

Павел Варнавский

«Национальная» религия в контексте глобализации: традиционный буддизм в современной Бурятии¹

Религиозный компонент — важный механизм конструирования и поддержания этнической идентичности современных бурят. Как показывают исследования, «буддизм <...> воспринимается как этноинтегрирующая характеристика и даже как символ этнической принадлежности» [Амоглонова 2008: 161], он является «одним из важнейших факторов этнической идентификации личности» [Михайлов 1996: 24] и глубоко вплетен в культуру и образ жизни бурятского народа [Елаев 2000: 292]. Словом, все соглашается с тем, что актуализация и воспроизводство этничности — едва ли не самая важная функция современного буддизма в Бурятии. Но, пожалуй, только Бурятская традиционная сангха России (далее — БТСР, Сангха) воспринимается в качестве легитимного носителя и «хранителя» традиционной, «коренной» религии бурятского этноса. Этот уникальный статус Сангхи во многом обусловлен самой историей

Павел Кондратьевич Варнавский

Институт монголоведения, буддологии
и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ
wpk1@mail.ru

¹ Статья написана на основе одноименного доклада, сделанного автором на семинаре «Религия и этничность в монгольских обществах: история и современность» в университете Берна в августе 2009 г.

ее существования (нынешняя БТСР — прямая правопреемница Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ, СССР) и ее лидерскими позициями в процессе бурятского национального возрождения, развернувшегося в постсоветский период.

Однако в начале XXI в. перед бурятским буддизмом возникает новый вызов, связанный с усилением процессов глобализации, медленно, но верно втягивающих в свою орбиту все более обширные территории России. Глобализация — через распространяемые ею нормы и ценности — часто становится причиной разрушения идеологий и социальных отношений, в которые органично встроена религия, тем самым создавая для нее реальную угрозу, на которую она должна суметь найти достойный ответ, ибо иногда под вопросом оказывается само ее существование в обществе.

Цель данной работы заключается в том, чтобы попытаться приложить к бурятскому буддизму ряд глобальных тенденций, характеризующих современные религиозные процессы. Глобализация изменяет и делает иным социальное положение традиционных, основанных на религиозных ценностях институтов. В чем же заключаются эти изменения? Как реагирует бурятский буддизм в целом и БТСР в частности на вхождение в «состояние глобальности»? Каков его локальный ответ на это состояние? На эти вопросы трудно будет найти ответы, если не учитывать некоторые значимые обстоятельства, которые оказывают влияние на развитие ситуации. Поэтому вспомогательной, но не менее важной задачей работы является рассмотрение общего социокультурного контекста, в котором происходит развитие буддийской религии в Бурятии.

Наверное, следует отметить, что анализ избранной проблематики будет проводиться в большей степени на примере БТСР, поскольку эта буддийская община является самой большой и влиятельной в Бурятии, а процессы, протекающие в ней, формируют образ буддизма в стране и оказывают конституирующее воздействие на сценарии развития буддизма в долгосрочной перспективе.

Прежде чем искать ответы на сформулированные выше вопросы, необходимо выделить и кратко охарактеризовать основные черты, присущие всеобщей религиозности и системе взаимоотношений религиозных организаций и общества. Можно утверждать, что развитие глобализации в религиозной сфере сделало наиболее заметными и значимыми следующие явления и процессы.

- *Рост значения публичных дискурсов* для религиозных общин и повышение значимости социальной роли религии. Подвергаясь значительным изменениям, религиозные институты активно включаются в социальные практики, а религия становится важным и востребованным каналом осознания и понимания политического, социального бытия. Принимая на себя такую роль, религиозные институты становятся активными участниками выработки стратегии развития тех территорий, в границах которых они функционируют.

- *Преобразование принципов демократии и прав человека в религиозные принципы.* Проявление данного процесса сказывается как на внутрицерковной жизни той или иной конфессии (функционирование организованной религиозной жизни происходит исключительно на основе добровольной самоорганизации верующих), так и на взаимодействии религиозных институтов с обществом и государством. Характерными становятся реальное равенство религиозных организаций перед лицом государства и отсутствие государственных привилегированных деноминаций. Но что самое важное, религия становится своего рода духовным хранителем демократии и гражданских свобод в обществе и государстве. При сохранении функции поддержки власти все более заметную позицию занимает ее критика с точки зрения ее соответствия морали и справедливости, понимаемых не только в религиозном, но и в либерально-демократическом контексте.

- *Феномен диверсификации религиозности.* Он ведет к складыванию свободного рынка религий, которые при этом «рассеиваются» поверх традиционных конфессиональных, политических, культурных и цивилизационных границ. Данный феномен приводит к детерриториализации и деэтнизации религии, поскольку способствует размыванию историко-культурных связей между этнокультурными группами и их «традиционными» религиями и усилению роли индивидуального выбора людьми своей религиозной ориентации.

Развитие указанных процессов происходит на фоне общего роста значения религии. Возможно, данный процесс не всегда протекает настолько явно, чтобы обязательно получать подтверждение в социологических опросах и официальных речах политиков; это происходит скорее косвенно, прорываясь сквозь отдельные публикации в СМИ, будучи — явно или по неосторожности — озвучено лидерами, признанными авторитетами гражданского общества. Однако интенсивность и векторы религиозного развития современного общества заставляют задуматься еще и над тем, что несет нам «новая глобальная религиозность» — клерикализацию общества или, напротив, своего рода секуляризацию религии?

