

**РЕЛИГИО
ВЕДЕНИЕ**



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
(научно-теоретический журнал)

www.amursu.ru/religio

Научно-
теоретический
журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

Выходит 4 раза в год

№ 4 2012



Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная
коллегия

И.Л. Алексеев

П.В. Башарин

О.Ю. Васильева

И.П. Давыдов

И.Я. Кантеров

Ю.А. Кимелев

С.А. Мозговой

Н.Л. Мухелишвили

К.И. Никонов

Е.В. Орёл

Н.Н. Трубникова

С.В. Филонов

Н.В. Шабуров

М.М. Шахнович

И.Н. Яблоков

СОДЕРЖАНИЕ

История религий

- Ван Цзяньлинь, Забияко А.П.* Петроглифы Северо-Восточного Китая в контексте социальной и религиозной истории региона 3
- Осипова О.В.* Мифология в древнегреческой историографии 20
- Волков А.А.* Латинские источники для чина мессы испано-мосарабского обряда из «Собрания древних литургий» (1874–1878 гг.) 27

Религии России

- Головнёв А.В.* Боги движения в пантеонах ненцев и хантов 37
- Варламов А.Н., Габышева Т.П.* Традиционные верования и обрядовый фольклор эвенков Олёкмы: современное состояние. 48
- Товбин К.М.* Раскол XVII в. как столкновение проектов и исток расщепленности российской ментальности 53
- Аргудяева Ю.В.* Русские старообрядцы Приморья в исследованиях В.К. Арсеньева 68
- Ярыгин Н.Н.* Отношение советского государства к евангельским христианам-баптистам 78
- Чернов А.С.* «Огонь» и «Любовь»: культурологический анализ концептов в религиозной мысли духовных христиан молокан 89

Религии Востока

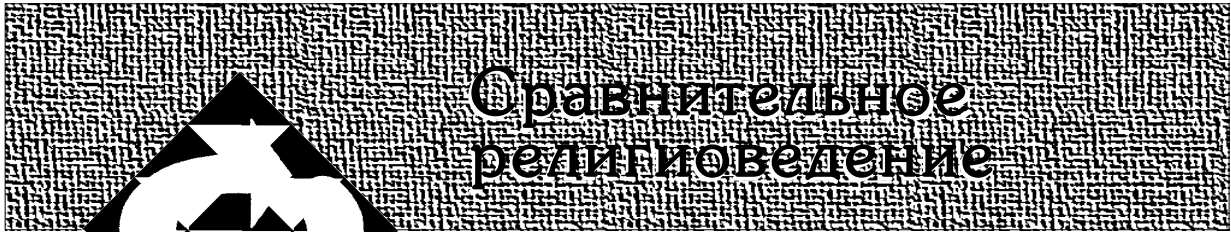
- Вирани Ш.Н.* Симфония гнозиса: самоопределение исмаилитской традиции гинана 97
- Трубникова Н.Н.* Движение за возрождение уставов и заповедей в японском буддизме XIII в. 114
- Мальшев Б.А.* Религия и общество в Японии конца XIX – начала XX вв. Участие религиозных организаций в «Движении просвещения народа» .. 122

Сравнительное религиоведение

- Цыремпилов Н.В.* «Зловредное суеверие» или «лучшая из языческих религий»? Буддизм в православной публицистике XIX – начала XX вв. 132

Философия религии

- Сторчак В.М.* Теоретические проблемы интерпретации гражданской религии 147



Цыремпилов Н.В.

**«ЗЛОВРЕДНОЕ СУЕВЕРИЕ» ИЛИ «ЛУЧШАЯ ИЗ ЯЗЫЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ»?
БУДДИЗМ В ПРАВОСЛАВНОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.**

Аннотация. Попытки рационального осмысления буддизма, предпринимавшиеся православными интеллектуалами, всегда были сугубо формальными. Исследовательский поиск был для них лишь удобной формой, с помощью которой они могли эффективнее добиваться целей идеологического доминирования и утверждения своего авторитета. Их осмыслению буддизма мешало интеллектуальное и психологическое недопущение возможности другой веры не как ложной, а как принципиально иной. Несмотря на то, что после нескольких десятилетий официальной секуляризации православные христиане, мусульмане и буддисты России нашли платформу для дальнейшего сосуществования и даже активного взаимодействия, эта неспособность до сих пор препятствует полному взаимопониманию между христианством и буддизмом в современной России.

Ключевые слова: буддизм, православие, буряты, православная публицистика, восприятие, чужой, межкультурная коммуникация, XIX в., Российская империя.

Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 11-01-12063в).

Индийская религиозная душа
смогла перебороть нетовщину
буддизма. Китай, похоже, не смог,
и буддизм разъял творческие силы
традиционной китайской культуры.
Теперь тень нирваны надвинулась на Россию.
Хватит ли у русских людей духовной жажды
и философской трезвости,
чтобы избежать шамбализации своей страны?

Дьякон Андрей Кураев. Сатанизм для интеллигенции

Нашумевшая книга¹, фрагмент из которой мы поместили в качестве эпиграфа к этой статье, содержит, пожалуй, наиболее яркое и претенциозное описание буддизма, вышедшее из-под пера православного публициста в последние два десятилетия постсоветского религиозного возрождения. В православных кругах сегодня не принято делать подобные публичные выпады в сторону других конфессий, носящих статус традиционных для России. В современной России (и православная мысль вынуждена с этим мириться) религиозное многообразие, наконец, признано нормой и борьба с ним уже представляется бессмысленной и деструктивной. Традиционные конфессии России сумели выработать платформу, на которой строится их взаимодействие с другими религиями и которая несколько

лет назад была сформулирована тогда еще митрополитом Кириллом следующим образом: «Для наших религий первоочередной задачей является возрождение традиционной религиозности в своем собственном пространстве, и очевидно, что отказ от взаимного прозелитизма является одним из важнейших условий добрососедского сожительства»².

Задача этой статьи заключается не в том, чтобы дать описание того нелегкого пути, который должна была пройти Русская православная церковь, прежде чем отказаться от идеи противостояния с другими религиями, но принять идею сосуществования и взаимодействия с ними. Задача в том, чтобы показать масштабы трансформации православия, в результате которой взгляды таких публицистов как дьякон Кураев, которые еще несколько лет назад показались бы типичными и нормативными, смещаются на периферию официального православного дискурса. Однако в позднее имперское время буддизм в глазах православных авторов слыл опасным языческим суеверием, борьба с которым находилась в числе важнейших приоритетов официальной политики православной церкви. В этой статье на материалах миссионерских пропагандистских статей XIX в. рассматриваются механизмы стереотипизации буддийской инаковости в православной публицистике, анализируются пути влияния на миссионерский дискурс ученых-востоковедов, этнографов, русских философов, чиновников и консервативных и либеральных публицистов.

