
ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И БУДДИЗМ В САМОИДЕНТИФИКАЦИИ БУРЯТ

Т.Д. Скрынникова

Данная работа направлена на выявление и осмысление природы и механизмов действия системы самоидентификации в бурятском обществе рубежа XX–XXI вв. и роли религиозного фактора в этом процессе. В данной статье не будут рассматриваться проблемы, связанные с этатизацией этничности, а будет выявлен лишь тот круг вопросов, который связан с определением места культуры и религии в дискурсе самоидентификации бурят и их составляющих, ставших знаковыми в этом дискурсе. Конец 80-х — 90-е годы XX века характеризуются отсутствием идеологии, адекватной реалиям сегодняшней жизни, и определяется негативно, например, как «вакуум распада официальной идеологии советского строя» [Герасимова, 1995а, с.39]. Хотя, с точки зрения Т. М. Михайлова, и советский период оказал отрицательное влияние на состояние бурятского этноса: «Вопрос о самосознании нации — один из кардинальных. В своем формировании и развитии бурятское самосознание прошло ряд этапов: предоктябрьское десятилетие — середина 30-х гг. — период бурного, небывалого пробуждения и подъема. Вторая половина 30-х — середина 80х гг. — период паралича, застоя, деструкции, деэтнизации. Именно в эти годы усилился национальный нигилизм, маргинальный статус стал нормой определенной части этноса, зародились и утвердились номенклатурно-бюрократическая, сервилитская и иного рода ментальности. Главными итогами этого периода явились утрата национально-государственной целостности, общенациональной идеологии и программы действий, истребление духовной элиты, лидеров и вождей нации, подрыв корневой системы традиционной культуры» [Михайлов, 1996, с.21]. Можно сказать, что это мнение Т. М. Михайлова отражает довольно распространенную точку зрения на современную ситуацию и в той или иной форме присутствует в публикациях последнего десятилетия.

Необходимость выхода из идеологического кризиса при отсутствии моделей, предложенных Центром, по переходу из одного состояния в другое определяет активизацию современного идеологического конструирования в республиках Российской Федерации: кризис идентичности стимулирует формулирование новых политических идеологием в российском обществе.

Последнее определяется не только распадом социалистической системы, но и проблемой глобализации, связанной с развитием современных информационных технологий, ускоряющих процесс нивелирования культур человечества. Пессимизм усугубляется осознанием малыми этносами уровня своих возможностей (способности) к выживанию в мировом сообществе или в России, поэтому разворачиваются идеи следования традиционным образцам и практикам. Если формирование общероссийской идеологии («новой общероссийской идеи») — процесс, протекающий достаточно вяло, то в регионах конструирование локальных идеологием происходит более активно. Особый интерес представляет структурирование новой идеологии в таких субъектах федерации как национальные республики (бывшие автономии), примером чего может служить Бурятия.

В этих нестабильных политических условиях особое значение приобретает идентификация, как одна из функций политической культуры, через нее реализуется потребность человека в понимании своей групповой принадлежности, что способствует также выполнению ею и других функций: адаптивной, ориентации, социализации, интеграции и коммуникации. Самоидентификация осуществляется в рамках существующих представлений о принадлежности к общности, разделяемых индивидуумами. Можно говорить о разных формах групповой идентичности: по культуре (этнические общности) и по политической лояльности (государственные образования), о типах общности цивилизационного характера. XX в. отличается социокультурными изменениями в России и, соответственно, в бурятском обществе. Вследствие этого самоидентификация становится целым рядом выбора, который осуществляется по иерархии идентичностей ситуативно. Включение бурят в процесс модернизации вызвало к жизни новые социальные практики и активизировало деятельность бурятской интеллектуальной элиты по конструированию идентичностей.

Проблему современной самоидентификации бурят необходимо рассматривать в двух аспектах. С одной стороны, — в контексте современной социально-экономической и политической ситуации, где действуют достаточно сходные для современных полиэтничных обществ факторы, определяющие политизированную этничность. С конца 80-х годов для национальностей Советского Союза наиболее привлекательной становится идея национального суверенитета, с которой они связывали национальное возрождение и экономическое процветание. С другой стороны, нельзя не учитывать и эволюции представлений конкретного этноса, в данном случае бурят, о себе, поскольку строители новой жизни в большей или меньшей степени связаны с прежним политическим опытом и, соответственно, в конструировании бурятской идентичности сегодня национальной интеллектуальной элитой привлекаются исторические парадигмы самоидентификации.

Наиболее актуальной и осознанной манифестацией своей идентичности в мире, где определяющими факторами являются урбанизация (индустриализация) и глобализация (создание единой информационной системы), является *этничность*, которая отвечает коллективной потребности и приобретает

особую значимость в полиэтничном обществе, где на фоне сложения множественной идентичности ей отдается *приоритет*. Социологические исследования последних лет дают нам возможность увидеть, как актуализируется этничность в постсоветский период и с чем ассоциируется национально-культурное возрождение бурят: «...именно этничность превалирует среди этнополитических самоопределений (этническая, гражданская, религиозная и т. д. принадлежности)... С другой стороны, реалии постсоветской жизни практически всех российских народов наглядно свидетельствуют о том, что этническая мобилизация оказалась не только политическим лозунгом этнических элит, но стала формой повседневной этничности достаточно большого количества людей. В условиях этнической мобилизации возрастает субъективная значимость для людей их этнической принадлежности, соответственно, расширяется представленность категории «национальность» в групповой структуре идентификационных предпочтений. Так, данное положение подтверждается результатами исследований, проведенных автором в Усть-Ордынском Бурятском автономном округе. Если в 1990 г. ни один из респондентов не указал этническую принадлежность среди ответов на вопрос «Кто Я?», то в 1997 г. категория «бурят» фигурировала у четверти опрошенных» [Елаева, 1999, с.61–62].

Именно этническая идентичность (чувство принадлежности к определенной этнической группе) сейчас становится для бурят важнейшим каналом солидарности и идентификации, способным смягчить тенденции отчуждения, механизмом, благодаря которому представители этноса сохраняют социальную комфортность через достижение определенных социальных целей. Этому способствует наличие идеологием, содержащих опыт осознания своей этнической и культурной самобытности, к которым и прибегает интеллектуальная национальная элита.

Идея конструирования границ этнического осознается носителями традиции: «В начале 90-х годов общепурятскими съездами были заложены предпосылки этнической консолидации в новых условиях. В качестве значимых в этническом возрождении были выдвинуты следующие задачи: упрочение суверенитета республики, укрепление исторической общности и связей с монгольской общностью, возрождение и раскрытие богатства национальной культуры, искусства, языка и национального самосознания... В поисках национальной идеи народа стали предприниматься попытки формирования новых теорий на религиозной основе, таких, например, как «тэнгрианство» (И. С. Урбанаева. — Т. С.). Для обоснования политических задач вновь были запущены в ход модифицированные идеи «панмонголизма». Однако общественная мысль идеологов бурятского возрождения была обращена преимущественно в прошлое. Осмысление будущего — редкое явление (Т. М. Михайлов, К. М. Герасимова. — Т. С.)» [Елаев, 2000, с.308].

Исторически проблема самоидентификации, прежде всего в этнической форме, возникает и обостряется в моменты политических кризисов в полиэтничных обществах. Для нас безусловный интерес представляют эти периоды политической жизни, когда активизируется национальное движение, ко-

торое, с одной стороны, стимулирует этноидентификационные процессы, с другой, — стимулируется мобилизованной этничностью. «Этничность, организованную в поисках общих целей, уместно назвать *мобилизованной этничностью*... *Мобилизованная этничность* может проявлять себя как политическая организация со специально разработанной политической стратегией, с вполне прагматической целью расширить доступ для носителей своей *этничности* к естественным ресурсам, источникам материальных, социальных и духовных благ, контролируемых неэтническими, например, государственными структурами. Предельные цели мобилизованной этничности или, говоря другими словами, ее горизонты простираются до создания моноэтнического государства, или государства, где руководителям и участникам мобилизации и консолидации по этническому принципу будет обеспечен приоритет над представителями остальных этнических общностей, не играющих в одни ворота с этническими мобилизаторами данной этнической общности» [Губогло, 1998, с.21–22].

Можно выделить два периода мобилизованной этничности бурят в XX веке: первый, пришедшийся на первую треть XX в., и второй — в последнем десятилетии XX в., вызванный перестройкой и распадом СССР. Причем в первом периоде, в свою очередь, можно отметить два этапа: первый приходится на начало XX в., он был инспирирован административной и земельной реформами царского правительства 1900–1905 гг., что вызвало освободительное движение периода первой русской революции, в котором заметное место занимали национальные вопросы. Второй этап был связан с революцией 1917 г. и проблемами национально-государственного строительства в контексте новой государственности.

В границах бурятского национального движения формулируются общие интересы, цели и задачи, национальной интеллектуальной элитой конструируются границы этнического, т. е. выявляются этнические индикаторы, которые использовались в качестве символов групповой идентификации.

Специфические черты современной самоидентификации бурят определяются историческими условиями сложения бурятского этноса¹. Большинство исследователей принимается факт сложения бурятского этноса как этнокультурной общности к концу XIX в.² Исторически сложившаяся административная разделенность территорий проживания бурят: западная часть (эхириты, булагаты, хонгодоры) управлялись из Иркутска, восточные буряты (хоринцы и селенгинцы) — из Читы, способствовала сохранению этнокультурных различий (язык, традиции) и обусловила конфессиональное разделение бурят: распространение буддизма у восточной части бурят и бытование шаманизма с частичной христианизацией — у западных.

Разбросанность расселения бурят; миграция в города, где стало проживать более 2/5 бурят республики Бурятия, причем, большая их часть — почти 1/3 — в столице (г. Улан-Удэ); связанное с научно-техническим прогрессом и урбанизацией влияние нивелирующих тенденций массовой культуры и быта; проживание в полиэтничной среде — все это способствует ослаблению привычных культурных практик, а дегуманизирующее воздействие некоторых

сторон современной цивилизации ведет к ослаблению традиционных связей и к отчуждению, усиливающемуся современной экономической ситуацией постперестроечной России. Вышеперечисленные условия реактуализируют этнический фактор в современном дискурсе национально-культурного возрождения.

И несколько слов необходимо сказать о том, почему в качестве религиозного фактора в самоидентификации бурят наряду с буддизмом выделена традиционная культура. Во-первых, потому, что шаманизм (система религиозных верований) является частью традиционной культуры, им используются традиционные мировоззренческие парадигмы, выработанные в ее границах. Во-вторых, понятие *традиционная культура* включает в себя широкий спектр социально-культурных практик: сохраняется роль социальной организации и структуры как факта традиционной культуры, занимающих заметное место в социализации индивида в социуме; отмечается устойчивость обрядов жизненного цикла; предпринимаются попытки ревитализации традиционных форм воспитания, воссоздания механизма трансляции обычаев и возрождения этнических традиций связи социума с природной средой обитания. Наиболее ярко это проявляется в концепциях И. С. Урбанаевой, которая призывает монгольские народы «найти в себе силы для восстановления своей духовности и самобытной степной традиции мировоззрения, этики, экологии... Как только пробудится традиционная этническая энергия в нашем образе мыслей и в идеях, которыми мы осваиваем мир, закат культуры превратится в восход... Именно духовная традиция, восстановленная в своей древней сущности и в современной форме, явится источником жизнеспособности и энергии современных монгольских народов» [Урбанаева, 1994а, с.264]. Причем религиозный аспект упомянутых сфер традиционной культуры не элиминируется во многом секуляризованным характером жизнедеятельности современных бурят. В-третьих, в современном дискурсе национально-культурного возрождения зачастую понятие *традиционная* (национальная, этническая) *культура* включает в себя и буддизм (подробно об этом ниже). Национальная интеллигенция ратует за «возрождение национальной культуры для самосохранения прежде всего самого бурятского народа, его этнической идентичности, национальной суверенности и культурной самобытности» [Герасимова, 1995а, с.38].

Исторические формы самоидентификации бурят

Конструирование³ границ идентичностей можно отнести к концу первой половины XIX века, когда по просьбе О. М. Ковалевского стали составляться хроники, родословные и летописи бурят. Об актуальности этих сочинений сегодня свидетельствует издание их на современном бурятском языке в 1992 году и в русском переводе в 1995 году.

Анализ этих сочинений, составленных на старомонгольской письменности, позволяет говорить о том, что уже к середине XIX века в традиционной бурятской политической культуре можно выделить несколько уровней самоидентификации.

1. Значимость **родового** деления: по **родам** формировалось войско, каждый род имел свое знамя, буддийский храм. Родство было патрилинейным и выражалось в разных терминах: **отог/обог (род)**, **эсэг** (обозначение **предка/отца**), **яһан (кость)**. Последний термин находит применение только у селенгинских бурят (монгольское происхождение). Важнейшим фактором этноидентификации (принадлежность к определенному роду) и этнодифференциации (отделения от других) была традиционная культура: в общественно-значимых ритуалах календарного цикла (тайлган), направленных на обеспечение благополучия социума, могли участвовать только члены *своего* рода — мужчины.

2. Роды объединяются в общность следующего таксономического уровня, которая, кажется, не имеет жесткой терминологической определенности, — *народ, люди (зон или улас)* и может соответствовать одному из значений греческого *этнос* — племя. Это *эхириты, булагаты, хонгодоры, хори*. Причем, приблизительно до сер. XIX в. последние (хори, живущие в Забайкалье) дистанцировались от первых трех, обозначаемых этнонимом *буряты*, живущих в Предбайкалье.

На этом уровне идентичности подчеркивается этнодифференциация общностей, составлявших бурятский этнос, когда противопоставляются хоринцы (восточные буряты) и группа западных бурят. Хоринцы могут восприниматься отдельно от бурят, что и происходило в их собственном сознании, что нашло отражение в летописи В. Юмсунова: «Перекочевав оттуда, они (11 хоринских родов. — Т. С.) соединились с *бурятами* (здесь и далее курсив мой. — Т. С.)» [БЛ, 1995, с.39]. Автор другой летописи — Т. Тобоев — уточняет: «Вследствие того, что поблизости существует издревле находившийся на северной и южной стороне Байкала народ, по имени буряты, они (хоринцы. — Т. С.) стали называться *русским наименованием* — *буряты* одиннадцати родов хоринских» [Там же, с.7].

