



Е. А. ОСТРОВСКАЯ

БУДДИЙСКИЕ ОБЩИНЫ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА



Елена Александровна Островская

Буддийские общины

Санкт-Петербурга

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11960467

Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга.: Алетейя;

СПб; 2015

ISBN 978-5-906792-15-0

Аннотация

Настоящая книга посвящена буддийским общинам Санкт-Петербурга, как они предстали в социологическом исследовании, проведенном в наиболее драматичный период их возникновения и формирования в 1990-е годы. В течение нескольких лет наблюдений, интервью, анализа документов автору удалось собрать уникальный материал о сложении буддийской среды в период обретения прав на свободу мировоззренческого выбора и надежд на религиозное возрождение. Буддийские сообщества конвертитов, возникшие на волне перестройки, предстают в многообразии мотивов обращения, биографий учителей, описаний психотехнических практик и ритуалов, своей внутренней жизни. Книга рассчитана на широкий круг читателей, каждый найдет в ней что-то интересное. Здесь и история становления сообществ буддистов-конвертитов в 1990-е

годы, и широкий историко-культурный контекст, раскрывающий специфику формирования школьных традиций в Тибете, и просто судьбы и биографии, кейсы закрытых групп и открытых религиозных организаций.

Содержание

Предисловие	6
Введение. Буддизм в России и Санкт-Петербурге	10
Попытки возрождения буддизма в качестве традиционной религии	23
Бурятия: инновация versus традиция	24
Калмыкия: в поисках собственной буддийской идентичности	27
Тува: путь к сотрудничеству и общей идентичности	33
Распространение буддизма в европейской части России и Санкт-Петербурге	41
Конец ознакомительного фрагмента.	43

Е.А. Островская

Буддийские общины

Санкт-Петербурга

© Е.А. Островская, 2015

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2015

Предисловие

В настоящей книге речь пойдет о сообществах буддистов-конвертитов, возникших на волне перестройки в результате знакомства молодежи и людей среднего возраста, не покинувших страну в драматичные 1990-е годы, с западными образцами свободы выбора религиозной принадлежности, свободы слова и мировоззренческого плюрализма. Объявленный в те годы ренессанс «религий исторического наследия России» в случае буддизма обернулся появлением принципиально новых организационных форм. Речь идет о самоорганизующихся общинах буддистов-конвертитов. В своей религиозной и повседневной деятельности они воспроизводят глобальную модель функционирования буддизма в европейской социокультурной среде. Эта модель имеет некий набор инвариантов: медитативные дхарма-центры, группы йоги и медитации, религиозные ретриты и ворк-шопы, фестивали буддийской культуры и т. д.

В современной социологической литературе понятие «конвертит» применяется ко всем тем, кто добровольно принял обращение в религию, не имеющую историко-культурного бэкграунда в стране их исходной социализации. Это понятие было разработано для исследования религиозных сообществ европейцев, принимающих буддизм, ислам, индуизм. С социологической точки зрения важно, что сообще-

ства эти весьма разнообразны и отнюдь не вписываются в общепринятый организационный формат так называемых новых религиозных движений, сект или культовых движений.

В большинстве западных стран бум обращения в тибетский буддизм пришелся на 1970-1980-е годы. Это обусловлено начавшимися в этот период первыми, но весьма настойчивыми шагами тибетской диаспоры в направлении глобальной институционализации буддизма. Глобализация буддизма, его массовое распространение в Западной Европе, Канаде и США было опосредовано волнами миграции тибетских беженцев в страны Запада, их аккультурацией как сообществ, идентичность которых выстраивается через апелляцию к собственной религиозной и социокультурной уникальности. В течение всего нескольких десятилетий тибетцам удалось произвести революцию в умах и моделях повседневности. И делалось это осознанно, с целью популяризации тибетского буддизма и культуры в глобальных масштабах. Для крохотного народа, переживающего растянутую во времени и пространстве драму утраты дома, Отечества, истории, способом выжить стало создание глобальной сети сообществ буддистов-конвертитов. Эти сообщества превратились в ту мирскую среду, на которую смогло ориентировать свою деятельность тибетское монашество и священство.

В современной гуманитарной науке появляется все больше работ о феномене конверсии. Работы эти предлагают модели и теории, концепции и понятия, вытесняя на второй

план изучения феномена самоорганизации буддийских сообществ, их эмерджентный характер. В контексте уже двух десятков лет рутинизации буддийских сообществ-конвертитов весьма полезным и прогностичным представляется публикация социологического исследования, проведенного в 1997–1998 годах в Санкт-Петербурге. Многие, о ком пойдет речь в этой монографии, уже весьма преуспели как в буддийской практике, так и в самореализации. Для кого-то обращение в «буддизм для европейцев» стало путем к обретению собственной идентичности, к осознанию себя в качестве определённой социокультурной единицы, способной к постижению культуры через религию. И, действительно, в мировоззренческом вакууме 1990-х годов обращение в буддизм было способом инкультурации, освоения сначала инородных культурных образцов с последующим приходом к российскому культурному наследию, а в некоторых случаях к православию.

И тогда, и сейчас невозможно не поражаться мужеству и творческому потенциалу этих людей, на свой страх и риск избравших буддизм в качестве пути к себе. Среди возможностей тех лет, простиравшихся от бегства «из проклятой страны» в земли обетованные вплоть до гибели на нивах кооперации, они избрали жизнь, постижение собственной антропологической природы сквозь призму сложного азиатского учения, Дхармы.