Широко известно, что, формально находясь в подчиненном положении по отношению к государственным институтам, Церковь в имперской России, тем не менее, пользовалась исключительным статусом. Государство полагало своим долгом обеспечивать ее господство в нем и содействовать ее распространению на всей территории, куда простиралась его власть. Это право абсолютного господства распространялось и на покоренные народы, а отсрочка его реализации представлялась делом временным, обусловленным лишь геополитической необходимостью. В свою очередь духовенство рассматривало русскую культуру и государственность «носителем всех тех качеств, которые делали христианство «высшей» религией (нравственное превосходство, стремление к знанию, прогрессу и т.п., а главное – ее «истинность»)»³. Как отмечают специалисты, осознание единства интересов русской государственной идеи, русской культуры, языка и православной веры лишь укреплялось по мере «национализации» империи⁴.

Право на господство было неоспоримым в случае, когда дело касалось духовно вакантных территорий, или, по Эткинду, *terra nullius*⁵. «Бездуховные язычники» представляли собой идеальный объект оправославливания и русификации, и в вопросе их крещения власти предоставляли миссионерам достаточно большую свободу действий. Государство полагало христианизацию если не необходимым, то, по крайней мере, желательным условием полной и окончательной интеграции народов в состав империи: «...Поддержка православного миссионерства имперскими властями не диктовалась их сочувствием к прозелитизму как к таковому. Участвуя в распространении православной веры, светская администрация стремилась укрепить политическую лояльность нерусских подданных, прочнее встроить их в социоэкономические структуры или глубже втянуть в цивилизационное пространство России»⁶.

В свою очередь Церковь видела своей задачей не только насаждение христианских ценностей, но и укрепление принципов и устоев русской государственности как залога защиты своих завоеваний.

Второй мир. Вместе с тем нельзя сказать, что альянс между Церковью и государством всегда был безусловным. Известно, что зачастую государству приходилось сдерживать излишнюю ретивость миссионеров в распространении христианства из справедливых опасений подорвать

доверие новых подданных или войти в противостояние с другими державами. Возможно, история Российской империи знает больше случаев, когда *государство* предпочитало дистанцироваться от деятельности миссии, нежели когда *миссионеры* отделяли свое религиозное служение от государственной политики. Православие сильнее связывало дело миссии с необходимостью продвижения государственных интересов, когда дело касалось вопросов христианизации мусульман и буддистов. В этом случае миссионеры острее ощущали свою обремененность благородной задачей продвижения общехристианских идей.

История отношений между православными христианами и мусульманами была долгой, и во многом принципы этих взаимоотношений достались русским православным полемистам в наследство от византийских. Типологическое сходство и даже родство ислама с христианством, общее смысловое и образное поле этих религий, суггестивность символов ислама делали его равным соперником в глазах христиан. Ислам для христиан в целом и православных в частности представлял собой *Второй мир*, вечно маячившую на горизонте, а потому привычную угрозу, страх перед которой был притуплен длительным знакомством с *бусурманским лжеверием*. В отличие от языческого *Третьего мира*, ислам считался достойным противником, и право на господство православной миссии на исламской территории не было очевидным. *Второй мир* был полноценным и самодостаточным, и перспектива его завоевания казалась далекой, еще более отдалившись после неудачных попыток насильственного его подчинения. Более реальной была задача успешной конкуренции с исламом за души *terra nullius*. Как констатировал в 1894 г. обер-прокурор Синода Константин Победоносцев: «...Православная миссия направляет свою деятельность не столько на приобретение последователей из среды коренных магометан, сколько на удержание от вероотступничества тех из них, которые однажды примкнули к христианству»⁷.

Кроме того, у властей имелось четкое представление об исламе как о политической идеологии и едином мире со своими религиозными центрами. Потому что и правительственные, и православные круги рано (еще при Петре Великом предпринимается перевод Корана на русский язык) осознали необходимость знания как одного из способов контроля над мусульманским миром. Деятельность Миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии демонстрирует пример того, как духовные круги были способны консолидировать в себе исследовательский потенциал. На страницах журналов «Миссионерский противомусульманский сборник» и «Православный собеседник» свои работы публиковало множество известных этнографов, историков, правоведов и востоковедов. Даже наименее политически ангажированные статьи, опубликованные на страницах этих изданий, в стилистическом отношении имеют несомненные черты научного ориенталистского текста. Ислам в них превращается в фантазийный образ, он описывается как некое вневременное явление, а христианство полагается как его безусловный антипод. Исламская проблема часто рассматривалась православными полемистами в контексте оппозиции разумного и цивилизованного Запада и порочного и отсталого Востока: «По духу и характеру своего учения исламу есть диаметрально противоположная сила с христианством, как противоположны между собой чувственность и духовность, фанатизм и убеждение, самонадеянность и смирение, впечатление и самосознание»⁸.

Несмотря на сложную историю взаимоотношений России и Запада, в контексте отношений с Востоком российские публицисты неизменно представляли русскую культуру и православие как некий европейский фронт, силу разума и прогресса. В собирательном смысле «азиатцы» полагаются существами без собственной воли и истории, «питающими глубочайшее презрение к образованию, к науке»⁹. А потому ислам воспринимает-

ся как зло, которое необходимо перебороть, иначе европейские и христианские ценности падут под натиском фанатичного Востока. По убеждению православных авторов, мусульманство не просто противостоит православию, но угрожает самому существованию России. Богословски несостоятельная «религия насилия и меча» должна находиться в физическом и интеллектуальном подчинении русско-христианской цивилизации. В цивилизующем потенциале исламу все же не отказывалось, однако он мог распространяться только на народы низшей культуры.

Третий мир, или «идолаторы, не ведущие Бога». Первые сведения о буддизме русские казаки записали в своих описаниях бурят-монгольских кочевий еще в первой половине XVII в. Для описания юрточных буддийских молелен казаки использовали языческие и мусульманские термины. Неизвестный Восток и непознанная восточная религия вызывали образы знакомого языческого или магометанского чужого. «А иные у них болваны серебрянные волчные [?] в поларшина золочены, и те их болваны и писанные лица ставлены по их вере в мечетех войлочных»¹⁰.

