

Буддисты и Советское государство в 1946–1960-е гг.

Алексей Горбатов

Buddhists and Soviet State in 1946–1960s

Aleksej Gorbatov

(Kemerovo State University, Russia)

DOI: 10.31857/S086956870001572-7

История буддизма в России (СССР) вызывает большой интерес у историков, религиоведов, этнографов. В то же время, несмотря на немалое количество имеющихся по этой теме исследований, в историографии до сих пор существуют «пробелы», связанные с послевоенным периодом деятельности буддийских организаций, в частности проблемами, касающимися их институционального становления и внешнеполитической деятельности, вероисповедной политики государства и особенностей религиозной жизни в буддийских регионах.

Так, в фундаментальном труде, изданном под патронажем Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, в главе, посвящённой истории Бурятии послевоенных лет, описаны положения православных, баптистских, католических, иудейских общин, но «забыта» вновь образованная буддийская религиозная организация¹. Данный факт следует считать досадным недоразумением. Вместе с тем исследований по указанному периоду немного, и в них, как правило, лишь в нескольких предложениях констатируются легализация буддийской организации, принятие учредительных документов и открытие культового здания. Исключениями являются монография М.В. Монгуш, где в том числе рассказывается о распространении буддизма в Туве в советское и постсоветское время², а также диссертация бурятского историка Д.Г. Чимитдоржин³. Содержательная информация об институциональном становлении буддизма изложена в «Историко-культурном атласе Бурятии»⁴.

Традиционно буддизм (в большей степени школы Гелугпа)⁵, был распространён среди монгольских народов (бурят, тувинцев, калмыков) и частично алтайцев. Отчасти ассимилировавшийся с существовавшим ранее шаманизмом, он фундаментально проник во все сферы жизни калмыцкого, большей части сибирских народов и оставил заметный след в их обрядах (свадебных, родильных, погребальных), повлиял на календарные праздники. Особенно интенсивным и эффективным было воздействие ламаизма на формирование ментальности и правил нравственного поведения, системы воспитания и образования этих народов. Одновременно на территории их проживания шло ак-

© 2018 г. А.В. Горбатов

¹ История Бурятии. В 3 т. Т. 3. Улан-Удэ, 2011. С. 267–268.

² Монгуш М.В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX века). Новосибирск, 2001.

³ Чимитдоржин Д.Г. История буддийской церкви в Бурятии. 1945–2000 гг. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2005.

⁴ Историко-культурный атлас Бурятии. М., 2001. С. 432–436.

⁵ Гелугпа (от *тибет.* «Гелуг») – одна из четырёх главных линий преемственности тибетского буддизма. Часто называется также школой «жёлтых шапок». Делает особый упор на изучение текстов, монастырскую традицию, использует тантрическую практику. Для учения характерна развитая ритуальность и подчинение ученика учителю – ламе.

тивное развитие философской школы, литературы, изобразительного искусства и традиционной медицины этого религиозного учения.

В начале XX в. в Калмыкии и Бурятии существовали достаточно развитые, самостоятельные, иерархически оформленные социальные организации. До революции 1917 г. в Калмыкии было около сотни монастырей (29 больших и 71 малый)⁶. В начале XX в. на территории Бурятской АССР насчитывалось 34 буддийских монастыря и приблизительно 14 тыс. лам (примерно 10–12% населения)⁷.

Революционные потрясения 1917 г. привели к существенной трансформации религиозных организаций всех конфессий бывшей Российской империи: они лишились, согласно первым законодательным актам советской власти, как движимого и недвижимого имущества, так и статуса юридических лиц.

В ходе революционных событий среди верхушки ламаистского духовенства Калмыкии и Бурятии выделились два противоборствовавших лагеря. «Обновленцы», поддерживавшие идеи демократии и социальной справедливости, недовольные процессами коммерциализации, стяжательства и распространения иных пороков в среде духовенства, демонстрировали свою готовность к сотрудничеству с новой властью. Выступая за чистоту буддийских идеалов, они пытались реформировать сангху⁸, основываясь на принципах выборности и коллегиальности духовной власти. Противостоявший им лагерь «консерваторов» объединяло не только негативное отношение к советской власти, но и нежелание идти по пути приспособления церкви к новым идеологическим условиям, модернизации религиозных институтов, догматики и обрядов.

Враждебность этих групп в 1930-х гг. «сгладил» (как и в случае с Русской Православной Церковью (РПЦ)) атеистический натиск государства, приступившего, по сути, к ликвидации буддийской сангхи в стране. В 1936 г. в Бурятии 22 из 29 работавших буддийских монастырей (дацанов) ликвидировали под предлогом того, что они находились в пограничной зоне, а духовных лиц репрессировали как «врагов народа» и «японских шпионов» или же принудили к сложению сана. В борьбе с ламаизмом использовались как репрессивные методы (уголовные, административные), так и фискальные (усиленное налогообложение, выселение в северные районы республики, лишение избирательных прав, закрытие ремесленных мастерских, запрещение лечения методами тибетской медицины и др.).

