

Российский буддизм в оправе гражданского общества

■
ЕЛЕНА ОСТРОВСКАЯ

Настоящая статья посвящена трем аспектам функционирования буддизма в российском гражданском обществе: формированию нового социального феномена вероисповедной идентичности «российский буддист», выявлению противоречий и трудностей возрождения буддизма как одной из традиционных религий народов нашей страны и анализу процесса буддийского ренессанса в Бурятии, Калмыкии и Туве.

Как профессиональный социолог религии и востоковед-буддолог я намеренно исключаю из сферы рассмотрения аморфные феномены массовой культуры, связанные в той либо иной степени с буддийской тематикой. Безусловно, эта тематика присутствует в современном русскоязычном литературном потоке, в произведениях изобразительного искусства, в социокультурных практиках (парамедицинской психотерапии и целительстве, популярной астрологической прогностике, в дизайне, в программах зарубежных туристических маршрутов, популярных среди наших соотечественников, в феноменах молодежной субкультуры).

Разумеется, буддийские мотивы в отечественной массовой культуре представляют определенный интерес. Однако, на мой взгляд, в свете недавних событий, связанных с волнениями в Тибете и демонстрацией конфликтности глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма необходимо сосредоточиться на тех вопросах, которые до сих пор не получили объективного аналитического освещения в общественном дискурсе. Будучи

исследователем, а не идеологически ангажированным сторонником буддийского традиционализма или обновленчества, я попытаюсь вскрыть комплекс проблем, связанных с вхождением определенной части российских буддистов в глобальную коммуникативную сеть, созданную тибетской диаспорой.

Современная буддийская община России

Эта община начала складываться на рубеже 1980—1990-х годов, когда на высшем политическом уровне в СССР был поставлен вопрос о построении правового государства и гражданского общества. Именно в тот период наметился курс на возрождение религий и этнических верований народов России, была разрешена миссионерская практика (в том числе и с зарубежным участием) и введено правовое обеспечение деятельности религиозных объединений. После распада СССР демократическая политико-правовая парадигма функционирования религий в обществе способствовала оформлению нового социального феномена вероисповедной идентичности — «российский буддист». Добровольная вероисповедная самоидентификация гражданина в качестве буддиста служит одновременно необходимым и достаточным основанием для его практического причисления к современной буддийской общине России. Эта большая социальная группа развивает свою религиозную активность в третьем секторе общества — в независимых гражданских организациях (НГО), неправительственных и некоммерческих. В терминах научного дискурса о гражданском обществе современная буддийская община России должна квалифицироваться как ассоциация на основе единства мировоззренческих ценностей.

Религиозные ценности, объединяющие всех буддистов (в том числе и российских), — это Будда (Учитель), Дхарма (Учение) и Сангха (символическая община Просветленных, т. е. совокупности буддийских святых). Внутри буддизма никогда не проводилось разделения на

ортодоксию и ереси. Еретиками признаются лишь те, кто отрицает указанную триаду ценностей, не верует в безотносительную реальность добра и зла и в закон кармы, согласно которому добрые и злые деяния неизбежно приводят к соответствующему новому рождению.

Буддизм всегда существовал и существует ныне в виде школ и направлений, исторически закрепившихся в различных странах. Поэтому о создании единой мировой буддийской организации вопрос никогда не ставился. Каждая школа представляет собой определенную буддийскую субтрадицию. Она функционирует в той конкретной социокультурной форме, которая соответствует бытию этноса, исповедующего данную религию.

В России каноническими буддийскими территориями являются 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 бурятскими, калмыцкими и тувинскими компонентами. В ее состав входят многообразные НГО, созданные в различных регионах нашей страны конвертитами (новообращенными буддистами) славянского, тюркского, угро-финского, еврейского происхождения. Наиболее значительна концентрация таких НГО в российских мегаполисах.

Конвертитские НГО весьма различаются по принадлежности к буддийским субтрадициям, среди которых преобладают 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.

В современной буддийской общине России сосуществуют традиционные формы религиозных объединений и обновленческие организации, зарегистрированные НГО и религиозные группы, не подлежащие юридиче-

скому оформлению. Все они более или менее активно заявляют о себе в третьем секторе российского общества и вносят посильный вклад в сферы духовной, социальной и политической жизни.

Но проблема состоит в том, что буддизм на канонических территориях претерпел значительную этнизацию, а потому иноэтнические конвертиты зачастую расцениваются духовенством в Бурятии, Калмыкии и Туве как экзотические чудачки, а не равноценные единоверцы. Не слишком серьезно относятся к буддийским конвертитским НГО и власти, приравнивая их к своеобразным клубам по интересам. Определенную опасность в деятельности таких НГО усматривают и некоторые деятели Русской православной церкви. Например, диакону Андрею Кураеву принадлежит неоднократно оглашенный им в СМИ афоризм: «Тень Нирваны надвинулась на Россию».

