

БУДДИЗМ И ПОЛИТИКА ВО ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-01-00117 «Буддизм и национализм во Внутренней Азии».

Рассматривается регион Внутренней Азии, когда он был разделен двумя крупнейшими империями – Российской и Цинской. Между этими политиями оказались земли и народы, ранее входившие в состав прекратившей свое существование Монгольской империи. Важнейшим фактором, скреплявшим ранее единое население Внутренней Азии, остался тибето-монгольский буддизм. Исследуется взаимосвязь исторического развития и современного состояния буддизма и политики во Внутренней Азии.

Ключевые слова: буддизм; Внутренняя Азия; политика; Россия; Монголия; Китай.

Регион Внутренней Азии к началу XVII в. вступает в новый период своего развития, который ознаменовался закреплением его территории за двумя крупнейшими империями – Российской и Цинской. Цель данной статьи состоит в исследовании особенностей взаимосвязи исторического развития и современного состояния буддизма и политики во Внутренней Азии.

В целом, если говорить о политическом значении буддизма, можно различать идейный уровень политической культуры и институциональный – сферы взаимодействий между политическими акторами. Другими словами, буддизм воздействует на политику посредством «идеального влияния буддийских концептов и символов на структуру и механизм власти... прямого влияния сангхи (буддийского монашеского ордена) как социального института, как экономической и политической силы на борьбу за власть и осуществление власти» [1. С. 268]. В идейной сфере для сегодняшних Тибета, Монголии, Внутренней Монголии, Бурятии и Тывы характерно господство светских идеологических принципов конструирования политической системы. В политике буддийская культура выступает в качестве сегмента, для КНР и России – преимущественно в сфере этнополитического и этнокультурного процесса «национальных» регионов, а в Монголии – как декларируемого общекультурного фона суверенного государства. Функционирование политических институтов во всех указанных случаях основано на идеях национального светского государства, ориентированного на демократические принципы.

В описании политических функций буддийской церкви можно говорить о ее внутренней организации как совокупности по сути политических институтов. В отличие от «большой» политики, взаимодействия внутри сангхи необязательно имеют публичный характер и не всегда направлены на взаимодействие с политическими государственными институтами. С другой стороны, церковь включена в современный публичный политический и правовой контекст, «открытое прокламирование буддийских ценностей осуществляется по трем направлениям: его адресатами выступают общество, государство и международное сообщество» [2. С. 297].

Государственно-политическое влияние, обусловленное стремлением государства использовать легитимизирующий идеологический потенциал буддий-

ской религии, оказывает определяющее влияние на развитие буддийских сообществ [3. С. 137]. Децентрализованные политические союзы, например государства Древней Индии или средневековой Монголии, способствуют воспроизводству относительно автономных религиозных буддийских сообществ, принимающих форму монастыря, философско-религиозной школы или автокефальной церковной организации, в то время как централизованное государство или поддержка крупного политического объединения приводят к построению иерархически встроенной в государственную политическую систему церковной организации сангхи. Наиболее важным структурным компонентом буддийских сообществ, его ядром, выступает система монашеских статусов. Традиционно в Винае выделяются восемь групп обетов Пратимокши, выступающие в качестве одного из основных компонентов структурирования буддийских сообществ. Обеты для мирян – однодневные обеты, мужские обеты упасаки/генина/убаши, женские обеты упасики/генинмы/убасанзы. Обеты послушников (часто их в русском обиходе называют неполными монахами/монахинями) – мужские шраманера/гецул и женские шраманерика/гецулма, а также временные женские обеты шикшамана. Монашеские обеты – мужские бхикшу/гелонг/гелун и женские бхикшунни/гелонгма. Иерархия социальных статусов-ролей в соответствии с системой обетов интегрирована в институты церковного управления, образования и во многом определяет индивидуальные позиции в системе социальной стратификации буддийских сообществ. Бхикшу (бхикку, гелонг) является полноценным членом монашеской сангхи, который имеет право давать, изучать и практиковать Учение, принимать новых членов общины и занимать руководящие позиции. Сангха, в ее «относительном» или «обычном» понимании, в отличие от Арья Сангхи (Общины Святых), образуется как минимум тремя монахами. Монашеские статусы также стратифицированы по отношению времени нахождения в монашеском статусе, возрасту и полу. Эти статусы выполняют функцию не только индивидуальных нравственных дисциплинарных обязательств, но и закрепляют права на замещение позиций в системе управления и образования. В правовых документах Тибета, Монголии и Бурятии XVII–XX вв. ясно прослеживается фиксация иерархии