Сходные события происходили в формально независимой Тувинской народной республике. Если до 1930-х гг. в Туве насчитывалось 26 хурэ (буддийских храмов) и 4 818 лам, то к концу 1937 г. — 5 и 67 соответственно⁹. К 1941 г. в республике были ликвидированы все буддийские общества, а молитвенные здания разрушены.

На юге Западной Сибири проповедническая деятельность буддийских адептов, активизировавшаяся на рубеже XIX–XX вв., пресекалась государством, поэтому данная религиозная система здесь не оформилась институционально, а проявилась в виде бурханистского¹⁰ движения. Возможность складывания духовной организации была ликвидирована после установления социалистиче-

⁶ Оциров У.Б. Межконфессиональные отношения и религиозная ситуация в Калмыкии в 1917–1920 гг. // Вестник РУДН. Сер. История России. 2006. № 1(5). С. 72.

⁷ Государственный архив республики Бурятия (далее — ГА РБ), ф. Р-1857, оп. 1, д. 24, л. 2.

⁸ Сангха (от санскрита «собрание, множество») — буддийская община как единое сообщество верующих, живущих в разных странах.

⁹ Кенин-Лопсан М.Б. Шаманский фольклор в центре Азии (Центр архивных документов партий и общественных организаций Центрального государственного архива республики Тыва (далее — ЦАДПОО ЦГА РТ), ф. 359, оп. 1, д. 5, л. 28).

¹⁰ Бурханизм — алтайская традиционная политеистическая религия, включающая элементы ламаизма и шаманизма.

ского режима в Монголии в 1920-х гг. и проведения в СССР антирелигиозной репрессивной политики 1930-х гг.¹¹

В итоге накануне Великой Отечественной войны буддийская община как институт была ликвидирована, а большая часть духовенства репрессирована. В результате государственного вмешательства разрушились внутриобщинные связи и организационные структуры религиозных групп, значительно пострадал традиционный уклад жизни буддийского населения Калмыкии и Сибири.

В декабре 1943 г. «за коллаборационизм» была ликвидирована Калмыцкая АССР, а её население депортировали в Сибирь. У калмыков буддизм как религиозная система уже не существовал, но он функционировал в рамках повседневной жизни групп спецпереселенцев, в сфере ритуалов и семейных традиций. При дисперсном расселении обращение к бывшим духовным лицам верующих стало невозможным. При этом, отмечает Е.Л. Зберовская, старшее поколение несло большие демографические потери, поскольку оно медленнее остальных возрастных групп приспосабливалось к новым обстоятельствам и не успевало передавать внукам свой ценный этнокультурный опыт. Да и сохранение его в условиях атеистической политики не приветствовалось в обществе¹². В результате до 1988 г. ареал буддизма сместился на восток.

Восстановление буддийских организаций

Оставшиеся в живых и возвратившиеся из мест заключения ламы продолжали практиковать культ на нелегальном положении. Уже летом 1944 г. в Бурятской республике они совершали массовые религиозные церемонии под открытым небом, исполняли священнодействия и молитвословия (похоронные обряды, молебны, различные заклинания) в домах верующих. Когда последние сами проводили коллективные молебствия, то ламы «играли также, несомненно, организующую роль»¹³. Помимо религиозных практик, основу авторитета ламства среди населения составляли многолетние религиозные традиции систем воспитания и образования, пророчеств (лундунов), астрологии, лечения с помощью тибетской медицины.

Несмотря на то, что в Тыве были уничтожены здания Верхне- и Нижне-чаданского монастырей (хурэ), они продолжали функционировать нелегально. В 1940-х гг. несколько оставшихся на этой территории лам перенесли хурэ на другое место. В Теве-Хая — недалеко от Чаданской долины — они поставили шесть юрт для жилья и построили два молитвенных дома, в которых принимали людей, отправляли службы и религиозные обряды¹⁴. Создать «безрелигиозное пространство» через механизмы пропаганды, репрессий и административного давления на уровне сознания рядового человека у государства не получилось. Так, согласно данным всесоюзной переписи 1937 г., из общего числа калмыков и бурят — 340 448 человек — 59,9% взрослого населения признали себя верующими¹⁵.

¹¹ Насонов А.А. Ламаизм в межконфессиональном взаимодействии на юге Западной Сибири (вторая половина XIX — первая треть XX в.). Кемерово, 2013. С. 65, 102.

¹² Зберовская Е.Л. Калмыки-спецпереселенцы в Сибири: проблемы сохранения этнической идентичности в условиях депортации // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 3. С. 48–49.

¹³ Из истории религиозных конфессий Бурятии. XX век. Сборник документов. Улан-Удэ, 2001. С. 145–146.

¹⁴ Монгуш М.В. История буддизма в Тыве... С. 138.

¹⁵ Бадмаева Е.Н. Религиозная политика советского государства в период нэпа: на примере Калмыцкой автономной области // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2009. № 1(56). Т. 9. С. 113.