По прошествии стольких лет, кардинальным образом из-

менивших поколение постперестроечной молодежи, хотим поблагодарить всех, кто принял живое и деятельное участие в данном исследовании. В то время проводить подобное исследование было сложно, поскольку в ригидной научной среде оно вызывало усмешку и отторжение, а у буддологов так и просто недоумение. Неожиданными помощниками стали сами буддисты-конвертиты, а также коллеги-социологи и коллеги-востоковеды. И здесь, конечно, наши первые слова благодарности адресованы профессору Н. Г. Скворцову, заведовавшему тогда кафедрой социальной антропологии на факультете социологии и давшему добро на такое нетривиальное по тем временам исследование. Далее выражаем свою признательность научному руководителю – профессору А. О. Бороноеву, смело одобрявшему все наши научные авантюры.

Нашими проводниками в буддийской среде стали Елена Паршина, Анатолий Алексеев и Вадим Меньших, без чьей помощи узнать и постичь некоторые стороны ментальности буддистов было бы вообще невозможно.

Также выражаем свою благодарность коллегам-социологам и востоковедам – Ольге Плешковой и Полине Рысаковой, ассистировавшим в глубинных интервью и оказавшим содействие в перепроверке полученных эмпирических данных.

Введение. Буддизм в России и Санкт-Петербурге

Одной из специфических примет духовной жизни России 1990-х годов стало движение за возрождение религий, исторически закрепленных на территории России. К числу таковых религий относится и буддизм, привлечший к себе в те годы не только этнических носителей буддийской культуры, исторически исповедовавших эту религиозную традицию. Движение за буддийский ренессанс стартовало в Бурятии в 1988 г., когда «были зарегистрированы немногочисленные по составу буддийские общины, подчинявшиеся Центральному духовному управлению буддистов»¹. Вслед за этим начали возникать буддийские общины в Калмыкии, Туле, Москве, Ленинграде (Санкт-Петербурге), а несколько позднее – в Новосибирске, Новочеркасске, Анапе, Перми, Казани, Екатеринбурге, Пятигорске, Владивостоке, Нерюнгри и ряде других городов России и бывшего СССР². К середине 1996 г. только на территории Российской Федерации было зарегистрировано 120 буддийских общин. Очень

¹ Жуковская Н. Л. Возрождение буддизма в Бурятии: проблемы и перспективы // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1997, № 104. С. 6.

² Там же. С. 6.

скоро стало понятно, что в буддийской среде, традиционной для российского социокультурного контекста, зародился новый организационный компонент – общины буддистов-конвертитов, сразу заявившие о своей автономности от историко-культурного наследия российского буддизма. Однако на тот момент данные сообщества отнюдь не вызывали доверия и энтузиазма ни у традиционных носителей буддизма, ни в научной среде.

Большинство зарегистрированных буддийских объединений вошли поначалу в состав религиозного объединения Традиционная буддийская сангха России (ТБСР), возглавляемого Пандито-хамбо ламой Д. Б. Аюшеевым. Многие общины объявили себя приверженцами различных школ Махаяны, Хинаяны, Ваджраяны, причем адептами не только тибетского, но и китайского, японского, вьетнамского буддизма, а отнюдь не традиции Гелугпа, столь привычной для буддийских российских регионов.

Исторически буддийскими территориями России являлись Бурятия, Калмыкия и Тува. Населяющие их народы заимствовали тибетскую форму буддизма, которая в дальнейшем приобрела соответствующие социокультурные признаки, обусловленные этнической и социально-политической спецификой бурят, калмыков и тувинцев. Однако современная буддийская община далеко не исчерпывается бурятским, калмыцким и тувинским компонентами. В ее состав вошли многообразные негосударственные гражданские организа-

ции (НГО), созданные в различных регионах нашей страны конвертитам (новообращенными буддистами) славянского, тюркского, угро-финского, еврейского происхождения. Наиболее значительная концентрация таких НГО пришлась на российские мегаполисы.

Конвертитские НГО весьма разнообразны по принадлежности к буддийским традициям. Преобладают здесь формы буддизма, импортированные в Россию на рубеже 1980-1990-х годов из дальнего зарубежья – Японии, Китая, Непала, Вьетнама, Италии, Дании, Великобритании, Польши, Германии, Франции, а также из тибетской диаспоры на территории Индии.

Возникновение новых буддийских сообществ в России стимулировалось миссионерской деятельностью зарубежных проповедников, в том числе и буддистов-европейцев. Конец 1980-х – начало 1990-х годов ознаменовался прогрессивным распространением буддийских тибетских традиций за пределами Бурятии, Калмыкии и Тувы. Более того, они быстро развернули свою активность вне какой-либо связи с наставниками традиционных буддийских регионов нашей страны. Этому способствовала образовавшаяся после распада СССР новая демократическая политико-правовая парадигма функционирования религий.

В течение последующих двадцати с небольшим лет формируется самостоятельная социорелигиозная среда – российская буддийская община. Ее организации, традицион-

ные и конвертитские, развивают религиозную активность в публичном пространстве российского общества. Они вполне могут быть обозначены как религиозные независимые гражданские организации (РНГО), стремящиеся внести свою посильную лепту в развертку различных тем российского социума. В своем нынешнем состоянии эта буддийская среда пришла к отчетливому пониманию себя как единой и непротиворечивой, на что ей потребовалось более двадцати лет. В течение этого периода заново и со значительными инновациями развернулись буддийские организации на исторически буддийских территориях России. Параллельно с этим рутинизировались практики и формы организации буддистов-конвертитов.