этих статусов в правах и обязанностях. Исторически доступ к высшим административным и образовательным статусам был открыт только для монахов-гелонгов, хотя в настоящее время такое жесткое правило в Монголии, Бурятии и других российских регионах не соблюдается.

Особо следует отметить гендерные аспекты дифференциации буддийских общин. Социально-политические институты буддизма закрепляют мужское господство в буддийских сообществах, в то время как возможности женщин-буддисток в достижительном отношении были значительно более ограничены. Женские статусы Пратимокши занимают по отношению к мужским подчиненное положение, и, ввиду того, что «женская природа более подвержена влиянию клеш», монахиням предписывается принятие большего числа обетов. Женщина сравнивается с Марой, демоном-искусителем, препятствующим практике, и в стухах есть эпизоды, в которых женщинам запрещается участвовать в собраниях, учениях [4. С. 121]. Кроме того, существует особый женский переходный статус обетов Пратимокши – шикшамана, двухлетний подготовительный период, в течение которого послушница под руководством монаха и монахини готовится к принятию обетов монахини и монашеской жизни.

В настоящее время буддийское женское движение в мире насчитывает большое число монахинь в разных странах мира. В тибетском буддизме традиция полного женского монашества бхикшуни/гелонгма по Винае Муласарвастивады прервалась, но в традиции Винаи школы Дхармагуптака, получившей распространение в дальневосточных школах буддизма, она существует, и многие тибетские монахини принимают монашеские обеты именно в этой традиции. Кроме того, в линии Винаи Тхеравады тоже сохранилась традиция полного посвящения монахинь и существуют женские монастыри, причем не только в странах традиционного распространения в Юго-Восточной Азии, но и по всему миру. Начиная с девяностых годов XX в. появляются тхеравадинские монахини, бхикшуни, шилашин и шиладхара, из постсоветской России и Монголии. В настоящее время предпринимаются усилия по восстановлению линии гелонгма в тибетском буддизме и предоставления женщинам получать полное монастырское образование вплоть до звания гешема, женского варианта высшей ученой степени в традиции Гелуг. Надо заметить, что эта деятельность, несмотря на поддержку Далай-ламы XIV, встречает сопротивление многих тибетских монахов, включая и высоких лам. Первые гешема впервые в истории получили дипломы в декабре 2016 г., что знаменует собой «историческое событие, состоявшееся впервые за все 2500 лет истории тибетского буддизма, поставит женщин на равноценные с мужчинами позиции в, возможно, самом важном аспекте жизни – образовании, и упрочит их лидерские позиции в духовной и мирской жизни» [5].

В буддийский период истории Тибета и Монголии большую роль начинают играть институты сангхи, верховные иерархи которой объявлялись святыми «перерожденцами» персонажей пантеона и видных

деятелей буддийской религии. Концепция тулку возникает в тибетском буддизме в рамках традиции Карма-Кагью. Идея «тулку» явилась развитием концепции нирманакйи, «воплощенного тела», одного из тел Будды, согласно которой бодхисаттвы могут осознанно выбирать следующее воплощение ради блага всех живых существ. Постепенно этот институт проникает в другие школы и становится одной из важнейших политических структур тибето-монгольской политической модели теократического государства. Институт тулку-перерожденцев сформировался для «легитимации светской и духовной власти в условиях безбрачия ее носителей» [6. С. 242] как «новая форма легитимации права на земельную собственность» [7. С. 324].