«Религиозный разворот» в вероисповедной политике СССР в середине 1940-х гг. и патриотическая позиция буддистов в годы войны¹⁶ вскоре позволили поставить вопрос о восстановлении их организаций на востоке страны. Особенностью вероисповедной практики буддизма являлась долговременная и установившаяся традиция обслуживания религиозных запросов эпизодически действовавшими служителями культов, объединившимися в специальные корпорации (в них входило только духовенство). Тогда буддисты ещё не состояли в религиозных обществах, что противоречило религиозному законодательству. Начало их регистрации было положено 4 сентября 1945 г., когда Совет по делам религиозных культов (СДРК) удовлетворил ходатайство верующих об открытии в улусе Средняя Иволга буддийского храма, в штате которого находились 15 лам¹⁷. 12 декабря того же года прошло его первое открытое богослужение «Сахюусан хурал».

Современная буддийская община была образована в 1946 г. на первом послевоенном соборе (съезде), проходившем в Улан-Удэ 21–23 мая. Совещание представителей верующих и лам Бурят-Монгольской АССР, Читинской, Иркутской областей и Тувинской автономной области¹⁸ избрало руководящий орган — Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ), которому должны были подчиняться все региональные советы дацанов. На съезде от Бурятии были представлены 12 делегатов, от Аги (Читинская обл.) — 6, от Тувы — 4, от Усть-Ордынска (Иркутская обл.) — 4.

Легализация буддизма проходила под жёстким контролем и давлением государства, о чём свидетельствуют принятые на соборе «Устав» и «Положение о буддийском духовенстве (ламстве) в СССР». Последнее состояло из восьми разделов, содержащих 29 статей. Основой этих нормативных документов стали положения обновленческой программы бурятского ламаизма, изложенные ещё в 1920-х гг. Прежде всего это административный принцип обновленчества — выборность ЦДУБ во главе с хамбо-ламой¹⁹. С другой стороны, в «Положении...» имелись тезисы, демонстрировавшие благонадёжное отношение ламства к советскому строю. Документ обязывал лам «почитать наравне со своей священной буддийской верой Родину трудящихся и всемерно содействовать её укреплению и расцвету»²⁰. Следовало идти по пути изменения форм пропаганды ламаизма согласно с условиями века науки, техники и просвещения, отказа от сформировавшейся устаревшей иерархической структуры духовенства, грубых суеверий и знахарства-шарлатанства.

Ощутимым для вероучения и института ламаизма ударом стали содержащиеся в указанных учредительных документах положения о ликвидации института перерожденцев или воплощенцев (хубилганов). Эта запретительная мера радикально изменила саму суть учения, так как собственно в тибетском буддизме был отсутствующий в иных направлениях учения институт «живых богов» — концепция перерождения и воплощения будд, бодхисатв и известных в прошлом лам в тела реальных земных людей. Институт хубилганов, обеспечивая религиозную и этнокультурную преемственность, играл одну из ключевых ролей в структуре общины. Считалось, что воплощенцы, обладавшие удивительными способностями и великими знаниями, относились к высшему

¹⁶ Синицын Ф.Л. Советское государство и буддисты: 1925–1946 гг. // Российская история. 2013. № 1. С. 75.

¹⁷ Архивные документы и материалы // Одинцов М.И. Власть и религия в годы войны. М., 2005. С. 473–474.

¹⁸ Овчинников В.С. Борьба КПСС с идеологией ламаизма. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1969. С. 25.

¹⁹ Хамбо-лама — титул главы некоторых региональных буддийских организаций.

²⁰ Пубаев Р.Е. Формирование научного мировоззрения и задачи научно-атеистического воспитания (ГА РБ, ф. Р-1857, оп. 1, д. 208, л. 51).

и особому рангу духовенства. Наличие такой личности в дацане поднимало его статус в глазах верующих, вызывало приток прихожан и, соответственно, пожертвований.

Представления о хубилганах среди бурят-буддистов были традиционно сильны, запретить их формальными указами оказалось невозможно. Известно, что в 1944 г. бурятские ламы провозгласили 13-летнего мальчика Пурбо хубилганом Хухэн-хотогто (умершего в середине XIX в.). Немаловажную роль в почитании Пурбо играло то, что по преданию Хухэн-хотогто следовало переродиться для проповедования учения буддизма в той стране, где оно пришло в упадок²¹. Ещё одна история была связана с неоднократно преследуемым властью известным представителем буддологической школы и религиозным диссидентом Бурятии Б. Дандароном, которого в четырёхлетнем возрасте тоже признали хубилганом — перерожденцем настоятеля тибетского монастыря в Гумбуме Джаягсы-гэгэна²².

Существенным изменениям подвергся статус буддийских священнослужителей. Согласно ст. 3 «Положения...» ввели относительно высокий возрастной ценз — 18 лет — для допуска к посвящению в хуваки (лица, допущенные к начальной стадии обучения будущих лам)²³. Приблизили к обновленческому идеалу и быт лам — они лишались личных усадеб и должны были жить при дацане, в являвшихся его собственностью зданиях. Доходы лам — храмовые и личные — поступали к монастырскому казначею. Затем по распоряжению хамбо-ламы их расходовали в установленной пропорции в полагавшемся по штату размере, в соответствии с должностью, духовной степенью и званием того или иного ламы.

