никаких изменений. Мировоззренческие установки монголоязычного населения Забайкалья и буддизм оказывались открытыми для взаимодействия и не предполагали собственной вероисповедной исключительности. Это стало важным фактором в формировании такой смешанной конструкции, ставшей неотъемлемым элементом религиозного комплекса бурят, как «ламаизм». Бытовой ламаизм имеет свой круг религиозных представлений, обрядности, мифологию и пандемониум духов, на умиловивление которых направ-

лены ритуальные действия [27, с. 66]. Как показывают исследования, бытовая обрядность ламаизма отчасти сформирована доламаистскими религиозными обычаями. Здесь нет реархаизации, но есть ассимиляция и различные степени освоения буддийской обрядности со стороны населения [17, с. 75].

В итоге сложного процесса социальной адаптации буддизм не только сумел вписаться в общество кочевников, но и во многом трансформировать важные аспекты регионального взгляда на мир [8, с. 397]. Он принёс новую религиозную информацию, которую осваивало и адаптировало население региона; плодом культурного синтеза стало сложение особой духовной традиции. Однако и сам буддизм в процессе межкультурного обмена претерпел существенные изменения, сформировавшись практически как новое особое вероисповедание [9, с. 6]. «Ламаизация» буддизма в Забайкалье поэтому – вполне закономерная тенденция.

Для того чтобы дать определение ламаизму, необходимо признать, что вероучение буддизма не было целостным по содержанию и форме его пропаганды, а также по социальной функции его религиозных идеалов. Здесь выделяются такие региональные аспекты буддизма, как особенности его в Центральной и Байкальской Азии, наличие структурного разделения конфессии на церковный и бытовой уровни, стратификация религиозного знания по степени доступности для различных категорий – духовенства и мирян [12, с. 63]. Таким образом, «ламаизм» выступает как форма буддийского мифотворчества, выполняющая самостоятельную сакральную функцию. Функциональное значение ламаизма состоит в усилении адаптивных возможностей буддийской проповеди, что ярко проявилось на примере взаимодействия данной конфессии и религиозности русского населения.

Распространение влияния ламаизма среди забайкальских бурят совпало со временем, когда народы Байкальского региона подверглись колонизации и попали в сферу влияния российской цивилизации. В это время буддизм не имел права оказывать влияние на русское население, которое считалось носителем православия [3, с. 341]. Мало этого, православие само как идеологическая опора России на колонизируемых территориях должно было использоваться как орудие русификации аборигенов, при этом русификация понималась исключительно как обращение в Христову веру [15, с. 204]. Однако христианизация аборигенов региона оказалась более сложным и неоднозначным по последствиям процессом, чем ожидалось. Причиной этого стало то, что, несмотря на вхождение в состав России и последующее политическое, экономическое и культурное подчинение, значительная часть аборигенного населения была невосприимчива к сущностным идеям православия. Напротив, идеи буддизма, уже адаптированного и смешавшегося с культурой бурят Забайкалья, получили хождение среди русских. Процессы разворачивались следующим образом.

Как заметила Т.Г. Человенко, здесь столкнулись два принципа отношения к бытию как целостности, в одном случае – догматический, а в другом – мифологический [29, с. 300]. Так, согласно принципам православного богословия, Вселенная сотворена Богом из ничего, в отличие от смешанных ламаистских представлений бурят. Разделив мир на божественный и материальный, христианство поставило вопрос о существовании двух миров, связываемых отношениями между человеком и Богом [18, с. 10]. В отличие от христианства, этнические представления бурят-ламаистов о Вселенной более натуралистичны. Картина мира в их представлениях имела параметры и символы, многие из которых были универсальны на уровне мировой

культуры и сводились к моделированию многоуровневой Вселенной. С типологической точки зрения, смешанные религиозные взгляды этого населения можно свести к анимизму, так как в конечном счёте они всегда предполагают наличие одушевлённости окружающего мира. Наиболее устойчивым мифологическим мотивом данной структуры мира была сопричастность земного, человеческого бытия миру духовному, понимаемому как область бытия душ и духов предков [10, с. 79].