Важным этнодифференцирующим фактором была религиозная принадлежность. Хоринцы даже противопоставляли себя бурятам не только по происхождению, но и по традициям, подчеркивая свою принадлежность к иному культурному кругу, когда, описывая шаманские верования, В. Юмсунов пишет: «Наш хоринский народ сначала исповедывал веру Будды Шакьямуни... Однако... когда мы жили и расселялись по Ольхону, Кударе и северному берегу Байкала, мы совершали перекочевки вместе с *бурятами*... Вследствие того, что *те буряты* исповедывали издревле шаманскую веру, в подражание им некоторые тоже стали исповедывать шаманскую веру, мужчины становились шаманами, а женщины — шаманками» [Там же, с.54–55]. Это противопоставление на религиозном уровне подчеркивается содержанием двух глав летописи В. Юмсунова: если третья начинается с констатации распространения шаманизма среди бурят, то во второй, посвященной прежде всего буд-

дизму, подчеркивается постоянно связь и преемственность селенгинских и хоринских родов с монголами [Там же, с.41–54].

Закреплению деления бурят на западных и восточных способствовала политика Российского правительства. С включением территорий проживания бурят в Российскую империю и установлением границ между Россией и Монголией и Китаем, группы, впоследствии составившие бурятский этнос, административно были включены в два разных генерал-губернаторства, что закрепило существовавшие различия. Административное разделение несло в себе и культурные различия: восточные буряты, частично являвшиеся выходцами из Монголии, восприняли буддизм, а с ним монгольскую письменность и буддийскую культуру через дацаны — центры образования, тогда как в западнобурятской среде (Предбайкалье) при отсутствии своей письменности через расширение сети как церковно-приходских, так и светских школ внедрялась русская грамотность и через церкви и монастыри — православие, а монгольское письмо, как и буддизм, не получило распространения.

3. Актуализируется расширение этнических и географических границ общности **буряты**: хори включаются в нее через мифологических предков и через «историческое» обоснование генеалогического родства. Закрепляется этноним *буряты* и за селенгинцами, выходцами из Монголии: Сэлэнгын буряад отог [БТБ, 1992, с.139], сэлэнгын бурядууд [Там же, с.141], у которых может быть большую актуальность демонстрировал этноним *монгол-бурядууд* [см. БТБ, с.126 и далее]. (Подробнее см. [Скрынникова, 1998, с.8–10]). То есть, действительно, к середине XIX века можно говорить о сложении общности, обозначаемой этнонимом *бурят*, в современных границах.

4. Кроме того, уже в середине XIX в. отмечается наряду с этнонимом *буряты* и одновременное функционирование иного таксона — **бурят-монголы**, подчеркивающего общность бурят, прежде всего *хоринских* и *селенгинских*, с монголами. В летописях хоринцы или считаются родами, отделившимися от монгольского народа [БЛ, 1995, с.5], или одиннадцать хоринских родов выступают как приданое Балжан (дочь Лигдан-хана — потомка Чингис-хана, бывшего главой монголов в XVII веке), с которыми она и ее муж прикочевали в Нерчинский округ [БЛ, 1995, С.38].

Если в летописях хоринских бурят связь их происхождения с монголами отмечается в качестве одного из выборов, то селенгинские прямо называются или *буряад-монголнууд* [БТБ, с.132], или *буряад-монголшууд* [Там же, с. 139, 152], или Сэлэнгын *монгол-буряад* [Там же, с.152]. Понятно, что для селенгинских бурят их монгольское происхождение (*монгол изагур* [БТБ, с.131]) более актуально, уделяется много внимания Чингис-хану, его завоеваниям [БЛ, 1995, с.108]) и его потомкам [БЛ, с.104-108].

Непрерывной темой, сопровождающей описание принадлежности части бурят к общемонгольскому миру, является история буддизма у бурят и монголов. С нею связан следующий уровень самоидентификации бурят.

5. Обоснование генетического родства *власти* у монголов и бурят с царскими родами буддийских государств включает бурят в **буддийскую цивилизацию**. При этом огромное значение для осознания ими себя в границах

более широкого сообщества — *буддийской цивилизации* — имело принятие бурятами буддизма. Идея трех буддийских монархий, разработанная монгольской историографией (Индия, Тибет, Монголия), также получает распространение, хотя и в ином варианте, — Тибет, Монголия, Бурятия. Последняя часто выступает не как целое, а как отдельные группы бурят: селенгинские, хоринские, агинские [БЛ, 1995, с.22–26, 27], хамнигане [там же, с.22].

Как видим, в бурятских летописях этого периода не упоминаются не только Китай, но и даже Индия, что не мешает современным исследователям говорить о том, что благодаря буддизму «традиционная обрядность стала обретать черты общей буддийской культуры Востока» [Елаев, 2000, с.95] и подчеркивать, что буддизм «оказывал все более заметное влияние на все стороны духовной и общественной жизни бурятского общества и, в целом, на этническое становление и формирование бурятской народности» [Елаев, 2000, с.95]. Это было связано с тем, что деятельность монастырей (дацанов) охватывала все сферы жизни бурятского общества. Как культовые центры дацаны способствовали распространению и утверждению среди бурят буддийского учения, что осуществлялось через систему дацанского образования (факультеты: учебный, философский, медицинский, живописи), распространение буддийской литературы (создание печатных мастерских по изданию ксилографов на монгольском и тибетском языках — обрядники, дидактическая литература, учебники и т. д.), изготовление предметов культа, и формированию бурятской интеллигенции.

Строго говоря, этот уровень идентификации нельзя назвать этническим, правильнее было бы его обозначить цивилизационным. Авторы хроник не просто связывают бурят общим происхождением с Тибетом и Монголией, но и объясняют этим «родством» возникновение власти у бурят. «Генетическое родство» подтверждается и преемственностью обучения, когда для распространения учения к бурятам приезжают 50 тибетских и 100 монгольских лам. Сами авторы летописей, интеллектуальная элита XIX в., определяют его этногенетически, что свойственно традиционному сознанию. Можно говорить, что в данном контексте буддизм выступал как фактор интеграции не только этноса, но и монголоязычной и центральноазиатской общностей.

6. И еще один уровень идентичности, который отмечается в традиции — понимание/осознание бурят **в составе России**, т. е. можно говорить о следующем уровне самоидентификации бурят, нашедшем отражение в хрониках XIX в. и позже — *российском*⁴. Интересно то, как в традиционной культуре оценивается факт нахождения бурят в составе России. Надо заметить, что Россия воспринималась бурятами как лояльность государственного уровня, где буряты были подданными (*албата*) [БТБ, 1992, с.14, 37, 38, 179 и др.] «Великого Императора, Богатыря, Белого Хана, Владыки России» (бур. Ородой орониие эзэлэгшэ Ехэ дээдэ император баатар сагаан хаанай арад албата [Там же, с.179]). Иногда зависимость определяется словом *мэдэлдэ* [БТБ, с.12, 37, 180 и др.], т. е. буряты находятся *в ведении* российского императора.

Буряты также воспринимали царскую монархию как основной институт легитимации государства, которое было личным владением императора.

Причем отношения, несмотря на внешний характер российской государственности, могли определяться терминами кровного родства *отец — сыновья*: «Великие государи российские относятся с милосердием к своим подданным, любят всех их, словно сыновей своих» [БЛ, с.38]. Имплицитное соотнесение себя и Российской империи как единого пространства, *своего мира*, содержится, на мой взгляд, и в определении, данным бурятами русскому царю — *сагаан* (белый), что, безусловно, определялось не только антропологическим фактором. Кроме того нельзя не вспомнить и специальной формулы бурятских летописей: «мы, народ одиннадцати хоринских родов, прибегали к *покровительству золотого престола* (курсив мой. — Т. С.) великого государя российского» [Там же, с.43] (бур. *алтан шэрээгэй умэгтэ* [БТБ, с.41]). В традиционной культуре престол, наряду с другими атрибутами власти (см. ниже — знамя), маркирует сакральный центр (все порождающий пуп Земли, откуда исходит благо) *своего мира*, что усиливается определениями *белый, золотой*, также выражающими наивысшую сакральность.

В этой парадигме можно рассматривать и отмечаемую в бурятских летописях и родословных *милость* российских царей [БЛ, с.8, 11]: «по милости Белого царя», «Екатерина II оказала милость» (бур. *сагаан хаан хайрада* [БТБ, с.14]; Хоёрдугаар Екатерина хатан хаан *хайрлажа* [Там же, с.17]). Отецкая милость/покровительство выражалось в личном участии царей в жизни подданных — бурят: *а)* в *защите* их от природных напастей (от голода — Екатерина II, от оспы — Александр I [БЛ, с.11]), от притязаний русских [Там же, с.8, 78–79], *б)* в *установлении законов* управления Сибирью [Там же, с.70-71, 116], *в)* в *покровительстве буддизму* через будто бы личное участие императоров в организации буддийской церкви и ее структуры [Там же, с.46, 50, 51]. Необходимо учитывать отношение к буддизму царского правительства, которое рассматривало его как важнейший политический фактор, почему уже в 1741 г. Елизавета утвердила статус буддийской церкви в России.

В «Бишихан запискэ» (о составе и происхождении селенгинских бурят) мы можем найти неоднократное отражение сопряженности буддизма и царизма, где подчеркивается буддийский характер деятельности *Белого царя*, выполняющего цивилизаторскую функцию сакрального свойства в социальном пространстве бурят. Так, в начале мы читаем: «Пусть нам сопутствует удача в условиях широкого распространения буддийской религии под покровительством *Белого царя*» [БЛ, 1995, с.133], В заключении другой летописи — «История образования подгородного рода» можно прочесть: «С благословения Будды, под знаменем царя, пользуясь постоянной и вечной добродетелью всех живых существ, испытывая самое глубокое счастье, да будем почитать своих родителей, не забывая их благодеяния! Да распространится добро и благо» [БЛ, 1995, с.167].

Русский царь и его правление наделяется положительными качествами, что отразилось в словах Андахая, основоположника подгородного рода (из текста Гемпилонна, автора «Истории образования подгородного рода»): «Отправляюсь я в Россию. Говорят, что Его Величество Белый царь великодушен и милостив, законы его справедливы... Покровительствуй нам величествен-

ное знамя могущественного царя, способное отогнать чужеземного жестокого врага... Если за мною будет погоня, то пусть грозное знамя царя подавит ее» [БЛ, 1995, с.163]. Даже когда сын Андахая впоследствии посетил Монголию и там ему угрожала опасность, он ее не побоялся, сказав: «Велика сила нашего царя!» [БЛ, 1995, с.166]. В «Бишихан запискэ» эта сила называется волшебной (*шэд*): «Турэ шажан дэлгэржэ, сагаан хаанай алдаршаһанай шэдеэр биде тубшэн сэдхэлээр мунхэ ороноо оршохо болоё («Распространяя Высший закон и религию (= буддизм), славной волшебной /силой/ Белого хаана мы мирным сердцем (мыслями) достигнем вечной страны» — пер. мой — Т. С.)» [БТБ, 1992, с.179]. Здесь же: «У Сайн-хана были жестокие законы и суровое правление, а на земле Белого царя — мир и спокойствие» [БЛ, 1995, с.148], причем царь величается «эзэн богдын баатар сагаан хаан (Белый хаан, богатырь, владыка пресветлый)» [БТБ, 1992, с.195].

Следует сказать, что вышеприведенная лексика, отражающая покровительство русских царей бурятам, соответствует буддийской лексике. Например, идея *алтан ширээ* («золотого трона») русских царей сохраняла свое значение позитивного символа власти для бурят и в 20-е годы XX в. Так, в период национализации дацанов в 1927 г. цонгольские ламы (Селенгинский район) послали письмо к Панчен-ламе с просьбой спасти их от красной опасности, где они скорбят по поводу того, что «кровавые рабочие» свергли «золотой трон» великого императора [Герасимова, 1964, с.121]. Это — не единственный случай соположения самодержавия и буддизма. Можно вспомнить, что еще в XVIII в. русские императрицы, покровительствовавшие буддизму в России, назывались перерожденцами Белой Тары. Возможно, именно поэтому позже и цари назывались *Белыми*⁵.

Патронирование российским правительством буддизма среди бурят и калмыков на территории России и, соответственно, ответная позитивная реакция бурят нашли свое отражение в мифологии, которая складывалась даже за пределами России — на территориях проживания тибетцев, где воин, стоявший на защите буддизма и бывший противником китайцев, обозначался словом *орос*⁶, что означает *русский* в монгольском и бурятском языках. Затем этим термином стали обозначать всех европейцев: орос-англичанин, орос-француз и т. д.

Будда Рабданов, первым посетивший Восточный Тибет в 1903–1904 гг., писал: «Далай-лама проявляет дружелюбие к России, так как она является единственным иностранным государством, привечающим буддизм» [Махакова, 1995, с.96].

Позитивное отношение к России отмечает в автобиографии Агван Доржиев, когда описывает свое пребывание в Тибете: «Мои сородичи, состоя в подданстве Русского царя, свободно, без всяких притеснений, исповедуют свою буддийскую религию и пользуются во всем защитой правительства», а в беседах с сановниками правительства Далай-ламы XIII он «не покидал также своей первоначальной мысли — распространять между ними доброе понятие о своем отечестве и всячески располагать их ко всему русскому» [цит. по: Пубаев, 1989, с.94].

Эта иерархия идентичностей, не исключая одна другую, актуальна и сейчас. Кстати замечу, что в XX в. отмечаются еще два уровня самоидентификации: региональный, в котором буряты называют себя сибиряками, и глобальный, когда буряты воспринимают себя как часть человечества. Но эти уровни лежат за пределами нашей темы. Обращение к традиционной политической культуре бурят позволяет понять многомерность процесса этноидентификации сегодня: из прошлого отбирают различные политические группы (представители интеллектуальной элиты) аргументы, используемые в современной политической жизни.

Дискурс национально-культурного возрождения в начале XX в.

Выделенные потенциальные уровни самоидентификации бурят актуализируются окказионально. Оставляя в стороне общую дискуссию⁷, обратим внимание на то, как понималось национально-культурное возрождение и как религиозный фактор⁸ включался в его дискурс уже в начале XX в.