Дацаны, согласно решениям съезда, утрачивали право на владение земельными наделами для скотоводческого и земледельческого хозяйств. Единственной статьёй дохода монастыря теперь становились добровольные пожертвования за исполнение религиозных обрядов. К каждому аймаку²⁴ прикреплялся лишь один лама, что входило в противоречие с возросшими в годы войны религиозными запросами верующих²⁵. При этом количество лам, по данным Д. Жамсуевой, было строго ограничено — 40 человек²⁶.

В целом основные положения данных документов носили ограничительный характер, выполняли задачу включения буддистской организации в рамки действовавшего в СССР религиозного законодательства. Это привело к модификации самой церковной организации и разрушению многолетних традиций, отражавших этнические и региональные особенности буддизма, распространившегося среди бурятского населения.

После съезда в Верхней Иволге на средства от пожертвований верующих возвели «Хамбинское сумэ» (в настоящее время Иволгинский дацан), ставшее резиденцией председателя ЦДУБ хамбо-ламы Л.Н. Дармаева и, соответственно, центром буддийской общины в СССР.

²¹ Из истории религиозных конфессий Бурятии... С. 146.

²² Дандарон Б.А. Письма о буддийской этике. СПб., 1997. С. 6.

²³ В современном Буддийском университете в Бурятии студентов принимают после 9-го класса (15–16 лет) по результатам собеседования, экзаменов на грамотность и предоставлении справки о психическом здоровье. Срок обучения восемь лет, после чего студент-хувак получает посвящение в ламы и может быть зачислен в штат одного из дацанов, вести частную практику или продолжить образование в Монголии или Индии.

²⁴ Аймак (от монг. «аймаг», кирг. «аймак») — административная единица в Монголии, ряде регионов России, КНР, Киргизии.

²⁵ Историко-культурный атлас Бурятии. М., 2001. С. 433–434.

²⁶ Жамсуева Д. Правовой статус буддийской конфессии бурят в системе российской государственности // Власть. 2008. № 11. С. 65.

Ограничительные тенденции проявились и в вопросе регистрации буддийских организаций. В дореволюционной Бурятии каждый административный район составлял приход близлежащего дацана. Более того, однотипный характер обрядности обеспечивали ламы, треть которых «квартировалась» не при монастырях, а по улусам²⁷. Верующие привыкли традиционно обращаться к «своим» ламам и соответственно не видели острой необходимости в открытии дацанов с ламским посёлком, их вполне устраивало открытие молитвенных домов (дуганов). Буддисты рассчитывали на регистрацию своих объединений в каждом аймаке республики, что позволяло легально (значит, беспрепятственно) проводить богослужения. При этом верующие справедливо полагали, что власти не планировали открывать дацаны по регионам. Однако возрождать молитвенные дома по просьбе ходатайствующих в ранее закрытых и ликвидированных Цонгольском и Цолгинском дацанах руководители республики не захотели. По их мнению, потребности в ламах должны были удовлетворяться по линии «Хамбинского сумэ»²⁸. Таким образом, регистрация одного религиозного объединения (Иволгинского дацана) давала возможность государству централизованно контролировать жизнедеятельность всей буддийской организации в республике.

Аналогичным образом в Агинском бурятском национальном округе (Читинская обл.) был открыт второй буддийский центр — Агинский дацан. Он разместился в одном из вспомогательных храмов («Диважан сумэ») бывшего главного Агинского храма (в то время он использовался как областной туберкулёзный санаторий и казарма для проходивших принудительное лечение алкоголиков).

В Туве при первоначальных планах 1947 г. — разрешить построить и зарегистрировать хурэ в Аскы-Барлыке Барун-Хемчикского района (29 лам) и в Чадане Дзун-Хемчикского района (32)²⁹ — власти сочли целесообразным ограничиться одной молельной юртой со статусом незарегистрированного объединения.

Примечательно, что в 1946–1948 гг. практически одновременно с процессом восстановления буддистских религиозных институтов на востоке Сибири на территории Южного Сахалина происходила масштабная ликвидация буддийских храмов, связанная с репатриацией японского населения. Строительство религиозных построек в этом регионе относится к началу XX в., когда в результате Портсмутского договора (1905) земли юга острова перешли под японскую юрисдикцию. В августе 1945 г. на этой территории насчитывалось более 250 храмов, из них 150 — буддийских, 50 — синтоистских, 50 — религиозной организации «Тэнрике». После победы над Японией Южный Сахалин и Курильские острова вошли в состав СССР. Одна часть молитвенных зданий сгорела во время боевых действий, другая закрылась вследствие эвакуации японских священников; имели место и случаи разрушения и разграбления храмов советскими военнослужащими³⁰. В 1947 г. закрыли 214 молитвенных зданий буддийского вероисповедания³¹. К 1 января 1948 г. их осталось 13. Последние японские храмы прекратили работу к концу 1948 г.³² Таким образом, приведённые показатели ещё раз подтверждают тезис о сугубо лимитированном характере «возрождения» буддизма в СССР.