Вклад российских буддистов в строительство гражданского общества

Современная буддийская община России во всем многообразии своих организационных форм воспроизводится на базе добровольных неправительственных некоммерческих организаций (НГО) и религиозных групп. Следует отметить, что фундаментальные буддийские ценностные доминанты — отвержение любых форм насилия, религиозная, этнокультурная, расовая, социальная, гендерная толерантность, миротворчество, неприятие любых форм деспотизма, стремление к согласованию религиозной и научной картины мира, признание за человеком права на свободу выбора — вполне сочетаются с ценностями гражданского общества. Открытое прокламирование буддийских ценностей осуществляется по трем направлениям: его адресатами выступают общество, государство и международное сообщество. Так, факт открытой самоидентификации индивида в качестве буддиста свидетельствует о характерном для современной буддийской общины России

стремлении внедрять в жизнь закон о свободе совести в качестве открытой гражданской позиции. Подчеркну, что российские буддисты и прежде, в советский период, пытались активно участвовать в демократизации духовной жизни, опираясь на зафиксированный в Конституции страны закон о свободе совести. Так, в конце 1960-х — начале 1970-х годов открыто заявила о себе община буддийского учителя Б. Д. Дандарона (1914—1974), в состав которой входили наряду с бурятами русские, белорусы, эстонцы, евреи, латыши и литовцы. Однако, несмотря на номинальное правовое обеспечение свободы совести, власти были готовы мириться с открытым позиционированием буддийской идентичности только со стороны тех граждан, которые являлись по этническому происхождению бурятами, калмыками или тувинцами. Представители прочих этносов, пытавшиеся объявить себя буддистами, воспринимались властями как потенциально опасный подрывной элемент. Община Дандарона была в 1972 г. разгромлена — против ее основателя было сфабриковано уголовное дело, члены подверглись репрессивным общественным воздействиям с применением карательной психиатрии¹, а эксперты из числа ученых-востоковедов оказались вынуждены надолго позабыть о перспективе должностного роста по месту работы.

Российскому правовому государству адресуется сообщение о социальной бесконфликтности и толерантности буддийских религиозных ценностей, но вместе с тем и о готовности контролировать деятельность государственных структур в различных областях внутренней и внешней активности (духовная жизнь, экономика, образование, экологическая политика, реформирование Вооруженных сил, коррекция позиции государства в сфере внешней политики).

Международное сообщество ставится российскими буддистами в известность о степени либерализации и демократизации религиозной жизни в нашей стране, о солидарности буддийских НГО с базовыми ценностями гражданского общества, о готовности легитимно от-

стаивать права человека в России и за ее пределами. Социальное воспроизведение буддийских ценностей осуществляется не только в деятельности НГО, функционирующих внутри страны, но и через участие российских буддистов в международных организациях.

Так, Буддийская традиционная сангха России (БТСР) во главе с пандито хамбо-ламой Д. Б. Аюшеевым входит в состав Президентского совета по вопросам религиозных организаций. Эта организация декларирует ценности этнокультурной толерантности, веротерпимости, стремление к расширению межрелигиозного диалога и сотрудничества. Д. Б. Аюшеев является также вице-президентом «Азиатской буддийской конференции за мир» и представляет российских буддистов в Межрелигиозном совете России. Одним из важнейших аспектов деятельности БТСР является практическое воплощение миротворческой позиции буддизма и поддержание открытого внутривнутрироссийского и международного диалога религий по вопросам мира, прав человека, свободы совести и вероисповедания.

Яркой иллюстрацией экологического направления деятельности буддийских НГО являются бурятские и калмыцкие объединения: религиозный центр «Ахалар», Объединение буддистов Калмыкии, Дхарма-центр Калмыкии.

Возникшие в российских мегаполисах ячейки общества «Друзья Тибета» занимаются пропагандой религиозно-просветительской и миротворческой миссии Далай-ламы XIV в пространстве глобального мира, устраивают акции в поддержку тибетского этнического меньшинства в КНР и активно заявляют себя правозащитниками. Дхарма-центры последователей школы тибетского буддизма карма-кагьюпа объединяют молодежь в борьбе против наркотиков и любых форм насилия включая международный терроризм.

Отдельно следует отметить вклад женского буддийского движения. В 1990-х годах бурятские буддистки-мирянки обратились к опыту своих монгольских сестер

по вероисповеданию, которые приняли активное участие в деле создания женских монастырей. Кроме женских буддийских монастырей (дацанов) и монашеских общин получили развитие различные гендерно ориентированные дхарма-центры и общины, в которых культивируется равноправие полов в социорелигиозном аспекте. Бурятские монахини организовывали курсы по буддийской философии для всех желающих, а также способствовали приездам монгольских женщин-лам участия в совместных ритуальных службах (хуралах)².

Усилиями бурятских монахинь и мирянок созданы НГО, неукоснительно проводящие в жизнь одну из центральных ценностных доминант буддизма — постулат равенства духовных возможностей женщин и мужчин. Кроме того, бурятские монахини и мирянки наладили тесное сотрудничество с международной организацией «Сакьядхита», нацеленной на практический аспект гендерного равноправия в национальных буддийских общинах — на создание равных возможностей для получения религиозного образования, для продвижения по вертикали социорелигиозных статусов, а также на укрепление положения женщины в социально-политической, хозяйственно-экономической, профессиональной и брачно-семейной сферах. Кроме того, женские буддийские НГО Бурятии занимают отчетливую миротворческую позицию как внутри страны, так и за ее пределами. Символическим выражением этой позиции явилось строительство ступы «Мир», возведенной на берегу озера Байкал благодаря активности насельниц бурятского женского дацана. Ступа была возведена как ответ на акты вандализма в Афганистане и терроризма в США.

Подводные камни буддийского возрождения

Однако в целом итоги взятого в 1990-е годы курса на религиозное возрождение народов России обнаружили применительно к российскому буддизму целый ряд серъ-

езных проблем. Общественность Бурятии, Калмыкии, Тувы с большим энтузиазмом включилась в этот процесс, внерефлексивно полагая, что в гражданском обществе России должна и может возродиться традиция, существовавшая на канонических буддийских территориях царской России. Но неучтенными оказались немаловажные обстоятельства.