Прежде всего, стоит отметить, что буряты продолжали видеть себя в составе Российской империи и боролись за право быть полноправными участниками ее политической жизни. Докладная записка⁹, составленная решением Читинского съезда в апреле 1905 г. и поданная правительству в середине ноября 1905 г., где обосновывалось право посылать своего, бурятского депутата в Государственную думу, заканчивалась словами: «Он (бурятский народ. — Т. С.), верный своей присяге, данной впервые царю Алексею Михайловичу, безропотно сносил все тягости, которые налагало на него правительство, защищая своею грудью русскую землю от нашествия монголов (в то время почти все забайкальские буряты служили в войске: было 4 бурятских полка с бурятскими начальниками. Буряты освободились впоследствии. — Ц. Ж.). За все время подданства и проживания, он всегда, отстаивая свои права верных духу своей религии, держался законной почвы... единство народности и религии позволяет бурятам монополизировать всю работу, когда надо почему-либо привлечь монголов, даже самых отдаленных к России... Как верные сыны великой Российской Империи, мы желаем принести в пользу обширного отечества и нашей далекой окраины — свою посильную лепту» [Жамцарано, 1905, с.183–184]. И далее Ц. Жамцарано комментирует содержание записки: «Буряты добиваются быть полноправными гражданами и, как таковые, участвовать в политической жизни страны вместе с другими народностями; а как национальность — требуют права на культурное самоопределение» [там же].

Ц. Жамцарано был лидером группы интеллигенции, идейно связанной со *стародумцами*, уже в начале века активно включившимся в процесс национально-культурного возрождения, публиковал статьи, направленные прежде всего против М. Н. Богданова, в которых излагал понимание целей этого процесса представителями своей группы. Он видел место бурят в многообразии человеческого сообщества: «В разнообразии и в оригинальности жизни

индивидуумов, групп, союзов и народов — залог прочности и жизненности человеческого прогресса, а не в нивелировке по заказу учителей пролетаризации и капитализации. Не одни экономические силы двигают человечество, есть и другие, не менее мощные факторы, как личности, религия, творческий дух и пр. Давать возможность каждой личности и каждой народности вложить в общечеловеческую культуру свою творческую силу, свой оригинальный дух — вот исходная точка «Знамени бурятского народа»... в вольном сотрудничестве и взаимном уважении и содействии разных народностей и личностей должен заключаться смысл истинного прогресса. И не в искоренении, не в уничтожении народностей, как бы малы они ни были, а в раскрепощении их заключается идея социализма...» [Жамцарано, 1907б, с.20].

Сохранение же уникальности Ц. Жамцарано, как и большая часть «народников», видел в сохранении традиционной культуры — от социальной организации до мировоззрения, о чем он писал в статье «О правосознании бурят»: «Благодаря коммунистическому характеру быта, вытекающему из родового сознания и племенной солидарности инородцы... и не думают уступать правительственному гнету» [Жамцарано, 1905, с.170], где, как видим, выделяется негативная черта российской идентичности. Ярче начинает вырисовываться тема необходимости отстаивания самими бурятами собственных интересов, что объясняется культурной дифференциацией бурят и русских: «русский не понимает жизни и нужд кочевого инородческого населения, а буряты мало понимают жизнь и нужды русского населения... Кроме материальных интересов, есть у всякого народа *нужды высшие, духовные, связанные с верованиями, языком, всей культурой...* (здесь и далее курсив мой. — Т. С.) Все указанные вкратце (15 параграфов. — Ц. Ж.) факты, именно, обособленность хозяйственно-экономического и духовно-правового быта кочевых инородцев Забайкалья, *их своеобразная от русского населения культурность*, их весьма важное значение в гражданской и экономической жизни области и исключительное положение и значение на окраине, убеждает нас в том, чтобы от забайкальского населения был избираем самими инородцами из своей среды один представитель в Государственную Думу...» [там же, с.179].

Значение традиционной культуры (точнее, социальных институтов) были сформулированы уже в вышеупомянутой докладной записке правительству: «Основой общественной и семейной жизни монголо-бурят и тунгусов служат родовой быт и племенная солидарность. На этом основании зиждется вся общественная деятельность бурят, как-то: продовольственное, санитарное, просветительное, податное, земельное, благотворительное — призрение сирот, немощных — и т. п. дела. Благодаря только родовому сознанию и племенной солидарности, все дела эти несутся всей общиной вместе...» [цит. по: Жамцарано, 1905, с.169]. Составители записки считали, что «именно, пользование самоуправлением, когда не обладало им даже коренное русское население, сделало то, что у забайкальских инородцев развилось как самосознание, так и правосознание, буряты самоопределились как народность» [Жамцарано, 1905, с.170].

С одной стороны, Ц. Жамцарано выходит за рамки узко национальных интересов, когда идеализируются родовое сознание, традиционная культура и сложившееся в ее рамках обычное право, и апеллирует к общечеловеческому: «В строгие времена Сипягина и Плеве группой передовых бурят, во главе Агван Доржиева, Жигжид Данжинова, Ч. Ирелтуева, Н. Дылыкова и Ж. Бодийна, было положено начало попыткам организации и пропаганды, ставящей целью объединить все группы бурятского населения Забайкальской области и Иркутской губернии на почве угнетенного духовно-правового и экономического положения, развивать правосознание и самосознание массы до общечеловеческих принципов, поддерживать и способствовать развитию существующих коммунистических начал, все более и более расширяя поле их деятельности» [Жамцарано, 1905, с.170].

С другой стороны, Ц. Жамцарано, несомненно, был идеологом сохранения и развития тех сторон культуры, которые определяли своеобразие бурят, что и отмечал в своей статье: «Все меры правительства начиная с 1890 года (в Иркутской губернии) вплоть до наших дней были направлены против *коммунистически-родового быта бурят* (здесь и далее курсив мой. — Т. С.), против той *солидарности*, того *единства* в жизни племени, которое делало бурят весьма стойкими, живучими в борьбе *против «обрусения»*. Насколько правительственные меры мало отвечали быту бурят, можем уяснить себе из ознакомления с этим бытом» [Жамцарано, 1905, с.169]. Именно потому, что Ц. Жамцарано связывал развитие национального самосознания с возрождением и укреплением традиционных институтов, он приветствовал усилия «стародумцев» по возвращению бурятского самоуправления: «Стародумцы, — писал он, — ценят родовой быт и в союзе родовых общин целых родов видят оплот против антинациональных факторов, основу солидарности и уравнительного распределения экономических благ» [Жамцарано, 1907в, с.6].

Общеизвестный факт, что идеология национально-освободительного движения начала XX в., целью которого были как единение бурятского народа, так и его духовное возрождение, базировалась на двух основных моментах: религии и связанной с нею письменности, что, естественно, сопрягалось с отделением себя от «русского». Прежде всего констатируется выход иркутских бурят из лоно православной церкви и обращение их к буддизму: «Наш очерк был бы неполным, если бы мы не упомянули о религиозном движении среди бурят. Буряты кударинские, Забайкальской области (ок. 4.000 дел.) и Тункинские (Ирк. Губ.) (ок.16.000 чел.) и часть аларских бурят (тоже Ирк. Губ.) фактически, а во многих случаях и юридически, отпали от православия. Мотивы, по-видимому, религиозно-национальные. В некоторых местах замечается антимиссионерское движение с виду на экономической почве... Шаманисты Верхоленского и Иркутского уездов проявляют весьма определенное стремление перейти в буддизм (число до 45 тыс. душ). В двух местах — среди шаманистов верхоленцев и кудинцев — постановили сугланом выстроить по дацану, пригласить вероучителей, медиков, мастеров, учителей родной грамоты и т. д. ...*буряты, как часть большого монгольского народа,*

имеющего письменность и своеобразную литературу, не могут в угоду обрусительной политике, порвать со своей историей и со своим целым (здесь и далее курсив мой. — Т. С.). Вся Монголия, все Забайкалье и часть северобайкальских бурят употребляет уже давно *родное письмо*, как бы оно ни было несовершенно, и русская транскрипция не привьется к ним» [Жамцарано, 1907в, с.9–10].

Движение против «обрусения» виделось в активизации духовной деятельности, прежде всего в поисках удовлетворяющего потребности дискурса национально-культурного возрождения мировоззрения: «Даже если взять эту частность, именно иркутских бурят-шаманистов, — и то мы должны сказать категорически, что среди них недовольство своей религией началось давно, не при нас и не по заказу. Возникновение культа заянов (богочеловеков), секты поклонников огня и воды, почитатели лебедя, поклонники небесных богов, культ монголов, сторонники «белых», бескровных жертв — все это признаки искания новых путей, новой религии» [Жамцарано, 1907г, с.20].

В результате общее направление религиозного движения определилось довольно быстро в сторону буддизма, что было связано с широким его распространением у забайкальских бурят в течение последних трех веков: «И ближайшей религией явился буддизм, религия всех почти монголов и большинства бурят. Одно то, что буддизм исповедуется большинством соплеменников и сородичей, уже являлся соблазном для ищущих и жаждущих новой религии. Чем правительство и миссионеры усерднее проводили свою обрусительно-крестительную политику, чем гонения и насилия шире применялись к бурятам, тем сильнее и дружнее шло движение в сторону буддизма и в сторону тех своих сородичей, которые, *благодаря буддизму, сохранили свою письменность, национальную целостность и солидарность* (здесь и далее курсив мой. — Т. С.). Буддизм в глазах народа стал *убежищем для национального духа*, а православие — символом обрусения и насилия... Причина кроется глубже. Ее мы найдем, во-первых, в неудовлетворенности бурят своим шаманством, и, во-вторых, в исторической обстановке, которая заставила бурят избрать именно буддизм, а не иную какую-либо религию. Религиозное движение шаманистов в сторону буддизма — *глубоко народное движение* и оно *исторически неизбежно, оно вышло из глубин народной жизни*» [Жамцарано, 1907г, с.20–21].

Наряду с тем, что буддизм был для интеллектуальной элиты воплощением «национального духа» и символом единения бурят с монголами, он, благодаря дацанской системе, стал механизмом трансляции образования и высоких нравственных идеалов: «Но имея в виду, что переход из низшей религии к высшей всегда сопровождался значительным подъемом духа, *создавал новые идеалы и заставлял произвести переоценку* (здесь и далее курсив мой. — Т. С.). всего, что было и что есть; имея в виду, что масса без религии обойтись не может, а по отношению к шаманству буддизм является весьма резкою противоположностью, — мы думаем, что «Знамя бурятского народа» совершенно правильно считает шагом вперед факт перехода из шаманства в буддизм... Кроме того — мы в этом должны согласиться. — с восприятием буд-

дизма буряты-шаманисты постепенно усвоят *высшие нравственные идеалы*, научатся уважать, ценить себя и других, *расширится их духовный кругозор*, они *освоятся с родною монголо-бурятской письменностью, литературой* и сами будут, по примеру забайкальских сородичей писать и читать свои мысли по-бурятски, будут через литературу сноситься *со всеми монголами, войдут в идейное общение с ними*» [Жамцарано, 1907а, с.15–16].

При этом Ц. Жамцарано разделяет положительные стороны буддизма как мировоззрения, способного объединить всех бурят и стать основой нравственного совершенствования, и систему дацанских школ как механизма, через который эти задачи могли выполняться, и негативные — частные интересы отдельных представителей буддийского духовенства. Он считал, что «предоставление отдельным лицам из духовенства земель ничем не может быть оправдываемо, а лишение дацанов, как трудящихся общин, постоянных правильных источников для покрытия расходов на нужды общины было бы несправедливостью» [Жамцарано, 1905, с.173–174] и соглашается с решением читинского съезда о том, что «земли, предоставленные штатному духовенству по Положению 1853 г., необходимо отобрать от духовенства и отдать дацану для эксплуатации на нужды школы и учащихся» [там же, с. 174]. При этом дацаны должны включить в программу преподавание европейских наук¹⁰ и увеличить срок обучения с 9 до 13 лет.

Ц. Жамцарано, характеризуя решение иркутского учительского съезда, где было создано общество «Знамя бурятского народа» писал: «Съезд, по предложению центрального бюро всероссийского учительского союза, обсуждал вопрос о преподавании религии в школе и пришел к такому заключению: для буддистов и буддистующих *допустимо* преподавание учение Будды, для православных — учения Христа, а для шаманистов, ввиду отсутствия определенного учения и литературы, съезд не нашел возможным допускать преподавания шаманства... но преподавание религии как обязательного предмета и так, как теперь оно преподается, было отвергнуто... О программе союза вопрос еще не обсуждался, она будет разработана впоследствии; мы имеем только ряд резолюций по тем или иным вопросам... По мнению съезда, учения Христа и Будды должны преподаваться. Если почему-либо явится необходимость, в качестве необязательного общеобразовательного предмета, в ряду историческо-гуманитарных наук, а представлять дело преподавания исключительно служителям той или иной церкви — значило бы только дать лишнее оружие в руки духовенства для закабаления народа именем религии. Как буддизм, так и христианство в руках хорошего учителя-народника должны быть тем, чем они являются в самом деле, — именно учением *любви к человеку, начал справедливости, учением свободы личности и веры в человека, в его творческую силу (особенно буддизм)* (курсив мой. — Т. С.). ... Большинство членов «Знамени бурятского народа» — православные и только два-три человека буддисты» [Жамцарано, 1907д, с.19–20].

И последнее, на что необходимо обратить внимание в дискурсе национально-культурного возрождения начала XX в., — это место в нем шаманизма. Мы нигде не найдем призывов сделать его основой национально-

культурного возрождения и этнической интеграции. Уже в приведенных выше цитатах видно резко негативное к нему отношение Ц. Жамцарано, выразителя идей общественной организации «Знамя бурятского народа». Можно привести ряд цитат из его статей, направленных против шаманизма: «Одна только народная пословица — «худший из людей делается шаманом» — показывает, что народ уже перерос свою религию и произнес над ней свой безвозвратный приговор» [Жамцарано, 1907г, с.20]; «Мы думаем, что буряты-шаманисты уже переросли свою религию, народное сознание перестало удовлетворяться первобытным шаманством с его кровавыми жертвоприношениями и попойками, с его онгонами и камланиями... Человек прогрессирует, растет его умственный кругозор, нравственный идеал становится выше, развивается ум; сообразно с этим и религия его растет, становится выше, разумнее. От анимистического воззрения до многобожия, от многобожия до единогобожия, а отсюда до атеизма (буддизм, конфуцианство) (sic! — Т. С.) и культа «человека»... буряты-шаманисты (не забудем, что они живут недалеко от Иркутска) уже не удовлетворяются своим шаманством, этой религией без идеала, без философии, без морали, религией первобытного человека, и ищут новых путей, новой веры, взамен отжившей» [там же, с.19].

Отпадение бурят от шаманизма и обращение к буддизму Ц. Жамцарано объясняет недовольством шаманизмом, который оказывал «пагубное, деморализующее влияние... на народ путем требований кровавых жертвоприношений и употребления спиртных напитков» [Жамцарано, 1907д, с.18-19].