²⁷ Улус (от монг. «Улс», бур. «Улас») — аналог района.

²⁸ Из истории религиозных конфессий Бурятии... С. 147, 152.

²⁹ ЦАДПОО ЦГА РТ, ф. 2, оп. 1, д. 210, л. 92.

³⁰ Потапова Н.В. Религиозная жизнь Сахалина (во второй половине XIX — начале XXI вв.). Дис. ... канд. ист. наук. Южно-Сахалинск, 2004. С. 149–150.

³¹ РГАСПИ, ф. 17, оп. 132, д. 285, л. 203.

³² Потапова Н.В. Религиозная жизнь Сахалина... С. 150.

Внешнеполитическая деятельность Центрального духовного управления буддистов

Официальное восстановление буддийской организации незамедлительно привело к резкому оживлению религиозной активности населения востока Сибири. Согласно документам партийных органов, в Читинской обл., например, отмечались факты негативного влияния ламаизма на обыденную жизнь бурятского населения. В частности придавался богомольный характер народным праздникам (ламы способствовали организации массовых игр, борцовских соревнований, скачек на лошадях, традиционных угощений). Наблюдался рост числа верующих, посещавших Агинский дацан и совершавших паломничество к священным горам Алханай, Хан-Ула, Адон-Челон. В 1957–1958 гг. на хуралах Агинского дацана присутствовало до 2 тыс. верующих, в то время как в первые годы после открытия их было около 200–300 человек³³. Схожие тенденции наблюдались в Иволгинском дацане: количество посетителей оставалось стабильно высоким, соответственно росли денежные доходы монастыря³⁴.

Тем не менее между атеистическим государством и буддистами региона в целом не наблюдалось глубоких потрясений. Основной причиной таких терпимых взаимоотношений являлась возможность использовать международные связи буддистов в государственных интересах, а также для укрепления имиджа СССР как страны, полностью соблюдавшей права человека, в том числе и свободы совести.

С середины 1950-х гг. Бурятская республика представляла собой своеобразную «вывеску социализма», где органично уживались социалистическое строительство и буддизм. В этом могли удостовериться практически ежегодно прибывавшие в Бурятию представительные делегации буддистов из более десятка стран.

Советские буддисты, выезжая за границу, также осуществляли миссию, полезную во внешнеполитическом смысле для руководства страны. В 1956 г. делегация ЦДУБ участвовала в состоявшихся в Непале и Индии торжествах, посвящённых 2500-летию Будды. Здесь делегаты встретились с руководителями Индии и далай-ламой³⁵. Подобно Отделу внешних церковных сношений РПЦ, ЦДУБ отстаивало интересы СССР на международной арене, правда, в большей степени акцентируя внимание на проблемах Азиатского континента.

Относительно использования после войны Советским государством официально действовавших церквей в качестве эффективного инструмента в реализации своей внешней и внутренней политики³⁶ особого внимания заслуживает документ с говорящим названием «Указания делегации буддистов СССР, выезжающей в Камбоджу»³⁷ (1961), утверждённые председателем СДРК при Совете министров СССР А.А. Пузыным. Это была достаточно подробная и «жёсткая» секретная инструкция, состоявшая из десяти пунктов, регламентировавшая поведение советской делегации на VI Всемирном конгрессе буддистов в Пномпене.

В первом пункте документа чётко оговаривалась реальная иерархия состава выезжавших: «Советская делегация будет состоять из двух человек: Е.Д. Шарапов — хамбо-лама³⁸, председатель ЦДУБ и С. — старший научный сотрудник Института народов Азии АН СССР, к.и.н., буддолог. *Причём бандидо-хамбо*

³³ Государственный архив Читинской области (далее — ГА ЧО), ф. П-3, оп. 7, д. 189, л. 124.

³⁴ ГА РБ, ф. Р-1857, оп. 1, д. 33, л. 23.

³⁵ Далай-лама — духовный лидер тибетского народа.

³⁶ Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940–1960-е гг. Дис. ... д-ра ист. наук. Кемерово, 2009. С. 379–383.

³⁷ ГА РФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 126, л. 2–10.

³⁸ Хамбо-лама — титул главы некоторых региональных буддийских организаций.

лама всюду представляется как глава буддистов СССР, фактически же руководителем делегации будет являться С., его указания, рекомендации и распоряжения обязательны для Шарапова» (курсив мой. — А.Г.). Второй пункт указывал на необходимость координации работы на конгрессе исключительно с делегатами социалистических стран. Третий и четвёртый пункты определяли основные положения, которые должны были выдвигать и отстаивать члены советской делегации в беседах с участниками конгресса: отказ от гонки вооружений, программа всеобщего и полного разоружения, политика мирного сосуществования, ликвидация колониального гнёта. Кроме того, делегатам следовало обвинять военные блоки СЕАТО, СЕНТО и НАТО в обострении международного напряжения, разжигании холодной войны, а также проявлять инициативу в постановке вопроса о превращении Юго-Восточной Азии и бассейна Тихого океана в безатомную зону, либо решительно поддерживать другие делегации в случае выдвижения ими данного предложения³⁹.