Во-первых, Бурятия и Калмыкия вошли в состав Российской империи как инородческие территории, население которых не являлось религиозно однородным. Наряду с буддизмом в этих регионах продолжали воспроизводиться архаические анимистические культы. Функционирование буддийских социорелигиозных институтов регламентировалось имперским политико-правовым укладом. Носители буддизма рассматривались самодержавной политической властью как подданные империи — инородцы буддийского вероисповедания, а приверженцы анимистических культов — как язычники. Русская православная церковь квалифицировала инородцев-язычников в качестве своего миссионерского поля, хотя насильственная христианизация не практиковалась³.

Войдя в состав Российской империи, буряты и калмыки объективно оказались перед необходимостью осмысления идеологических оснований национальной консолидации и этнической идентичности, поскольку их дальнейшее существование протекало в рамках полиэтничного и мультикультурного имперского социума. Именно буддизм давал шанс каждому из этих двух народов исторически закрепить свою национальную специфику, так как в Российской империи практиковалось терпимое отношение к иноверцам — последователям мировых религий. А поэтому буддизм и 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 по начало XX в. в обоих регионах формировались собственные уникальные социокультурные формы функционирования четырех базовых социорелигиозных институтов, образующих эту модель, — монашество, «мир», религиозное образование и религиозный реципрок.

Важно учитывать, что строительство буддийского общества в Бурятии и Калмыкии происходило помимо политического и правового патронажа со стороны Тибета. Тибетский вариант буддийской модели общества и политико-правовая опора тибетобуддийской теократии играли в этом процессе роль прототипа и не более того.

Применительно к Туве следует говорить о принципиально ином способе институционализации буддизма — в качестве одной из этнорелигиозных традиций наряду с шаманизмом. Социокультурное оформление тувинского буддизма происходило долгое время вне России, под непосредственным контролем маньчжурской династии, в силу чего буддийские социорелигиозные институты изначально складывались в Туве под тибето-монгольским патронажем. Социорелигиозная иерархия в среде тувинских буддистов воспроизводилась в усеченном виде, поскольку высшие религиозно-идеологические статусные позиции занимали монгольские и тибетские монахи. Тува вошла в состав Российской империи довольно поздно, лишь в 1914 г., а после ее исторического краха преобразовалась в 1921 г. в Народную Республику Танну-Тува под покровительством Советской России. В период политической зависимости от маньчжурской династии перед тувинцами стояла проблема сохранения этнической идентичности, а вопрос о национальной идентичности возник в Туве только в 1920-х годах. Именно поэтому национальная тувинская модель воспроизведения буддизма приобрела отчетливые контуры именно в советский период.

Во-вторых, воспроизведение буддийской модели общества⁴ осуществлялось в Российской империи в соответствии с воспринятой из Тибета традицией, согласно которой монастыри и духовенство материально обеспе-

чивались за счет хозяйственно-экономической деятельности буддистов-мирян, проживавших на подмандатных монастырях территориях. Социально-экономические и идеологические преобразования, осуществленные в советский период, разрушили традиционный способ материального обеспечения монастырей и духовенства. Монастыри утратили свои подмандатные территории и могли пользоваться только добровольными пожертвованиями, не связанными напрямую с типом хозяйственной деятельности мирян и локализацией их проживания. Поэтому численность монастырей минимизировалась.

В-третьих, в Бурятии и Калмыкии социально-политическая стратификация и иерархия социорелигиозных статусов воспроизводились и функционировали под контролем представителей российской имперской администрации и регламентировались соответствующей документацией². Чиновничеству на местах вменялось в обязанности ограничивать численность монастырей, количество насельников, регулярно инспектировать воспроизводство иерархии социорелигиозных статусов, 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. Ни тот, ни другой не подчинялись далай-ламе и проводили собственную религиозную политику.

Совершенно иначе обстояло дело в Туве. По причине политической зависимости Тувы от Китая и Монголии тувинские буддисты не имели своего религиозного иерарха и не создали религиозной иерократии.

Несмотря на то что на канонических буддийских территориях России доминировали местные последователи тибетской школы гелугпа, которую возглавлял в Тибете далай-лама, имперская администрация в целях профилактики сепаратистских тенденций не только поощряла господство бурятских и калмыцких буддийских иерар-

хов, но и не препятствовала функционированию других школ тибетского буддизма⁵. И в Бурятии, и в Калмыкии были собственные лидеры школы гелугпа и продолжали развиваться другие школьные традиции⁶. Такой анти-сепаратистский подход сохранился и в советское время, что выразалось, в частности, в создании Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ).

Попытки возродить в 1990-х годах систему буддийских социорелигиозных институтов по образцу их функционирования в Российской империи были заведомо обречены на неудачу ввиду несовместимости этого образца с принципами европейского гражданского общества и правового государства. Дело в том, что в царской России приверженность буддийскому вероисповеданию выступала разновидностью религиозной идентичности инородческих подданных самодержавной православной империи, а не граждан федеративной светской республики, свободных в своем мировоззренческом выборе. Для инородцев единственным каналом вертикальной социальной мобильности на государственном уровне являлось принятие православия — официальной имперской религии. Существовавший в царской России 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 гражданском обществе и правовом государстве светские власти не выступают в роли гаранта сохранения традиционных социорелигиозных отношений, так как вероисповедная идентичность и участие в воспроизводстве социорелигиозных институтов являются частным делом свободной личности, проявляющей независимую гражданскую активность в сфере духовной жизни. Законодательная, исполнительная и судебная ветви власти обязаны предоставить гражданам лишь гарантии соблюдения закона о свободе совести и права на создание добровольных религиозных объединений и обеспечить профилактику дискриминации по религиозной принадлежности.