На начальном этапе процесса реинституционализации проблема была не только в том, что буддизм на исторических территориях претерпел периоды затяжных гонений и лишений. Российский буддизм потерял своих выдающихся учителей, утратил созданные прежде образовательные центры, его монастыри пребывали в разрухе и хаосе. Кроме того, он подвергся значительной этнизации. Именно поэтому иноэтнические конвертиты не воспринимались всерьез духовенством в Бурятии, Калмыкии и Туве. Никто не был готов рассматривать их как равноценных единоверцев. Не слишком серьезно относились к буддийским конвертитским общинам и власти, приравнивая их к своеобразным клубам по интересам. Определенную опасность в деятельности таких

НГО усматривали и некоторые деятели Русской православной церкви³. Меж тем, буддисты-конвертиты не были абсолютно новым явлением. В историко-культурной ретроспективе самым ярким опытом конвертации россиян в буддизм выступает феномен общины Б. Д. Дандарона.

В советский период, в конце 1960-х – начале 1970-х годов, открыто заявила о себе община буддийского учителя Б. Д. Дандарона (1914–1974). В ее состав наряду с бурятами вошли русские, белорусы, эстонцы, евреи, латыши и литовцы. Деятельность этого конвертитского сообщества не противоречила формальному правовому обеспечению свободы совести, существовавшему в советской Конституции. Однако власти готовы были мириться с открытым позиционированием буддийской идентичности только со стороны тех граждан, которые по этническому происхождению являлись бурятами, калмыками или тувинцами. Представители прочих этносов, пытавшиеся объявить себя буддистами, воспринимались властями как потенциально опасный подрывной элемент. В 1972 г. община Дандарона⁴ была разгромлена. Против ее основателя было сфабриковано уголовное дело, члены общины подверглись репрессивным воздействиям с применением карательной психиатрии, а эксперты из числа уче-

³ Например, диакону Андрею Кураеву принадлежит неоднократно заявляемый им в СМИ афоризм: «Тень Нирваны надвинулась на Россию».

⁴ Подробнее о жизненном пути, учении и общине Б. Дандарона см.: *Монтилевич В. М. II Дандарон Б. Д. Избранные статьи; Черная тетрадь; Материалы к биографии; «История Кукунора» Сумпы Кенпо.* – СПб., 2006.

ных-востоковедов оказались вынуждены надолго позабыть о перспективе должностного роста по месту работы.

Анализ прошедших десятилетий реинституционализации буддизма в России позволяет констатировать, что в те непростые 1990-е годы серьезными препятствиями на пути формирования буддийского сообщества России выступали не только этнизация и ксенофобия, но и идеологически навязанная идея возрождения традиционных религий.

Публично заявленный в 1990-е годы политизированный тезис о необходимости религиозного возрождения народов России обернулся для российского буддизма рядом серьезных проблем. Общественность Бурятии, Калмыкии и Тувы с большим энтузиазмом откликнулась на этот призыв, видимо, полагая, что в новой геополитической реальности должна и может возродиться традиция, существовавшая на исторических буддийских территориях царской России. Никому и в голову не пришло задуматься о самой возможности воспроизведения имперских социокультурных и институциональных образцов в условиях перестройки «от социализма к демократии». Так почему же исторические образцы едва ли возможно институционализировать в контексте демократической матрицы социально-политического существования? Ответ на этот вопрос лежит в плоскости анализа историко-культурных образцов функционирования буддизма на этнических территориях России. Рассмотрим очень кратко эти моменты.

Бурятия и Калмыкия вошли в состав Российской империи как инородческие территории, население которых не было религиозно однородным. Бок о бок с буддизмом в этих регионах существовали архаические анимистические культы. Функционирование буддийских институтов регламентировалось имперским политико-правовым укладом: народы, исповедовавшие буддизм, квалифицировались самодержавной политической властью как подданные империи – инородцы буддийского вероисповедания, а приверженцы анимистических культов – как язычники. Русская православная церковь рассматривала инородцев-язычников в качестве своего миссионерского поля, хотя насильственная христианизация не практиковалась.

Буряты и калмыки впервые столкнулись с проблемой необходимости осмысления идеологических оснований национальной консолидации и этнической идентичности, когда вошли в состав Российской империи. И это можно сравнить с аналогичной проблемой самоидентификации диаспорных анклавов в условиях принимаемых обществ. Именно в таких условиях народ, или этнос, впервые вынужден выстраивать свою идентичность через противопоставление «мы-они». Попав в российский социокультурный контекст, буряты и калмыки формировали идеи о собственной идентичности в условиях полиэтнического и мультикультурного имперского социума.

Именно буддизм давал шанс каждому из этих двух наро-

дов исторически закрепить свою национальную специфику, поскольку в Российской империи практиковалось терпимое отношение к иноверцам. Таким образом буддизм был институционализирован на имперских территориях, населенных бурятами и калмыками, как национальная религиозная идеология, а не одна из этнорелигиозных традиций. Как для бурят, так и для калмыков осознание себя народом – политической и этнокультурной общностью – осуществлялось через институционализацию буддийской модели социума.

В период с XVIII до начала XX века в обоих регионах формировались уникальные социокультурные формы функционирования четырех базовых социорелигиозных институтов. В соответствии с буддийской традицией социальная модель воспроизведения буддизма закрепились в четырех базовых институтах – монашество, миряне, религиозное образование и религиозный реципрок. Важно учитывать, что формирование национальной идентичности, частью которой стала принадлежность к буддийской идеологии, в Бурятии и Калмыкии происходило вне политического или правового патронажа со стороны Тибета. Тибетский вариант буддийской модели общества и политико-правовые основания тибетской теократии играли в этом процессе роль прототипа, но и не более того.