Таким образом, уже на первом этапе национально-культурного возрождения совершенно отчетливо проявились основные парадигмы его дискурса: традиционная бытовая культура — основа всебурятской солидарности и единства, противостоящая обрусению; буддизм, кроме того, что он способствовал нравственному совершенствованию, создавая высокие идеалы, являлся выражением «национального духа», основой национальной целостности и солидарности; буддизм и старомонгольская письменность способствуют общемонгольской консолидации; отрицание шаманизма как этноконсолидирующего фактора.

Национально-государственное строительство и религиозный фактор

Задачи национально-культурного возрождения, которые были поставлены в начале века, сохранили свою актуальность после революций 1917 г. Бурятские интеллектуальная, буддийская, властная (политическая) элиты активно включились в процесс национально-государственного и культурного строительства. Важнейшей оставалась проблема самоуправления, т. е. выделения аймачного (национального бурятского) земства, соответствующего ведомствам бывших Степных дум. Формулируя перспективы дальнейшего национально-государственного строительства, Э.-Д. Ринчино в 1918 г. писал: «Борьба с вымиранием инородцев, конечно, ляжет всей тяжестью на органи-

зующиеся ныне органы земства и главным образом на уездные земства. И эта борьба будет тогда лишь плодотворной, когда за нее возьмутся сами инородцы, организованные в отдельные уездные (аймачные) земства. Смешанные уездные земства с русско-крестьянским большинством никогда с этой задачей не справятся... при тех слишком ненормальных взаимоотношениях, которые существуют между русским и инородческим населением Сибири» [Ринчино, 1994, с.45]. Автор объясняет справедливость требования восстановления бурятского самоуправления: «Бурят-монголы, настаивая на создании аймачного земства, ничего не требуют, а требуют лишь в форме земских учреждений восстановления их национального самоуправления, уничтоженного насильственно, путем применения репрессий, самодержавным правительством Плеве» [Ринчино, 1994, с.53].

Э.-Д. Ринчино продолжает традицию «народников» начала века в обосновании не только необходимости, но и способности бурят распоряжаться своей судьбой, апеллируя к традиционной культуре, в рамках которой были выработаны принципы управления обществом, например, в обычном праве: «инородческий волостной суд — обычное право бурят, которое в вопросах семейственного и брачного права оставило далеко за собою современное русское гражданское право» [Ринчино, 1994, с.51]. Автор характеризует инородческий суд как «резко отличающийся от крестьянского волостного суда, как своими традициями и широкой компетенцией, так и известным, сравнительно, совершенством материального права по определенным вопросам и приспособленностью к быту и культуре инородцев» [Ринчино, 1994, с.52], что созвучно высказываемому прежде Ц. Жамцарано.

Наибольшее значение в этнической интеграции бурятская национальная элита придавала буддизму, с которым связывала свои чаяния на возрождение, видя залог успеха в приспособлении института буддийской церкви к изменившимся условиям. Изменения в структуре буддийской церкви поддерживало и правительство. Если до 1917 г. российское правительство разделяло административно буддийские монастыри, находящиеся на территориях проживания бурят, то с Февральской революцией политика правительства по отношению к буддийской церкви меняется. Так, в марте 1917 г. Временное правительство отменило Положение 1890 г. «Об изъятии духовных дел ламаистов Иркутской губернии из ведения хамбо-ламы» и постановило именовать ламаистов буддистами [Герасимова, 1964, с.24]. И на II общебурятском съезде в Гусиноозерском дацане было принято решение, что во главе всего буддийского духовенства бурят Иркутской и Забайкальской области стоит выборный бандидо-хамбо-лама, общие вопросы духовенства и мирян обсуждаются на съездах, а между ними все вопросы решаются исполнительным коллегиальным органом — Центральным комитетом по религиозным делам в резиденции хамбо-ламы.

О значении буддизма в национальном строительстве свидетельствует то, что из четырех общебурятских съездов, состоявшихся в 1917 г., три были посвящены проблемам места и роли буддизма и его институтов в современной жизни. Кроме того, большое значение имели всебурятские и всероссий-

ские съезды буддистов, на которых решались вопросы организации буддийской церкви.

Надо заметить, что в программе национально-государственного строительства сохранялись те идейные разногласия между «стародумцами» и «прогрессистами», которые сложились в начале века. «Стародумцы» и после Февральской революции сохраняли ориентацию на восстановление Степных дум, упраздненных в конце XIX-начале XX вв. Причем необходимо отметить, что они выступали со своими требованиями перед Временным правительством в коалиции с калмыками в рамках созданного в Петрограде группой бурят и калмыков Бурятско-Калмыцкого комитета, объявившего себя «Центральным органом по делам государственного строительства в Бурятии и Калмыкии», председателем которого был бурят Н. А. Ханхасаев. Кроме него от Бурятии там были Б. Барадин, А. Доржиев, ширетуй Петроградского буддийского храма Жигжитов и др. В данном случае именно буддизм выступил интегрирующим фактором.

В отношении религии *прогрессисты*, которые выступали за создание национальных земств и составляли большинство Бурнацкома, выставляли требования автономии ламаистской церкви и предлагали проекты ее реорганизации в административной системе, в системе монастырского образования и в религиозной проповеди. Необходимость в обновлении буддизма «прогрессисты» объясняли той ролью, которую они отводили буддизму в процессе национального строительства. Поскольку считали буддизм едва ли не основной формой национального самосознания и базовой идеологией национального единения [Герасимова, 1964, с.17].

Следует заметить, что если в национально-государственном строительстве между «стародумцами» и «прогрессистами» отмечались разногласия, то в оценке роли буддизма в деле национального возрождения они выступали на сходных идейных основаниях, которые переросли в движение, получившее название *обновленческое движение в буддизме*. Идейными вдохновителями и лидерами этого обновленческого движения, которое состояло в том, чтобы «пропагандировать такие идеи, как: буддизм — не религия, а этико-философское учение, будда — не бог, а гениальный человек, ученый и мыслитель, буддизм не противоречит науке, материализму, коммунизму и марксизму, буддизм — это эмпирическая этика, рациональное мышление, а не обрядовое поклонение богам, в буддизме нет никакого пессимизма — это оптимистическое учение, занятое улучшением реальной жизни на земле» [Герасимова, 1964, с.11], были А. Доржиев, Б. Барадин и Ц. Жамцарано и др., которых называли *обновленцами*.

Важным фактором для занятия должности в буддийской иерархии становится умение администрации буддийской церкви сотрудничать с властью, например, после революций 1917 г. — с Бурятским национальным комитетом, о чем говорил Э. Ринчино на IV всебурятском съезде (декабрь 1917 г.) при выборах хамбо-ламы, что «деятельность Центрального нацкома и хамбо-ламы должна быть в тесном контакте». Еще более проявлено мысль о значении буддизма и его институтов в национально-культурном возрождении про-

звучала в речи А. Доржиева при отводе кандидатуры Бониева: «Бониев нежелателен, так как не проявил самостоятельности в области устройства жизни духовенства на новых началах, установленных общепобурятским съездом в июне с. г., напротив, по всем данным использовал свое пребывание в должности хамбо-ламы в явный ущерб делу *религиозной реставрации и вообще национального строительства жизни* (выделено мной. — Т. С.)» [цит. по: Герасимова, 1964, с.28–29].

Если в 1918 г. руководители национального движения еще могли констатировать успешное сопротивление советской власти, то с ее окончательным установлением в Забайкалье и образованием БМАССР велением времени становится не только установление необходимых взаимных контактов, но и поиск примиряющего их идейного обоснования. Можно вспомнить распространенное *обновленцами* напечатанное в Урге анонимное сочинение «Основы буддизма», которое Г. Ц. Цыбиков охарактеризовал так: «написана в апологетическом тоне, сопоставляет учение Будды с новым мировоззрением... приходится заметить, что, должно быть, появляется новое веяние — основать социализм на принципах древнего буддизма» [Цыбиков, 1991, с.123].

Если комментаторы трудов Г. Ц. Цыбикова считают, что автором ее была Е. Н. Рерих [Цыбиков, 1991, с.205], то «по материалам Буробкома КПСС предисловие написано Ц. Жамцарано, по иным сведениям авторство принадлежит другому лицу» [Герасимова, 1964, с.13]. «В предисловии к вышеназванной книге, написанном, как сказано там, ‘высоким лицом буддийского мира’ и переведенном, по-видимому, Ц. Жамцарано, читаем: ‘Великий Готама дал миру законченное учение коммунизма... Современное понимание дает прекрасный мост от Будды Готамы до Ленина... Закон бесстрашия, закон отказа от собственности, закон ценности труда, закон достоинства человеческой личности, вне классов и внешних отличий, закон реального знания, закон любви на основе самосознания — делают заветы учителей непрерывной радугой радости человечества. Знаем, как ценил Ленин истинный буддизм. Построим основы буддизма в его явленных заветах’» [цит. по: Цыбиков, 1962, с.134].

С включением Бурят-Монгольской автономной области в состав ДВР буддийская церковь становится объектом пристального внимания Бурревкома, поскольку, как следует из докладной записки секретариата Бурревкома от 18 мая 1922 г., «ламство составляет наиболее сильную и сплоченную группу... Бурятское население ДВР по последним статистическим данным исчисляется около 130000 человек, число же лам от 15000 до 17000 (т. е. оно составляет около 12 % всего населения)... Такая чрезмерная многочисленность ламства коренится в самой сущности буддийского вероучения и религиозного статуса ламаизма. Каждая верующая бурятская семья считает своим священным долгом отдать одного или двух сыновей с малолетства в дацан на посвящение в служители Будды — в ламы... Бурятская масса в религиозном отношении чрезвычайно фанатична и тверда, и ламство всячески старается усилить это и не без успеха. Ламство пользуется громадным влиянием на массы и держит ее буквально в духовной кабале. Для верующей бурятской

массы ламство, безусловно, авторитет, и его желание исполняется беспрекословно и точно... Конечно, ламство, безусловно, имеет положительное влияние на народную жизнь, дацаны в некотором отношении являются культурными центрами, в них зародилась письменность, литература, буддийская теологическая философия... и т. д. Ламы, как лекари тибетской медицины, оказывают большую услугу по излечению населения» [Из истории.., 2001, с.39–41].

Руководители-коммунисты понимали высокую этноинтеграционную способность буддизма в бурятской среде и поддерживали созыв духовного собора буддийского духовенства Восточной Сибири с обязательным участием мирян. В протоколе заседания Бурят-монгольского обкома РКП (б) от 13 сентября 1922 г. записано: «Собор широко использовать в целях раскола буддийского духовенства для углубления существующих в нем разногласий» [там же, с.41]. Коммунисты опасались усиления влияния буддийской церкви в бурятских регионах и провели даже специальное заседание секретариата Бурревкома о теократическом движении (18 мая 1922 г. Секретно), главными итогами которого стали констатация того, что: «теократическое движение является одним из проявлений начавшейся социальной борьбы бурятского народа — борьбы ноената и ламства с леворадикальными группами младобурят и буркоммунистами. Что объективно это движение может повести при широком развитии его к созданию самостоятельного государственного образования на основах теократизма... Что идейными вдохновителями и руководителями движения являются группы ламства — противники 'красного' реформизма (гущик хамбо Агвана Доржиева) и ноенат — кулачество» [там же, с.37–38].

Несмотря на активную борьбу советских властей с буддизмом, последний оставался важнейшим фактором самосознания бурят, что отмечалось в постановлении ЦК ВКП (б) «О состоянии и работе бурят-монгольской партийной организации» от 27 мая 1929 г.: «Считая в основном правильными, но недостаточными мероприятия ОК в борьбе с сильнейшим влиянием ламства на коренное население и отмечая, в частности, слабость антирелигиозной пропаганды, поручить ОК усилить идеологическую борьбу с ламаизмом» [там же, с.102]. На 1 января 1930 г. в Бурятии «Обществ и групп верующих буддистов — 37, молитвенных зданий культа (дацанов) — 37, служителей культа 7409; из них лам консерваторов- 3577, лам обновленцев — 1947, хувараков — 2750, лам пассивистов — 1885 и верующих 77830. Передано молитвенных зданий культа под культурные нужды — 15. Подлежит к ликвидации зданий культа — 7» [там же, с.103–104].

Все усилия обновленцев реформировать буддийскую церковь и адаптировать буддийское учение к требованиям времени не принесли успеха, к концу 30-х годов XX в. все буддийские монастыри были закрыты и уничтожены советской властью, а буддийские монахи — репрессированы. Несмотря на это буддизм оставался важным фактором солидарности, определяющим один из уровней самоидентификации и в советский период, что привело к восстановлению, хотя и в урезанном виде, буддийской церкви — открытие Ивол-

гинского дацана постановление СНК БМАССР от 3 мая 1945 г. об открытии «Хамбинского сумэ» в улусе Средняя Иволга с районом деятельности на территории БМАССР. Из информационного доклада уполномоченного Совета по делам религиозных культов Н. Г. Гармаева (секретно) следует, что значение буддизма сохранялось, несмотря на все гонения, которые претерпевали как ламы, так и миряне со стороны властей: «Зарегистрировать при «Хамбинском сумэ» 10–15 лам, которые по приглашению верующих с разрешения Центрального духовного совета буддистов будут разъезжать по аймакам и исполнять религиозные требы верующих на дому, а при наличии разрешения исполкома аймсовета депутатов трудящихся совершать массовые молебствия «обон», «бунхан» и т. п., что в известной мере парализует действия зарегистрированных, так называемых «степных» лам и организацию ими нелегальных молебствий... За отчетный период имелись отдельные случаи, когда некоторые руководители колхозов поддерживали лам, способствовали им в организации богослужений, выделяя для этой цели продукты питания, транспорт и т. п. ... Религиозно-патриотическое движение в республике разворачивается только среди верующих-буддистов, оно имеет форму сбора средств в фонд обороны» [там же, с.151-152].

То, что этот уровень самоидентификации — соотнесение себя с буддийской цивилизацией — сохраняет свое значение и в советское время, несмотря на меры, предпринимаемые к нарушителям запрета посещать Иволгинский дацан, свидетельствует рост числа его посетителей и размера поступления средств от них: от 10,8 тыс. человек в 1971 г. до 17900 в 1980, от 98,8 тыс. рублей в 1961 до 446,5 тыс. рублей в 1980 г. [там же, с.210].

Несмотря на то, что с шаманизмом боролись как власти, так и лидеры национально-культурного возрождения, он сохранялся (наиболее заметно в четырех аймаках — Тункинском, Кударинском, Закаменском и Байкало-Кударинском, Баргузинском), шаманы проводили не только семейные обряды «жизненного цикла», но и родовые обряды на «обо» [там же, с.156–157, 174], которые могли быть как родовыми и племенными, так и территориально-родовыми. Можно говорить о сохранении роли традиционной культуры в самоидентификации бурят в советский период на уровне рода, племенной общности, где элементы традиционной культуры служили как механизмом интеграции (на уровне рода), так и фактором этнодифференциации, отличающим одну группу бурят от другой, что сохраняет актуальность и сегодня.