В оправе современного гражданского общества буддизм следовало рассматривать как одну из религий, исповедуемых гражданами России по свободному волеизъявлению. А это, в свою очередь, обесценивало поиски в историческом прошлом страны того образца социального функционирования буддизма, который подлежит возрождению. Российским буддистам предстояло осуществить социокультурную инновацию — определить легитимные в гражданском обществе источники финансирования монастырей и религиозных образовательных центров, способы пополнения численности монашества, активизировать миссионерско-проповедническую деятельность, не выходя за рамки закона о свободе совести и не нарушая принципы религиозной толерантности. Кроме того, необходимо было преодолеть пережитки этнизации буддизма, т. е. признать иноэтническую конвертацию как закономерное для мировой религии явление.

Концептуальное решение этих проблем так и не было найдено. Идеиный вакуум заполнился обращением к опыту функционирования тибетского буддизма в глобализирующемся мире⁷, причем к опыту весьма неоднозначному и политически конфликтному.

Бурятия: религиозная схизма

Попытки возрождения буддизма в качестве традиционной религии бурят и калмыков приобрели в 1990-х годов характер легитимного фасада, за которым реальный процесс институционального и организационного оформления религиозной идентичности развернулся в двух контрадикторных направлениях. Манифестация принадлежности к буддизму выступала и для бурят, и для калмыков основой этнонациональной консолидации и регионального политического самосознания. Но в то же самое время она начала использоваться в виде ключа доступа в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма, транснациональную по составу.

Показательной в данном контексте является, на мой взгляд, схизма религиозной идентичности, прослеживаемая в парадоксальном стремлении бурятских, калмыцких и тувинских буддистов сохранить собственную социокультурную вероисповедную специфику и одновременно отождествиться с институциональными и организационными формами функционирования тибетского буддизма в глобальной коммуникативной сети.

Однако не менее парадоксально эта схизма представлена в зеркале общественного и научного дискурса. Процессы социокультурного и политического оформления буддийской идентичности в Бурятии, Калмыкии и Туве осмысляются преимущественно в терминах борьбы антиквированной традиции и инновации, как если бы некая традиционная форма религиозности противостояла тенденциям обновления. В качестве характерных иллюстраций подобной борьбы обычно приводятся примеры конкурентного соперничества представителей «традиционного буддизма» и сторонников реформирования буддийской организации. Так, применительно к Бурятии принято указывать на те аспекты деятельности хамбо-ламы Д. Б. Аюшеева, которые дважды спровоцировали раскол ЦДУБ и послужили причиной изменения названия этой организации, именуемой ныне Буддийская традиционная сангха России. 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. И негативная интонация таких оценок тем более удивительна, что речь-то идет о возрождении буддизма в Бурятии, а не в освобожденной от диктатуры Пол Пота Камбодже. Хамбо-лама Аюшеев подвергается тяжким поношениям и за критику шаманизма (что, строго говоря, подобает его сану), и за неукоснительную лояльность федеральной политике России, как если бы именно нелояльность служила гарантией религиозного ренессанса.

Антиподом хамбо-ламе в дискурсе о возрождении буддизма в Бурятии выставляется молодой 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: возглавленный им в 1998 г. раскол Буддийской традиционной сангхи России и создание противостоящего ей Духовного управления буддистов Российской Федерации. Столь же высоко оцениваются и его приверженность идеям движения Римей, и стремление представлять от лица бурятской интеллигенции, увлеченной буддийской философией и медитацией.

Научные и политологические обследования процесса возрождения буддизма в Бурятии сводятся к детальным пересказам противостояния между Аюшеевым и Илюхиновым, к рассуждениям типа «национальный бурятский буддизм versus полиэтничный буддизм западного образца» или «буддийская идентичность versus националистические движения». Между тем суть проблемы остается вынесенной за скобки. Да и нелепо было бы ожидать иного, поскольку критерии экспертного анализа разворачивающихся событий весьма и весьма туманны. И действительно, трудно выбрать адекватный критерий в ситуации амбивалентного соседства тенденции концептуально не осмысленного религиозного возрождения с процессом строительства гражданского общества и суверенной демократии.

Так, с точки зрения воспроизводства традиции возглавленный Илюхиновым раскол сангхи — это деяние злостного еретика, совершившего, согласно буддийскому религиозному кодексу смертный грех, наказание за который должно наступить уже в этой жизни. Не лучше выглядит в зеркале традиции и демократический активизм ламы Илюхинова, несовместимый с идеологией внесек-

тарного религиозного движения Римей, основной целью которого выступало сохранение разнообразных буддийских практик и взаимное укрепление религиозной учености различных школ.

Однако в оправе гражданского общества на первом плане оказывается именно борьба за демократизацию духовной жизни, а не дисциплинарный кодекс той либо иной религии. Раскольничество, походы во власть, агрессивное представительство интересов отдельных групп становятся в новой системе координат вполне достойными средствами независимого гражданского взаимодействия в третьем секторе общества. Хотя лама Илюхинов выглядит геройски в контексте такого взаимодействия, объективным результатом его активности является консолидация носителей глобальной тибетобуддийской идентичности и полная сумятица в головах локально скованных традиционалистов — обитателей бурятской глубинки.

В ракурсе гражданского взаимодействия безусловным достижением бурятского борения за демократизацию духовной жизни выступает умножение Дзогчен-общин, провозглашающих своим учителем Намкахая Норбу, тибетского эмигранта, квартирующего в Италии, или Б. Дандарона, дважды репрессированного в советский период: первый раз по обвинению в приверженности панмонголизму, второй — по сфабрикованному уголовному делу. Столь же респектабельно выглядит и создание первого в России (четвертого в мире) буддийского женского монастыря, находящегося под духовным водительством далай-ламы.