В сравниваемых структурах, на первый взгляд, обнаруживается объединяющий момент, заключающийся в подобии антропоцентрических представлений о мире. Однако само понятие о человеке противопоставляло эти мировоззрения. В отличие от одушевлённого человека в ламаистской традиции бурят, христианство в центр мира поставило такого человека, в котором признавалось существование материальной и душевной природы, но при этом приоритет отдавался духовному началу, соединяющему Бога и человека. Словом, в центре православной картины мироздания находился единый Бог [18, с. 23], что окончательно определяло теоцентризм, утверждающий вторичность иных мировоззренческих принципов. Отсюда и принципиальное расхождение понимания каноническим православием и бурятами Забайкалья сущности отношений между человеком и божеством. Если в традиционном миропредставлении бурят началом Вселенной и человека является принесённая некогда жертва и все последующие действия – это лишь повторение переживания этого события, то согласно христианству, причиной исторического процесса является «первородный грех» и его следствие – унаследованная человечеством греховность. Христианство представляется как единственная богоданная религия, которая содержит в себе мистическую потенцию преодоления этих последствий [24, с. 215].

Она заключается в вере во второе пришествие Бога-Сына Иисуса Христа, гибель старого мира и возникновение нового мистического божьего царства, свободного от проклятия «первородного греха» и смертности индивида.

В контексте предпринятого сравнения видно, что принятие православия для неопфита означает такой переход в иную доктрину, который сопровождается уничтожением предшествующей картины мироздания. Таким образом, догматический уровень православия не предполагал возможности взаимодействия с этническими представлениями, и поэтому реализация идеи христианизации населения Забайкалья представляла сложную задачу. Причина заключалась в том, что если язычникам и ламаистам по силам было отказаться от одних богов в пользу других, то христианство предполагало полную переориентацию мировоззренческих установок. В массе бурят это было неприемлемо, что доказал опыт попыток распространения православия, предпринятый учреждённой в 1727 г. Иркутской епархией [6, с. 148]. Тем не менее, принятие отдельных идей христианства здесь всё же состоялось. Среди причин было то, что они распространялись не через проповедь, а посредством межэтнических контактов [25, с. 55]. Точно так же и отдельные буддийские идеи проникали в сознание русских.

Причиной этого было то, что народная вера русских, представлявших православие на территории региона, отличалась от православной догматики. Это объясняется тем, что православие не смогло уйти от логики обыденной жизни, с которой столкнулись проповедники в внецерковной среде ещё в тот период, когда православие распространялось среди восточных славян. В обыденной религиозности обращённого в православие населения под внешним покровом христианства сохранялись элементы религиозных традиций охотничьих,

земледельческих и скотоводческих общин с их стереотипами мышления и верованиями [21, с. 53]. Это преломляло христианский идеал в религиозности русских, сущность которой многие научные и богословские концепции определяют как языческо-христианское смешение [28, с. 16]. Исследователи отмечают, что дохристианские верования сохранились у русских до настоящего времени [2, с. 14]. «Суеверие на Руси, как известно, получило наибольшее своё развитие во времена господства язычества, – пишет Г.М. Осокин. – Тесно связанное с религией и верованиями язычника, им же оно поддерживается в тех местностях нашего отечества, где населению приходится жить рядом с иноверцем. Не удивительно, что и Забайкалье со своим русским населением по суеверию занимает одно из первых мест» [22, с. 102]. До сих пор в культовой практике русских присутствуют такие реликты религиозного поведения, которые воспринимаются ими как православные, но происходят из дохристианской древности [19, с. 56].

Определённая суеверность и мистицизм русских (вера в бесов, домовых и т. п.) способствовали тому, что некоторые архаические и традиционные элементы верований бурят, эвенков и тюрков становились неотъемлемой частью их мифо-религиозных представлений [26, с. 9]. Вместе с ними в религиозность русских проникали буддийские идеи. Русские «отдавали дань» бурханам, почитали «святыя бурятские места», бережней относились к объектам природы, которые обожествляли аборигены [25, с. 87]. Этот слой культуры на бытовом уровне и контактировал с традиционной символикой этнических представлений о мироустройстве, что способствовало началу длительного мирного сосуществования русских, идентифицирующих себя как православных, и бурят, понимавших себя как буддистов. Как пишет О.В. Бураева, наряду с Христом, Николаем-Угодни-

ком и другими христианскими божествами в умах забайкальцев, как русских, так и бурят, проживали тэнгрии, хаты и духи. К христианским датам приурочивались производственно-религиозные обряды [7, с. 152]. В таком конфессиональном пространстве «народное христианство» и не боролось против «народного буддизма», оно не разрушало и не могло разрушить религиозного понимания картины мира бурят или эвенков.