Воспроизведение буддийской модели общества⁵ в усло-

⁵ О содержании и концептуальном наполнении понятий «религиозная модель общества» и «буддийская модель общества» см.: *Островская-мл. Е. А.* Религи-

виях Российской империи осуществлялось в соответствии с традицией, воспринятой из Тибета. Так, материальное обеспечение монастырей, монахов и послушников принимали на себя буддисты-миряне, проживавшие на территориях, принадлежавших монастырям. В Бурятии и Калмыкии социально-политическая стратификация и иерархия социорелигиозных статусов воспроизводились и функционировали под контролем представителей российской имперской администрации и регламентировались соответствующей документацией. Чиновничеству на местах вменялось в обязанности ограничивать численность монастырей, количество насельников, регулярно инспектировать буддийскую среду мирян и духовенства, собирать сведения о характере религиозных практик. Имперская администрация стояла на страже полной независимости буддийских иерархов Бурятии и Калмыкии от какого-либо влияния со стороны тибетской теократии. Религиозным главой бурятских буддистов являлся Хамбо-лама, а калмыцких – Шаджин-лама.

И тот, и другой проводили собственную религиозную политику, никак не подчиняясь Далай-ламе.

Социально-экономические и идеологические преобразования, пережитые буддийскими регионами в советский период, разрушили традиционный способ материального обеспечения монастырей и духовенства. Монастыри не распола-

гали более какими-либо территориями и могли надеяться лишь на добровольные пожертвования, не связанные напрямую с типом хозяйственной деятельности мирян или локализацией их проживания.

В Туве сложился совершенно иной способ институционализации буддизма, принципиально отличный от Бурятии и Калмыкии. Здесь буддизм стал одной из этнорелигиозных традиций наряду с шаманизмом. Более того, социокультурное оформление тувинского буддизма проходило вне взаимодействия или связей с Россией. Буддизм был внедрен в Туве под непосредственным контролем маньчжурской династии Цин, правившей в Китае в XVII–XX вв. Этим обусловлен тибето-монгольский патронаж буддийских социорелигиозных институтов. Тувинские буддисты долго не имели возможности создать собственного религиозного иерарха и сформировать религиозную иерократию. Причиной тому была долгосрочная политическая зависимость Тувы от Китая и Монголии, пресекавших даже призрачные намеки на возможную автономию этой крохотной территории. Высшие религиозно-идеологические статусные позиции занимали монгольские и тибетские монахи. И, соответственно, в среде тувинских буддистов социорелигиозная иерархия воспроизводилась в усеченном виде.

В период политической зависимости от маньчжурской династии Цин перед тувинцами с особой остротой встал вопрос сохранения этнической идентичности. Осмысление на-

циональной идентичности осуществилось только в 1920-х годах.

Тува вошла в состав Российской империи довольно поздно – в 1914 г. В целях профилактики сепаратистских тенденций имперская администрация не препятствовала проникновению учителей и традиций разных школ тибетского буддизма. Это было обусловлено тем, что на территориях России преобладали последователи тибетской школы Гелугпа, которую возглавлял в Тибете Далай-лама. Не желая укрепления этих связей, российское правительство всячески стимулировало возрастание идеологического господства бурятских и калмыцких буддийских иерархов.

В 1921 г., пребывая уже под покровительством Советской России, Тува получила название Народная Республика Танну-Тува. Национальная тувинская модель воспроизведения буддизма приобрела отчетливые контуры в советский период.

С течением времени и в Бурятии, и в Калмыкии сформировались собственные лидеры школы Гелугпа, а также продолжились развиваться другие школьные традиции⁶. Этот антисепаратистский подход сохранился и в советское время, что выразилось, в частности, в создании Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ).

Попытки возродить в 1990-х годах систему буддийских

⁶ *Smiling J. Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Massachusetts, 1993. P. 164–165.*

социорелигиозных институтов по образцу их функционирования в Российской империи потерпели провал ввиду несовместимости этого образца с принципами европейского гражданского общества и демократического государства.

В царской России принадлежность к буддизму считалась разновидностью религиозной идентичности инородческих подданных самодержавной православной империи. Этот образец оказался абсолютно нежизнеспособным в условиях федеративной секулярной республики, постулирующей свободу мировоззренческого выбора.

Существовавший в российской империи политико-правовой уклад гарантировал возможность воспроизведения буддийской модели общества в пределах территорий проживания бурят и калмыков, где над инородцами-буддистами господствовали местные религиозные иерархи. В противовес этому в демократическом правовом государстве светские власти не выступают в роли гаранта сохранения традиционных социорелигиозных отношений. В современном государстве религиозная принадлежность и воспроизводство религиозных институтов трактуются как частное дело гражданина, проявляющего свою независимую позицию в сфере духовной жизни.

В новом политическом формате буддизм стал одной из религий исторического наследия России, исповедуемых гражданами по свободному волеизъявлению. В этом контексте поиски в историческом прошлом страны того образца со-

циального функционирования буддизма, который подлежит возрождению, были обречены на неудачу.

В 1990-е годы российские буддисты впервые оказались в парадоксальной ситуации – полная свобода мировоззренческого выбора сопрягалась с минимальной практической возможностью осуществить этот выбор. Никто и ничто не препятствовало более обращению в любую религию. Но религии исторического наследия России не располагали ни практическим, ни идеологическим ресурсом, чтобы встретить тех, кто искал духовного пристанища, новых смыслов и способов организации реальности. Концептуальное решение этой проблемы так и не было найдено. Идейный вакуум заполнился по самому простому варианту – путем обращения к опыту функционирования тибетского буддизма в глобальном формате. А опыт этот весьма неоднозначный и, более того, политически конфликтный.