В рамках европейских концепций гражданского общества и деятельность хамбо-ламы Аюшеева по укреплению бурятского буддизма, и активность вновь возникших в Бурятии буддийских НГО оказываются равноценными, поскольку вносят свой вклад в формирование свободно избранной вероисповедной идентичности граждан. Другое дело, что идентичность эта схизматична. В своем национально ориентированном варианте она вполне соответствует положениям Конституции России

о возрождении «исторических» религий. Но хотелось бы поинтересоваться у авторов Конституции и у критиков хамбо-ламы Аюшеева: а что именно надлежит возрождать, если в историческом анамнезе имеется национально заточенная буддийская идентичность подданных Российской империи, практика поставления местных религиозных иерархов и жесткой подотчетности имперским властям? Уместен и другой вопрос: имеется ли в прошлом «традиционного буддизма» Бурятии хотя бы один типологический штрих, свидетельствующий о политической и социокультурной ориентированности на идеалы и принципы гражданского общества в его западноевропейском варианте? В каком далеком историческом прошлом бурят как этноса принятие буддизма ставилось в связь с готовностью новообращенного радесть о политических судьбах тибетского народа и административно-территориальной независимости Тибета?

Рассмотрим некоторые конкретные примеры схизмы. Вновь созданный в Бурятии женский буддийский монастырь, возникший по инициативе организации буддисток-мирянок во главе с Д. Цыденовой, — яркий пример результатов деятельности религиозной НГО. Гражданские векторы активности данной организации — благотворительность и социальная работа. Решение о создании буддийского женского дацана Зунгон Дарджалинг было принято в 1992 г., когда Бурятию посетил Далай-лама XIV. Во время этого «пастырского» (как принято обозначать его в прессе) визита он встретился с активистами религиозных организаций и порекомендовал открыть буддийский женский центр в целях сохранения мира и согласия, поскольку именно такой центр поможет обрести спокойствие в обществе. Отмечу, что деятельность бурятских буддисток-мирянок напрямую связана с двумя единичными международными НГО — Фондом сохранения традиций Махаяны и Международной ассоциацией женщин-буддисток «Сакьядхита». И все, казалось бы, хорошо обстоит с Зунгон Дарджалингом, если бы не схизма: насельницы заявляют себя «аполитичными», но при этом

выступают в поддержку президента Бурятии, позиционируют свою обитель как бурятский женский дацан, а подотчетны тибетскому духовному лидеру — Далай-ламе XIV. Последнее выглядит гротескным новшеством даже в контексте неудержимо расширяющейся глобализации религий — ведь до сих пор ни в одной из буддийских стран местные монастыри не претендовали на зарубежный религиозный патронаж. Например, ни один созданный тибетскими учителями монастырь не требовал духовного руководства со стороны буддийских лидеров Камбоджи, Таиланда, Японии или какого-либо иного иноземного государства. Но бурятские монахини не постеснялись оказаться пионерами в этом беспрецедентном деле.

Аналогичный схизматический пример являют собой и бурятские объединения Дзогчен, лояльные Намкхаю Норбу. В религиозоведческих и этнологических работах отечественных авторов такие объединения объявляются коллективными пропагандистами буддийских ценностей, организациями, пополняющими палитру современного бурятского буддизма⁹. Но так ли верны подобные оценки? Тибетский эмигрант Намкхай Норбу, занесенный когда-то попутным ветром в Италию, получил известность благодаря знакомству с исследователем буддизма Дж. Туччи. В 1970-х годах Намкхаю Норбу, прочно закрепившемуся на родине Данте и Петрарки, пришлось на ум создать нечто наподобие групп по медитации и йоге для европейцев. Вскоре новоявленный гуру обрел желанную аудиторию. И сам он, и его последователи всегда подчеркивали, что Дзогчен не является школой тибетского буддизма и вообще не должен рассматриваться в качестве некоего самостоятельного явления религиозной жизни. Такая трактовка вполне оправдана и с буддологической, и с социологической точек зрения. Дзогчен исторически представлял одну из ветвей религиозных практик тибетобуддийской школы ньян-мапа. Позднее он был заимствован и другими школами. Создание на Западе Дзогчен-общин, лояльных Намкхаю Норбу, происходило в 1970-х годах, во времена бума ре-

лигиозных и квазирелигиозных движений, подводимых социологами под общую рубрику «религии Новой Эры» («Нью Эйдж»). Ценностные ориентиры, предложенные Намкхаем Норбу своим последователям, неоригинальны — они воспроизводят базовую риторику большинства движений «Нью Эйдж», таких как Церковь унификации Муна, Новые пятидесятники, сообщества трансперсоналогов и т. п. По своей сути они слабо согласуются с буддийской доктриной и этикой, абсолютно индифферентны как к судьбам бурятского и российского буддизма, так и к судьбам тибетской диаспоры в Индии. Вместе с тем Дзочен-общины, появившиеся в Бурятии в период религиозного ренессанса, квалифицируются именно в качестве феномена буддийского возрождения.

Примеры религиозной схизмы, разъедающей вероисповедную идентичность бурятских буддистов, свидетельствуют лишь об одном — о концептуальном аспекте возрождения буддизма никто не удосужился поразмыслить серьезно. И нерешенность этой главной проблемы продолжает порождать конфликты, для профилактики которых эксперты не имеют адекватного аналитического инструментария.