Конкретно-социологическое исследование религиозности бурятского населения сельских районов Бурятии, проводимое сектором буддологии под руководством К. М. Герасимовой в 1973–1978 гг., показало сохранение религиозного фактора, буддизма прежде всего, в самоидентификации бурят. Эксплицитно проявлялось в ответах на вопросы незнание вероучения и религиозного содержания обрядов, отсутствие регулярной обрядовой практики, незнание языка и письменности культовых текстов, безрелигиозность как массовое явление, но было нельзя не заметить, что приверженность буддизму сохраняется, хотя выражается имплицитно: при ответах на вопросы о существовании загробной жизни и бога, перевоплощении бессмертной души рес-

понденты выбирали варианты «не знаю», «затрудняюсь ответить». Традиционная бытовая обрядность бурят в разных формах (доламаистской, шаманистской, ламаистской) оставалась наиболее живучим компонентом этнической культуры. Оценку этого можно найти в отчете К. М. Герасимовой: «Предпочтение дается коллективным обрядам, особенно тем, которые связаны с давними бытовыми традициями, при этом их культовое содержание переосмысливается в сторону усиления нерелигиозной, житейской мотивации и в этом обмирщенном качестве они толкуются как безрелигиозные национальные обычаи... Это отношение нельзя объяснить одним незнанием культового содержания, такую же трактовку дают и верующие с полным набором религиозных признаков. Здесь проявляется тенденция считать национальными обычаями такие традиционные коллективные обряды, как обо, религиозная форма свадьбы, похорон, новогоднего праздника, посещение хуралов в дацане, сводных богослужений в честь сахьюсанов — покровителей семейного благополучия. Устойчивость этих обрядов поддерживается инерцией обрядового оформления этнической родовой общности и психологическими потребностями в традиционных формах общения, праздничного времяпровождения, национальных развлечений. В силу всех этих причин те обряды, которые возникли задолго до приобщения бурят к ламаизму и в которых еще сохранились какие-то элементы патриархального общественного быта, воспринимаются сейчас как народные обычаи... В настоящее время и посещение дацана, особенно в новогоднюю службу, воспринимается большинством опрошенных как соблюдение национального обычая, характерно, что пожилые верующие приезжают в дацан в национальной одежде, которую они уже не носят в повседневном быту... Религиозный обряд имеет эмоциональную, эстетическую стороны воздействия, которая в определенной степени дает выход психологическим потребностям в разрядке, утешении, общении на базе положительных впечатлений, поэтому культовая практика в соединении с реликтовой социальной функцией, традиционным коллективизмом этнической общности становится сильным средством сохранения и актуализации религиозной идеологии» [Герасимова, 1978, с.10].

И еще одно, что необходимо отметить, — интегрирующая роль Города, который стал занимать важное место в национально-культурном возрождении. До 1917 г. г. Верхнеудинск был заштатным уездным городом, в котором буряты составляли мизерную часть. Согласно таблице «Изменение численности населения города Верхнеудинска по национальностям с 1899 г. по 1916 г.», буряты проживало в 1899 г. 52 чел. (25 мужчин и 27 женщин), в 1904 г. — 90 (50/40), в 1910 г. — 74 (48/26), 1914 г. — 50 (34/16), 1916 г. — 79 (50/29) [Замула, 2001, с.172]. Согласно же таблице «Изменения численности населения г. Верхнеудинска по вероисповеданию с 1899 г. по 1915 г.», ламаистское население численно меняется следующим образом: 1899 г. — 40, в 1904 г. — 90, 1909 г. — 99, 1910 г. — 82, 1912 г. — 84, 1913 г. — 84, 1915 г. — 102 [Замула, 2001, с.175]. Как видим, численность колеблется незначительно. Шаманистов отмечено 12 в 1899 г. и 8 — 1909 г. Благодаря срединному положению Верхнеудинска (Улан-Удэ) между восточными и западными

бурятами, он становится столицей образованной в 1923 г. БМАССР, средоточием и центром воспроизводства элит бурятского этноса, что позволяет Т. М. Михайлову говорить: «Буряты, ... в большинстве своем остались на земле предков, сохранили свой Дом. Под этим Домом подразумевается, по сути, Республика Бурятия с ее центром — г. Улан-Удэ, ибо здесь — средоточие национального духа» [Михайлов, 1996, с.21].

И все-таки необходимо отметить, что традиционная культура в советское время, когда приветствовалась лишь одна форма идентичности — советский народ, существовала в сценически-выхолащенных формах (ансамбли песни и пляски). Выполнение обрядов жизненного цикла или общественных (тайлган, обо) приводило к конфликту с властью. Были наказаны (увольнением) ученые, которые писали о чем-либо, связанном с национально-культурным возрождением (переводили эпос, писали о деятелях национально-культурного возрождения начала XIX в.).

Религиозный фактор в самоидентификации бурят в XX в.

Интеллектуальной элитой делается попытка выработать пути поддержки и сохранения этнической идентичности, создания образа этноса, формирования этнических стереотипов, отношения к определенным феноменам как к этническим. Обращение к культурным традициям становится особенно важным в создании новой (по сравнению с недавним социалистическим прошлым) символической системы. Следует отметить, что процесс поиска еще не завершен, теоретические дискуссии зачастую определяются политическим дискурсом, исторические факты пересматриваются в соответствии с предполагаемой концепцией. Некоторые факты начинают выступать в качестве знаков, маркирующих границы «своей» общности и служащих для ориентации в пространстве взаимодействий. Важно определить, какие знаки используются для обозначения границ «своей» общности, что может служить катализаторами мобилизации этничности.

Социологические исследования подтверждают, что идеи национального возрождения, которое ориентировано прежде всего на самосохранение бурятского народа, выражаются в актуализации идей национального суверенитета, этнической идентичности, в которой превалирующую роль играет, наряду с осознанием общего происхождения, культура. Можно даже сказать, что последняя лидирует. При ответе «на вопрос: «Какие условия сейчас более всего необходимы для возрождения Вашего народа?», — чуть более половины всех опрошенных... выбрали позицию «возрождение и развитие национальной культуры», что свидетельствует о роли традиционной/этнической культуры в самоидентификации бурят (больше 48% — «развитие рыночной экономики, широкую экономическую самостоятельность». Причем в городской среде лидировала позиция «рыночная экономика» /около 56%/). Не меньшее значение респонденты уделили позициям — «укрепление самостоятельности, суверенитета республики, контроль за

эксплуатацией природных ресурсов» (44%) и «поддержка языка» (около 34%)» [Елаева, 1999, с.63].

Место, которое отводится культуре в современном процессе национального возрождения бурят представителями этноса, определило выделение мною именно традиционной культуры и буддизма в качестве главного механизма этого процесса. Следует сделать несколько замечаний по поводу соединения понятий традиционная культура и буддизм. Речь идет прежде всего о значении сложившихся в их границах мировоззрения, определяющего все стороны жизнедеятельности: от картины мира до структуры общественных институтов. Во-первых, говоря о традиционной культуре, я имею в виду, что, с одной стороны, традиционную культуру отличает неразделенность профанного и сакрального, где профанное бытие обеспечивается сакральной деятельностью (этому подчиняется и социальная организация и структура), с другой стороны, на мой взгляд, частью традиционной культуры является шаманизм, который некоторыми исследователями выделяется как отдельный мировоззренческий комплекс.

Во-вторых, понимание традиционной культуры и шаманизма как единого механизма национального возрождения определяется его дискурсом, характерной чертой которого является размытость основных понятий, которыми оперирует национальная интеллектуальная элита. Ярким примером этого служит программная речь бывшего Председателя Конгресса бурятского народа Е. М. Егорова: «В основные цели деятельности Конгресса входит *восстановление этнокультурной среды бурятского народа как среды обитания* (здесь и ниже выделено мной. — Т. С.), той жизненной среды, которая повседневно питает нас. Но Конгресс не призывает бурят вернуться назад, к миру юрты. Он призывает подойти к новому пониманию «культуры юрты», с ее универсальными ценностями в новом тысячелетии. Представляется, что *интеллектуальный центр* Конгресса должен *аккумулировать ценности традиционной культуры* нашего народа, возродить его символику, достижения науки, философии, этики, этнопедагогике — все, что образует генофонд нации. Составляет его своеобразное лицо, стимулирует национальный дух, служит делу выживания народа и представляет интерес для всего человечества. Четвертое направление... — деятельность по духовному возрождению. Речь идет прежде всего о роли традиционных конфессий в современной жизни и в деле выживания бурятского этноса. Однако дело не только в общественной роли конфессий. Вопрос стоит шире — *о возрождении духовных традиций и знаний бурят*. Так уж сложилось исторически, что *вероисповедание стало еще одним признаком дезинтеграции* нашего народа, а имеющие место в последнее время конфликты среди бурятского ламства отнюдь не способствуют делу духовного возрождения, консолидации бурят. В этой общей непростой ситуации Конгресс, оставаясь на позициях невмешательства во внутренние дела духовенства, считает не только возможным, но и необходимым поднять на новый уровень духовные проблемы и потребности своего народа и сделать все возможное, чтобы наши духовные традиции, знания, философия возрождались бы и развивались, и служили бы не делу

разобщения, а, наоборот, способствовали бы единению и взаимопониманию бурят с бурятами, и единению и взаимопониманию всех людей. Возрождение боо-мургэл, которая представлена шаманами, это дело не одних только шаманов. А возрождение буддизма дело не одних только лам. Это — дело самого народа. Поэтому Конгресс должен более основательно и систематически подойти к организации исследовательских, издательских, просветительских программ в области духовных традиций бурят, в сотрудничестве не только с руководящими религиозными органами, но и с органами государственной власти. Ведь духовные традиции бурят являются не только и не столько религиозными верованиями и обычаями, сколько компонентами традиционной культуры и образования. Это традиционная этика, психология, целая система традиционных знаний, таких, как монголо-тибетская медицина, календарь-литэ, зурхай и т. д. Система образования и ведомство культуры в республике и в других бурятских субъектах должны, при содействии специалистов Конгресса перестроить свои стандарты и представления о том, что есть образование и что есть культура. Образование и культура должны иметь духовные аспекты... Общим приоритетом здесь должна стать стратегия этнического выживания и развития бурятского этноса в содружестве этносов Российской Федерации» [Егоров, 1998, с.56–57].

При том, что национальная интеллигенция достаточно реалистично оценивает проблемы национального возрождения, определяемые состоянием экономики («На одном полюсе находятся следующие позиции: национальный прогресс недостижим на основе преобразований только в социально-экономической сфере при игнорировании роли духовного возрождения и изменения сознания людей; на другом — процветающая экономика гарантирует и возрождение культуры, и прогрессивное национальное развитие» [Елаева, 1998, с.128]), все таки приоритет отдается традиции: «под культурным возрождением не всегда (хотя именно так чаще всего и бывает) (здесь и ниже выделено мной. — Т. С.) подразумевает *приверженность традиционному социально-культурному наследию*» [там же].

Сопряженность политизированной этничности с государственной национальной политикой определяет двойственность современной политической идеологии национальных элит: с одной стороны, признание *нации* как *согражданства*, зафиксированного в начальной формуле Конституций («мы многонациональный народ»), с другой стороны, в политическом дискурсе приоритет отдается этническому и *нация* понимается как *этно-нация*, что связано с политизацией этничности и ее этатизацией. Представление о *нации* как высшем уровне организации этноса, т. е. *этно-нации*, закрепляется, хотя нет единой точки зрения на период ее формирования. По мнению Т. М. Михайлова, до прихода русских «никакой бурятской народности не существовало», были отдельные «монголоязычные племена Байкальского региона — баргуты, ойраты, баяуты, хори-туматы и другие... сознание о единстве народа («Мы — буряты»)» стало реальным фактом во второй половине XIX века... В советское время этническое самосознание бурят поднялось на новый уровень — оно переросло в национальное» [Михайлов, 1996.

с.18–19]. Другой специалист по проблемам становления, развития и самоопределения бурятского народа — А. А. Елаев — соглашается, с одной стороны, с Т. М. Михайловым в том, что российская колонизация способствовала сложению бурятской народности [Елаев, 2000, с.98]. С другой стороны, он выдвигает и другие причины: «Распространение буддизма и усиление влияния русской культуры способствовало появлению в середине XIX века первых учителей и ученых, представителей бурятской национальной интеллигенции... можно констатировать, что буряты с созданием основ этнической культуры, сети учебных заведений, с появлением первых представителей собственной светской интеллигенции к концу XIX века сделали громадный шаг по пути становления социально-этнической общности — *бурятской народности* (выделено мной. — Т. С.). Подводя итог анализу начала «*российского*» этапа этнической истории бурят с XVII по XIX век, можно сделать следующие *выводы*: после девятивекового развития бурят в родственной монгольской среде с присоединением к России в XVII века начался качественно новый этап их этнической истории, в котором за относительно короткий исторический период происходит их консолидация в *нацию* (выделено мной. — Т. С.)» [Елаев, 2000, с.97]. Хотелось бы обратить внимание на то, что, во-первых, автор не строго оперирует терминами, выражающими разные уровни общностей (в парадигмах советской этнографической науки), поскольку в один и тот же период — к концу XIX века, по его утверждению, складывается и *народность*, и *нация*. Во-вторых, культуру он называет *этнической* и считает, что созданию ее основ способствовали распространение буддизма и влияние русской культуры, поскольку именно эти два фактора способствовали сложению бурятской интеллигенции и системы образования. Ниже автор уточняет характерные черты, которые определяют бурят как нацию: «Изменения в духовно-культурной сфере, обозначившиеся с распространением буддизма, свидетельствуют о складывании этнической культуры, языка на основе монгольской письменности и единой религии. Наличие таких элементов, как этническая территориальная структура, язык, духовная и культурная общность позволяют сделать вывод о том, что к концу XIX века завершилась, в общих чертах, консолидация бурят в этносоциальную общность — бурятскую нацию» [Елаев, 2000, с.98].