Контекст: религиозный синкретизм населения и пластичность буддийской доктрины

Понятно, что, соприкасаясь с локальным контекстом, глобальные тренды религиозности приобретают свою региональную специфику. В Бурятии эта специфика задается взаимоналожением двух факторов. Она обусловливается, с одной стороны, глубоко укорененным религиозным синкретизмом местного населения и, с другой стороны, широкими адаптивными способностями самой буддийской религиозной традиции.

Действительно, не углубляясь в историко-этнографические детали, можно смело констатировать, что культурно-религиозный синкретизм является значимой социокультурной характеристикой республики. Длительный период сосуществования бурят и русских и сопряженные с ним процессы взаимодействия сразу трех религиозных традиций — буддизма, православия и шаманизма — хотя и не привели к полному растворению этнических, религиозных и социальных границ между основными этническими группами, однако сделали возможным возникновение и укоренение в социальной действительности достаточно широкого пласта культуры (религиозной в том числе), который является достоянием всех жителей республики независимо от их этноконфессиональной самоидентификации. Иллюстрируя этот факт, можно привести слова буддийского ламы: «Буряты ходят в церковь, а русские в дацаны. Наверно, мы доверяем друг другу. У буддистов отсутствует понятие миссионерства, и если к нам ходят люди других вероисповеданий, значит, они что-то находят для себя» [Алсуюев 2007].

О распространенности религиозного синкретизма свидетельствуют и социологические опросы, проводящиеся в республике. Так, по данным А.В. Бильтриковой, «38,8 % просто верят в Бога и сверхъестественные силы. <...> В настоящее время, когда происходит практически ренессанс всех религиозных конфессий, достаточно трудно определиться в какой-то одной религии. А пока длится период выбора, респонденты предпочитают просто верить в Бога и его сверхъестественные силы» [Бильтрикова 2001: 74].

Плюрализм и даже эклектизм религиозных воззрений распространен здесь не только на уровне обществ, но и на уровне индивидуального сознания верующих. Массовое распространение получает эклектическое мировоззрение, сочетающее логически и генетически не связанные между собой элементы, почерпнутые из различных традиционных религий. Показательна в этом смысле следующая цитата, найденная в одной из самых массовых и популярных газет Бурятии: «Даши-Доржо

Итигилов умер в 1927 году, медитируя в позе лотоса и читая молитву за свой упокой» [Буддисты России... 2009]. Если фраза «медитируя в позе лотоса» однозначно отсылает читателя к буддийской религиозной традиции, то фраза «читая молитву за свой упокой» демонстрирует и одновременное присутствие традиции православия. При этом ни читателей, ни журналиста не беспокоит «концептуальная» несовместимость таких практик, как медитация и молитва.

Укреплению культурного синкретизма в сознании населения служит и практикуемая властями политика мультикультурализма. Так, совместное празднование Сагаалгана и Масленицы, которое проводится в Улан-Удэ уже несколько лет подряд, можно привести в качестве примера новой традиции, направленной в первую очередь на культивацию межкультурной толерантности, которая в то же время способствует конструированию образа эклектичного (этно)религиозного пространства. Периодичность этого объединенного празднества (оно проводится уже третий раз), его содержание (этнографическая насыщенность событийного ряда, образующего праздник) свидетельствуют о том, что оно успешно вписывается в общее социокультурное пространство, приобретая при этом качества объективной этнической реальности. И в этом смысле праздник «натурализируется», превращаясь в часть общей гражданской культуры, которая одновременно имеет генетическую связь с традиционными культурами этнических групп, представленных в регионе. Иными словами, сам праздник приобретает свойства и функции стабильного институционального механизма, который используется в процессе онтологизации единой синкретичной религиозной среды.

Безусловно, эта «культура *mix*» включает в себя и множество буддийских элементов. В социокультурном пространстве республики можно без труда распознать аморфные феномены массовой культуры, связанные в той либо иной степени с буддийской тематикой. Эта тематика присутствует в современном литературном потоке, произведениях изобразительного искусства, социокультурных практиках: парамедицинской психотерапии и целительстве, популярной астрологической прогностике, дизайне, программах туристических маршрутов, феноменах молодежной субкультуры.

Итак, подчеркнем еще раз, что многие черты буддийской культуры, фоном присутствующие в социальной повседневности, приобретают характер региональных ценностей, а синкретизм религиозных чувств, сложившийся за период длительного межкультурного взаимодействия русских и бурят, не ослабевает, а напротив, становится более выраженным. Видимо, вслед-

ствии этого некоторые специалисты осмеливаются делать утверждения об особой роли Бурятии и бурятского буддизма в социокультурном пространстве России и даже о сложении здесь своеобразного евразийского синтеза [Филатов 2007].

Что касается адаптивных способностей буддизма, то здесь необходимо указать следующее. На различных исторических этапах своего существования в Бурятии буддизму удавалось приспособляться к более широкому социально-политическому и идеологическому контексту той или иной конкретной эпохи. С самого начала своего появления в Бурятии (XVII в.) буддизм активно воспринимал, осваивал и приспособлял для своих нужд локальные шаманистские культы. Ярким примером адаптивных возможностей буддизма является обновленческое движение 20–30-х гг. XX в., когда религиозные лидеры бурятского буддизма пытались примирить буддийскую философию и марксистско-ленинскую идеологию социализма. Период постсоветской этнической мобилизации также успешно использовался буддизмом для собственного «возрождения» и развития.