Несмотря на то, что первые исследователи-путешественники усматривали, что «суеверие брацких мунгальцев» «сопряжено с некоторым нравоучением»¹¹, за буддизмом прочно и надолго закрепился статус языческого идолопоклонства. В лексиконе православных миссионеров имелись и активно использовались в печати следующие обозначения буддийской веры: ламское суеверие, шигемонианская секта, ламское идолослужение, лжеучение, лжеверие, лжемудрие, идолаторы, не ведущие Бога, ламайское жречество, знахари-гадатели, начитывающие всякое зло, зловередная корпорация¹². Буддийские храмы и монастыри также приравниваются к языческим и шаманским культовым сооружениям. В миссионерской литературе трудно найти какие-либо иные их определения, помимо «капищ», «кумирен» и «святилищ». Буддийские службы неизменно характеризуются православными публицистами как «шаманские оргии», «пифийские экстазы», колдовство, знахарство, фанатизм. Последний термин, активно использовавшийся по отношению к исламу, вообще слыл общей характеристикой восточных верований. Отказывая буддизму в статусе религии, миссионеры возмущались тем, что власти не спешили низводить его до уровня языческого культа: «В уставах духовных дел иностранных исповеданий ламаиты не только не называются идолопоклонниками, но и отличаются вообще от язычников»¹³.

Православное миссионерство упорно держалось мнения о буддизме как о вере, принципиально не отличающейся от язычества, тем самым подчеркивая бездуховность бурят и отсутствие каких-либо препятствий для миссионерской деятельности среди бурят-буддистов. Как и в случае с исламом, буддизму противопоставляется христианство как религия разума, прогресса и высокой культуры, несущая «благотворное влияние», «свет высшей жизни» и «первые лучи гражданственности». Таким образом, православные миссионеры и сочувствовавшие им публицисты старательно внедряли в массовое сознание идею о примитивности «буддийского суеверия» и отсутствии объективных оснований считать его религией. Более того, буддизм, в их глазах, был опасным суеверием, антонимичным самой идее цивилизации и гражданственности, и в этом миссионеры пытались убедить общество и власти.

«Суеверие фанатичное и упорное во вражде к христианству». В миссионерской прессе четко прослеживается несколько ключевых идей, определявших общую направленность критики в отношении буддийского духовенства. Одной из таких идей была незаконность и даже преступность их деятельности в «христианском государстве». Как выражался активный православный публицист-консерватор Евстафий Воронец: «Церковь Христова и народ русский надеются, что настоящий великий процесс

созидательного православного христианства и народности русской с идолопоклонническим разрушительным, иностранным ламством будет теперь вскоре решен высшим русским правительством не иначе, как в духе основ государства православно-русского и в интересах истинного, созидательного и благодетельного православно-русского просвещения»¹⁴.

Главным преступлением буддийского духовенства перед властью, по мнению православных полемистов, было их противодействие делу христианизации бурят и эвенков. Согласно российскому законодательству, пропаганда против православия была уголовным преступлением, а потому православные публицисты пытались вменить ламам целенаправленный подрыв прозелитских усилий миссии с целью повлиять таким образом на политику власти в отношении буддийского духовенства. В обвинительной риторике миссионеров в адрес буддийских лам прослеживается стремление провести прямую параллель с мусульманским сопротивлением христианизации. Известный публицист иеромонах Гурий в этой связи говорил о ламстве как о враждебной антиправославной силе, «подобной движению панисламизма»¹⁵. Другие авторы говорили об «антирусской» настроенности лам, их нелюбви «ко всему русскому», «тайных распоряжениях»¹⁶ против православной веры, якобы распространявшихся среди бурят. Ламство считалось «главной противодействующей силой»¹⁷ делу христианизации в Сибири, «сильным оплотом против деятельности миссии»¹⁸, характеризовалось как «фанатичное и упорное во вражде к христианству»¹⁹.

Конспирологические теории нашли свои законченные формы в аргументах Евстафия Воронца, который связывал успехи буддийской проповеди с деятельностью «бириновской, остермановской и люненбургской лютеранско-немецкой партии», которая якобы намеренно содействовала укреплению позиций буддистов в Забайкалье в своей борьбе с православием²⁰. Чиновники немецкого происхождения, по его мнению, активно действовали и на местах, руководствуясь, впрочем, разными мотивами: «Шиллинг по собственному ламофильству, а Левашев, вполне подчиняясь в Сибири влиянию немца Струве – “Le rige des Bourriats” – 20-ти летнего юноши, полновластно и тенденциозно заведывавшего всеми инородцами Сибири...»²¹. Чиновник особых поручений МВД В. Вашкевич по этой же причине подозревал ряд генерал-губернаторов в недостаточной лояльности православию, связывая это с их нерусским происхождением²². В тайном покровительстве ламам миссионеры подозревали и тех чиновников, чья конфессиональная и этническая принадлежность не вызвали сомнений. В этом случае публицисты обычно находили объяснения в подкупности местного чиновничества. Эта риторика ярко проявилась в романе Николая Лескова «На краю света», посвященном трудностям деятельности православной миссии в Восточной Сибири. Скромные успехи усилий миссионеров объясняются в романе развращенностью местных чиновников, включая высшие чины: «Чиновники и зауряд все управление без зазрения совести покровительствовали ламам. Мне приходилось сражаться с губернатором, чтобы сей христианский боярин хотя малость остепенял своих пособников, дабы они по крайней мере не совсем открыто радели буддизму»²³.

Примечательно, что в сотрудничестве с ламами, наряду с чиновниками, обвинялись и ученые, которых публицисты называли «ламофильствующими». Востоковедам, занимавшимся научным изучением буддизма, приходилось оглядываться на мнение православных полемистов, чтобы избежать обвинений в недостаточной лояльности Церкви²⁴.

И все же чиновники и ученые, как правило, выглядели скорее жертвами «злонамеренного ламства», которое, как считалось, направлялось из-за рубежа. Православные авторы один за другим высказывали убежденность в том, что «ламы вербуются», наращивают свое лобби в высших эшелонах власти, что «уже выработан план подготовки в десятилетний

срок миссионеров для обращения Европы»²⁵ в буддизм. Эти тревоги находили все больше сочувствия в русском обществе в канун русско-японской войны в связи с опасностью воздействия зарубежных проповедников на степень лояльности приграничного буддийского населения. Важную роль в культивировании таких тревог играла и проблема шпионажа иностранных государств на восточных окраинах Российской империи, в котором подозревались незаконные мигранты, в том числе из Цинской империи²⁶. Православные миссионеры искусно играли на этих настроениях, настойчиво продвигая в консервативной прессе мысль об априорной своекорыстности бурятского ламства, его маниакальной тяге к стяжательству.