Калмыкия: поиски «исторического буддизма» в тибетской и калмыцкой диаспорах

Обратимся теперь к анализу буддийского возрождения в Калмыкии. Подлинный ренессанс калмыцкого буддизма принято связывать с президентством Кирсана Илюмжинова, выпускника Московского государственного института международных отношений. Как подчеркивают все без исключения аналитики, именно благодаря пятнадцатилетним недюжинным усилиям этого политического лидера возродился национально-буддийский дух калмыцкого народа, были отстроены монастыри и ступы, направлены десятки и сотни молодых людей на обучение в религиозные центры тибетской диаспоры на тер-

ритории Индии, чтобы сделаться в будущем цветом калмыцкого монашества. Илюмжинов установил теснейшие контакты с Далай-ламой XIV и его ближайшими сподвижниками в борьбе за продвижение идей буддийской духовности и гуманизма в глобальном мире.

Казалось бы, какие вопросы возможны к этой лубочной картинке религиозного благолепия? Подобно исторически известным буддийским царям-чакравартинам — индийцу Ашоке, тибетцам Сронцанганпо, Тисрондецану, Ралпачану — калмыцкий президент оказывает всемерную политическую, экономическую, прозелитическую поддержку укоренению буддизма в Калмыкии. Однако не будем забывать, что этот героический подвижник веры, облеченный государственной властью, развивает свою активность в наши дни, а не в III в. до н. э. или VII в. н. э. История уже состоялась, и калмыцкий народ располагает не только письменностью, но и опытом революционной смены политического строя, опытом гражданского раскола в обществе, насильственной депортации части населения, эмиграции и крепкими связями с диаспорой в Америке. Учитывая это, говорить о президенте Илюмжинове и его роли в буддийском возрождении калмыков следует не в эпическом ключе, а в терминологии современной научной дискуссии по проблемам детерриторизированных этнических сообществ, судеб старых и новых диаспор и геополитических функций глобальных этнорелигиозных коммуникативных сетей.

Под указанным углом зрения уместно начать анализ с 1988 г., времени регистрации в Калмыцкой АССР первого буддийского религиозного объединения. Фундамент нынешнего буддийского возрождения был заложен именно в тот период, когда об СНГ еще никто не ведал, а о суверенной демократии и гражданском обществе российского образца задумывались лишь в узких кругах амбициозных интеллектуалов. В 1988 г. в Элисте открылся первый «молельный дом», настоятелем которого стал приехавший из Бурятии лама Туван Дорджи, а тремя годами позже возникло Объединение буддистов Калмыкии. На пер-

вой официальной Конференции буддистов Калмыкии и Астраханской области был утвержден его устав, а Туван Дорджи избран верховным иерархом — шаджин-ламой калмыцкого народа.

В доступных широкому читателю источниках о факте пребывания бурятского ламы из Иволгинского дацана на посту шаджин-ламы Калмыкии, как правило, даже не упоминается. А поэтому едва ли кому-то придет в голову поинтересоваться, в силу каких причин и обстоятельств легитимно избранный Туван Дорджи уже в 1992 г. был столь же легитимно смещен со своего поста, а занял его место калмык Тэло Тулку Ринпоче, гражданин США, выученик и ставленник Далай-ламы XIV. И произошло это не ввиду страстного желания свободолюбивых 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 было между ними и территориальных конфликтов. Для понимания происходившего уместно вспомнить о визите в Калмыкию в 1991 г. далай-ламы XIV. Сопровождал его святейшество ни кто иной, как скромный и безвестный тогда Тэло Тулку Ринпоче. В период посещения калмыцкой земли Далай-лама XIV в числе прочего освятил место будущего храма Буддийского величия Сякусен-Сюме, дал религиозные наставления народу и отбыл восвояси. Но результат этого визита превзошел самые смелые ожидания — калмыцким буддистам понадобился всего лишь год, чтобы дистанцироваться от дела возрождения буддизма «традиционного», т. е. связанного с ЦДУБ, с необходимостью выстраивания отношений с федеральными властями, с проблемами восстановления религиозного образования, позволяющего за счет национальных кадров воспроизводить иерархию социорелигиозных статусов.

Задача возрождения буддийской традиции в Калмыкии оказалась столь же трудоемкой и концептуально непроду-

манной, сколь в Бурятии. Но в отличие от бурят калмыки могли опираться в поисках нового буддийского пути 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 иноэтничных конвертитов. Форма институционализации тибетского буддизма в глобальном пространстве обладала целым рядом преимуществ по сравнению со смутной перспективой возрождения традиционных религий России.

Глобальная коммуникативная сеть тибетского буддизма обеспечивала поддержание международного имиджа Далай-ламы XIV как духовного лидера всего тибетского народа, верховного иерарха школы гелугпа и протагониста буддийской духовности в мировом масштабе. А если в мировом, то почему бы и не для Калмыкии? Отринув туманный призрак «традиционного буддизма», отказавшись от поисков его современной калмыцкой версии, деятели религиозного возрождения повернулись лицом к глобальной коммуникативной сети, созданной тибетскими эмигрантами. В реалиях начала 1990-х годов это решение было оформлено как отказ калмыцких буддистов возрождать свою религию в российском региональном формате и фарватере, проложенном бурятскими традиционалистами. Внедрение тибетского фактора в формирование национально-религиозной идентичности калмыцкого народа мотивировалось на словах необходимостью реставрации подлинной исторической религиозной традиции, возглавляемой Далай-ламой XIV, человеческим воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары.