Пользуясь поддержкой монгольских ханов, таких как Алтан-хан и Гуши-хан, а затем используя протекторат Цин, школа Гелуг в результате длительной борьбы концентрирует государственную власть в Тибете в рамках церковных институтов, важнейшую роль среди которых играли Далай-ламы. В ходе формирования идеологии теократического господства тибетские ламы сформулировали одну из базовых политических доктрин тибетского буддизма – концепцию чойон, духовный учитель – светский правитель или лама-милостынедатель, отражающую взаимосвязь дхармы и политики [8]. Эта концепция базируется на буддийской идее о двух автономных сферах: религиозной и светской, находящихся в неразрывной связи, считающейся залогом стабильности государства [9. С. 19]. Идея дхармараджи (царя Учения) и чакравартина (буддийского правителя) возникла еще до проникновения буддизма в Тибет и в целом характерна для всех буддийских регионов. В стремлении обосновать стремление к независимости Тибета с начала XX в. вплоть до настоящего времени тибетская аргументация строится во многом на том, что отношения Юаньской и Цинской династий и ламами-правителями Тибета не были политической системой суверенитета и подданства, а системой личных отношений чойон, которые утратили значимость с падением династии Цин [10. С. 26].

В период распространения буддизма в Монголии церковь развивается по схожей схеме использования поддержки монгольской аристократии и императорской власти Цинской династии. При этом децентрализация Монголии как результат внутренних условий развития монгольского государства и влияния Цинской политики сопровождалась созданием децентрализованной монгольской церкви, поскольку вне действия централизующего политического влияния буддийские сообщества обладают сравнительно высоким уровнем автономии даже в рамках единой традиции или церковной организации. Так, разные конкурирующие группы монгольской аристократии интегрируются в структуру церкви, экономически и политически поддерживая конкретные родовые и княжеские монастыри и линии хубилганов через родовые связи. Другим важным аспектом развития института тулку-хубилганов является тесная связь аристократических, или «феодалных», как было принято называть их в отечественных исследованиях, групп с церковной организацией. Крупные владетели стремились к кон-

центрации влияния на буддийские монастыри и их использованию в легитимации и повышении престижа своего политического статуса. Монастыри выступали в качестве своеобразных финансово-кредитных организаций, ссужая крупные суммы денежных средств и натуральных товаров, скота, чая, шелка и т.п. Хотя к началу XX в. самостоятельность монастырей и духовенства увеличилась и они фактически стали проводить более независимую политику по отношению к светским властям, большинство тулку обнаруживали в аристократических семьях. Доктринально это объяснялось через кармические заслуги, когда в виде плодов положительной кармы буддийские практики находили человеческое рождение в здоровом теле, в земле, где проповедуется Дхарма, и в семье, пользующейся достатком и уважением. Более того, «осознанно перерождающиеся» ламы могли указывать на время и место своего будущего рождения, которое сопровождается знаменами, позволяющими установить ребенка-перерожденца. Например, первый Джебцун Дамба-хутухта был сыном одного тушетухана Гомбодорджи и братом другого – Чихундорджи, и подобная практика «нахождения» влиятельных хубилганов в господствующих аристократических семьях была весьма распространена. Сейчас роль тулку в буддийском сообществе существенно изменилась, хотя они все еще играют ключевую роль в буддийских общинах тибетской диаспоры. Интересна политика КНР в отношении этого института, поскольку для Китая это вопрос прежде всего касается Тибета, он стремится взять под контроль саму систему обнаружения тулку.