Однако не только делегация ЦДУБ использовала конгрессы буддистов как площадку для пропаганды своих ценностей. Там же активно действовал идеологический противник СССР — США. Во время работы таких конгрессов наблюдалась острая политическая борьба между двумя враждовавшими лагерями, и под влиянием США международный буддийский форум, по сути, превращался в филиал ООН для стран Азии, в том числе Юго-Восточной⁴⁰.

Холодная война, разделившая цивилизацию в глобальном противостоянии «социалистического лагеря» и государств «свободного мира», сходным образом расколола буддистов всех стран. Так, в противовес их «реакционным» международным организациям при непосредственном участии ЦДУБ в 1970 г. была создана «Азиатская буддийская конференция за мир» со штаб-квартирой в монастыре Гандантекчинлинг в Улан-Баторе, в «братской» социалистической Монгольской Народной Республике.

Пятый и шестой пункты инструкции определяли, каким образом давать отпор на все клеветнические наскоки на СССР и страны социалистического лагеря, «разоблачать все попытки, откуда бы они ни исходили, исказить и извратить решения советского правительства о возобновлении испытаний ядерного оружия». Предупредительно предлагалось, какую при этом использовать аргументацию (заведомо прилагавшуюся на двух листах). В седьмом и восьмом пунктах содержались требования к делегации: по прибытии она должна была выполнять все указания и рекомендации советского посольства, советоваться с ним и информировать его о собственных впечатлениях, а также руководствоваться в своих действиях интересами социалистической родины.

Симптоматично, что вопросы, непосредственно связанные с религией, содержались только в последних двух пунктах инструкции и касались исключительно пропагандистской риторики. В беседах члены делегации были обязаны рассеивать ложные представления оппонентов относительно свободы совести в СССР. Следовало придерживаться таких сентенций: в стране никогда не преследовали людей за религиозные убеждения, напротив, здесь всегда реализовывалась подлинная свобода совести и присутствовало равенство всех религий перед законом. Непременным элементом в публичной риторике делегации являлось присутствие тезисов о достижениях советского народа, в том числе бурят.

В целях создания имиджа СССР как веротерпимого государства его идеологический аппарат создавал специальные пропагандистские материалы, адресуя их зарубежным партнёрам. К примеру, по решению ЦК КПСС «О мероприятиях в связи с предстоящим VI Всемирным конгрессом буддистов» был подготовлен документальный фильм «Буддизм в СССР», озвученный на фран-

³⁹ ГА РФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 126, л. 4.

⁴⁰ Там же, д. 127, л. 86.

пузском и английском языках, а также издан фотоальбом о жизни советских буддистов небольшим тиражом — в 100 экз.⁴¹

О степени вмешательства государства и спецслужб в миротворческую деятельность буддистов свидетельствует и факт специального обращения Пузина в ЦК партии с просьбой разрешить отправить на форум ещё одного делегата: «Ц. — работника заинтересованной организации»⁴². Государственный контроль (как со стороны представителя СДРК, так и спецслужб) осуществлялся и в отношении деятельности хамбо-ламы. В данных обстоятельствах это лицо оказывалось просто заложником в этой совершенно непростой для него ситуации. Неслучайно в одном из текстов выступления главы буддистов, скорее всего отредактированном (неоднократно переправленном) или попросту написанном заинтересованными сторонними лицами, присутствовали фразы, дежурные для советско-партийного чиновника, но необычные для духовного лидера: «Я, как и многие другие, внимательно следил за ходом работы недавно закончившегося XXII съезда КПСС»⁴³.

Учитывая и очевидный пропагандистский заказ, и политическую заданность международных буддийских связей, верующие в то же время приобретали богатый духовный опыт, вступая в диалог с авторитетными духовными учителями. Международные контакты способствовали повышению авторитета местных лам. При этом следует отметить, что некоторые основополагающие принципы буддизма (например, принцип ахимса, т.е. поведение, способствующее уменьшению зла в мире, непричинение вреда всему живому) совершенно не противоречили миротворческим инициативам СССР.

Вероисповедная политика Советского государства

В силу внешнеполитического фактора на религиозную политику в регионе значительно влияло союзное руководство, сдерживавшее богоборческие инициативы местного аппарата. Подтверждение тому — фрагмент выступления 14 февраля 1961 г. на заседании СДРК его уполномоченного по Бурятской АССР: «О внешней деятельности ЦДУБ говорить не буду, т[ак] к[ак] она Совету хорошо известна. Только должен сказать мнение руководства республики о её нежелательности, с точки зрения внутреннего положения»⁴⁴. Образовалась парадоксальная ситуация: партийно-советскому истеблишменту Бурятии под нажимом Москвы приходилось «терпеть» как «политически нездоровый» ажиотаж, вызванный посещением иностранных делегаций, так и возмущавшую активность буддистов в стране, практически победившей религиозное «мракобесие». В следующей цитате (из отчёта того же уполномоченного), на мой взгляд, отражена суть проблемы отношений «центра и региона»: «Говоря о трудностях в нашей работе, хочется остановиться на таком вопросе. Совет (по делам религий) требует неукоснительного выполнения советского законодательства о религии и не допускать администрирования над духовенством. А руководство республики, когда хочешь точно соблюдать законы, говорит, что “ты защищаешь служителей культов” (так было с запретом выездов лам в районы, с выездами такси в дацан и т.д.). Между тем в этом вопросе Совет занимает половинчатую позицию: он по некоторым вопросам не даёт конкретного указания в ту или иную сторону. В результате уполномоченный оказывается “между двух огней”»⁴⁵.