В традициях религиозности различных народов обнаружилось и другие объединяющие черты. Как и у аборигенов Забайкалья, у русских социуму отводилась роль активного участника в поддержании и сохранении миропорядка. Задачей было соблюдение единого ритма с космоприродными законами жизни-смерти, что реализовывалось в согласованности космосоциальных возрастных процессов [4, с. 8]. Живучесть этих представлений и их «консервирующая» роль в закреплении архаического принципа социальной организации, характерные для славянской традиции, способствовали развитию диалога культур Востока и Запада за Байкалом. Например, факты совместного почитания природных сил как божественных наблюдали уже в XVII в. И. Идес и А. Бранд, которые писали, что население Байкальского побережья – шаманисты, ламаисты и христиане – почтительно поклонялись Байкалу и называли его морем [13, с. 140]. В работах А.П. Щапова существуют описания того, как в Нерчинском округе русские обращались с просьбами к шаманам в случаях болезни или необходимости помощи. По замечанию исследователя, в это время формировалась обрядность, определяющая отношение русских к окружающей природе согласно бурятским обычаям. Наблюдатели отмечали, что в культурном освоении пространства русские стали использовать символы, связанные с древними культами [20, с. 113]. Многие русские,

проживавшие по соседству с бурятами, даже забывали многие старинные русские суеверия [6, с. 103].

Так, в процессе освоения русскими нового жизненного пространства происходила взаимная ассимиляция социально-этических и культурных стереотипов коренных народов и русских мигрантов [14, с. 115]. Это отразилось на верованиях и тех, и других. Так, народно-христианские (то есть представляющие собой сплав православного канона с дохристианскими традициями) воззрения становились составными элементами в формировании новых локальных культур, среди которых на территории Байкальского региона выделяются такие, как культуры казаков, старожилов и семейских, сформировавшихся в результате процессов этноконфессионального смешения в течение XVII-XIX вв. В.И. Затеев и Н.В. Лабутина описывают процессы, когда в результате процессов активных взаимодействий у бурят и тунгусов [25, с. 161] происходит фактическое укоренение казаков на забайкальской земле, приводящее к появлению новой этнической группы. Её отличие заключалось в формировании смешанного антропологического типа, материальной культуры, сохранения родственных связей и двуязычия, объединявших казаков и аборигенное население [16, с. 78]. Необходимо отметить, что для Забайкалья это явление не было единственным, по причине, которая была отмечена В.И. Затеевым [25, с. 475], доказавшим, что русские люди, осваивая новые земли, селясь по соседству с другими народами, осознавали, что жизненно важно ценить и понимать чужое, но в то же время не утратить свою духовную культуру.

Аналогичные процессы взаимодействия с аборигенными культурами шли в среде крестьян-старожилов. Результатом их стало появление смешанных групп – карымов и гуранов, которые идентифицировали себя как православных. Однако, как от-

метил А.П. Щапов, для этих групп православный образ жизни оказался не до конца приемлемым. Православие, имевшее главной опорой русский язык, среди них носило поверхностный, упрощенный характер [30, с. 370]. Смешанное население было носителем элементов христианской, дохристианской и отчасти буддийской религиозности и придерживалось обычаям бурят или эвенков. На этом фоне дольше других сохраняли специфические особенности своей группы старообрядцы, или семейские Забайкалья. Основой поддержания обособленного существования была религиозность староверов [5, с. 7]. Семьи семейских долго сохраняли черты домостроя и патриархальности. Тем не менее постепенно в общинные и религиозные устои семейских вторглись новые веяния. Необходимые для выживания в суровых условиях региона хозяйственные связи привели к сближению с местным населением, а иногда – и смешанным бракам [23, с. 38]. Вторжение единоверия и работа православных миссионеров ослабила старообрядческие толки [25, с. 142]. Под влиянием социально-экономических факторов произошло ослабление замкнутости старообрядческого общества и последующее включение «семейских» в социально-экономическую и религиозную сферу региона.