Цинская империя через Лифаньюань, опираясь на Джебцун Дамбу-хугухт (Богдо-гэгэнов), осуществляла контроль над церковной организацией и «в той мере, в какой Внешняя Монголия являлась единой в рамках Цинской империи, существовало и единство церковной организации, контролируемой Пекином» [11. С. 82]. Кроме того, происходит усиление позиций духовенства во многих сферах общества, прежде всего за счет тесных связей с аристократическими элитами, монастыри становятся ведущими торгово-экономическими центрами, складывается монастырская образовательная монополия, что позволяет транслировать буддийские идеи и ценности как господствующие. В результате к началу XX в. крупнейшим духовным, политическим и экономическим авторитетом во Внешней Монголии выступал институт Богдо-гэгэнов. Не случайно именно Богдо-гэгэн VIII (Джебцун Дамба-хутухта) стал лидером антицинского освободительного движения в начале XX в. и возглавил монгольское теократическое государство, провозглашенное в 1911 г.

В развитии отношений российского государства и буддийских сообществ можно выделить несколько этапов, для которых в целом характерно периферийное значение буддизма во взаимодействиях с государственными институтами и значительное влияние изменений политики российского государства на развитие буддийских сообществ. Важным аспектом является то, что к моменту вхождения территории Калмыкии и Бурятии в состав России процессы формирова-

ния региональных буддийских сообществ и локальных систем канонического буддийского права не были завершены и, вследствие этого, они испытали существенное влияние российской правовой системы [12. С. 136].

Для первого этапа в XVII–XIX вв. характерно становление форм государственно-конфессиональных отношений и правового регулирования буддийских общин. Российская империя в XVII–XIX вв. вырабатывает особое отношение к многообразию населяющих ее народов через легализацию их обычаев, вследствие чего имперская правовая система представляла собой сложноиерархизированную систему и включала несколько процессуальных и нормативных режимов, отражающих многообразие этнокультурных и религиозных обычаев народов России [13. С. 402]. Конфессиональный принцип в развитии имперской политико-правовой системы играет одну из важнейших ролей, поскольку правовая система строится не на индивидуальных гражданских правах и привилегиях, а групповых, прежде всего сословных и конфессиональных. «Империя мыслила конфессиональными, а не этническими или какими-либо иными категориями, а конфессиональность лежала в основе социального порядка» [9. С. 32]. Этим фактором обусловлено то огромное значение, которое придавалось имперскими и губернскими властями построению государственно-конфессиональных отношений с институционально оформленными буддийскими группами. В этот период происходит поиск эффективных средств для решения политико-правовых задач управления буддистами, среди которых можно выделить стремление к изоляции российских буддистов от влияния иностранных центров, к XVII–XVIII вв. находившихся под властью Цинской империи, и обеспечение политико-административного контроля через конструирование централизованной церковной администрации во главе с Пандито Хамбо-ламами в Забайкалье и Ламы Калмыцкого народа у волжских калмыков. В течение двух столетий шел поиск оптимальной модели взаимодействия органов центральной и местной власти с бурятскими и калмыцкими буддийскими сообществами, что отразилось в разработке к середине девятнадцатого века целого ряда нормативных правовых документов по инициативе как центральных, так и местных губернских властей, поскольку «к началу XIX в. и буддийская община, и власти пришли к убеждению о необходимости установления твердых правил, по которым могло бы строиться их взаимодействие» [Там же. С. 233].

В течение XX в. буддизм во Внутренней Азии утратил свои позиции. Развитие современных политических режимов, ориентированных на построение секулярного государства, причем в радикально авторитарной форме, ориентированной на коммунистическую идеологию, не оставило буддийской общине возможности институционального развития. В Монголии и России к концу тридцатых годов в результате жесткой антирелигиозной политики организованная буддийская община фактически была уничтожена. В КНР после восстания 1959 г. и событий культурной революции большинство буддийских монастырей

было закрыто, а многие монахи бежали за рубеж. Восстановление буддийской сангхи во второй половине XX в. в России и Монголии, а в Китае – в конце века, было частичным и стало возможным исключительно в рамках государственной политики и под идеологическим контролем. Либеральные изменения политики всех трех стран в отношении буддизма происходят в конце XX в., когда разворачиваются процессы «возрождения» буддизма.