Действительно (во всяком случае на протяжении XX в.), буддийская философия не раз демонстрировала свою способность выходить за рамки собственно религиозной проблематики и встраиваться в различного рода публичные дискурсы, апеллируя к более укорененной в сознании современных людей научно-рациональной когнитивной модели восприятия и интерпретации реальности. К примеру, в сочинениях Дандарона буддийское мировоззрение нередко объясняется при помощи понятийного аппарата древнегреческой и западной философии, а также христианских отцов церкви. Например, понятие Абсолюта в буддизме раскрывается через Логос Плотина, понятие времени — через экзистенциальную философию М. Хайдеггера, различение чувственного и мыслимого — языком И. Канта, а понятие кармы вообще через все течение истории западной цивилизации [Дандарон 1997].

Из уст современных представителей буддизма в Бурятии можно услышать следующее: «Буддизм меня привлек в силу своей научной обоснованности, научной состоятельности. Именно буддийская теория реальности — это совершенно точно обоснованная онтология. Философская теория буддизма самая глубокая из всех, с которыми я знаком» [Узнаем ли мы Будду 2008]. Да и сам Далай-Лама подчеркивает, что «буддийская наука <...> имеет очень много общего с современной. И сегодня идет очень серьезный диалог между буддийской и современной наукой» [Жиронкина 2009]. Более того, в Бурятии со стороны некоторых представителей буддийского духовенства можно наблюдать попытки сформировать в общественном

сознании идею о том, что буддизм сегодня «должен восприниматься не в качестве конфессии, а как тип науки, культуры и философии» [Узнаем ли мы Будду 2008]. Иными словами — представить буддизм не в качестве собственно религии, а скорее в качестве новой мировоззренческой системы, сменяющей коммунистическую, националистическую либо либеральную идеологии.

Пластичность современного буддизма проявляется и в его способности менять свою организационную структуру и находить наиболее оптимальные институциональные формы в зависимости от «специализации» той или иной общины. Так, наряду с буддийской традиционной сангхой существует «экологическое направление» — Дхарма-центры, серьезно занимающиеся борьбой с наркотиками и т.п. В целом же можно согласиться с Е. Островской в том, что в Бурятии, как и в других традиционных регионах распространения буддизма — Калмыкии и Туве, он «все более приобретает транслокальный характер», поскольку определенная часть религиозных общин ориентируются в своей деятельности «на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма» [Островская 2008].

Можно также признать, что в современном бурятском буддизме присутствует понимание того, что в условиях глобализации «он должен <...> проявиться в новых социальных формах, не сводимых к институту буддийской церкви. В начале XXI в. подобное настаивание на новом статусе буддийской традиции в России <...> не как церкви, а именно как типа науки, науки о сознании и природе реальности, как философии и этики, как системы духовного совершенствования человека» мотивировано необходимостью поиска «универсальной основы человеческой идентичности и всечеловеческого единения» [Урбанаева 2008: 49, 51, 53].

Таким образом, институциональная составляющая современного буддизма в Бурятии развивается, по крайней мере частично, в соответствии с постмодернистской моделью детерриториальности, а взаимодействие последователей происходит поверх всех границ — этнических, культурных, политических и прочих.

Интенция на преодоление границ самого различного рода, на выход за рамки собственно религиозного дискурса и на конструирование общего социокультурного континуума, свойственная современному бурятскому буддизму, отчетливо проявляется в риторике последователей этой религии. «Буддизм, — отмечает И.С. Урбанаева, представляющая в своем лице одновременно и ученого, и верующего (что само по себе имеет знаковый характер в контексте рассматриваемой темы), —

обладает потенциалом радикальной помощи человечеству в целом и каждому отдельному человеку в его повседневной жизни, <...> и эта мощная сила буддизма может быть широко использована независимо от его религиозных функций» [Урбанаева 2008: 48]. Но для этого он должен восприниматься в таком широком контексте не только «самими представителями буддийской конфессии», но и «представителями инокультурных сфер» [Узнаем ли мы Будду 2008].

Среди легитимных носителей сакрального буддийского знания присутствует убеждение в том, что буддизм — оптимальный инструмент для гармонизации социальной жизни в условиях глобализации: «Было бы даже глупо вообще не использовать его [буддизм] в качестве онтологического базиса в условиях глобализации» [Узнаем ли мы Будду 2008], поскольку «буддизм — это философия взаимопонимания и единения народов планеты на уровне универсальных символов человеческого существования» [Урбанаева 2008: 53]. А поэтому он может «стать очень мощным фактором, условием, быть может, даже основой формирования принципиально нового планетарного мировоззрения. Буддизм мог бы в принципе позволить навести мосты — настоящие, духовные мосты между западом и востоком, позволить сохранить какие-то ценности цивилизации запада и востока — христианского культурного круга, буддийского и исламского» [Узнаем ли мы Будду 2008].

Итак, глубоко укорененный культурно-религиозный синкретизм вкупе с довольно влиятельными принципами толерантности и мультикультурализма, характерными для населения республики, а также способность собственно самого бурятского буддизма к значительным институциональным и доктринальным трансформациям создают довольно благоприятные условия для проникновения и развития в республике «глобальной религиозности». Как население, так и религиозные институты открыты для восприятия и усвоения новых форматов и способов взаимодействия, насаждаемых глобализацией, а пространство для возникновения антиглобалистской реакции здесь предельно сужено. Все это позволяет строить довольно оптимистичные прогнозы о перспективах глобализации буддийского религиозного пространства в республике.