«Истинное бедствие для сибирских инородцев». Троп о лживости и мошенничестве лам также близок к рассуждениям православных публицистов об исламе и личности Мохаммеда. Если мусульманство представлялось как «плод религиозного болезненного мечтания хитрого обманщика и лицемера»²⁷, то и буддийские ламы также характеризовались как «мошенники», «хитрецы», «фокусники» и «тонкие политиканы». Хитрость и изобретательность лам объяснялась их патологической тягой к роскоши и богатству. В обвинительной риторике миссионеров, писавших об этой стороне жизни буддийских монахов, чаще всего используется гротеск и натуралистичность. В миссионерской литературе можно найти описания невероятной тучности Хамбо-ламы Гавана Ишижамсуева как доказательство его обжорства²⁸. По словам архиепископа Нила, «жречество в отношении нравственности своей никогда не шло в уровень даже с народными массами. Да ямы и пием, утро бо умрем – вот сущность его морали, не говоря о частностях»²⁹. Распространенной темой была также сексуальная развращенность лам, и в описании этого порока, приписывавшегося ламам, публицисты были особенно эмоциональны: «Когда едет хамбо-лама и еще более хутухта или хубилган, для него наперед готовят жертвы разврата, и эти считают себя счастливыми, если получают от него детей, которые также считаются хутухтами...»³⁰. «...Они (ламы – Н.Ц.) отнимают жен у мирян инородцев, а монахи-ламы имеют по несколько жен и только приписывают их и детей своих в ревизских сказках к своим братьям и родственникам»³¹.

Чрезмерное сгущение красок в миссионерских очерках и отчетах в вопросах «ламских злоупотреблений» вызывало в обществе недоверие. Известный российский дипломат и публицист, сторонник активизации восточного направления российской экспансии Эспер Ухтомский писал в 1904 г. в этой связи следующее: «Спрашивается, однако: были ли у правительства и существуют ли даже теперь какие-нибудь несомненные данные о том, что лама есть только и только туеядец, пиявка и ничего более? Если да, то всякие строгости против буддийского жречества основательны и надо поскорее приискать подходящие и верные средства для борьбы с давнишним злом. Но я положительно убежден в умышленной почти преувеличенности слухов и толков о пагубном влиянии ламства и истекающем отсюда разорении инородческого населения. Картина, рисовавшаяся восточно-сибирскою миссией (в изданных ею «Трудах» за последнюю четверть века), слишком тенденциозна и ужасна, чтобы соответствовать действительности»³².

И все же в сфере печатного слова сторонники охранительной точки зрения были в явном большинстве. Проявления лояльности власти со стороны буддистов объяснялись как иезуитская хитрость и коварство ламства, которое в глубине души своей было якобы настроено антирусски. Евстафий Воронец полагал, что преданность буддистов русскому престолу обусловлена лишь желанием сохранить свое привилегированное положение, тогда как истинный центр притяжения буддистов находится в Цинской империи³³. Другой автор считал, что действительное намерение лам, скрывающееся за показной лояльностью властям, – «теократия в самых

мягких формах, когда-либо виденных в истории»³⁴. Успех ламства достигался, как полагали миссионеры, за счет свойственной буддизму необычайной «гибкости» и «эластичности», податливости его «к необходимым компромиссам»³⁵. Это, как подтверждали сами чиновники, помогало буддистам преодолевать любые ограничения и стеснения, налагаемые на него властями: «Делается ли какое-либо распоряжение, даже явно нарушающее интересы ламаизма, – никакого явного противодействия никогда не будет оказано; но напряжением всех сил ламаизм всеми зависящими от него мерами станет противодействовать этому распоряжению, пока не устранил его»³⁶. «Нет для ламства препятствий. Гибкость ламаизма необычайна, и он растягивается, как резина, никогда не прерывая своей деятельности»³⁷.

Жертвами коварства и хитрости лам выставлялись не только государство или христианские миссии, но в первую очередь сами буряты, которые описываются в миссионерской литературе в классической ориенталистской стилистике: «детски доверчивые», «дикари», «легковерные язычники», «полудикие племена», «простаки», «грубый бурят», «доверчиво поддающиеся лжи и обману», «привыкшие к разнузданности нравов». Соответственно приверженность бурят буддизму истолковывается как результат умелой стратегии буддийских монахов: «Ламы и ламайство в Восточной Сибири, как пауки и паутина в жаркое летнее затишье, кругом опутали этих степных несчастных граждан государства православнорусского...»³⁸. Ламы обвиняются не только в постоянных поборах, вымогательствах и «ограблении» простых верующих, но и в том, что с детства распространяют среди «инородцев» «разврат и любострастную заразу»³⁹, а также держат народ «в неподвижности кочевой жизни»⁴⁰, агитируя против землепашества.

Успех буддизма среди бурят и эвенков представляется православным авторам закономерным, ибо к тому располагает их «испорченность», «грубость» и «бездуховность». Николай Лесков устами героя своей повести говорит о примитивности сознания бурятских «инородцев», что и обуславливает быстрый распространение среди них буддийского «суеверия»: «...У них для оттенка таких излишних тонкостей, чтобы отличать звериную морду от человеческого лица, и отдельных слов еще не заведено. Все морда: у него самого морда, у жены его морда, у его оленя морда, и у его бога Шигемони морда...»⁴¹.

Мнение о простодушии «инородцев» разделялось не всеми публицистами. Владимир Вашкевич полагал, что буряты «добровольно приносят жертвы суеверию»⁴². Евстафий Воронеж, разделяя мнение известного ориенталиста В.В. Григорьева, писал, что вне зависимости от влияния религии, кочевники (в число которых входили и забайкальские буряты) являются ненадежными гражданами: «Поэтому все излишние подданности и (преданности) со стороны кочевников, в сущности, были (и всегда остаются) обманом, которым надеялись они извлекать от нас выгоды»⁴³. И все же троп о бурятах и эвенках как о «невинных» и «простодушных» жертвах коварного ламства проходит красной нитью через публицистику того же Евстафия Воронца и других авторов. Редко находились голоса, диссонирующие с общим хором, и принадлежали они, как правило, чиновникам и ученым, но не миссионерам⁴⁴.