Попытки возрождения буддизма в качестве традиционной религии

Процесс институционального и организационного оформления буддийской идентичности бурят, калмыков и тувинцев развернулся в двух взаимоисключающих направлениях. Исторически воспроизводимая принадлежность к буддизму использовалась для конструирования национальной консолидации и регионального политического самосознания. Вместе с тем апелляция к буддизму как ядру этнонациональной идентичности стала пропуском в транснациональную коммуникативную сеть тибетского буддизма. Таким образом, характерной чертой религиозной идентичности в исторических регионах бытования буддизма России является парадоксальное сочетание стремления к сохранению собственной социокультурной вероисповедной специфики и консолидация с институциональными и организационными формами функционирования тибетского буддизма в глобальной коммуникативной сети. И здесь необходимо поговорить о каждом регионе отдельно, более пристально рассмотреть стадии реинституционализации буддизма в свете прошедших десятилетий.

Бурятия: инновация versus традиция

Процессы реинституционализации буддизма в Бурятии изначально проходили в неустанном конкурентном противостоянии поборников так называемого традиционного буддизма и тех, кто достаточно быстро осознал невозможность религиозного ренессанса согласно имперской или советской модели. В научной литературе, посвященной этому вопросу, принято указывать на те аспекты деятельности Пандито-хамбо ламы Д. Б. Аюшеева, которые дважды спровоцировали раскол ЦДУБ и послужили причиной изменения названия этой организации, именуемой ныне Буддийская традиционная сангха России. Пандито-хамбо лама Аюшеев изображается, как правило, консервативным выразителем идей национального и религиозного возрождения бурят, сторонником бурятского варианта буддийской идентичности, бурятского языка в литургиях, бурятской парадигмы буддийской образованности.

Во многих интервью с приверженцами буддизма, проживающими в Бурятии, неоднократно звучала критика в адрес Пандито-ламы Аюшеева и за его непримиримое отношение к шаманизму (что, строго говоря, подобает его сану), и за неукоснительную лояльность федеральной политике России. Кроме того, при анализе документов неоднократно доводилось сталкиваться с отзывами о жесткой позиции Пан-

дито-ламы и по отношению к буддистам-конвертитам, и с его собственными публичными оценками в адрес конвертитских сообществ.

Противником Пандито-ламы в дискурсе о возрождении буддизма в Бурятии выступил лама Илюхинов, бывший послушник Иволгинского дацана, выученик тибетского наставника Пакула Ринпоче, участник демократического движения 1980-х годов, кандидат в депутаты Государственной думы от демократических сил в 1996 г. В заслугу этому демократически мотивированному буддийскому лидеру-обновленцу ставятся акты религиозной конфронтации. В 1998 г. он возглавил группу, выступившую за размежевание позиций внутри Буддийской традиционной сангхи России и создание противостоящего ей Духовного управления буддистов Российской Федерации. В интервью респонденты, как правило, подчеркивали приверженность Илюхинова идеям движения Римей и его принадлежность к бурятской интеллигенции, увлеченной буддийской философией и медитацией.

Наряду с указанным противостоянием, воплотившемся в возникновении двух самостоятельных организаций, следует указать на умножение Дзогчен-общин, провозглашающих своим учителем Намканая Норбу или Б. Дандарона.

Безусловным достижением и принципиальной инновацией в институциональном оформлении буддизма Бурятии стало создание первого в России (четвертого в мире) буддийского женского монастыря, находящегося под духовным во-

дительством Его Святейшества Далай-ламы XIV. Буддийский женский дацан Зунгон Даржалинг появился благодаря инициативе и активности организации буддисток-мирянок во главе с Д. Цыденовой. Решение о создании дацана было принято в 1992 г., когда Бурятию посетил Далай-лама XIV. Во время этого визита он встретился с активистами религиозных организаций и порекомендовал открыть буддийский женский центр в целях сохранения мира и согласия, поскольку именно такой центр необходим для «спокойствия в обществе».

Гражданские векторы активности данной организации – благотворительность и социальная работа. Деятельность бурятских буддисток-мирянок напрямую связана с двумя единовременными международными НГО – Фондом сохранения традиций Махаяны и Международной ассоциацией женщин-буддисток «Сакьядхита».

К числу новшеств в духе политизации религии, столь характерной для глобализации религиозных идеологий, следует отнести активную политическую позицию буддисток. Они выступают в поддержку президента Бурятии и открыто призывают к солидарности с глобальным дискурсом по тибетской проблеме.

В русле реинституционализации буддизма в Бурятии вновь отстроенные и реанимированные монастыри пополнились тибетскими монахами и послушниками. Молодое поколение стало регулярно обучаться в монастырях диаспоры

на территории Индии. Безусловным достижением бурятского буддийского духовенства и поддерживающих его мирян выступает воссоздание системы буддийского образования и сети дацанов. Более того, буддийское духовенство достаточно быстро овладело интернет-технологиями, многие дацаны располагают собственными сайтами в интернете и поддерживают постоянный контакт с интересующими их учителями, послушниками, находящимися на обучении, и проч.

Калмыкия: в поисках собственной буддийской идентичности

Буддийское пробуждение Калмыкии принято увязывать с президентством Кирсана Илюмжинова, выпускника Московского государственного института международных отношений. Усилиями этого политического лидера за пятнадцать лет калмыцким буддистам удалось значительно продвинуться в деле реинституционализации буддизма. И здесь принципиально важен тот факт, что возрождение буддийской идентичности калмыки связали с идеей возрождения национальной культуры калмыцкого народа. В короткие сроки удалось восстановить и построить новые монастыри и ступы, наладить обучение буддийского духовенства. Десятки молодых людей были направлены в религиозные центры тибетской диаспоры на территории Индии, чтобы стать в будущем цветом калмыцкого монашества. Илюмжинов установил тесней-

шие контакты с Далай-ламой XIV и его ближайшими сподвижниками в борьбе за продвижение идей буддийской духовности и гуманизма в мире. И здесь следует хорошо понимать, что модель реинституционализации буддизма, избранная калмыцким духовенством, не имеет прототипов. Она сформировалась в условиях тибетского рассеяния по миру и была предложена всем желающим интегрироваться в мировой буддизм. Итак, пойдём по порядку, от события к событию.