В современном мире религия оказывает все большее влияние на общественные процессы, опровергая модернистский тезис о секуляризации общества. Современные национальные государства оказываются в ситуации «религиозного вызова» как в виде давления конфессиональных групп в правовом и неформальном поле, так и в стремлении государств и элитных групп использовать интегративный легитимизирующий потенциал религии. Вследствие этого политические и правовые взаимодействия институтов публичной власти с религиозными группами подвержены постоянной коррекции.

Современные процессы, происходящие в России, Китае и Монголии, демонстрируют высокий потенциал политизации буддизма, несмотря на его сложившийся образ аполитичной религии. В Тибетском автономном районе КНР буддизм сопряжен с высококонфликтным процессом, причем выходящим далеко за пределы национальных границ и отражающимся на внутрироссийской и монгольской ситуации. В политическом поле важным пунктом является проблема Тибета и деятельность Далай-ламы XIV. Деятельности тибетских лам и связанных с ними групп в России

часто приписывается политический характер [14]. Используя поддержку ряда государств, сформированную сеть общин и последователей, а также возможности Интернета, тибетская диаспора и сочувствующие ей группы смогли сформировать глобальный дискурс «Save Tibet», в котором связываются демократия, гражданские свободы и тибетская политическая проблематика. Такая постановка создает основу для критики многих действующих правительств, прежде всего КНР, со стороны гражданских активистов. Для Монголии тибетский вопрос прямо отражается на монголо-китайских отношениях, хотя, конечно, не является определяющим их фактором. Обнаружение Богдо-гэгэна может стать для Монголии возможностью закрепления положения центра тибетского буддизма, поскольку она «оказалась фактически единственной независимой страной, где тибетский буддизм является основной религией, которую исповедует чуть больше половины населения, ее поддерживает государство и создаются благоприятные условия для ее распространения» [15. С. 472]. «Религиозное возрождение» в Монголии в 1990-е гг. не привело к полной ревитализации институтов дореволюционного периода и обращению всех монголов к буддийской вере, а идеи реконструкции теократии оказались непопулярны и неприемлемы как для монгольской политической элиты, так и для большинства населения страны [16. С. 81]. В России буддизм прочно связан с этнополитическим процессом в «буддийских» регионах – Бурятии, Тыве и Калмыкии, а также с активностью довольно большого числа религиозных групп во многих городах России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агаджанян А. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии // Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко, С. Филатова ; Моск. Центр Карнеги. М. : РОССПЭН, 2007. С. 266–284.
2. Островская Е. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко, С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М. : РОССПЭН, 2009.
3. Бадмацыренов Т.Б. Сангха и политика: политические аспекты функционирования буддийского духовенства Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. Вып. 14: Философия, социология, политология, культурология. С. 137–143.
4. Сыртыпова С.-Х.Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). М. : Вост. лит., 2003.
5. Впервые в истории Далай-лама вручил дипломы степени Гешема монахиням-выпускницам. URL: <http://khurul.ru/2016/12/vpervye-v-istorii-dalaj-lama-vruchil-diplomy-stepeni-geshema-monaxinyam-vypusknicam/>
6. Торчинов Е. Введение в буддизм. СПб. : Амфора. ТИД Амфора, 2013.
7. Островская Е.А.-мл. Тибетский буддизм. СПб. : Петербургское востоковедение, 2002.
8. Ruegg D.S. The Temporal and Spiritual Orders in the Governance of Tibet and the so-called «Patron-Priest Relation» in Inner Asia. URL: <https://www.academia.edu/10130475/Yonmchod>
9. Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – нач. XX века). Улан-Удэ : ИМБТ СО РАН, 2013.
10. Гарри И.Р. Буддизм и политика в Тибетском районе КНР (II половина XX – начало XXI в.) / отв. ред. А.М. Донец. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2009.
11. Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство во Внешней Монголии в XVI – начале XX века. Новосибирск : Наука, 1988.
12. Бадмацыренов Т.Б., Бадмацыренова Е.Л. Буддизм, государство и право в России: развитие современной модели государственно-конфессиональных отношений // Вестник экономики, права и социологии. 2016. № 4.
13. Burbank J. An Imperial Rights Regime: Law and Citizenship in the Russian Empire // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History 7.3 (2006).
14. Островская Е.А. Транснациональная сеть тибетского буддизма как инструмент эскалации этно-религиозного конфликта // Вестник аналитики. № 35 (2009-1).
15. Сабилов Р. Где «центр» тибетского буддизма в современном мире? // Цырендоржиевские чтения 2012 (V): Тибетская цивилизация и кочевые народы Евразии: кросскультурные контакты. Киев : Полиграфист, 2012. С. 470–486.
16. Родионов В.А. Буддизм в политическом процессе постсоциалистической Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. Социология. Политология. Культурология. 2015. 6А.