Как видим, становление культуры (традиционной, этнической) сопрягается с уровнем развития этноса — народность/нация, а также с распространением буддизма, что отмечается практически всеми, кто занимается теорией и практикой национально-культурного строительства. Какова иерархия парадигм, выступающих в качестве этнических идентификаторов, позволяют увидеть результаты социологических опросов, несмотря на некоторый разброс цифр, обусловленный различиями в постановке вопроса и формулировке ответа исследователями — составителями анкет. По данным А. В. Бильтриковой, при ответе на вопрос «Что в первую очередь связывается у Вас с мыслью о нашем бурятском народе?» выстраивается следующая иерархия: 1) *место, где я родился* — 66%, 2) *наша земля, территория* — 63,2%, 3) *язык нашего народа* — 60,4%, 4) *наше прошлое, наша история* — 55,2%, 5) *наша религия*

— 44,4%, 6) *душевные качества народа* — 42,5%, 7) *государство*, в котором я живу — 22,2% [Бильтрикова, 1996, с.75].

В исследовании И. Э. Елаевой, которая ввела в анкету такую парадигму в качестве этноидентификатора как «*культура, обычаи, обряды*», при ответе на вопрос «Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?», большая часть респондентов как основной этноинтегрирующий фактор указала именно этот — 1) *культура, обычаи, обряды* — около 60%, затем — 2) *родная земля, природа* — чуть меньше, 3) *язык* — около половины респондентов (причем в городе на 3 месте был «*внешний облик*» /44%/, а «*язык*» — на 4-ом /42%/; тогда как на селе «*язык*» в качестве компонента этнической идентичности указали 53%, а «*внешний облик*» — 25%); 5) *буддизм* — 35%; 6) *общие ценности, взгляды на жизнь, мировосприятие* — около 30%; 7) *исторические судьбы, прошлое* — 22%; 8) *черты характера, психология* — 20%; 9) *общая государственность* — 14%; 10) *шаманизм* — около 10% [Елаева, 1999, с.62].

Посмотрим, как обозначают культуру представители интеллектуальной элиты и какие стороны в ней подчеркивают. Выше приводилась цитата из книги А. А. Елаева, где он культуру бурят называет *этнической* и подчеркивает роль буддизма в ее формировании, называя его *национальной* религией: «Буддизм, значительно потеснивший шаманизм, постепенно занял место национальной религии народа и способствовал развитию на общемонгольской духовной основе образования, письменности, языка и культуры бурятского народа» [Елаев, 2000, с.302].

В программе Конгресса бурятского народа культура, которую надо возродить, обозначается как *традиционная*: «в основные цели деятельности конгресса входит восстановление этнокультурной среды бурятского народа как среды обитания, той жизненной среды, которая повседневно питает нас... Представляется, что интеллектуальный центр Конгресса должен аккумулировать ценности традиционной культуры нашего народа, возродить его символику, достижения науки, философии, этики, энопедagogики — все, что образует генофонд нации, составляет его своеобразное лицо, стимулирует национальный дух, служит делу выживания народа и представляет интерес для всего человечества» [Егоров, 1998, с.55–56]. Причем духовное возрождение бурят связывается с «традиционными конфессиями» буддизмом и шаманизмом: «Ведь духовные традиции бурят являются не только и не столько религиозными верованиями и обычаями, сколько компонентами традиционной культуры и образования» [там же, с.57].

К. М. Герасимова понятиям «этническая» или «традиционная» культура предпочитает понятие *национальная культура*: «Практическая программа возрождения национальной культуры бурят сосредотачивается на вопросах бурятского языка, строительства храмов, свободы пропаганды религии и развития общественных религиозных организаций, издания культовой литературы и, наконец, популяризации знания традиционной этнической культуры бурят. Нельзя утверждать, что в «советское время» национальная культура народов полностью игнорировалась, но ее содержание понималось неоднозначно в различные периоды истории после 1917 г. Основное значе-

ние понятия «национальной культуры» ограничивалось сферой «народного творчества» — фольклором, песнями, танцами, художественным оформлением всей бытовой среды «трудящихся масс». В 60-70 годах «легализовались» традиционные обычаи и обряды, как специфический ритуальный способ передачи социальной информации, как функция культуры в социальном управлении. Сейчас национальная культура в первую очередь связывается с религией, храмовой обрядностью, познанием вероучения, религиозной моралью, с упованием на бога, совесть, добро и милосердие. Религия приобрела гипертрофированное значение за счет психологического фактора, она заполнила вакуум распада официальной идеологии советского строя иллюзией психологической опоры и защиты от бедствий «безвременья»» [Герасимова, 1995а, с.39]. Констатация К. М. Герасимовой того, что культура связывается с религией, а «религия действительно является стержнем традиционного образа жизни» [там же], позволяет соотнести национальную культуру с традиционной (термин автором не употребляется). К. М. Герасимова — единственный исследователь, который пытается даже в небольшой статье осмыслить соотношение понятий «этническая» и «национальная» культура бурят, и приходит к выводу, что употребление понятия *этническая культура* к общепурятской культуре некорректно, поскольку «этническая культура бурят — «самобытная» «автохтонная», она сформировалась в родовом обществе, отражает его базовые социальные связи и отношения внутри семьи, рода, общины, территориальных и политических объединений, родственных и неродственных этнических групп... Родовые религиозные обычаи, несмотря на типологическую однородность, были также этнодифференцирующими, они разграничивали, обособляли этнические общности по признаку кровнородственного, предкового, генеалогического происхождения... Идеология родовой религии не могла обеспечить всебурятского единства, нейтрализовать трайбалистские конфликты и противоречия, которые возникали в процессе территориально-политической консолидации родственных и неродственных этнических групп» [Герасимова, 1995а, с.40–41]. Несмотря на то, что автор констатирует, что «бурятское общество и в начале XX века оставалось традиционным» [там же, с.40], она предпочитает называть культуру *национальной*, а не традиционной, поскольку «наиболее подходящим для нас является лексическое значение слова «нация» в смысле той общности бурятского народа, которая складывалась в новое время — в XIX с XX веках» [там же].

Как видим, говоря о культуре, как механизме национального возрождения, выше цитируемые авторы, ряд которых можно было бы многократно умножить, выделяют прежде всего ее религиозный компонент — буддизм и шаманизм. Причем содержание понятий *традиционная культура*, *национальная культура*, *этническая культура* достаточно размыты. Эта расплывчатость обычна для языка дискурса национального возрождения, и потому, например, у А. А. Елаева, который, как мы видели выше, оперирует понятием *этническая культура*, можно встретить формулировку «традиционные (включая религиозные) ценности» [Елаев, 2000, с.306], где за *традиционными* религиозными ценностями скрыты ценности одновременно буддизма и ша-

манизма, а также А. А. Елаев употребляет понятие *национальная культура*: «Для многих бурят, в том числе и неверующих, шаманизм ассоциируется со всей национальной культурой... Предпринимаются попытки объявить шаманизм национальной религией всех бурят» [Елаев, 2000, с.296].

Для Т. М. Михайлова «традиционная религия бурят» может маркировать только шаманизм [Михайлов, 1998, с.114]. В другом контексте этот же автор расширяет функции шаманизма, констатируя: «Для многих бурят, в том числе и неверующих, шаманизм стал ассоциироваться с национально-этническим, заполнять культурно-идеологический вакуум, образовавшийся после краха социалистической системы» [Михайлов, 1999, с.144].

Как мы видели в материалах А. В. Бильтриковой, в сознании людей религия (в качестве этноинтегрирующего фактора) занимает лишь пятое место наряду с другими. При этом «последователями буддизма себя считают 32,4% респондентов, последователя шаманизма — 5,3%, просто верят в Бога — 38,8%. В остальном среди респондентов отмечаются настроения соблюдения в целом определенных религиозных принципов, некоторые имеют крещеных предков, но при этом стремятся к буддизму, некоторые подчеркивают стремление постичь философские глубины буддизма, считая недостаточным отправление лишь каких-то внешних проявлений и это, на их взгляд, сможет помочь им прийти к действительно глубокой искренней вере» [Бильтрикова, 1996, с.74–75]. Здесь следует обратить внимание на то, что такая сложная проблема как «буддизм в качестве этноинтегрирующего фактора у западных бурят», в среде которых бытовал шаманизм и христианство, не получила должного освещения. Только у Т. М. Михайлова можно встретить обеспокоенность по этому поводу: «Возрождение буддизма в республике Бурятия и Агинском автономном округе идет бурными темпами. Однако в западной Бурятии оно застопорилось, строительство единственного дацана недалеко от Усть-Орды никак не завершается. А между тем лидерам и авторитетам всех рангов Усть-Ордынского автономного округа и западнобурятских землячеств, ВАРКу и Конгрессу Бурятского народа стоило бы подумать и принять решительные меры по поднятию «новой волны» распространения этой религии в Предбайкалье. Успешно начатое в первой четверти XX в. дело по внедрению буддизма в этом регионе было потом загублено Советской властью» [Михайлов, 1998, с.115].

Надо сказать, что и в публикациях профессиональных исследователей в качестве фактора консолидации религия занимает не первое место, чаще всего речь идет об общем происхождении, исторических судьбах, единой родной территории. Но когда речь идет о культуре, то подчеркивается в ней именно религиозный фактор. «Бурятское возрождение не есть простое возвращение к прошлому или архаизация современной жизни. Процесс этот должен быть целенаправленным, основанным на принципе тщательного отбора «золотых зерен» и очищения от явно устаревших пластов или элементов, и, безусловно, сопровождаться инновационными чертами. В свете сказанного хотелось бы попутно остановиться на вопросе о шаманизме и буддизме. В том, что эти две религии являются своеобразными этническими

индикаторами бурят и играют большую интегративную роль, нет сомнения... Вскользь заметим, что шаманизм и буддизм могут прекрасно сосуществовать. Это видно в Тунке и Закамне» [Михайлов, 1998, с.113–115].

Значение и буддизма, и шаманизма для национального возрождения в качестве этноинтеграционного фактора подчеркивается многими, в частности и А. А. Елаевым: «Развитие бурятского народа в 90-е годы неразрывно связано с вопросами возрождения религии, в частности буддизма и шаманизма, ставших частью его культуры и образа жизни» [Елаев, 2000, с.292]. В религии подчеркивается не только ее функция, связанная с культурой, но и психологический фактор: «В соединении с буддизмом или же шаманизмом для многих она (вера. — Т. С.) выступает опорой и надеждой, реализуется в отношениях и связях людей. Религия — это и есть отношения и связи, формы которых складывались веками... Благодаря хозяйственно-культурным традициям, тысячелетнему экологическому опыту, шаманистским и буддийским мировоззренческим установкам они остались детьми природы, сравнительно меньше подвергались отчуждению от последней» [Михайлов, 1998, с.25].
Но сдвигение в парадигме *общая вера* буддизма и шаманизма нетрадиционно для национального движения, предпочтение все-таки отдается буддизму: «Ушел в прошлое насаждавшийся в десятилетия воинствующий атеизм. Возрождаются нравственность народа, его традиционная многовековая культура. Буддийская религиозно-философская система, проповедывающая гуманизм, ненасилие, сострадание к человеку, является частью этой культуры. Правильно сейчас пишут, что история нашего народа теснейшим образом связана с верой, а та, в свою очередь, вбирала и проецировала через себя всю культуру — язык, письменность, архитектуру, искусство» [Чимитдоржиев, 2000, с.24]. Нужно заметить, что в современной политической идеологии актуализируются не только вышеупомянутые ценности *религии* и ее возможности этнической интеграции, но и ее способность служить этнической дифференциации — отделять от иноэтничного, например, от русского: «Принадлежность бурятского народа к Центрально-азиатской цивилизации с ее общемонгольским началом и буддийской доминантой имела большое значение в его этнокультурном противостоянии иноэтничному и иноязычному влиянию» [Елаев, 2000, с.302]. Но Центральная Азия — это регион где проживают многочисленные этносы, говорящие на разных языках, а не только монголоязычные народы.

К шаманизму в качестве этнического идентификатора и механизма, способствующего национальному возрождению, в рассматриваемом дискурсе отношение двойственное. Если в начале века в бурятском национальном движении шаманизм совершенно исключался как фактор, способствующий возрождению народа, то сейчас он может выступать в качестве такового не только в паре с буддизмом под общим обозначением — «религия», но и самостоятельно, причем подчеркиваются его положительные стороны. «Сама природа в ходе истории «породила» шаманское мировоззрение и культуру: определенный стиль в искусстве (скульптуре, орнаментике, музыке), богатую мифологию и величайшие этнические традиции. Все это является основой

культурного наследия этноса, источником культуротворчества новых поколений» [Михайлов, 1998, с.114]. Значение для бурят шаманизма подчеркивала и Г. Р. Галданова: «шаманизм — это мировоззрение, присущее изначально данному этносу, которое помогает ему жить и выживать в экстремальных условиях, имея возможность общаться со своими потомками. Можно сказать, что шаманизм в определенной мере — это своеобразный способ жизнеобеспечения этноса... Причем определенная часть бурят, шаманов считает, что шаманизм может стать национальной религией бурят, основным фактором их консолидации, ибо является первоосновой всех религий, включая буддизм» [Галданова, 1998, с.44].

Но чаще отношение к нему в качестве этноинтегратора и механизма, способствующего возрождению и прогрессу, негативно. Во-первых, в связи с его функциями родовой религии и недостатка хороших шаманов: «Не имеющая своей четкой организационной структуры, она возрождается стихийно и бессистемно в рамках улусно-родовых и территориально-земляческих групп и общин. Лишь в единичных случаях ее проявление носит субэтнический или общепурятский характер... Необходимы какие-то организационные меры по единению и подготовке шаманского духовенства, которое могло бы многое сделать для сохранения этнического бытия народа, его физического и духовного здоровья» [Михайлов, 1998, с.114–115]. Недооценивается интеллектуальный уровень шаманов: «Трудно, конечно, считать основную массу шаманов образованными, культурными людьми, интеллектуалами» [Санжиев, 1994, с.3].

Во-вторых, потому, что он может ослаблять позиции буддизма: «заметным фактором духовной жизни бурятского народа становится шаманизм. Вместе с тем «шаманский Ренесанс» вступает в противоречие с интересами и нормами других конфессий» [Елаев, 2000, с.296].

Изучение публикаций, связанных с проблемами национального возрождения, позволяет говорить о высокой степени политизации этничности, декларативности высказываний и отсутствии стратегических и тактических программ, что характерно не только для бурятского, но и вообще для российского национального движения. На мой взгляд, уже пришло время перейти от языка политического дискурса в вопросах национального возрождения бурят к языку науки, что уже отмечалось некоторыми исследователями. Так, в интервью Т. М. Михайлов отмечает: «Мы не изучили как следует то, что у нас есть в духовно-культурном наследии, что в нем положительное и отрицательное, что из позитивного социального опыта народа успели выбросить» [Елаева, 1998, с.131]. Он же формулирует «необходимость критического анализа прежних и существующих мифов об истории, культуре и современной жизни бурятского этноса» [там же, с.132]. Можно отметить также, что следует более точно употреблять термины, определяющие предмет исследования, и выявлять, что стоит за ними, к чему уже призывала К. М. Герасимова: «Что такое национальная культура, какова ее структура с XX века, какой она была в XIX и XVIII веках... Является ли национальная культура чем-то однородным и вневременным конгломератом или органич-

ным комплексом разновременных культурных явлений? Что в последних разнородно и несовместимо, а если совместимо, то почему?» [Герасимова, 1995а, с.38].