В 1988 г. прошло регистрацию первое буддийское религиозное объединение Калмыцкой АССР. В 1988 г. в Элисте открылся первый «молельный дом», настоятелем которого стал приехавший из Бурятии лама Туван Дорджи. Тремя годами позже возникло Объединение буддистов Калмыкии, устав которого был утвержден на первой официальной Конференции буддистов Калмыкии и Астраханской области. Туван Дорджи получил статус верховного иерарха – Шаджин-ламы калмыцкого народа.

Подробный анализ документов показывает, что в доступных широкому читателю источниках о факте пребывания бурятского ламы из Иволгинского дацана на посту Шаджин-ламы Калмыкии, как правило, даже не упоминается. И это вполне понятно, если знать, что короткое время спустя, уже в 1992 г., Туван Дорджи был легитимно смещен со своего поста, а его место занял калмык Тэло Тулку Ринпоче, гражданин США, выученик и ставленник Далай-ламы XIV. И про-

изошло это не в последнюю очередь благодаря желанию калмыков выйти из-под гнета бурятских иерархов.

Бурятский и калмыцкий народы не имели повода для соперничества ни в этнонациональном самоопределении, ни в буддийском вероисповедании. И тот, и другой этносы восприняли буддизм в его тибетской версии и создали собственные социокультурные формы этой религии. Не приходится говорить здесь и о каких-либо территориальных конфликтах.

В Калмыкии задача возродить буддийскую традицию оказалась столь же трудоемкой и концептуально непродуманной, сколь в Бурятии. Однако деятели религиозного возрождения Калмыкии достаточно быстро отошли от поисков современной калмыцкой версии «традиционного буддизма», столь увлекавшей бурятских единоверцев, и обратились за помощью к глобальной коммуникативной сети, созданной тибетскими эмигрантами. В реалиях начала 1990-х годов это решение было преподнесено как отказ калмыцких буддистов возрождать свою религию в российском региональном формате и идти по пути, проложенному бурятскими традиционалистами.

В отличие от бурят калмыки в поисках нового буддийского пути могли опираться на свою этническую диаспору в США, обладавшую опытом участия в глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма. Уже не первое десятилетие религиозные идеологи тибетской эмиграции создавали

транснациональные буддийские общины и дхарма-центры, объединявшие конвертитов из разных этносов. Форма институционализации тибетского буддизма в глобальном пространстве была ясна и привлекательна, в отличие от смутной перспективы возрождения традиционных религий России.

В 1991 г. Калмыкию посетил Его Святейшество Далай-лама XIV. а сопровождал его в этой поездке тогда еще неизвестный Тэло Тулку Ринпоче. В период пребывания на калмыцкой земле Далай-лама XIV в числе прочего освятил место будущего храма Буддийского величия Сякусен-Сюме и дал религиозные наставления народу. Далее калмыцким буддистам понадобился всего лишь год, чтобы дистанцироваться от идеи возрождения «традиционного» буддизма во главе с ЦДУБ. Тем самым они разом освободились и от необходимости выстраивать отношения с федеральными властями, и от проблем восстановления религиозного образования, позволяющего за счет национальных кадров воспроизводить иерархию социорелигиозных статусов.

Вмешательство тибетского фактора в формирование национально-религиозной идентичности калмыков на словах объяснялось необходимостью воссоздать исторически закреплённую религиозную традицию, возглавляемую Далай-ламой XIV. К числу бесспорных преимуществ глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма следует отнести эффективную прозелитическую деятельность, ведущуюся вне зависимости от этнических, территориальных,

государственных, языковых и историко-культурных границ. В 1990-х годах тибетский буддизм уже функционировал в системе транснациональных общин этнических тибетцев и иноэтнических конвертитов по всему миру.

Вступление в эту сеть снимало проблему этнической принадлежности верующих, которая породила и по сию пору вызывает острейшие дискуссии в среде буддийского духовенства России. Как уже отмечалось выше, этнизация буддизма, сформировавшаяся в процессе его институционализации в регионах российской империи, выступила серьезным препятствием для возникновения свободного дискурса о векторах возрождения традиционных религий в новом идеологическом формате.

Модель глобального тибетского буддизма оказалась привлекательной и в аспекте инфраструктуры, обеспечивающей функционирование социорелигиозных институтов монашества, мирян, буддийского образования и религиозного реципрока. Так, в тибетских монастырях на территории Индии воссоздана и воспроизводится (пусть и в усеченном виде) система буддийского образования и присвоения социорелигиозных статусов. Глобальная коммуникативная сеть тибетского буддизма располагает четкой работающей моделью религиозного обращения мирских последователей и подготовки религиозных профессионалов, способных вести прозелитическую деятельность по всему миру и устанавливать контакты с международным сообществом.

Из дня сегодняшнего, когда процессы реинституционализации уже дали конкретные плоды, и в каждом из регионов установилась новая модель, зачастую бывает сложно понять, как обстояло дело в прошлом и почему ситуация сложилась именно так. В данном контексте следует удерживать во внимании тот факт, что в начале 1990-х годов калмыки располагали своим религиозным наследием, сведениями об историческом прошлом буддизма в царской России и контактами с ЦДУБ во главе с бурятским Пандито-ламой. Этого скудного организационного ресурса явно не хватило для реинституционализации буддизма в качестве идеологии, удовлетворяющей потребности этнонациональной консолидации. В такой ситуации модель глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма была, пожалуй, единственной надежной опорой в рассыпающейся реальности.