В своем неприятии буддизма публицисты вынуждены были признавать его влияние на умы «инородцев», и это признание иногда даже граничило с восхищением. Один из авторов приводит пример, как безотказно на бурят действовала проповедь Хамбо-ламы о вреде пьянства, другой пишет о том, что мнение лам имело решающее значение в жизни рядового буддиста, даже если это касалось таких обычных для кочевников действий, как выбор места и времени кочевки. Термен, не скрывая озабоченности, писал об исключительном авторитете, которым пользовались ламы в среде

бурят. Рассказывая о своей встрече с бурятом-казакком, он описывает сцену, произошедшую на его глазах, когда в комнату, в которой происходила эта встреча, неожиданно вошел лама: «Казак моментально вскочил со стула, отошел к печке и стал, вытянув руки по швам. Через плечо лама смерил его взглядом с головы до ног. Тогда казак, быстро подойдя ко мне, попрощался, сказав, что спешит, и быстро исчез, не допив своего чая. Тогда только лама сел. Вот типичный образчик дисциплины, в которой ламы держат народ»⁴⁵.

Отчаянное стремление православных авторов не допустить выхода буддизма из разряда «идолопоклоннического суеверия» в разряд религии, из третьего мира во второй постепенно сменялось горьким признанием фатальной недооценки этой веры. К концу XIX в. в русской прессе все чаще буддизм упоминают как «...силу, с которою серьезно надо считаться христианским нациям, приводящим понемногу в брожение языческую Азию»⁴⁶. Признание в буддизме достойного противника заставляло миссионеров сожалеть о том, что власти «позволили» буддизму вытеснить у бурят шаманизм, с которым гораздо легче было бы иметь дело. Это сожаление сопровождалось ожесточенной критикой в адрес «беспощадного ламства», которое на глазах у миссионеров с позволения и даже покровительства властей преследует шаманство⁴⁷. Переход из шаманизма в православие представлялся им легким и естественным шагом: «при шаманском же суеверии буряты скоро бы поняли свою плачевную жизнь, при столкновении с русскими»⁴⁸. Буддизм видится уже как организованное «суеверие», опирающееся на дацаны как на прочные аванпосты экспансии.

«Изуродованное учение Будды». Весьма популярный в работах миссионеров и сочувствовавших им авторов дискурс о «ламах-мошенниках» соседствует с не менее распространенным мнением о крайнем невежестве лам и отсталости их религии как таковой. Оценки миссионеров ранжировались от крайнего культурного неприятия и отвращения («идолы один другого страшнее, музыка раздирает уши цивилизованного человека»⁴⁹) до «экспертного» мнения о доктринальном несоответствии «ламайского суеверия» «истинному» буддизму. На страницах своих очерков православные авторы старательно формируют образ «ламайства» как доктринальной нелепости и «крайнего извращения» учения Будды⁵⁰. В этой связи характерны такие высказывания: «...Ламаизм далек от своего первоисточника, буддизма; впитал в себя массу давно брошенных другими, более культурными народами, нелепостей младенческих племен»⁵¹. «...Между философским учением Будды и ламским идолослужением едва ли не больше разницы, чем между св. писанием и Ветхого Завета и бреднями Талмуда»⁵².

Как и в случае с критикой ислама, в своих оценках буддизма консервативные публицисты подчеркнуто апеллировали к научности, рационализму и соображениям здравой логики. Не столько христианство, сколько европейская цивилизация, флагманом которой, по их мнению, выступала русская культура, осуществляла миссию «смягчить все дикое и отменить несообразное»⁵³. В полном соответствии с ориенталистским мировоззрением, некоторые публицисты считали, что знают о буддизме гораздо больше, чем сами буддисты. Последователи учения Будды могли быть лишь предметом изучения представителей «более развитой цивилизации», ибо не могли располагать достоверным знанием о своем прошлом. Свидетельством этого, по мнению Владимира Вашкевича, является невежество лам даже относительно подробностей жизни основателя своей религии, ибо они располагали «историей Будды не действительной, а вымышленной»⁵⁴. Для миссионерских исследовательских текстов характерны архаизация буддизма, отнесение его истории к отдаленному прошлому. Древность этой религии одновременно была и предметом восхищения и ува-

жения, и доказательством ее отсталости и косности: «Странен и груб буддийский эмпиризм, – говорит архиепископ Нил, – но он запечатлен печатью веков, – он выдерживал суд бесконечного ряда поколений. Ему в тысяче случаев воздавалась дань уважения, особенно же воздается дань благодарности от тех племен, кои, быв рассеяны на пространствах от Тибета до Сибири, от берегов Ганга до Лены, видят только в лице браминов и лам своих целителей»⁵⁵.

Сведения об основных положениях буддийской доктрины православные проповедники черпали из оригинальных буддийских текстов. Такие миссионеры-исследователи как архиепископ Нил (Исакович), Иннокентий Подгорбунский, Иоанн Попов или иеромонах Мефодий проводили самостоятельное изучение начал буддизма на основе собственных переводов буддийских текстов⁵⁶. Эти разновременные работы, созданные в период с 1858 г. по 1902 г., разумеется, нельзя назвать научными. Ущербность буддийского мировоззрения в этих трудах является исходной посылкой, а эмпирический материал и содержание бесед с буддистами служат лишь иллюстрацией начального утверждения.

Попытки европейских буддологов найти идеальный, чистый буддизм в среде последователей тхеравады происходили на фоне суровой критики в адрес «извращенного буддоламаизма» со стороны авторитетных представителей русской буддологии. В своем анализе дальневосточных религий известный русский востоковед В.П. Васильев с пьедестала ученого с мировым именем давал крайне негативные оценки роли буддизма в судьбе народов Азии, в том числе бурят. Васильев полагал, что буддизм с его возвышенной философией – это религия прошлого, и его остаточное влияние тормозит всякое прогрессивное развитие человека в этой части мира: «Именно характеристическое отличие Востока от Запада, на которое мы указали, ни в чем не высказывается столь рельефно, как в его религиях. В них-то и нет той живости и силы того бодрого духа, который на Западе борется за принципы и не щадит даже крови и жизни»⁵⁷.

Типично ориенталистские взгляды Васильева на буддизм проявлялись и в том, что он считал его следствием «толчка, данного Западом», отказывая этой религии даже в праве на самобытность.