Однако что же можно наблюдать в социальной реальности? Как реагирует буддизм на проникновение глобализации в Бурятию?

**Включение в публичные дискурсы:
конвертация символического капитала**

Казалось бы, буддизм достаточно органично вписывается в логику развития «глобальной религиозности». Так, буддийское духовенство активно включено в различные аспекты социально-политической жизни республики, что демонстрирует такую общую тенденцию, как *рост значения публичных дискурсов* для религиозных общин.

В социальной сфере буддисты занимаются таким традиционным для религии делом, как участие в спонсорских и благотворительных мероприятиях. Целевой группой при этом являются почти все социально уязвленные слои населения: дети-сироты, люди пожилого возраста, инвалиды. Буддийский центр «Май-дар» (независимая от БТСР структура) совместно с американцами и европейцами занимается экологическими проблемами Бурятии. БТСР принимает активное участие в развитии спорта и, шире, в культивировании здорового образа жизни. По словам Хамбо-ламы Аюшеева, Сангха постоянно реализует «проекты, направленные на популяризацию и распространение здорового образа жизни. Работа с молодежью сегодня очень важна, особенно в таких сферах, как борьба с распространением наркомании и алкоголизма, и вестись она может верующими всех религий» [Интервью с Хамбо-ламой 2005].

Небезынтересно отметить, что и благотворительные, и спортивные акции Сангхи часто носят этнически маркированный характер. Так, когда речь идет о спорте и здоровом образе жизни, то внимание концентрируется на «традиционных бурятских» видах спорта: как правило, это борьба, конные скачки и стрельба из лука. В прессе по этому поводу можно прочесть следующее: «Благодаря тому, что Буддийская традиционная Сангха России постоянно проводит исконные три игры мужей “Эрын гурбан наадан”, вести здоровый образ жизни, заниматься спортом среди продвинутой молодежи весьма престижно» [Анжилова 2008]. В сфере благотворительности показательна в этом отношении проведенная в мае 2009 г. Сангхой акция «Мастера Байкала — детям Байкала». Она была направлена на развитие производства этнических сувениров, что подавалось в контексте проблемы развития этнического туризма в Бурятии, а собранные средства направлены на реализацию еще одного социального проекта, этнически и религиозно маркированного — летнюю экспедицию «Байкал — Монголия» для детей-инвалидов и детей-сирот по священным местам Монголии.

В сфере экономики представители Сангхи участвуют в обсуждении стратегий развития региона, часто рассуждают о необхо-

димости сохранения традиционной этничности и религиозности в контексте проблемы экономической интеграции республики в глобальные процессы: «Сохранение и развитие духовных и культурных традиций, своей идентичности как бурят и на этой основе привлечение туристов — это и есть уникальное торговое предложение Бурятии, то, чем республика отличается от других регионов и что она может предложить миру» [Андреева 2007: 54]. Иными словами, традиционный буддизм и привязанная к нему этничность рассматриваются в данном случае в качестве значимого культурно-исторического ресурса, который может способствовать развитию туризма. В этом смысле «этническая религия» интерпретируется буддийскими деятелями как один из брендов республики, а ее сохранение и развитие как залог успешной интеграции в глобальное экономическое пространство.

Буддисты принимают активное участие в политической жизни и реагируют на важные события в Бурятии, России и мире. В первую очередь, это касается БТСР, которая задает здесь тон, поскольку позиционирует себя в качестве единственной религиозной институции, представляющей не просто бурятский буддизм, но и буддизм в масштабах всей России. Тем не менее и остальные буддийские общины проявляют свою активность в политической сфере, как правило, через участие в дискуссиях по поводу «тибетского вопроса». Однако БТСР преуспела в политике больше других буддийских организаций, что получило свое выражение в институционализации политических практик Сангхи в таких политических структурах, как Общественная палата РФ, Межрелигиозный Совет России, Азиатская буддийская конференция за мир (АБКМ). Будучи членом этих организаций, Сангха в лице Хамбо-ламы Аюшеева контролирует соблюдение прав человека в России, занимается миротворческой деятельностью как в России (например, во время грузино-абхазского и грузино-осетинского конфликта 2008 г.), так и во всем мире. Хамбо-лама подчеркивает, что деятельность БТСР «направлена на упрочение мира, организация реализует программы по распространению принципов ненасилия. Мы активно участвуем в ее деятельности, полагая, что миротворческий труд не теряет своей актуальности» [Интервью с Хамбо-ламой 2005].

Одним из эффектов политической деятельности (и, по-видимому, очень значимым для БТСР) является налаживание и укрепление связей с государственными структурами. В своей политической деятельности лидеры БТСР позиционируют себя в роли верных сторонников федеральной власти и государственных чиновников, а взамен Хамбо-лама рассчитывает на ресурсы федеральной власти в сохранении контроля Сангхи над своей

пастьей. Существуют свидетельства того, что БТСР, опираясь на центральную власть, готова распространить свое влияние на алтайцев, якутов, хакасов, эвенков и гарантировать их лояльность: «Коренные народы Сибири, став буддистами в рамках Традиционной Сангхи, будут убежденными россиянами, и навсегда исчезнет почва для сепаратизма» [Филатов 2007]. Заметим, что все это вполне укладывается в разрабатываемую политехнологиями президентской администрации и Московской патриархии РПЦ концепцию «традиционных религий», которая подразумевает особый статус православной, исламской, буддийской конфессий в России в связи с их глубокой «историко-культурной» укорененностью в жизни страны.