К числу бесспорных преимуществ глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма следует отнести и ее эффективную прозелитическую деятельность поверх этнических, территориальных, государственных, языковых и историко-культурных границ. В 1990-х годах тибетский буддизм уже функционировал в системе транснациональных общин этнических тибетцев и ино-

этнических 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 — не преодоленный пережиток этнизации мировой религии выступает когнитивным фильтром, препятствующим объективному обсуждению перспектив возрождения традиционных религий в оправе гражданского общества.

Модель глобального тибетского буддизма оказалась привлекательной и в аспекте инфраструктуры, обеспечивающей функционирование социорелигиозных институтов — монашества, «мира», 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 обладает отлаженными, не дающими сбоев методами приобретения мирских последователей и воспроизводства духовенства, имеющего навыки ведения прозелитической деятельности по всему миру и контактов с международным сообществом.

Каким ресурсом для религиозного возрождения располагали калмыцкие буддисты 1990-х годов? Своей верой, сведениями об историческом прошлом буддизма в Царской России и контактами с ЦДУБ во главе с бурятским хамбо-ламой. Выбор между этим явно недостаточным ресурсом и глобальной коммуникативной сетью тибетского буддизма оказался предрешенным в ситуации предложения «пастырской» помощи со стороны Далай-ламы XIV. Оставалось лишь сместить монаха-бурята с поста шаджин-ламы, чтобы поставить вместо него лицо, равно одобряемое верхушкой тибетской диаспоры и соотечественниками за Атлантикой.

О лучшей кандидатуре, чем молодой калмык из США Тэло Тулку Ринпоче, немисливо было и мечтать. Повторный приезд в Калмыкию Далай-ламы XIV откры-

вал путь для местной молодежи к островам буддийской учености в Дхармсале и других образовательных центрах тибетской диаспоры на территории Индии. В столице Калмыцкой Республики всего за четыре последующие года 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. был создан 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, приемлемо сосуществующие и в диаспоре на территории Индии, и в Европе. В 1995 г. открылся филиал международного института школы карма-кагьюпа (KIVI), основанный по инициативе последователей датского буддиста Оле Нидала, глобального лидера конвертитов этой школы, и тибетских учителей из Индии, Непала и Бутана.

Не следует также упускать из вида забрезжившие на горизонте маячки давно взыскуемого калмыками религиозного воссоединения с компатриотами из дальнего зарубежья. В контексте этой идеи проясняется роль на посту шаджин-ламы Тэло Тулку Ринпоче, в миру Эрдени Басана Омдабыкова. Его биографические данные представляют большой интерес. Омдабыков родился в США, в семье калмыцких эмигрантов. В шестилетнем возрасте благодаря родителям удостоился личной встречи с Далай-ламой XIV и был отправлен на обучение в монастырь Дрепун Гюман, один из четырех крупных образовательных центров тибетской диаспоры на территории Индии (кстати, именно в этом монастыре, дублирующем исторический Дрепун Гюман в Тибете, получил буддийское образование и камболама Тувы). Его святейшество признал в малолетнем Омдабыкове человеческое воплощение одного из выдающихся иерархов школы кагьюпа — Тилопы. Отмечу, что предшествующим воплощением Тилопы считался этнический монгол Дилова Хутухту Жамсранжав (1883–1965)¹⁰,

настоятель монастыря Наропанчен, прославленный буддийский наставник, покинувший Монголию в 1930-е годы и осевший в США. Там по приглашению и калмыцкой диаспоры он трудился во имя укрепления буддизма вплоть до своей кончины. В среде монголов и калмыков принято связывать с его именем представление об укоренении буддизма в США, поскольку этот религиозный деятель способствовал возведению там первого буддийского храма.

Совокупность изложенных обстоятельств позволяет констатировать, что выбор религиозного главы, сделанный калмыками в 1992 г, был обусловлен как минимум четырьмя факторами. Во-первых, стремительно осуществленной сменой вектора возрождения: вместо поисков адекватного способа функционирования буддизма в российском гражданском обществе был избран путь интеграции в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма. Во-вторых, актуализацией идеи религиозного воссоединения калмыков, проживающих в России и дальнем зарубежье. Внедрение этой идеи в жизнь требовало идеологического дистанцирования от историко-культурного опыта существования буддийского социума в рамках Российской империи и опыта пребывания калмыцких буддистов в организационном подчинении ЦДУБ советского периода. В-третьих, конструированием религиозного идеала духовного воссоединения нации — некоего «исторического буддизма», носителями которого в современном мире якобы являются Далай-лама XIV и его глобальная паства. И наконец, в-четвертых, реанимацией панмонголизма, интерпретируемого как восстановление общей с монголами исторической памяти и воссоединение с буддийскими народами Центральной Азии и Дальнего Востока. Ни один из этих факторов не коррелировал с процессом строительства в России гражданского общества и правового государства.

Тува: путь младшего партнера панмонгольской буддийской корпорации

Тува явила миру третий вариант возрождения буддизма на канонических территориях. Анализ событий 1990—2000-х годов позволяет утверждать, что буддийский ренессанс в Туве натолкнулся на те же трудности, какие обнаружили в Бурятии и Калмыкии. Первоначальные попытки воскресить исторический образец тувинского буддизма вскоре сменились ориентацией на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма. Вместе с тем следует указать и на тувинскую специфику этого процесса — возрождение традиционной религии было инициировано в этой республике буддийскими НГО, а отнюдь не духовенством.

Независимая гражданская инициатива пробудилась в 1989 г., когда политическое руководство Тувинской АССР выступило с предложением узаконить празднование Нового года — Шагаа — по буддийскому лунному календарю. 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 авторитетных представителей тувинской художественной интеллигенции был построен первый буддийский храм. Возобновили свое функционирование тувинские юрты-молельни, во вновь строившиеся храмы стягивалось малочисленное местное буддийское духовенство.