Буддологическая школа Ф.И. Щербатского, обратившая пристальное внимание на санскритские тексты, увидевшая в тибетских комментариях высокий этап развития буддийской мысли и отнесшаяся к бурятским ламам как к хранителям буддийского знания, возникнет и войдет в силу позднее – в 20-х гг. XX в., однако до этого времени буддийское Забайкалье в русском сознании считалось отсталой периферией буддийского мира.

Внимательный анализ православной публицистики показывает, как европейская научная буддология повлияла на изменение критического дискурса в адрес буддизма в конце XIX в. Европейские поиски классического буддизма на юге Азии как бы подтверждали мысль о неправильности, испорченности тибето-монгольской его версии. Словно британские колониальные этнографы, православные миссионеры и сочувствовавшие им публицисты старались придавать своим текстам практическую целесообразность, оказывая давление на чиновников напрямую и через формирование общественных настроений, настойчиво подталкивая власти к конкретным способам решения «ламского вопроса». В «испорченности» и ненормативности буддизма у бурят публицисты быстро увидели возможность для пропагандистского маневра. Усматриваемые ими несоответствия в организации религиозной жизни бурятских буддистов «эталонному» образцу буддизма *тхеравады* предполагали, что власти должны предпринимать действия по нормализации бурятского буддизма, что означало бы, по мысли миссионеров, консервацию буддийской сангхи. Известный православный публицист Воронеж по этому поводу высказывался так:

«Ламы, по основным положениям своего вероучения – буддололамаизма – суть только монахи, непременно аскеты, отрeksiеся от мирской жизни и давшие обет безбрачия, целомудрия, нищеты, умерщвления в себе всего чувственного, ищущие в самосозерцании, самоуглублении, в трансцендентальном размышлении, собственного, только личного успокоения. Поэтому в отношении к мирским, немонашеским почитателям их учения на лам не налагается никаких духовных обязанностей»⁵⁸.

Чуть позже эту мысль с энтузиазмом подхватывает архиепископ Иркутский и Нерчинский Вениамин Благодравов, который, ссылаясь на все те же традиции «истинного» буддизма, прямо требовал от властей не просто ограничивать количество лам, но изолировать их в отдаленных скитах. По его мнению, это должно восприниматься властями не как ущемление прав буддийских монахов, но приведение правил жизни монашеской общины в соответствие с заветами Будды: «Само собой понятно, что такая строгость против общения лам с мирянами в покровительствующей им языческой империи происходит не от нетерпимости, а для охранения правила Будды Шакьямуни»⁵⁹.

Несмотря на активные усилия православных публицистов, власти редко шли на прямое противостояние с буддийской общиной, руководствуясь соображениями безопасности на далекой приграничной периферии в опасном соседстве с империей Цин, официально покровительствовавшей тибето-монгольскому буддизму. Но нельзя сказать, что эти усилия пропадали втуне. Во второй половине XIX в. не без влияния миссионеров власти решались на некоторые репрессивные действия в отношении буддийской сангхи и активизацию политики христианизации бурят, которые, впрочем, не привели к существенной утере позиций буддистов в Забайкалье.

«Самая глубокая из языческих религий». Влияние на отношение православных кругов к буддизму оказывали и русские философы, которые с конца XIX в. проявляют заметный интерес к буддизму, не без влияния европейского увлечения буддийским Востоком. В Европе с начала XIX в. индийские религии стали новой надеждой на спасение от надвигающейся эпохи бездуховности и материализма. Увлечение Шопенгауэра религиозно-философскими системами Индии стало началом постепенного отхода от европоцентризма, продолженное Ницше и Гартманом. В своих крайних формах западное увлечение буддизмом выразилось в теософском движении. Как заметил Саид, Индия стала тем «хорошим Востоком», который служил альтернативой «плохому» исламскому Востоку⁶⁰. Однако русская философская мысль отнеслась к романтизации буддизма с настороженностью и скепсисом. Владимир Соловьев считал буддизм «не только религией отрицания, но и самоотрицания», противопоставляя «негативный универсализм» этой религии «положительному универсализму» христианства⁶¹. В унисон с алармистской риторикой миссионеров Соловьев в определенном смысле видел в буддизме, как и в исламе, угрозу христианству и западным ценностям. Еще драматичнее угроза буддийской идеологической агрессии выражена в работе философа Владимира Кожевникова, который считал, что «уже выработан план подготовки в десятилетний срок миссионеров для обращения Европы к этому “Свету Азии”»⁶². И хотя такие философы как Сергей Булгаков или Владимир Лесевич признавали ценность буддийских религиозных идей и огромное значение этой религии для человечества, даже они, говоря о буддизме, обращали свой взор в далекий туманный Восток южной и юго-восточной Азии⁶³.

Изменение отношения к буддизму в России, интерес к российским буддистам на стыке веков прослеживается в отчетах чиновников, наблюдениях журналистов и светских публицистов. В последние годы XIX столетия в русской либеральной прессе встречаются статьи, в которых буддизм описывается как жертва чиновничьего и миссионерского произвола. Так, журналист и этнограф Влад Птицын в своей статье, посвященной

«ламскому вопросу», опубликованной в 1892 г. в «Вестнике Европы», высказывал мнение о том, что местные злоупотребления и взяточничество сибирских чиновников делают жизнь буддистов в Забайкалье невыносимой⁶⁴. При этом сами буддисты, по словам Птицына, терпеливо и кротко перенося домогательства местных властей, демонстрируют примеры настоящей гражданственности. Автор приводит в качестве подтверждения своего мнения факты благотворительности со стороны буддийской общины Санкт-Петербургскому университету, Восточно-Сибирскому отделу Русского географического общества, местным учебным заведениям. Влад Птицын опровергает критику буддийского ламства со стороны консервативных публицистов, в частности, Евстафия Воронца, как претенциозную и несоответствующую реальности. «Неизвестно откуда вывел автор такие заключения, но они во многом противоречат непосредственным наблюдениям над жизнью лам и отношениями между ними и бурятами, их прихожанами. Мне не приходилось слышать, чтобы бурят-мирянин заочно называл в разговоре лам иначе, как «благодетель лама», «наши благодетельные ламы» и пр.»⁶⁵.

Столь же скептически автор оценивает и деятельность православной миссии среди бурят, возлагая ответственность за ее неуспехи исключительно на самих проповедников. Атаки на буддистов со стороны миссионеров и охранителей, полицейский произвол и бесцеремонное вмешательство властей во внутреннюю жизнь буддистов, по мнению Птицына, способны оттолкнуть буддистов от России и прервать наметившийся процесс интеграции ламства в российское общество.