Статья представлена научной редакцией «История» 16 мая 2017 г.

BUDDHISM AND POLITICS IN INNER ASIA: HISTORY AND MODERNITY

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2017, 421, 75–79.

DOI: 10.17223/15617793/421/11

Timur B. Badmatsyrenov, Buryat State University (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: batorovitch@mail.ru

Irina G. Ayushieva, Buryat State University (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: aig1973@mail.ru

Keywords: Buddhism; Inner Asia; politics; Russia; Mongolia; China.

This article studies the relationship between Buddhism and politics in Inner Asia in the context of historical development and the contemporary situation in Russia, China and Mongolia. Buddhism often appears as an apolitical religion that does not have its own formalized political ideas and institutions. On the contrary, for a long period of its development, Buddhism has developed an effective system of political concepts, values and norms that allow it to adapt in a wide range of societies. The support of states and other political associations allowed Buddhists to conduct successful religious, economic and political activities. On the other hand, the twists and turns of the political history of the twentieth century affected all the countries of the region and had the most dramatic impact on Buddhist communities. In Buddhism in Inner Asia, several key political ideas and institutions emerged as a result of the adaptation of Indian Buddhism to the conditions of Inner Asia. The concept of “mchod yon” – “spiritual teacher – secular ruler” reflected the aim to create a system of relations in which the ruler, supporting the Buddhist teaching materially and politically, reigns relying on the authority and guidance of the Lama. For imperial polities, such legitimacy was quite adequate, as it fit the framework of the religious picture of the world and the multi-level political system of the empire. It is interesting that the foundations of the “mchod yon” were laid in the Yuan Empire period, revitalized by the Altan Khan, fixed by the Qing dynasty and still serve as an argument in the Tibetan issue. An important political institution, also rooted in the Buddhist doctrine, is the “tulku”. Reincarnates, or consciously reborn lamas, have become an important political and economic institution for the development of Tibetan Buddhism. The formation of the Tibetan and Mongolian theocracies is closely connected with the evolution of this institution, which retains its importance in modern realities. In the modern world, religion has an increasing influence on social processes, refuting the modernist thesis about the secularization of society. Modern nation states find themselves in a situation of a “religious challenge”, both in the form of pressure of confessional groups in the legal and informal fields, and in the desire of states and elite groups to use the integrative legitimizing potential of religion. Because of this, political and legal interaction of public authorities with religious groups are subject to constant correction.