Значимость Сангхи в жизни современного общества конструируется и демонстрируется посредством льготного «допущения» и приобщения к сакральным святыням буддизма видных общественно-политических деятелей. К примеру, довольно жесткий режим посещения нетленного тела Хамбо-ламы Итигилова рядовыми верующими (восемь специально отведенных дней в году) может нарушаться в том случае, если речь идет о политическом истеблишменте и VIP-персонах Бурятии и России. Именно так к нетленному телу в разное время были допущены Президент Бурятии Вячеслав Наговицын, спикер Народного Хурала Бурятии Матвей Гершевич, бывший глава РАО ЕЭС России Анатолий Чубайс, бывший министр обороны Сергей Иванов, режиссер Сергей Бодров-старший, скульптор Даши Намдаков и другие известные люди. При этом лидеры БТСР подчеркивают, что правом беспрепятственного посещения специально построенной резиденции Итигилова обладают только ламы высших санов, в то время как светские люди во дворец заходить не могут. Однако практика нарушения этого правила показывает, что по логике духовных сановников сильные мира сего также наделены достаточным объемом сакральности и харизмы для того, чтобы наравне с религиозными иерархами (но и с их разрешения) приобщаться к святыне. В результате религиозная институция осуществляет своего рода присвоение статусов, которыми располагают общественно и политически значимые персоны, при этом их символический капитал становится частью символического капитала церкви (верно, но не так очевидно, по-видимому, и обратное).

Методы включения в публичный дискурс и формы участия в нем позволяют интерпретировать практики буддийского духовенства в этой сфере в категориях концепции «конвертации символического капитала». Можно заметить, что имплицитной тактической задачей буддийских общин является попытка конвертации религиозного капитала в экономический, политический и другие виды символического капитала. Действи-

тельно, с точки зрения самих священнослужителей, их деятельность на ниве политики привела к тому, что «власти начали прислушиваться к советам религиозных лидеров, согласовывать многие серьезные шаги и вопросы <...> Очевиден факт значимости дел Межрелигиозного совета в России. <...> Важно отметить, <...> [что] сегодня религиозные деятели все больше вовлекаются в решение государственных проблем, чего раньше мы, религиозные организации, которые в большей степени были отделены от государства, позволить себе не могли» [Шишмарева 2006]. Конвертация религиозного капитала в экономический происходит как в виде предложений использовать культурно-символические ресурсы буддизма в стратегиях развития региона, так и менее опосредовано — в виде прямой коммерциализации религиозных практик и сложения специфического рынка религиозных услуг.

Буддизм и либерализм: взаимодополнение или конфликт?

Будучи частью социально-политической системы, строящей свое развитие по западной либерально-демократической модели, буддизму сложно дистанцироваться от таких краеугольных понятий либеральной идеологии, как *демократия и права человека*. Впрочем, как подчеркивают многие религиоведы, с учетом имманентно содержащихся в нем толерантности и демократичности буддизму не составляет никакого труда органично вписываться в современный дискурс либерализма (см. например: [Агаджанян 2005; Амоглонова 2008; Островская 2008]). Можно с уверенностью говорить о вкладе буддийских общин в строительство гражданского общества в Бурятии. Ценности миротворчества, ненасилия, толерантности, свойственные буддизму, вполне согласуются с ценностями гражданского общества, что позволяет «транслировать обществу идеалы социальной бесконфликтности, международному сообществу — свидетельство о либерализации религиозной жизни в России, а властям — намерение отстаивать соблюдение законодательства о свободе совести» [Островская 2008].

Действительно, буддийские лидеры в Бурятии демонстрируют свою приверженность соблюдению концепции прав человека. Хамбо-лама Аюшеев отмечает, что «буддизм в нашей стране ассоциируется с правами человека» [Цыдыпов 2007], и для него это не просто констатация факта, а деятельный императив: «Я прямо обязан защищать права и интересы граждан. В особенности, если эти права и интересы попираются органами власти» [Белобородов 2007].

Властный режим подвергается довольно суровой критике со стороны некоторых буддийских общин в связи с проблемой по-

сещения России Далай-ламой, что интерпретируется как нарушение права свободы вероисповедания. Так, И.С. Урбанаева — лидер буддийской общины «Зеленая Тара» — говорит: «С приходом Путина к власти мы вернулись к привычным для нас традициям тоталитарного управления. Разогнали всех демократов, все левые партии, нет свободных независимых каналов, газет, свободы слова в стране нет вообще. Свобода совести также существует в очень урезанном виде. Какая свобода совести может быть у людей буддийского вероисповедания, если мы не имеем возможности видеть Далай Ламу — своего духовного лидера — у себя, в своей стране, в своих российских регионах?» [Узнаем ли мы Будду 2008]. В несколько более мягкой манере ей вторил Чойдоржи Будаев, возглавлявший Центральное духовное управление буддистов России: «Сегодня, в наступившее время открытости и гласности в стране и обществе, нам невозможно объяснить верующим, почему не можем пригласить в Россию своего духовного Учителя, Его Святейшество Далай-ламу» [Буддисты Бурятии... 2009]. Таким образом, буддийские организации Бурятии, ориентированные на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма, объявляя себя защитниками прав человека и этнических меньшинств, играют весьма важную и социально значимую роль, развивая правозащитные практики и исполняя тем самым функцию контролера и критика властей.