⁴¹ Там же, л. 51; о деятельности спецслужб в вероисповедной политике см. подробнее: Горбатов А.В. КГБ и религиозные организации в Сибири // Вопросы истории. 2008. № 6. С. 128–132.

⁴² ГА РФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 127, л. 51.

⁴³ Там же, д. 126, л. 47.

⁴⁴ ГА РБ, ф. Р-1857, оп. 1, д. 24, л. 4.

⁴⁵ Там же, л. 11.

В то же время речь не идёт о каких-то идиллических отношениях религиозных организаций и власти. Также не стоит преувеличивать комплиментарность последней. Буддизм оказался институционально ограничен в рамках всего двух регионов СССР и двух зарегистрированных объединений. В реальности буддистских общин, готовых к легализации, было гораздо больше. В 1961 г., например, в СССР нелегально действовало 15 незарегистрированных буддийских объединений⁴⁶.

Богоборческий натиск конца 1950-х гг. (уже в период нахождения у власти Н.С. Хрущёва) непосредственно задел и организации буддистов. В 1958 г. в Тувинской автономной области была закрыта молельная юрта «по требованию местного населения»⁴⁷, затем её имущество передали в собственность местных колхозов, а принадлежавшие ей финансовые средства перевели в областной бюджет⁴⁸.

В 1957 г. областное руководство Читинской обл. отказало буддийской общине в открытии дацана в Цугуле на формальном основании: вблизи села располагалось воинское подразделение (полигон)⁴⁹ (на самом деле, на территории старейшего (1801) в Забайкальском крае монастыря — Цугольского дацана — ещё с 1932 г. дислоцировалась воинская часть). В итоге только в 1980 г. этот монастырь был объявлен памятником культуры, а в 1988 г. — возвращён верующим. В указанный период незарегистрированные общины и группы в Калмыкии и Иркутской обл., которые неформально поддерживали контакты с ЦДУБ и косвенным образом ему подчинялись, также официально прекратили существование.

По мере нарастания антирелигиозной кампании уполномоченный СДРК по Бурятии с одобрения местного начальства постоянно вмешивался во внутрирелигиозную деятельность, например, запрещая зарегистрированным ламам выезжать в аймаки. Когда же ламы цитировали «Положение...» 1946 г. (где подтверждались их права на удовлетворение религиозных нужд верующего населения прихода как в храмах, так и домах самих верующих) и требовали его выполнения, религиозный куратор без церемоний говорил, что оно не имеет юридической силы. «Видимо, тогда с самого начала была допущена ошибка, — рассуждал уполномоченный, — тем не менее мы думаем придерживаться принятого решения и продолжать ограничивать “деятельность” лам в районах»⁵⁰. Примечательно, что в отчёте московскому руководству этот фрагмент собственного грубого нарушения религиозного законодательства чиновник предусмотрительно вычеркнул. Свои же намерения и реальные действия относительно буддистов он, естественно, скрывал от СДРК.

По отношению к верующим, существовавшим вне рамок, определённых государством, оно поступало бескомпромиссно. Непрерывно шла борьба с многочисленными степными (бродячими) ламами, которые тайно действовали в Бурятии, Читинской обл. и Туве. Государственная антирелигиозная политика привела к типичной ситуации, повторявшейся в истории многих конфессий: в местах, где присутствовала острая необходимость в удовлетворении религиозных потребностей, внеинституциональная культовая практика заменила институциональную. Так, в 1951 г. в Бурятии власти обнаружили 26 «бродячих» лам (некоторые из них считались хубилганами), в Туве — 32⁵¹. Они не задерживались на одном месте, перемещаясь из одного посёлка в другой. Так, «лама-шарлатан» Б. Дашеев в 1960 г. организовал под открытым небом на горе

⁴⁶ ГА РФ, ф. Р-6991, оп. 4, д. 428, л. 8.

⁴⁷ ЦАДПОО ЦГА РТ, ф. 2, оп. 1, д. 769, л. 22; ГА РБ, ф. Р-1857, оп. 1, д. 208, л. 52.

⁴⁸ Монгуш М.В. История буддизма в Туве... С. 122.

⁴⁹ ГА ЧО, ф. П-3, оп. 3, д. 14, л. 1.

⁵⁰ ГА РБ, ф. Р-1857, оп. 1, д. 24, л. 10–11.

⁵¹ РГАСПИ, ф. 17, оп. 132, д. 497, л. 62.