Итак, на основании изложенного можно выделить следующие особенности процесса взаимодействия религиозности русского населения и буддийской религиозности аборигенного населения в Забайкалье в течение XVII-XIX вв. На официальном уровне жизнедеятельность человека контролировалась православием, которое выступало в роли государственной идеологии. Вместе с этим в обыденной религиозной жизни региона сохранялись территориальные и этнические локусы, в которых приоритетными оказывались идеи и символы ламаистской конфессии либо этнических традиций. Причиной распространения идей

буддизма, проповедь которого не была разрешена среди русских, оказалось то, что данная религия была адаптирована к мировоззрению бурят, находившемуся в рамках патриархальных, природных культов и культов духов предков. Бытовой, народный ламаизм стал одним из инструментов взаимодействия русских и бурят, предлагая не dogmaticкие и простые средства для разрешения проблем природной и социальной адаптации.

Процессы взаимодействия между различными этноконфессиональными группами бурят, русских, эвенков, показали, что в большинстве они не способствуют массовому обращению бурят и эвенков в православие, а русских – в буддизм и шаманизм. В то же время это взаимодействие создавало условия, при которых возникала возможность частичного приобщения к иным религиозным традициям. Это обеспечивало длительное и мирное сосуществование представителей различных типов религиозности, их взаимодействию и заимствованиям.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М., 1992. – 139 с.
2. Башаров И.П. Представления о духах-хозяевах местности у русского промыслового населения Восточного Прибайкалья // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. – Иркутск, 2003. – С. 14-16.
3. Бердяев Н.А. Проблема человека: К построению христианской антропологии // Самопознание. – Л., 1991. – С. 341-366.
4. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. – СПб., 2000. – 400 с.
5. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XX вв. – Новосибирск, 1994. – 148 с.
6. Бураева О.В. Вопросы русско-бурятского этнокультурного взаимодействия в трудах А.П. Щапова // Мир Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2002. – Т. I. – С. 103-106.
7. Бураева О.В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII-начале XX в. – Улан-Удэ, 2005. – 212 с.

8. Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М., 2004. – 633 с.
9. Герасимова К.М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2006. – 341 с.
10. Гомбоева М.И. Образ мироустройства хори-бурят. – Чита, 2002. – 189 с.
11. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М., 1977. – 200 с.
12. Жуковская Н.Л. Буддийская традиционная сангха России // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. – М., 2000. – С. 63-66.
13. Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1995). – М., 1697. – С. 131-142.
14. История и культура эвенов. Историко-этнографические очерки. – СПб., 1997. – 183 с.
15. Константинова Н.Н., Болонев Ф.Ф. Народы Забайкалья в XVII-XX вв. // Энциклопедия Забайкалья. – Новосибирск, 2000. – С. 204-206.
16. Лабутина Н.В. Устная сказочная проза русских казаков Забайкалья (конец XX – начало XXI веков). – Улан-Удэ, 2007. – 259 с.
17. Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р. [и др.]. – Новосибирск, 1983. – 236 с.
18. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М., 1994. – 288 с.
19. Любимова Г.В. Град и засуха в народном календаре забайкальских старообрядцев // История, культура и язык старообрядцев Забайкалья. Тезисы региональной научно-практической конференции. – Улан-Удэ, 2000. – С. 56-57.
20. Любимова Г.В., Голубкова О.В. Почитание крестов и культ гор в религиозно-обрядовой практике забайкальских старообрядцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул, 2000. – С. 113-115.
21. Обухов А. Психология личности в условиях традиционной преемственности деревни Русского Севера // Развитие личности, 2001. – № 2. – С. 53-54.
22. Осокин Г.М. На границе Монголии. Очерки и материалы по этнографии Юго-Западного Забайкалья. – СПб., 1906. – 304 с.
23. Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья. – Улан-Удэ, 1999. – 129 с.
24. Преп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения преп. Максима Исповедника / Перевод, вступительная статья и комментарии А.И. Сидорова. – М., 1993. – Кн. 1. – С. 215-217.
25. Русские в Бурятии: история и современность / Коллективная монография / Отв. ред. В.И. Затева. – Улан-Удэ, 2002. – 578 с.
26. Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. – М., 2006. – 112 с.
27. Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века. – Новосибирск, 1988. – 104 с.
28. Толстой Н.И. Славянские верования. Славянская мифология. – М., 1995. – С. 16-18.
29. Человенко Т.Г. Миф и логос: к вопросу о сравнительном анализе гносеологических позиций // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. – СПб., 2001. – Вып. №8 – С. 300.
30. Щапов А.П. Этнографическая организация русского народонаселения // Соч. А.П. Щапова. – СПб., 1906. – Т. 2. – С. 365-397.