В то же время в бурятском буддизме содержатся достаточно ярко выраженные элементы антизападного и антиглобалистского дискурса. С позиций этого дискурса политическая культура Запада подвергается жесткой ревизии, а абсолютная ценность либеральной идеологии, экспортируемой «глобализаторами» в качестве универсальной модели социально-политического устройства, ставится под сомнение. В рамках данного направления либеральная концепция экономического устройства, плюрализм, свобода и права человека рассматриваются как «вульгарные онтологические концепты» [Узнаем ли мы Будду 2008]. Им придается статус универсальных ценностей, несмотря даже на то, что это приводит к непростым морально-этическим коллизиям в виде легитимации «новой реальности, в которой нравственной нормой жизни являются гомосексуальные браки, эвтаназия и т.д.» [Урбанаева 2008: 47]. Почти все значимые достижения западной цивилизации — интеллектуально-логическое познание, наука, техника, нация, религиозная традиция — интерпретируются в качестве «фетишей», позволяющих наделять относительные ценности значением ценностей абсолютных. В данном контексте попадает под огонь критики и сама глобализация, поскольку она представляется главным механизмом распространения и укорене-

ния в социальной реальности «порочной» западной культуры: «Ныне нас не может не тревожить нарастание негативных проявлений глобализации. <...> Настоящую угрозу человечеству и среде его обитания создают не истощение ресурсов выживания человечества или какие-то природные катаклизмы <...>, а именно сам тип постсовременного человека — расщепленный, односторонний, ограниченный индивид, в мире которого высшие ценности и духовные универсалии подменены культурными суррогатами» [Урбанаева 2008: 52].

На примере БТСР можно также увидеть, что помимо философско-интеллектуальной критики в конфронтации с демократической моделью находится и социально-организационное устройство части бурятского буддизма. Структура Сангхи начала приобретать свой сегодняшний вид с 1995 г., когда Хамбо-ламой был избран Д. Аюшеев — ее сегодняшний руководитель. Он реформировал ЦДУБ, поменял его название на Буддийскую Традиционную Сангху России (БТСР) и добился принятия нового устава. В соответствии с ним Хамбо-лама поставил под свой административный и финансовый контроль дацаны, что обеспечило верхушке БТСР власть над буддийским духовенством.

Кстати, в соответствии с уставом Сангхи ограничения по переизбранию ее главы отсутствуют. Таким образом, организация Сангхи имеет централизованный, строго иерархичный характер, что довольно слабо коррелирует с принципами демократизма. Впрочем, это, по всей видимости, довольно типично для такой консервативной институции, как религиозная организация. Во внутрицерковной жизни Сангхи соблюдается довольно жесткая идеологическая дисциплина: возглавив ведущую буддийскую общину, Аюшеев занял твердую позицию в отношении проповеди буддизма только школы Гелуг. «Сангха, — по его мнению, — это Гелуг, поэтому ко всем остальным течениям и школам в буддизме, таким как дзен-буддизм или карма-кагью, Сангха должна относиться, как православные к пятидесятникам» [Филатов 2007].

Пожалуй, эти особенности можно расценивать как свидетельства неукорененности демократических норм в рутинной жизни общины. Для нее характерен «сильнейший иерархизм как в институциональном устройстве сангхи, так и в сансарической картине мира, где царствует легитимирующий иерархию закон кармы. В этом смысле, например, эгалитарный дух в исламе все же гораздо сильнее, чем в буддизме» [Агаджанян 2007: 275]. Учитывая тот факт, что БТСР является самой крупной и влиятельной буддийской общиной и оказывает конституирующее воздействие на развитие буддийской конфессии в Буря-

тии, подобный разрыв с идеалами демократии выглядит весьма драматичным.

Диверсификация буддизма: борьба за символическую власть

Феномен *диверсификации религиозности* проявляется в том, что современный бурятский буддизм как в организационном, так и в доктринально-содержательном отношении представляет собой достаточно пеструю мозаику различных школ и направлений.

В республике насчитывается 53 буддийские общины. Шесть из них являются самостоятельными, а остальные входят в состав четырех крупных буддийских объединений: Буддийская традиционная Сангха России (26 общин), Духовное управление буддистов России (3 общины), Центральное духовное управление буддистов России и Объединение буддистов Бурятии (13 общин), Республиканская централизованная религиозная буддийская организация «Майдар» (5 общин). Каждая из этих организаций обладает своей спецификой, что выражается в их философско-религиозных предпочтениях, особенностях культовых практик, способах конструирования своих связей с паствой и т.д. Так, БТСР позиционирует себя в большей степени как национальная бурятская церковь с претензией даже и на автокефальность и полную независимость от «материнского» тибетского буддизма. ЦДУБ России, напротив, акцентирует внимание на тесных связях с европейским и тибетским буддизмом и видит в этом важный ресурс развития буддизма в регионе. Община «Майдар» отличается стремлением объединить буддизм и традиционный бурятский шаманизм.