Повторный приезд в Калмыкию Далай-ламы XIV открыл калмыкам путь к островам буддийской учености в Дхармсале и другим образовательным центрам тибетской диаспоры на территории Индии. В последующие четыре года в Элисте был возведен религиозный комплекс Гедден Шеддуб Чойкорлинг (Святая обитель теории и практики буддизма) и отстроены десятки местных храмов и ступ. Наряду с этим активно осваивались практики международных буддийских НГО. В 1992 г. возник молодежный буддийский дацан, переименованный позднее в Дхарма-центр. В 1994 г. успешно стартовал Международный буддийский форум, в котором

приняли участие представители различных школ тибетского буддизма, мирно сосуществующие и в диаспоре на территории Индии, и в Европе. В 1995 г. открылся филиал Международного института школы Карма-кагьюпа (KIBI), основанный по инициативе последователей датского буддиста, мирового лидера конвертитов этой школы Оле Нидала, и тибетских учителей из Индии, Непала и Бутана.

Тува: путь к сотрудничеству и общей идентичности

Тува избрала третий вариант возрождения буддизма на исторических территориях. Анализ событий 1990-2000-х годов позволяет утверждать, что попытки воскресить исторический образец тувинского буддизма очень быстро исчерпали себя. Им на смену пришла ориентация на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма. Вместе с тем исторически закреплённая специфика тувинского буддизма сказалась и на процессах реинституционализации. Возрождение буддизма было инициировано в этой республике буддийскими НГО, а вовсе не духовенством.

В 1989 г. политическое руководство Тувинской АССР выступило с предложением узаконить празднование Нового года (Шага) по буддийскому лунному календарю. Эта инициатива отчетливо свидетельствует о рефлексии этноса о себя в категориях сакрального времени, причем времени буддий-

ского.

В 1990 г. Совет по делам религии при Совете министров Тувинской АССР зарегистрировал буддийское общество «Алдын Богда», которое уже в следующем году приступило к активной прозелитической пропаганде через созданную им газету «Эреге». «Алдын Богда» ратовало за приглашение в Туву буддийских проповедников-монголов. В 1991 г. при активном идейном и финансовом участии видных представителей тувинской художественной интеллигенции был построен первый буддийский храм. Возобновили свое функционирование тувинские юрты-молельни, во вновь отстроенные храмы стягивалось малочисленное местное буддийское духовенство.

Принципиальная смена вектора возрождения тувинского буддизма напрямую связана с официальным «пастырским» визитом в республику Далай-ламы XIV и делегации Тибетского правительства в изгнании. Инициатором этого визита выступило в 1992 г. правительство Тувы, сопроводившее его двусторонними межправительственными переговорами с тибетскими изгнанниками. Встреча завершилась подписанием договора о сотрудничестве в области религии, согласно которому тибетская сторона обязалась направить в Туву буддийских наставников из числа духовенства, проживающего в диаспоре на территории Индии⁷. Тувинская сторона, в свою

⁷ Монгуш М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.). Новосибирск, 2001. С. 128.

очередь, должна была направить группу на обучение в монастыри тибетской диаспоры.

Предпринятая тувинцами переориентация с религиозного возрождения на вступление в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма явно отличалась от калмыцкого варианта. Формально следуя федеральному идеологическому послы, тувинская администрация в начале 1990-х годов рассчитывала восстановить буддизм в качестве идеологии, консолидирующей этнос. Правительство Тувы намеревалось контролировать и моделировать процессы буддийского возрождения. Во исполнение своих планов политическое руководство республики сделало ставку на религиозный и кадровый ресурс тибетской диаспоры, а также международный имидж Далай-ламы XIV.

В обозначенной перспективе институциональное и организационное наследие исторически сложившейся формы тувинского буддизма было отвергнуто. Причина коренилась в историко-культурной особенности тувинского буддизма, заключавшейся в уникальном сочетании буддийских ритуальных практик и местного шаманизма. Однако такая социокультурная форма была названа «устаревшей и препятствующей культурному развитию республики». Прощание с исторической памятью народа дало возможность представителям тибетского глобального буддизма взять на себя идеологическое руководство процессом реинституционализации буддизма в Туве. Ключевой фигурой в этом контексте стал

геше Джампа Тинлей, официальный духовный представитель Далай-ламы XIV в России.

В процессе реинституционализации тувинские буддийские НГО, инициировавшие процессы возрождения буддизма в республике, были вытеснены за пределы общественного влияния. И, как ни парадоксально, лидерами тувинского буддийского возрождения стали международные религиозные организации и буддийские НГО других регионов России. В числе последних можно отметить Центр тибетской культуры и информации, действующий под патронажем Далай-ламы XIV.

Центр появился в Москве в 1993 г. В число его основных целей входило оказание помощи в возрождении духовной культуры буддийских народов России – калмыков, бурят, тувинцев. Применительно к Туве эта помощь выразилась в многолетней работе геше Джампа Тинлей. Уже после его первого визита в регион было официально зарегистрировано буддийское объединение Дхарма-центр «Далай-лама». Это объединение занималось преимущественно обеспечением визитов Тинлея в Туву для «чтения лекций по буддийской философии» и обращения желающих к Прибежищу. Судя по всему, мнение местного населения о том, как и с чьей помощью возрождать тувинский буддизм, учитывалось в самую последнюю очередь.