Кажется, либеральный и «геополитический» взгляды на буддизм почти не влияли на отношение к нему со стороны православных миссионеров. В их дискурсе негативное отношение к буддистам почти не меняется. В качестве некоторого исключения можно привести мнение архиепископа Николая Японского, считавшего буддизм лучшей из языческих религий, которая, как «геркулесовы столбы человеческих усилий составить себе религию, руководствуется теми темными остатками богооткровенных истин, которые сохранились у народов после рассеяния вавилонского»⁶⁶. Даже это весьма уничижительное высказывание выделяется на общем фоне православного акцентуирования непреодолимой культурной дистанции между христианством и буддизмом. Буддизм оставался в глазах православных мыслителей язычеством – пусть и организованным, философски развитым, одухотворенным, но все же язычеством.

Таким образом, в отличие от западно-европейских обществ ориенталистская парадигма мышления в Российской империи была в гораздо большей степени свойственна православным миссионерам, нежели гильдии академических ученых, что связано с особым положением православного духовенства в империи Романовых. В отличие от западных миссионеров русское православное духовенство в большей степени ассоциировало себя с властью метрополии, считало себя проводником не только христианских ценностей, но и русской государственности и европейской цивилизации.

Разумеется, и западные христианские миссии продвигали имперские идеи. Несомненно, что и они рассматривали власть империи как преимущество в деле распространения своей религии в колониях. Справедливо также и то, что история православного миссионерства знает таких представителей духовенства, которые не считали благоприятным для успеха дела христианизации прямую связь миссии с имперскими институтами. И все же в католических и протестантских миссиях в Африке или Индии доминировало убеждение в приоритете религиозного служения над интересами государства, и это убеждение «заставляло многих миссионеров отказываться от каких-либо ассоциаций с институтами власти и вообще с

западной цивилизацией и принимать культуру аборигенов как свою собственную в стремлении заслужить доверие местных конвертитов»⁶⁷.

Именно это соединение православного христианского духа с идеей русской государственности, и шире, – с идеей власти как таковой, делало православных миссионеров в их отношениях с представителями других культур и религий в гораздо большей степени носителями ориенталистской идеологии, нежели в случае с профессиональными востоковедами и этнографами. Ориенталистский взгляд еще сильнее проявлялся в православном дискурсе, когда миссионеры становились на позиции исследователей, и в этом случае они естественным образом были подвержены стереотипам, свойственным в то время западной и российской академической буддологии. Вооруженные идеями знания и власти через знание, миссионеры смотрели на это знание как на инструмент практической политики. Они энергично пытались навязывать свое «экспертное» мнение властям для участия в формировании официальной политики в отношении буддизма. Нельзя сказать, что эти попытки всегда были успешными, но с мнением миссионеров считались многие столичные и местные администраторы и востоковеды.

Однако попытки рационального осмысления буддизма, предпринимавшиеся православными интеллектуалами, всегда были сугубо формальными. Исследовательский поиск не был для них самоцелью, но лишь удобной формой, с помощью которой они могли эффективнее добиваться целей идеологического доминирования и утверждения своего авторитета. Их осмыслению буддизма мешала «интеллектуальная и психологическая неспособность допустить возможность другой веры не как *ложной*, а как *иной*»⁶⁸. Несмотря на то, что после нескольких десятилетий официальной секуляризации православные христиане, мусульмане и буддисты России нашли платформу для дальнейшего сосуществования и даже активного взаимодействия, эта неспособность до сих пор препятствует полному взаимопониманию между христианством и буддизмом в современной России.

Библиографический список

Cox Jeffrey. Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818-1940. – Stanford, California: Stanford University Press, 2002.

Агинские буряты и их ламы // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. – 1885 – № 33 (август 17). – С. 404–417.

Барицкий Сергей, диакон. Православная мысль о буддизме в боготригониции. – Часть 1. Богослов.ru. Научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/598496.html> (дата обращения: 27.05.2012).

Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». – М., 2009.

Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. / отв. ред. А.В. Смирнов. – М., 2010.

Васильев В. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. – СПб., 1873.

Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. – СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1885.

Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства. – М., 1891.

Воронец Евстафий. Ламский вопрос. – М., 1888.

Воронец Евстафий. Русским ли правительством узаконено иноземное идолопоклонническое ламство в православной России? – Харьков, 1889.

Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. – 1911. – Март. – С. 322–345.

Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке... – 1911. – № 5. – Ноябрь. – С. 594–614.

Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке... – 1911. – Июнь. – С. 720–755.

Долбилов Михаил. Царская вера»: массовые обращения католиков в православие в Северо-Западном крае Российской империи (1860-е гг.) // *Ab Imperio* – 2006. – № 4. – С. 225–270.

Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). – СПб., 1998.

¹ Кураев А. В. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и православии): В 2-х т. – М., 1997.

² Шевченко Максим. Как строятся отношения между православием и исламом в России // Независимая газета 26.04.2000. <http://religion.ng.ru/printed/89521> (Последнее посещение 26.05.2012).

³ Кэмпбелл Е. К вопросу об ориентализме в России (во второй половине XIX века – начале XX века) // *Ab Imperio*. – 1/2002. – С. 316.

⁴ Долбилов Михаил. «Царская вера»: массовые обращения католиков в православие в Северо-Западном крае Российской империи (1860-е гг.) // *Ab Imperio*. 4/2006. – С. 225–270: 225.

⁵ Александр Эткин использует этот термин из британского права для характеристики отношения империи к локальным культурам: «Империализм рассматривает эндемические культуры как *terra nullius*, оправдывая государство рациональными, внекультурными, универсалистскими идеями и тем самым преувеличивая культурные дистанции между империей и любимыми из ее народов» (Эткин А. Бремя бритого человека, или Внутренняя колонизация России // *Ab Imperio*. – 1/2002. – С. 265–298: 290).

⁶ Долбилов Михаил. Указ. соч. – С. 225.

⁷ Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / отв. ред. А.В. Смирнов. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 137.

⁸ Синайский А. Магометанство в его истории и отношении к христианству. Культурно-исторический очерк. Цит. по: Журавский Алексей. Православная антимусульманская полемика в России второй половины XIX - начала XX вв. // Страницы. – Т. 10, вып. 3. – М., 2005. – С. 388.