Словом, можно обнаружить множество различий в тактике и стратегии действий разных буддийских общин Бурятии. Важно отметить, что их сосуществование и взаимодействие наполнено высоким уровнем конфликтного потенциала. Если не углубляться в анализ доктринальных различий, а сосредоточить свой интерес на практиках взаимодействия буддийских общин и выяснении того, насколько способы аргументации контрагентов соответствуют духу глобализации, то окажется, что взаимодействие акторов в данном поле укладывается в логику борьбы за символический контроль над буддийским пространством республики. Каждый из представленных здесь игроков соответствует характеристике, данной Бурдые: «Использует свой специфический религиозный авторитет для того, чтобы победить на собственном символическом поле пророческих или еретических конкурентов, пытающихся ниспровергнуть символический порядок» [Бурдые 2005: 55, 56].

Особенно ярко и отчетливо эта тенденция проявляется в риторике представителей БТСР. Хамбо-лама Аюшеев часто говорит о некомпетентности и нелегитимности лам и дацанов, действующих вне рамок традиционной сангхи: «Сейчас под видом буддийских организаций в нашу страну проникают новоявленные секты западного происхождения, которые искажают саму суть буддийского вероучения и подрывают авторитет нашей религии перед лицом других исповеданий» [Интервью с Хамбо-ламой 2005]; «Не секрет, что сейчас под видом лам ходит много шарлатанов, обманщиков. <...> Но у всех печати, большие запросы и влиятельные покровители. Особенно много таких самостийных “дацанов” в городе» [Бадмаринчинов 2000]. Негативно (если не агрессивно) он относится и к шаманизму, считая буддизм Сангхи единственно плодотворной и спасительной религией. Как утверждает С. Филатов, по словам Аюшеева, «шаманизм — религия первобытного человека, духовное выражение его страхов и суеверий. Шаманисты не могут объяснить человеку, откуда он “пришел” и куда он “уйдет”, а это два главных вопроса, стоящих перед человеком. У шаманизма нет перспективы» [Филатов 2007]. Представители БТСР считают, что буддисты не должны смешивать свои традиции с шаманистскими и признавать шаманизм наравне с буддизмом.

Стремясь сохранить сложившийся в республике «этнорелигиозный ландшафт», БТСР готова прибегнуть как к помощи государства, так и к ресурсу этничности. Ее представители призывают власть к тому, чтобы она «уделяла больше внимания нуждам традиционной Сангхи, которая представляет всех российских буддистов перед лицом Президента России и традиционных религиозных организаций». Они хотели бы решать «проблему параллельных буддийских структур» с помощью «межрелигиозного совета России» [Интервью с Хамбо-ламой 2005]. Они высказываются и за изменение законодательства таким образом, чтобы «приоритетно сохранять “традиционную религию” бурятского народа» [Буддисты Бурятии... 2009].

Для того чтобы препятствовать росту религиозной диверсификации и сохранить свои доминирующие позиции, руководство БТСР придерживается ориентации на поддержку этнической идентификации буддизма. Главной своей задачей Хамбо-лама считает вовлечь как можно больше бурят в традиционные формы народного буддистского благочестия. Это участие в ритуалах, астрологическая помощь, тибетская медицина, молитвы, получение нравственного наставления. Он выступает за службу в дацанах на бурятском языке (в меньшей степени — на тибетском). Это способствует усилению этнической эксклюзивности Сангхи и укреплению этнических границ в социальном пространстве республики.

Приведенные примеры являются следствием эксплицитного противостояния между буддийскими общинами Бурятии. Противостояния, цель которого — установление монопольного контроля над сакральной сферой (в этом смысле лидерский статус той или иной общины и вытекающие из этого политические дивиденды являются не более чем следствием или побочным эффектом от победы в символической борьбе). Чтобы подтвердить свое право на такой контроль, Сангха постоянно проводит процедуру аттестации своих священников, по результатам которой «каждый священнослужитель получает удостоверение установленной формы» [Бадмаринчинов 2000]. Через это она делегирует священникам авторитет, способный избавить их от необходимости постоянно завоевывать и подтверждать свою власть, а также защищает их от последствий неудачных религиозных действий. Одновременно представители БТСР подчеркивают, что «ряд мелких религиозных общин, не подчиненных Сангхе, <...> не имеют ни сил, ни средств для подготовки священнослужителей» [Бадмаринчинов 2000], чем намекают на сакрально-религиозную некомпетентность конкурентов.

Сторона, проигравшая в этой символической борьбе, стигматизируется, объявляется «профаном» или даже «шарлатаном» и вытесняется на периферию религиозного поля, превращается в маргинального, лишённого авторитета и легитимности актора. «Любая занимающая подчиненное положение практика или вера обречена на то, чтобы считаться профанной и быть низведенной до магии или волшебства, поскольку одним своим существованием, и даже в отсутствие малейшего к тому намерения, она объективно оспаривает монополию на управление сакральной сферой, а, следовательно — легитимность обладателей этой монополии» [Бурдые 2005: 26].

Реакция на глобализацию (вместо заключения)

Можно утверждать, что, несмотря на благоприятный контекст, бурятский буддизм пока еще не выработал четкой стратегии действий в условиях глобализации, а его интуитивная реакция на глобальные тренды развития носит довольно противоречивый характер.