Стоит отметить, что в научной литературе по тувинскому буддизму ясно прослеживается тяготение коренного насе-

ления к местной исторически сложившейся форме буддийской религиозности. В различных интервью тувинцы подчеркивали, что отдают предпочтение привычным религиозным практикам и обрядам жизненного цикла и больше доверяют ламам из числа земляков⁸. Но едва ли их мнение серьезно интересовало тибетского куратора тувинского буддийского ренессанса.

Вскоре, в 1994 году, в помощь Тинлею развернул свою деятельность республиканский филиал международной общественной организации «Друзья Тибета». Поначалу филиал занимался проведением в жизнь двустороннего договора о тувинско-тибетском сотрудничестве и дружбе, обеспечивал прибытие тибетских миссионеров в Туву, однако постепенно сконцентрировался на политической борьбе «тибетского народа» за выход Тибетского автономного района из состава КНР. Члены организации проводили политические голодовки, устраивали «дни Тибета», участвовали в международных конференциях по проблемам тибетской автономии.

Противоречивые тенденции внутри процесса реинституционализации буддизма в Туве вылились в конце 1990-х годов в конфликтное противостояние тувинских традиционалистов и сторонников диаспорной модели буддизма в регионе. Борьба вокруг решения вопроса об организационной структуре тувинского буддизма в составе сангхи России при-

⁸ Республика Тува: паспорт культурной жизни регионов России / Рос. гос. б-ка НИЦ Информкультуры. М., 2002. С. 59; Монгуш М. В. Указ. соч. С. 134.

вел к явной победе сторонников диаспорной модели.

В 1997 г. в Кызыле состоялся Всетувинский учредительный съезд буддистов, по результатам которого в срочном порядке была введена новая должность религиозного главы тувинских буддистов – Камбо-лама, а также началось формирование органа управления тувинской сангхой – Управления камбо-ламы Республики Тува (УКЛРТ). В том же году в Туве побывала правительственная тибетская делегация, в состав которой вошли премьер-министр, министр культуры и секретарь Центра тибетской культуры и информации в Москве. В течение последующих лет республику посетили Еши Лодой Ринпоче, проповедовавший в Бурятии, и Богдогеген Джебцун Дамба Хутухта – религиозный глава буддистов Монголии. Примечательно, что именно монгольский наставник освятил тувинские храмы и преподнес в дар верующим проповедь Учения.

Миссионерская деятельность религиозных лидеров Монголии и Бурятии, а также наставников из числа тибетской эмиграции, возбудила ожесточенные дискуссии об институциональной и организационной формах буддизма Тувы. Все это в конечном итоге обернулось продолжительной борьбой за право занимать должность верховного религиозного лидера республики.

В 1997 г. должность Камбо-ламы (букв. «настоятель монастыря») получила новое содержание – «религиозный глава всех тувинских буддистов». Камбо-ламу надлежало из-

бирать теперь на демократических основаниях. Однако в реальности должность переходила от одного претендента к другому без какой-либо связи с их деятельностью.

Первым на эту должность был избран двадцатилетний юноша Аганак Хертек, с начала 1990-х годов активно сотрудничавший с тибетскими миссионерами в качестве переводчика. В 2000 г. его заместил гелонг Еше Дагпа, выпускник института при Иволгинском дацане. Уход в отставку юного Аганака Хертека объяснялся необходимостью получения буддийского образования в тибетских монастырских центрах на территории Индии. В 2002 г. Еше Дагпа был со скандалом смещен с должности Камбо-ламы. Второго экс-главу тувинских буддистов обвинили в неумении найти компромисс между буддийскими НГО и духовенством, которое якобы пренебрегало нуждами и потребностями мирян. Его преемником стал Март-оол Норбу-Самбу, принявший религиозное имя Лобсан Тубден. В 2005 г. должность Камбо-ламы занял тувинский монах Джампел Лодой, получивший образование в санкт-петербургском дацане и тибетском монастыре-дубликате Дрепун Гоман в Индии. Новый избранник оказался компромиссной фигурой, удовлетворявшей и запросам пробурятских тувинских НГО, и тибетских миссионеров. Джампел Лодой развернул активную деятельность по налаживанию контактов с главами калмыцкой и бурятской частей буддийской сангхи России, строительству новых крупных монастырских комплексов, сотрудничеству с мест-

ными республиканскими и федеральными властями.

Распространение буддизма в европейской части России и Санкт-Петербурге

Отличительной особенностью процесса распространения буддизма в регионах России, нетрадиционных для этой религии, стало объединение в буддийские сообщества адептов европейского происхождения, выходцев из безрелигиозных семей либо семей, исповадовавших православие или другие традиционные религии России (ислам, иудаизм). Члены подобных сообществ не имели опыта проживания в буддийском традиционном обществе, процесс их социализации происходил в условиях советской и постсоветской социокультурной ситуации.

Как показали многочисленные интервью, такие неофиты были слабо осведомлены об историко-культурной специфике и способах организации традиционной буддийской общины (сангхи), о роли монашества в ней. Практически все свои знания «новые буддисты» почерпнули от проповедников, создавших в России буддийские конвертитские сообщества.

Вновь прибывшие учителя не стремились к участию в возрождении традиционных буддийских институтов – монашества, мирянства, монастырей, системы традиционного религиозного образования и т. д. Более того, их не только ма-

ло интересовала, но порой и просто раздражала эта компонента российской социокультурной традиции. Их привлекал Дацан, единственный объект буддийского наследия в Санкт-Петербурге, да и то лишь в качестве возможной площадки для проповеди и проведения ритуальных встреч.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.