REFERENCES

1. Agadzhanian, A. (2007) Buddizm i politicheskie konflikty v Yugo-Vostochnoy Azii [Buddhism and Political Conflicts in Southeast Asia]. In: Malashenko, A. & Filatov, S. (eds) *Religiya i konflikt* [Religion and Conflict]. Moscow: ROSSPEN.
2. Ostrovskaya, E. (2009) Rossiyskiy buddizm v oprave grazhdanskogo obshchestva [Russian Buddhism in the frame of civil society]. In: Malashenko, A. & Filatov, S. (eds) *Dvadsat' let religioznoy svobody v Rossii* [Twenty years of religious freedom in Russia]. Moscow: ROSSPEN.
3. Badmatsyrenov, T.B. (2012) Sangkha i politika: politicheskie aspekty funktsionirovaniya buddiyskogo dukhovenstva Mongolii i Buryatii [Sangha and politics: political aspects of the functioning of the Buddhist clergy of Mongolia and Buryatia]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta – BSU Bulletin*. 14. pp. 137–143.
4. Syrtypova, S.-Kh.D. (2003) *Kul't bogini-khranitel'nitsy Baldan Lkhamo v tibetskom buddizme (mif, ritual, pis'mennye istochniki)* [The cult of the goddess-keeper Baldan Lhamo in Tibetan Buddhism (myth, ritual, written sources)]. Moscow: Vost. lit.
5. Khurul.ru. (2016) *Vpervye v istorii Dalay-lama vruchil diplomy stepeni Geshema monakhinyam-vypusknitsam* [For the first time in history, the Dalai Lama presented Geshem diplomas to nuns graduating]. [Online] Available from: <http://khurul.ru/2016/12/vpervye-v-istorii-dalay-lama-vruchil-diplomy-stepeni-geshema-monakhinyam-vypusknitsam/>.
6. Torchinov, E. (2013) *Vvedenie v buddizm* [Introduction to Buddhism]. St. Petersburg: Amfora. TID Amfora.
7. Ostrovskaya, E.A. jr. (2002) *Tibetskiy buddizm* [Tibetan Buddhism]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.
8. Ruegg, D.S. (2014) *The Temporal and Spiritual Orders in the Governance of Tibet and the so-called “Patron-Priest Relation” in Inner Asia*. [Online] Available from: <https://www.academia.edu/10130475/Yonmchod>.
9. Tsyrempilov, N.V. (2013) *Buddizm i imperiya. Buryatskaya buddiyskaya obshchina v Rossii (XVIII – nach. XX veka)* [Buddhism and empire. Buryat Buddhist community in Russia (the 17th – early 20th centuries)]. Ulan-Ude: IMBT SB RAS.
10. Garri, I.R. (2009) *Buddizm i politika v Tibetskom rayone KNR (II polovina XX – nachalo XXI v.)* [Buddhism and politics in the Tibet region of the PRC (II half of the 20th – early 21st centuries)]. Ulan-Ude: BSC SB RAS.
11. Skrynnikova, T.D. (1988) *Lamaistskaya tserkov' i gosudarstvo vo Vneshney Mongolii v XVI – nachale XX veka* [Lamaist church and state in Outer Mongolia in the 16th – early 20th centuries]. Novosibirsk: Nauka.
12. Badmatsyrenov, T.B. & Badmatsyrenova, E.L. (2016) Buddizm, gosudarstvo i pravo v Rossii: razvitie sovremennoy modeli gosudarstvenno-konfessional'nykh otnosheniy [Buddhism, state and law in Russia: the development of a modern model of state-confessional relations]. *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii*. 4.
13. Burbank, J. (2006) An Imperial Rights Regime: Law and Citizenship in the Russian Empire. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 7.3.
14. Ostrovskaya, E.A. (2009) Transnatsional'naya set' tibetskogo buddizma kak instrument eskalatsii etno-religioznogo konflikta [Transnational network of Tibetan Buddhism as an instrument of escalation of an ethno-religious conflict]. *Vestnik analitiki*. 35 (1).
15. Sabirov, R. (2012) [Where is the “center” of Tibetan Buddhism in the modern world?]. *Tsyrendordzhievskie chteniya 2012 (V): Tibetskaya tsivilizatsiya i kochevye narody Evrazii: krosskul'turnye kontakty* [Tsyrendorjiev readings 2012 (V): Tibetan civilization and nomadic peoples of Eurasia: cross-cultural contacts]. Proceedings of the conference. Kiev: Poligrafist. pp. 470–486. (In Russian)
16. Rodionov, V.A. (2015) Buddizm v politicheskom protsesse postsotsialisticheskoy Mongolii [Buddhism in the political process of post-socialist Mongolia]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. Kul'turologiya – BSU Bulletin. Philosophy. Sociology. Political science. Culturology*. 6A.

Received: 16 May 2017