⁹ Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир... – С. 61.

¹⁰ Распросные речи десятника казачьего Москвитина с товарищами о поездке к князю Турукай табунану и к монгольскому хану Чичину // Сборник документов по истории Бурятии. XVII век. Вып. I. – Улан-Удэ, 1960. – С. 193-194.

¹¹ Петр Симон Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья. Половина первая. 1772-1773 годов. – СПб., 1778. – С. 241.

¹² Только в 1917 г. по просьбе самих буддистов Временное правительство запретило называть последователей Будды иначе как буддистами.

¹³ Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). – СПб., 1998. – С. 71.

¹⁴ Воронец Евстафий. Ламский вопрос. – М., 1888. – С. 10.

¹⁵ Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. – 1911. – Март. – С. 322–345.

¹⁶ Институт бандита Хамбо-ламы у бурят в его отношении к ламаизму и миссии // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. – Казань, 1911. – Ноябрь. – С. 626.

¹⁷ Иеромонах Гурий. Православная миссия среди ламаитов... 1911. – № 5. – Ноябрь. – С. 599.

¹⁸ Институт бандита Хамбо-ламы. – С. 626.

¹⁹ Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов... – 1911. – Июнь. – С. 734.

²⁰ Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства. – М., 1891. – С. 2.

²¹ Там же. – С. 5.

²² Ермакова. Указ. соч. – С. 37.

²³ Лесков Николай. На краю света. – Л., 1985. – С. 146.

²⁴ Активный православный публицист-охранитель, действительный член Общества любителей духовного просвещения Евстафий Воронец в одной из своих брошюр подверг жесткой

критике монголиста А.М. Позднеева за публикацию непроверенных данных о дате и обстоятельствах признания буддизма российской императрицей Елизаветой Петровной, заставив того писать ему в ответ оправдательное письмо. См.: Воронец Евстафий. Русским ли правительством узаконено иноземное идолопоклонническое ламство в православной России? (Харьков, 1889). Ответ А.М. Позднеева цитируется в этой же брошюре.

²⁵ Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Цит. по: Т.В. Бернюкевич. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». – М., 2009. – С. 32.

²⁶ Синиченко В.В. Правонарушения иностранцев на востоке Российской империи во второй половине XIX – начале XX веков. – Иркутск, 2003. – С. 155.

²⁷ Синайский А. Магометанство в его истории и отношении к христианству... – С. 144.

²⁸ См., напр.: Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский. Ламское идолопоклонническое суевение в Восточной Сибири. Цит. по: Ермакова. Указ. соч. – С. 73.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. – С. 72-73.

³¹ Воронец Евстафий. Ламский вопрос. – М., 1888. – С. 5.

³² Ухтомский Эспер, кн. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. – СПб.: 1904. – С. 25

³³ Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства... – С. 7.

³⁴ Кирилов Николай. Дацаны в Забайкалье // Записки Приамурского отдела Императорского Русского Географического общества. – СПб., 1896. – Т. 1, вып. 4. – С. 118.

³⁵ Там же.

³⁶ Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. // Байкал. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. – № 5, – сентябрь-октябрь, 2007. – С. 121.

³⁷ Там же.

³⁸ Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства... – С. 4.

³⁹ Ермакова Т.В. Указ. соч. – С. 68.

⁴⁰ Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. – СПб.: 1885. – С. 83.

⁴¹ Лесков Николай. Указ. соч. – С. 161.

⁴² Вашкевич В. Указ. соч. – С. 83.

⁴³ Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства... – С. 7.

⁴⁴ Так, чиновник особых поручений Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД камер-юнкер Левашев, командированный в Забайкалье в 1848 г. для ознакомления на месте с особенностями внутренней жизни буддийских монахов и достоверности сведений о «ламских злоупотреблениях», по результатам инспекции заключал, что утверждения о бесконечных поборах ламства с верующих, об экономическом бремени, которое они налагают на мирян, не находят никаких подтверждений (Отчет камер-юнкера Левашева о поездке в Забайкалье. 1848 г. РГИА. Ф. 821, оп. 1, д. 409. л. 42 об). Это мнение разделял и Позднеев (А.М. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. – СПб., 1887. – С. xi-xii). И оба подвергались резкой критике в консервативной прессе.

⁴⁵ Термен А.И. Указ. соч. – С. 124-125.

⁴⁶ Ухтомский Эспер, кн. Указ. соч. – С. 17.

⁴⁷ Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов... – 1911.– Июнь. – С. 735.

⁴⁸ Агинские буряты и их ламы // Прибавления к «Иркутским епархиальным ведомостям». 1885. – Август 17. – № 33. – С. 404-417.

⁴⁹ Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов... – 1911.– Июнь. – С. 740.

⁵⁰ Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства... – С. 3.

⁵¹ Кирилов Николай. Указ. соч. – С. 139.

⁵² Ермакова Т.В. Указ. соч. – С. 72.

⁵³ Очерк о ламаизме... – С. 22.

⁵⁴ Вашкевич В. Указ. соч. – С. 81.

⁵⁵ Очерк о ламаизме... – С. 47.

⁵⁶ См.: Нил, архиепископ. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. – СПб., 1858; Иннокентий Подгорбунский. Буддизм, его история и основные положения его учения. – Иркутск, 1901; Попов И. Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. – Казань, 1898; Мефодий иеромонах. Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. – СПб., 1902.

⁵⁷ Васильев В. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. – Санкт-Петербург, 1873. – С. 11.

⁵⁸ Воронец Евстафий, 1888. – С. 4.

⁵⁹ Ермакова Т.В. Указ. соч. – С. 81.

- ⁶⁰ Э. Саид. Ориентализм. Западные концепции Востока. – СПб, 2006. – С. 113.
- ⁶¹ Бернюкевич Т.В. Указ. соч. – С. 15.
- ⁶² Там же – С. 32.
- ⁶³ Бернюкевич Т.В. Указ. соч.
- ⁶⁴ Птицын Влад. Буддизм в Забайкалье. Из личных наблюдений туриста // Вестник Европы. Т. I. – 1892. – С. 173-186.
- ⁶⁵ Птицын Влад. Указ. соч. – С. 183.
- ⁶⁶ Барицкий Сергей, диакон. Православная мысль о буддийском богоотрицании. – Часть 1. Богослов.гу. Научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/598496.html> (дата обращения: 27.05.2012).
- ⁶⁷ Jeffrey Cox. Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818-1940. – P. 225.
- ⁶⁸ Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир... – С. 157.