Духовное возрождение связывается с культурой, которая интеллектуальной элитой рассматривается прежде всего в контексте религиозного фактора, то есть возрождение культуры напрямую коррелирует с возрождением буддизма и шаманизма, и практически отсутствуют исследования и оценки места и роли традиционной культуры. Можно согласиться с К. М. Герасимовой в том, что «сейчас условия основательно изменились — на дворе просвещенный век с официальной буржуазной ориентацией, но неясно, какой буддизм будет возрождаться — индийский или тибетский, или какая-то смесь того и другого. Изменилось качество подготовки духовенства, и верующие уже не те, они утратили знание этнических обычаев и традиций и уже не ведают, в чем чистота классического канона религии буддийского или ламаистского толка» [Герасимова, 1995б, с.26].

Современная этническая Бурятия представляет собой пространство, в котором окказионально актуализируются те же уровни идентичности, что были отмечены мною для XIX в., причем традиционная культура и буддизм продолжают играть ведущую роль в каждом из них, что нашло отражение не только в конструировании границ этнической интеллектуальной элитой, как было показано выше, но и в социокультурной практике. Так, традиционная культура через обрядность воспроизводит родовую и племенную идентичности, которые в современном мире часто принимают формы территориально-родовой общности, воплощенные в Городе в деятельности землячеств. Наиболее значимым являлось и является участие в ежегодном обряде жертвоприношения — тайлгане, когда участником мог быть *только член данного рода* или племени, причем мужчина, а исполнителем обряда были также представители только данного рода — светские лидеры, выполнявшие ритуальную функцию, старейшины или шаман. В сельских районах оба уровня этнической лояльности реализуются через отнесение себя к общности того или иного типа и участием в коллективных обрядах. В городе это выразилось в создании и активизации землячеств, с одной стороны, организованных преимущественно по территориальному принципу, с другой стороны, сохраняющих и родовые связи. Цели землячеств многообразны: «обращение к своим историческим истокам, знакомство и сближение людей, корни которых... идут из одних мест,.. забота о престарелых... И одновременно проявление внимания к детям и молодежи» [Бурятия, 1995, 26 мая].

С развитием Города и превращением его в этноинтегрирующий Центр, возрастает значение общепурятской интеграции и, соответственно, шаманство, прежде связанное всегда исключительно с родом, модернизируется. Во-первых, шаманы, выступавшие изолированно, поскольку были связаны с родовой территорией, с духами местности, с предками, сейчас объединяются в ассоциации: а) шаманская община «Хэсэ хэнгэрэг» — лидер Н. А. Степанова (Улан-Удэ); б) шаманская община «Орьёл» — лидер Т. В. Шантанова (Усть-Ордынский национальный округ); в) шаманская община «Сахилган»

— лидер В. Б. Павлов (Усть-Ордынский национальный округ); г) особняком стоит незарегистрированная община Ольхонских шаманов. Во-вторых, нарушено основное правило проведения общественно значимых коллективных обрядов — запрет на участие в нем женщин (как представителей чужого рода) и инородцев (= чужеземцев — по той же причине). Нельзя не отметить мероприятий, ставших знаковыми в процессе этноидентификации на уровне общности *буряты*. Ими можно считать регулярное проведение Новогоднего цикла *цагаалган* и празднование Гэсэриады. «**Цагаалган** — Новый год, отмечаемый зимой, — исторически недавний праздник, по мнению большинства ученых, появился на территории проживания бурят только в связи с распространением буддизма. Цонгольские буряты стали его праздновать с 1741 г., селенгинские — с 1746 г., хоринские — с 1806 г., баргузинские с 1832 г. А буряты Кабанского и Байкало-Кударинского региона Бурятии, а также буряты Ольхонского, Аларского, Эхирит-Булагатского, Боханского и Балаганского районов Иркутской области начали праздновать Цагаалган только в последние годы» [Пубаев, 1969, с.12].

Праздник, который имел семейно-родовое значение, приобретает общенародный характер. Кроме встречи Нового года в рамках отдельных землячеств в Бурятском театре драмы, проводятся фестивали, на которые собираются буряты не только Республики Бурятия, но и из Иркутской и Читинской областей.

Что же касается Гэсэриады, то она расценивается как «форма проявления этнокультурного самосознания... Гэсэриада стала в известной степени олицетворением роста национального самосознания, приобщения к духовным корням и истокам, возрождения древних обычаев и традиций, имеющих непреходящую общечеловеческую ценность. Гэсэриада является как бы подспудной реакцией на горькие плоды исторического беспамятства и национального нигилизма, пустивших было корни в прежние тоталитарные времена, и она в своем движении под знаком Гэсэра — культурного героя общенародного звучания тем самым заполнила в определенной мере духовный и идеологический вакуум, образовавшийся в бурятском обществе постперестроечного периода» [Дугаров, 1998, с.99–100].

Знаковым стало а) поднятие и освящение Знамени Гэсэра (создание «традиции», которая не отмечалась этнографами среди бурят прежде), ставшего символом общепурятского единства, 17–18 августа 1991 г. в селе Хадахан Нукутского района Усть-Ордынского Бурятского автономного округа на родине сказителя Пеохона Петрова (1866–1943) и пронесение этого Знамени за пять лет по всем районам проживания бурят; б) установление коновязей Гэсэра (Гэсэрэй сэргэ) «на протяжении всего маршрута шествия Знамени Гэсэра: Усть-Орда — Хори — Еравна — Кижинга — Читинская область — Ага — Мухоршибирь — Кяхтинский район — Гусиноозерск — Оронгой — Прибайкалье — Тунка — Ока» [Там же, с.101]; в) строительство храма Гэсэра в Окинском районе Бурятии. Задача этих мероприятий — зафиксировать территориально-родовую общность *бурят* ритуально, что и было сделано, с одной стороны.

С другой стороны, Гэсэриада — это знаковое выражение и других общностей: бурят-монгольской, центрально-азиатской. Включение бурят в последнюю особенно активно обосновывается на протяжении последних десяти лет (наибольший интерес представляет реконструкция и интерпретации Центрально-азиатской концепции, предлагаемая И. С. Урбанаевой). Эпос Гэсэр был назван сокровищем народов Центральной Азии, а мемориал «Стоянка Гэсэра» (Гэсэрэй бууса) был создан на перевале Дараашын Дабаан, на берегу Гусиного озера, на магистрали, которая соединяет Бурятию с Центральной Азией через Монголию [Дугаров. 1998, с.101].

В отличие от первого периода модернизации начала XX в. традиционная культура, выходя за рамки рода, расширяет свои функции моделирования «своего» пространства на уровнях «буряты», «бурят-монголы», «Центральная Азия», примером чего служит празднование эпоса «Гэсэр».

Закрепились новые, по сравнению с XIX в., уровни самоидентификации: локальный (сибиряки) и глобальный (часть человечества). Причем в последнем заметную роль играет не только буддизм (членство в международных буддийских организациях, участие в экуменистических религиозных формулах), но и традиционная культура, где интегрирующей является идея о глобальном характере шаманизма.

Современная идеология национального возрождения, будучи по существу несвоевременной, поскольку, как правило, базируется на традиционных представлениях и обращена к прошлому, является в то же время механизмом модернизации общества (т. е. изменение в соответствии с современными требованиями национального движения), вдохновляя членов сообщества на «возрождение» (т. е. *вос-создание* себя). В конструировании современной политической идеологии интеллектуальная бурятская элита уделяет заметное внимание таким понятиям как национальное самосознание; национальная самобытность, что связывается с культурой); единство бурятского этноса, воплощенное в этнониме буряты (шире: общемонгольское единство, нашедшее свое выражение в парадигме *Бурят-Монголия* или *бурят-монголы*, а также в центральноазиатскую цивилизацию, составной частью которой признается Байкальская Азия); обоснование этого единства через общее происхождение («кровное родство») и общую территорию («родная земля»), известные как тема *Blut und Boden*; общая вера, в которой прежде всего выделяют мировоззрение и связанная с ним культура.

Если на уровне этнокультурной рефлексии проблем национального возрождения отмечается отсутствие конкретных программ, общей концепции процесса, что определяется еще и общероссийским кризисом гуманитарных наук, то практическая деятельность интеллектуальной элиты может быть оценена как достаточно успешная: издание книг и учебных пособий по бурятскому языку, литературе, истории, культуре. Кроме того нельзя не отметить деятельности интеллектуальной элиты по конструированию мифосимволической системы, ориентированной в прошлое (связь поколений) и способствующей этнической интеграции, что выражается в создании *интертекста* культуры, где прослеживается преемственность: кочевые цивилиза-

ции Центральной Азии — Монгольская империя и Чингис-хан — распространение буддизма — национальное движение начала XX в. — образование БМАССР, воспринимаемые как моменты манифестации этнического.

В этом контексте можно рассматривать издания как научного, так и научно-публицистического характера, которые можно назвать тестами-символами, отражающими понимание интеллектуальной элитой исторических этапов формирования этнического сознания: переиздание и издание новых биографий Чингис-хана, публикации бурятских летописей, персональных биографий (жизнь и деятельность): Агвана Доржиева, Цыбена Жамцарано, Элбек-Доржи Ринчино и т. д. Заметное место в конструировании пространственных и временных (исторических) границ этнического занимает серия «Выдающиеся бурятские деятели», что не только возвращает бурятскому народу имена его элиты — символа и носителя национальной культуры, но и способствует воссозданию истории и подключению современных поколений к общему историческому контексту. Представляет интерес для понимания представлений о границах этнического публикация списка выдающихся людей, живших и живущих во благо народа (история и современность) [Слово, февраль 2000, № 2 (10)]. Интерпретация «символического поля» современного интертекста культуры требует, несомненно, специального исследования.

Хотелось бы отметить еще одно несовпадение рефлексии и практики, которое наблюдается в оценке роли шаманизма и буддизма в этнической консолидации. В дискурсе национального возрождения, как я писала выше, интеллектуальной элитой прежде всего подчеркивается национальный характер шаманизма и буддизма (этноинтеграция) и их функция этнодифференциации (отделения бурят и бурятской культуры от инонационального). Действительно, нельзя отрицать, что и шаманизм, и буддизм бытовал в бурятской среде, хотя следует отметить и их специфические различия: шаманизм был прежде всего родовым, не существовало общепурятского культа и общепурятских шаманов, а буддизм никогда не был только национальной религией бурят (как, например, иудаизм, синто и т. п.), его адептом мог быть любой. Интересно, как в практической жизни участвуют в моделировании границ идентичности шаманизм и буддизм, поскольку в контексте дискурса национального возрождения им придается высокая способность конструирования социокультурной общности, или, в представлении интеллектуальной элиты, нации (=этно-нации). На мой взгляд, в характере буддийских институтов на территории Бурятии (буддийская церковь, общественные организации) имплицитно содержится идея формирования сообщества не на этнической, а на гражданской основе. Не только буряты являются как членами общественных буддийских организаций, так и членами сангхи, преподавателями Буддийского Института «Даши-Чойнхорлин», образованного в 1991 году, так же как и авторами журнала этого института — «Легшед», представляющие свои переводы с тибетского буддийских текстов. Та же картина наблюдается и в шаманизме: в шаманских ритуалах, моделирующих сообщество «своих», чужеземцы, как и женщины, не могли участвовать. В связи с этим интересно,

что кроме того, что к шаманам, как и к ламам, для исполнения треб ходят все жители Бурятии, невзирая на этническую или расовую принадлежность, шаманский ритуал, уже традиционно проходящий в Этнографическом музее, моделирует общность «своих» не по этническому, а по гражданскому признаку — «приглашаются все желающие».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ И сейчас буряты представляют собой немногочисленный этнос в полиэтничном государстве, который расселен на территории трех субъектов Российской Федерации. Прежде всего это Республика Бурятия, где по данным переписи 1989 г. при общей численности населения Республики в 1.038.252 человека проживало 249.525 бурят, из которых 111.069 бурят жили в городах, а 138.456 бурят — на селе. В столице республики — Улан-Удэ — насчитывалось 74.243 бурята. Часть бурят проживает в двух соседних областях, где в местах компактного проживания бурят были созданы автономные округа — специально созданные национальные территориально-административные субъекты федерации. В Иркутской области проживала 81 тыс. бурятского населения, в том числе в Усть-Ордынском Бурятском автономном округе 49,3 тыс., в Иркутске 7 тыс. В Читинской области насчитывалось 66,6 тыс. представителей бурятского народа, из них в Агинском Бурятском автономном округе 42,4 тыс., а в 16 районах области 24,2 тыс., в Чите — 4.719 бурят. Характерные для XX в. миграции населения в Советском Союзе привели к снижению удельного веса бурят на территории республика до 25 % в 1989 г., тогда как в 1923 г., когда создавалась Бурят-Монгольская Автономная советская Социалистическая республика, буряты составляли 55 % населения. Изменилась и социальная структура — появилось городское бурятское население, чего не было до революции 1917 года. «так, сегодня доля горожан-бурят составляет 45%, доля сельчан — 55 %» [Елаев, 2000, с.306].

² «Этноним «бурят» при активном содействии русской администрации стал символом складывающейся общности, ее политическим лозунгом. В итоге произошла «бурятия» всех родоплеменных и территориальных групп с охватом языка, быта, сознания и т. д., т. е. образовался новый этносоциальный организм — бурятский народ, отличный от монгольского... Хотя традиции родоплеменных и территориально-родовых делений продолжали сохраняться, сознание о единстве народа («Мы — буряты») стало реальным фактом во второй половине XIX в.» [Михайлов, 1996, с.18-19].

³ О том, что можно говорить именно о конструировании самоидентификации, свидетельствуют и материалы рукописей. Так, Ж. Бошоктуев не соглашается с данными, содержащимися в сопроводительной записке, направленной Д. Дарбаевым в 1839 г. хоринскому тайше Дымбилову: «... найдя в истории монгольских ханов имя некоего Хоридоя, Дарбаев и Саагиев *приспособили хоринскую историю к имени* (здесь и далее курсив мой. — Т. С.) этого человека. Правда, Дарбаев и Саагиев являются умными людьми, но *склонными поступать самочинно*. То, что они увязали прошлое хоринцев с историей монгольских ханов, следует признать *искусственным и неверным*» [Цыдендамбаев, 1972, с.180].