В поисках ресурсов сохранения своих позиций в обществе буддийские общины активно осваивают новые форматы и технологии деятельности, разрабатываемые и предоставляемые глобализацией. Зачастую это приводит к упрощению и «профанизации» догматического и культурного содержания буддизма, зато позволяет скрещивать его с другими культурными традициями и в таком модифицированном виде экспортировать его

в иные социальные, культурные, политические контексты. Однако если рассматривать глобализацию как позитивный процесс распространения либерализма, укрепления и укоренения толерантности и демократических моделей социального взаимодействия, то придется признать, что современный бурятский буддизм представляет собой пример латентного сопро- тивления глобализации.

В самом деле, глобализация имплицитно воспринимается как угроза, а не источник и фактор развития. Именно поэтому буд- дийские иерархи в поисках путей развития ориентируется на «внешние» факторы — государство и / или ресурс этничности, а не на собственно религиозный потенциал религии.

Благотворительность, спорт, политика — это сферы, через деятельность в которых бурятский буддизм наращивает свой социальный капитал и моральный авторитет посредством спе- цифических обрядово-символических действий. Все более ак- тивное участие Сангхи в публичной, политической жизни на- правлено на достижение основной стратегической цели — обоснования статуса «коренной религии» и укрепления своих социально-политических позиций. Одновременно в традици- онном буддизме сохраняется заметная тяга к сохранению этно- конфессиональных границ, а этничность становится специфи- ческим ресурсом сохранения религии, и тогда последняя при- обретает примордиальные этногенетические коннотации. Рассмотренные дискурсивные практики и способы конверта- ции символического капитала становятся важным механизмом легитимации религиозной институции в социальной реаль- ности, хотя и испытывающей процессы десекуляризации, но не настолько, чтобы церковь отказалась от дополнительных, «светских» ресурсов натурализации своего статуса и влияния в обществе.

Таким образом, логика развития бурятского буддизма позволя- ет сделать вывод о том, что его встраивание в глобальные трен- ды религиозности происходит большей частью по необходи- мости и скорее носит характер защитной адаптации, нежели является элементом поступательной стратегии развития буд- дийской конфессии в современных условиях.

Список сокращений

БТСР — Бурятская традиционная сангха России

ЦДУБ — Центральное духовное управление буддистов

АБКМ — Азиатская буддийская конференция за мир

Библиография

- Агаджанян А.* Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малащенко и С. Филатова. М.: Неостром, 2005. С. 222–255.
- Агаджанян А.* Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии // Религия и конфликт / Под ред. А. Малащенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2007. С. 266–283.
- Алсуев В.* Под знаком Земляной коровы // Российская газета. 2007. 27 дек.
- Амоголонова Д.Д.* Современная бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ: БГУ, 2008.
- Андреева А.* Хрупкий мир горного Аршана // Мир Байкала. 2007. № 3. С. 52–54.
- Анжилова Д.* Феномен бурятской борьбы // Аргументы и факты в Бурятии. 2008. № 4.
- Бадмаринчинов Н.* Наша цель — служить народу // Бизнес Олзо. 2000. 25 февр.
- Белобородов С.* Гиблое место // Московский комсомолец в Бурятии. 2007. 18 апр.
- Бильтрикова А.В.* Бурятская национальная интеллигенция на современном этапе. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2001.
- Буддисты Бурятии обратились в МИД России // Информ Полис. 2009. 30 марта.
- Буддисты России отмечают «Праздник Калачакры» // Информ Полис. 2009. 9 мая.
- Бурдые П.* Генезис и структура поля религии // Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2005. С. 7–74.
- Дандарон Б.Д.* Мысли буддиста. Черная тетрадь. СПб.: Алетейя, 1997.
- Елаев А.А.* Бурятский народ: становление развитие, самоопределение. М.: Шанс, 2000.
- Жиронкина Ю.* Далай-лама XIV: Я — марксист // Наша версия. 2009. 1 янв.
- Интервью с Хамбо-ламой Д. Аюшевым 22 июня 2005 года // ИА Интерфакс. <<http://www.interfax-religion.ru/budd...iv=28&domain>>.
- Михайлов Т.М.* Национальное самосознание и менталитет бурят // Современное положение бурятского народа и перспективы его развития. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1996. С. 18–25.
- Островская Е.* Российский буддизм в оправе гражданского общества // Социология и общество: пути взаимодействия. Москва, 21–24 октября 2008 г. <http://www.isras.ru/abstract_bank/1208377446.pdf>.
- Узнаем ли мы Будду, если он придет? Интервью с буддийской монахиней Тензин Чойдрон (в миру доктор философских наук Ирина Урбанаева) // Портал-Credo.ru. <<http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=63755&type=view>>.

- Урбанаева И.С.* Актуальность философско-этического потенциала буддизма в эпоху глобализации и принципиального изменения условий воспроизводства человеческой реальности // Этика будущего: аксиология устойчивого развития: М-лы Байкальского философского форума. Улан-Удэ: Издательство ВСГТУ, 2008. С. 44–65.
- Филатов С.* Бурятия: евразийство в буддистском контексте // Публикации «Русского Ревью Кестонского Института», май 2007 г. <<http://www.starlightsite.co.uk/keston/russia/articles/rr20/02Buddhism.html>>.
- Цыдыпов В.* Хамбо-лама Дамба Аюшеев: «Даже уйдя, Путин все равно остается» // Информ Полис. 2007. 2 мая.
- Шишмарева Л.* Найти путь к истине // Аргументы и факты в Бурятии. 2006. № 29.