Бурин-Хан коллективное богослужение, в которое вовлёк более 40 колхозников из артели. Молебствие, в ходе которого закололи трёх баранов в качестве жертв духу гор, закончилось коллективным распитием спиртных напитков и дракой, после чего большинство участников торжества несколько дней не выходили на работу. Организатора богослужения ожидал общественный суд, а затем — денежный штраф. Аналогичное наказание следовало, когда «степные ламы» самовольно открывали молельные дома. Как правило, через некоторое время власти обнаруживали ламу и незаконную постройку, затем организатора штрафовали и осуждали всем обществом. При этом молитвенный дом закрывали или изымали в пользу государства⁵².

Несмотря на антирелигиозную работу властей, процент верующих среди населения оставался высоким. Буряты постоянно обращались к ламам по всем вопросам, касавшимся духовной и повседневной жизни. Фиксировались случаи, когда буддисты в ультимативной форме требовали прибытия лам, насильственно задерживали их отъезд, а если те не соглашались, в ход шли оскорбления. По просьбам верующих, а иногда руководства хозяйств, адепты учения совершали молитвы и преподносили жертвоприношения духам местности за хороший урожай, благополучие колхозов, удачную зимовку колхозного скота и др. Эти богослужения постоянно посещали дети и молодёжь. Согласно «Положению...», ламы обязывались постоянно проживать в дацане, однако это предписание в реальности часто не исполнялось. Ламы преклонного возраста, страдавшие различными недугами, по причине плохого качества воды (солончаковой) в дацане и отсутствия необходимого ухода нередко проживали в улусах у своих родственников. Уполномоченные по делам религиозных культов прилагали множество усилий (в том числе через руководство ЦДУБ) для упорядочивания передвижения лам по республике⁵³, однако эта проблема носила хронический характер.

Неизменной популярностью пользовались некогда связанные с шаманской практикой, а затем включённые в буддийскую обрядность культовые «святые места». Многочисленные «обо»⁵⁴ стихийно функционировали в регионах Восточной Сибири, где верующие собирались на моления и оставляли подношения «святым духам». Советский буддолог А.Н. Кочетов, отмечая успехи атеистической работы, всё же подчёркивал, что «обряды на обо продолжают проводиться почти повсеместно»⁵⁵.

Растущая популярность ламаизма объяснялась также уникальной возможностью верующих бурят участвовать в совместных богослужениях во времена визитов иностранных буддийских делегаций. Только в СССР этим зарубежным религиозным деятелям предоставлялась возможность беспрепятственно выступать с проповедями при большом скоплении верующих в дацане. С тех пор распространилась практика организованных посещений буддийского храма гостями республики, участниками различных слётов, совещаний и семинаров. Население республики гордилось дацаном, его позиционировали посетителям в качестве элемента уникальной бурятской национальной культуры.

Итак, буддийская община была вынуждена функционировать, опираясь на юридические нормы, являвшиеся основой для решения политических задач Советского государства и осуществления им пропагандистских функций. Вероисповедная политика в СССР была дискриминационной относительно конфессии, однако в силу внешнеполитического фактора буддийская церковь получала некоторые преференции. По отношению к её зарегистрированным

⁵² ГА РБ, ф. Р-1857, оп. 1, д. 24, л. 8–9; д. 58, л. 1–2.

⁵³ Там же, д. 48, л. 4.

⁵⁴ Обо (от монг. «Овоо») — святилище, местопребывание духов-хозяев местности, в традиционной форме представляют собой кучи из камней или дерева, украшенные лентами.

⁵⁵ Кочетов А.Н. Ламаизм. М., 1973. С. 182.

объединениям проводилась менее интенсивная антирелигиозная политика, редкими были случаи конфликтных ситуаций, а также факты административного и уголовного преследований. Такие достаточно терпимые и устойчивые отношения (в рамках «Положения...» 1946 г. и с двумя дацанами в Забайкалье) законсервировались в неизменном состоянии вплоть до 1990-х гг.

ЦДУБ находилось под жёстким контролем государства и использовалось им в международной политике для пропаганды реализации в СССР свободы совести и осуществления связей с буддистами стран Юго-Восточной Азии и Японии, а также для продвижения собственных внешнеполитических инициатив. В силу указанных причин стоит отметить меньшую зависимость этого руководящего органа от местных властей и, соответственно, существенно большее влияние на него московского руководства и СДРК. Советское государство проявляло заинтересованность в существовании и внешне видимом преуспевании буддийской организации на востоке Сибири.

Атеистическая государственная политика на местах осложнялась тем, что население Восточной Сибири, ведущее традиционный образ жизни (занимавшееся земледелием и животноводством вне городских поселений), отождествляло свою этническую культуру с буддизмом, воспринимая его как данность. Развитию этноконфессионального самосознания и сохранению буддийской традиции также способствовали международные контакты верующих бурят.

Таким образом, в послевоенный период сформировалась своеобразная модель относительно толерантных отношений Советского государства и буддизма как института, которая базировалась на взаимовыгодных интересах и определялась внешнеполитическими обстоятельствами.