⁴ И в традиционной культуре, и в политическом дискурсе национально-культурного возрождения отношение к России двойственное. С одной стороны, как это рассматривалось выше в тексте статьи — позитивное. С другой стороны, — негативное с самого начала присоединения бурят к России и до сего дня. Негативная валентность ревитализируется в периоды мобилизованной этничности, когда подчеркивается отрицательная оценка соседства бурят с русскими, поскольку последние ущемляли права бурят (сокращение земельных наделов бурят, ликвидация бурятского самоуправления — Степных дум, подчинение бурят русским крестьянским начальникам — «счет русским» в революцию

1917 г.), что могло даже вылиться в абсурдную ситуацию, когда, например, «агинская степная дума даже приняла решение о запрете русского туалетного мыла и русских духов» [Герасимова, 1995б, с.23]. «Устранение чересполосицы, — заявляли лидеры Бурнацкова в 1917 г., — один из многочисленных счетов, которые мы имеем предъявить русской демократии и русскому народу», в наиболее крайней форме эту проблему предлагали решить путем «немедленного, принудительного, за счет государства, выселения русских с бурятских земель» [цит. по: Герасимова, 1964, с.33]. В этой валентности рассматривается и «Плач шаманки», описывающий трагедию подчинения бурят России, из пьесы, написанной Б. Барадиным в начале 20-х годов XX в.

Заполонила русскими родина наша.
Оцепили нас из конца в конец.
Гложут нас, вцепившись зубами
Скот наш к себе угоняют,
Друг за другом нас истребляют,
Земли наши дробят на куски,
Тушат наши все очаги,
Смешали их со своими,
И вот стали теперь мы людьми,
Не имеющими своей родины,
Своей родной земли... [Соктоев, 1976, с.385-386].

⁵ По мнению А. Н. Кочетова, «популярная богиня Цаган-Дара-Эхе воплотилась в образе Екатерины II и все последующие цари также являются ее земным воплощением. Во время проезда цесаревича Николая Романова через Бурятию по пути в Японию в 1891 г. ламство оказывало ему почести как «живому богу». На месте, где Николаю «благоугодно было завтракать» во время посещения им Ацагатского дацана, впоследствии построили специальный храм (дуган) в честь Цаган-Дара-Эхе (Белой Тары. — Т. С.). Портреты царей висели в дацанах на видных местах среди изображений богов. Во время русско-японской войны 1904 г. хамбо-лама Иролтуев... преподнес заместителю царя от имени ламства приветственный адрес и о «благодарном приеме» адреса поспешил уведомить телеграммой своего заместителя. Ламы проводили в дацанах моления с просьбой «дарования победы» и объявили богиню Цаган-Дара-Эхе «небесной покровительницей войны». После гибели близ Порт-Артура броненосца «Петропавловск» Иролтуев предложил ширетую Гусино-озерского дацана и подведомственным ему ламам «немедленно отправлять к всевышнему горячие молебствия» о том, что «великий князь Кирилл Владимирович спасен, а получил легкую рану, почему нужно читать 'Цаган-Дара-Эхей', отслужить за здоровье его величества» [Кочетов, 1973, с.55-56]. Позже, «когда праздновалось 300-летие «дома Романовых», хамбо-лама Итигэлов даже выпустил собственную медаль для награждения ею особенно ревностных в прославлении царизма лам» [Кочетов, 1973, с.57].

⁶ Бурятский ученый и путешественник Базар Барадин во время путешествия в Амдо и Алашани записал легенду, которая объясняет происхождение этого воинства — *оросов*: Учитель Падма Самбхава женился на дочери царя и она родила ему сына. Царь, узнав об этом напал на них, а Падма Самбхава «собрал стебельки травы «дурва» которые в силу его великой чары чудесно превратились в живых людей, в целое войско, нагнавшее страх на царское войско. Одержана победа. Вскоре эти «чудесные» воины сделались оросами-европейцами. Оросы непобедимы, ибо их сотворил великий учитель Падма Самхава» [Дугаров, 1994, с.62-62].

⁷ В 1905 г. национальное движение получило импульс и заметно активизировалось, состоялись первые съезды бурятского народа, которые выявили разные подходы национальной интеллигенции в понимании интересов и целей дальнейших политических действий. В восточной части проживания бурят сформировались две партии: 1) «стародумцев» (Э. Вамбоцыренов и др.), выступавших против законов 1900-1901 г. и за восстановление Устава 1822 г., Степных дум, в частности, и 2) «партии прогрессивных бурят» (представи-

тели бурятской интеллигенции, части буддийского духовенства — Ч. Ирелтуев, Г. Цыбиков, Г. — Д. Очиров и др), ориентированной на проведение земельно-административной реформы, признающих земства как органы национального самоуправления бурят, и реформы буддийской церкви. В западной Бурятии (Предбайкалье) отмечаются также два направления: 1) националисты-либералы (А. Михайлов и др.), предлагавшие также создать бурятские земства и ограничить проникновение русской администрации в бурятские улусы, и 2) «обрусители» (С. Пирожков и др) — сторонники тесного сотрудничества с российской администрацией.

⁸ Я уже отмечала культурные различия двух регионов проживания бурят: Предбайкалья и Забайкалья. Наличие двух разных типов образования (буддийского в восточной части проживания бурят и европейского — в западной) определило сложение двух групп интеллектуалов с отличным друг от друга мировоззрением и, соответственно, дискуссии начала века по национальной политике. С одной стороны, утверждается, что «дореволюционная бурятская интеллигенция, очень малочисленная, вышла из русской действительности, под влиянием русской интеллигенции» [Михайлов, 1994б, с.14-15]. С другой стороны, существует точка зрения, что «в Бурятии интеллигентные люди стали появляться после присоединения ее к России, с распространением здесь буддизма (выделено мной. — Т. С.)» [Санжиев, 1994, с.3-4]. Приоритет буддийского просвещения утверждается следующей констатацией: «Вместе с буддизмом в Бурятию пришли не только одна из мировых религий, но и образование, и письменность, наука, медицина, литература и искусство» [Санжиев, 1994, с.3].

С обнаружением Указов от 17 апреля и 17 октября 1905 г. о свободе вероисповедания и отпадением бурят от православия «в первые два десятилетия XX в. в западнобурятских ведомствах прошла волна перехода в буддизм, развернулось строительство новых дацанов и дуганов (в Эхиритах, Нукутах, на Ольхоне)» [Михайлов, 1989, с.28] при поддержке зажиточной части иркутских бурят — Михайлова, Холодова и др. Буддизм как этноинтегрирующий фактор приобретает преимущественное значение.

⁹ «На всех съездах бурят, как на частных и уездных, так и на областных и губернских, — выносились по существу однородные резолюции — именно за введение автономного самоуправления на началах всеобщего равного избирательного права, без различия ценза и пола...; за предоставление племени и общинам (территориальным союзам и группам) всех фактически обрабатываемых орудиями и скотом земель, с лесами, водами и недрами; за уничтожение закона о распространении в Сибири частного дворянского землевладения (закон 1902 г.); за обязательное всеобщее обучение детей школьного возраста обоюбого пола родной и русской грамоте; за полную свободу совести, языка, слова, союзов и собраний; за обобществление всех дел, касающихся нужд и пользе всего населения и т. д....» [Жамцарано, 1905, с.170].

¹⁰ Справедливости ради следует заметить, что Ц. Жамцарано, сам получивший европейское образование в Санкт-Петербурге, понимал, что включение бурят в орбиту мировой экономики и политики приведет к ослаблению влияния буддийского монастырского образования: «Согласны, наконец, и с тем, что просветительная роль дацанов пойдет на убыль в Забайкальской области.. Как только европейское просвещение в широком смысле слова станет достоянием всех бедных и жаждущих знания, не насилуя национального духа, языка и религии, как только установятся новые, лучшие порядки в России, — дацаны будут принуждены похоронить свою схоластику и преобразиться или в маленькие бурятские города с массой учебных заведений, или в монашеские скиты» [Жамцарано, 1907а, с. 17].

Литература

- Бильтрикова, 1996 — *Бильтрикова А. В.* Национальная интеллигенция в процессах консолидации бурятского народа // Современное положение бурятского народа и перспективы его развития (Материалы научно-практической конференции). Улан-Удэ. С. 72-76.
- БЛ, 1995 — *Бурятские летописи.* Сост. Ш. Б. Чимитдоржиев, Ц. П. Ванчикова. Улан-Удэ, 1995.
- БМ, 1998- «*Буряад-Монгол*» нэрые һэргээхэ. Вернуть название «Бурят-Монголия». Сост. Ш. Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ, 1998.
- БТБ, 1992 — *Буряадай туухэ бэшэгуудэ.* Сост. Ш. Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ, 1992
- Галданова, 1998 — *Галданова Г. Р.* Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып.3. М. — Улан-Удэ. С.3-46.
- Герасимова, 1964 — *Герасимова К. М.* Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ.
- Герасимова, 1978 — *Герасимова К. М.* Некоторые итоги конкретно-социологического исследования религиозности бурятского населения сельских районов Бурятской АССР. Доклад на годичной сессии БИОН СО АН СССР 1978 г. Личный архив автора.
- Герасимова, 1995а — *Герасимова К. М.* Об исторических формах национальной культуры бурят // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ. С.38-50.
- Герасимова, 1995б — *Герасимова К. М.* О бурятской «буржуазной интеллигенции» начала XX в. // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ.
- Губогло, 1998 — *Губогло* Языки мобилизованной этничности. М., 1998.
- Дугаров, 1994 — *Дугаров Р. Н.* Базар Барадин о сюжетах легенд Алашани // Национальная интеллигенция, духовенство: история и современность. Улан-Удэ.
- Егоров, 1998 — *Егоров Е. М.* Конгресс бурятского народа — фактор демократизации республики // Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. Улан-Удэ, с.54-57.
- Елаев, 2000 — *Елаев А. А.* Бурятские народ: становление, развитие, самоопределение. М.
- Елаева, 1998 — *Елаева И. Э.* Бурятская интеллигенция: доминанты этнического самоопределения. — Этнографическое обозрение. № 2. М., 1998.
- Елаева, 1999 — *Елаева И. Э.* Этничность бурят в постсоветский период // Сибирь: этносы и культуры. Традиции и инновации в этнической культуре бурят. Вып.5.

- Жамцарано, 1905 — *Жамцарано Ц.* О правосознании бурят (к предстоящим реформам) // Сибирские вопросы, 1905, № 2. С. 167-184.
- Жамцарано, 1907а — *Жамцарано Ц.* Бурятское народническое движение и его критик // Сибирские вопросы. 1907. № 24. С.15-20.
- Жамцарано, 1907б — *Жамцарано Ц.* Бурятское народническое движение и его критик // Сибирские вопросы. 1907. № 25. С.15-21.
- Жамцарано, 1907в — *Жамцарано Ц.* Буряты и освободительное движение // Сибирские вопросы. 1907. № 7. С.3-10.
- Жамцарано, 1907г — *Жамцарано Ц.* Народническое движение бурят и его критик // Сибирские вопросы. 1907. № 21. С.16-21.
- Жамцарано, 1907д — *Жамцарано Ц.* Народническое движение бурят и его критик // Сибирские вопросы. 1907. № 22. С.17-20.
- Замула, 2001 — *Замула И. Ю.* Городская культура и общественный быт Верхнеудинска (1875 — февраль 1917 гг.). Иркутск, 2001.
- Из истории..., 2001 — *Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX век.* Сборник документов. Составители: С. Г. Аюшеева, М. Г. Бухаева, Н. К. Сафонова, Л. П. Щапова. Улан-Удэ. 2001.
- Кочетов, 1973 — *Кочетов А. Н.* Ламаизм. М., 1973.
- Махакова, 1995 — *Махакова А. С. — Д., Балданов С. С.* Из истории Будды Рабданова // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ.
- Михайлов, 1989 — *Михайлов Т. М.* К вопросу о духовной жизни и идеологии у бурят в конце XIX — нач. XX вв. // Национально-освободительное движение бурятского народа. Тезисы и материалы докладов и сообщений. Улан-Удэ. С.26-30.
- Михайлов, 1994 — *Михайлов Т. М.* О старой и новой интеллигенции // Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность. Улан-Удэ.
- Михайлов, 1996 — *Михайлов Т. М.* Из истории складывания этнического самосознания и менталитета // Современное положение бурятского народа и перспективы его развития (Материалы научно-практической конференции). Улан-Удэ.
- Михайлов, 1998 — *Михайлов Т. М.* Бурятское возрождение и «россиянизация». — Проблемы..., Улан-Удэ.
- Михайлов, 1999 — *Михайлов Т. М.* Шаманизм // История и культура бурятского народа. Учебное пособие для учащихся и студентов. Под ред. Д. и. н. Т. М. Михайлова. Улан-Удэ.
- Пубаев, 1989 — *Пубаев Р. Е.* Агван Доржиев // Национально-освободительное движение бурятского народа. Тезисы и материалы докладов и сообщений. Улан-Удэ. С.94-98.
- Ринчино, 1994 — *Ринчино, Элбек-Доржи.* Документы. Статьи. Письма. Улан-Удэ. 1994.

- Санжиев, 1994 — *Санжиев Г. Л.* Формирование и развитие бурятской национальной интеллигенции // Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность. Улан-Удэ.
- Скрынникова, 1998 — *Скрынникова Т. Д.* Традиционная потестарно-политическая культура и современная самоидентификация бурят // Сибирь: этносы и культуры. Вып.5. М. — Улан-Удэ. С.4-29.
- Соктоев, 1976 — *Соктоев А. Б.* Становление художественной литературы дооктябрьского периода. Улан-Удэ, 1976.
- Урбанаева, 1994 — *Урбанаева И. С.* Духовность как проблема интеллигенции или о путях внутреннего Будды // Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность. Улан-Удэ. С.34-41.
- Цыбиков, 1962 — *Цыбиков Б. Д.* Цыбен Жамцарано. К 80-летию со дня рождения // Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Вып. 10. Серия историческая. Улан-Удэ.
- Цыбиков, 1991 — *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды. Т.2. Новосибирск.
- Цыбиков, 1995 — *Цыбиков Б. Д.* О малоизвестных исторических работах Ц. Жамцарано // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ.
- Цыдендамбаев, 1972 — *Цыдендамбаев Ц. Б.* Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.
- Чимитдоржиев, 2000 — *Чимитдоржиев Ш. Б.* Бурят-монголы: история и современность. Улан-Удэ.