Однако, как и в Калмыкии, процесс возрождения тувинского буддизма достаточно быстро сменил свой вектор благодаря официальному «пастырскому» визиту в республику Далай-ламы XIV и делегации представителей Тибетского правительства в изгнании (так называемой Центральной тибетской администрации). Подчеркну, что визит этот состоялся в 1992 г. и его инициатором

выступило правительство Тувы, пожелавшее вступить с тибетскими изгнанниками в двусторонние межправительственные переговоры. В результате был подписан договор о сотрудничестве в области религии, согласно которому тибетская сторона обязывалась направить в Туву буддийских наставников из числа духовенства, проживающего в диаспоре на территории Индии¹¹. Тувинской стороне, в свою очередь, надлежало направить в монастыри тибетской диаспоры группу юношей для прохождения курса религиозного образования.

Предпринятая в Туве переориентация религиозного возрождения на вступление в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма имела принципиальные отличия от калмыцкого варианта. Формально следуя историческому опыту буддийских регионов России, тувинская администрация в начале 1990-х годов рассчитывала реставрировать буддизм в качестве идеологии, консолидирующей этнос. Правительство Тувы намеревалось контролировать и моделировать процессы буддийского возрождения. Содержание этой идеологической инициативы между тем разительно не соответствовало избранной форме: политическое руководство республики сделало ставку в буддийском ренессансе на религиозный и кадровый ресурс тибетской диаспоры и международный имидж Далай-ламы XIV. Институциональное и организационное наследие исторически сложившейся формы тувинского буддизма — своеобразного синкрета буддийских ритуальных практик и шаманизма — было отвергнуто как якобы устаревшее и препятствующее культурному развитию республики.

Прощание с исторической памятью народа положило начало идеологическому кураторству представителей тибетского глобального буддизма над процессом религиозного ренессанса в Туве. Ключевой фигурой в этом кураторстве выступил официальный духовный представитель Далай-ламы XIV в России геше Джампа Тинлей.

Тувинские буддийские НГО были оттеснены на периферию процесса, ядром которого сделались междуна-

родные религиозные организации и буддийские НГО, созданные в других регионах России. В числе последних отмечу Центр тибетской культуры и информации, действующий под патронажем Далай-ламы XIV. Он был основан в Москве в 1993 г. в целях оказания помощи в возрождении духовной культуры буддийских народов России — калмыков, бурятов, тувинцев. Применительно к Туве эти цели реализовывал в своей многолетней «пастырской» работе геше Джампа Тинлей. В Туве уже после его первого визита было зарегистрировано буддийское объединение «Дхарма-центр “Далай-лама”». Активность этой НГО центрировалась на обеспечении визитов Тинлея в Туву «для чтения лекций по буддийской философии» и прозелитации — обращения мирян к Прибежищу.

В 1997 г. деятельность духовного представителя Далай-ламы XIV в России обрела правовое подкрепление: при содействии президента Калмыкии Илюмжинова Джампа Тинлей получил российское гражданство. Однако этот новый россиянин не слишком преуспел на миссионерском поприще, если судить по данным социологических опросов и полевых этнологических исследований религиозности тувинцев. В научной литературе фиксируется отчетливое тяготение коренного населения Тувы к местной исторически сложившейся форме буддийской религиозности. Тувинцы заявляли о предпочтении традиционных религиозных практик и обрядов жизненного цикла, о доверии к ламам из числа земляков¹². Но едва ли их мнение было интересно тибетскому куратору буддийского ренессанса в республике.

В 1994 г. в Туве был создан республиканский филиал международной общественной организации «Друзья Тибета». Поначалу эта буддийская НГО преимущественно занималась проведением в жизнь двустороннего договора о тувинско-тибетском сотрудничестве и дружбе — обеспечением визитов тибетских миссионеров в Туву. Однако в скором времени «Друзья Тибета» переключились на политические акции в поддержку инициатив Центральной тибетской администрации по борьбе

за выход Страны снегов из состава КНР. Члены организации проводили политические голодовки, устраивали «дни Тибета», участвовали в международных конференциях по проблемам тибетской автономии.

Конфликтное противостояние тувинских традиционалистов и сторонников вхождения в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма резко обозначилось в конце 1990-х годов, когда был поставлен вопрос об организационной структуре тувинского компонента буддийской сангхи России. В 1997 г. в Кызыле состоялся Всетувинский учредительный съезд буддистов, на котором было принято решение о создании высшего организационного органа тувинской сангхи — Управления камбо-ламы Республики Тува (УКЛРТ) и новой должности камбо-ламы — религиозного главы тувинских буддистов.

В том же году в Туве побывала правительственная тибетская делегация, в состав которой входили премьер-министр, министр культуры и секретарь Центра тибетской культуры и информации в Москве. В течение последующих лет республику посетили Еши Лодой Ринпоче, проживавший тогда в Бурятии, и богдо-геген Джебцун Дамба Хутухта — религиозный глава буддистов Монголии. Монгольский наставник освятил тувинские храмы и даровал верующим проповедь Учения.

Миссионерская деятельность религиозных лидеров Монголии, Бурятии и тибетских наставников из числа эмигрантов возбудила обширнейшие дискуссии об институциональной и организационной формах буддийского ренессанса в Туве. Эти дебаты и развернувшаяся борьба за паству вылились в продолжительный конфликт относительно претендентов на пост камбо-ламы. Избрания и смещения лиц, занимавших этот пост, превратились в подобие чехарды.

В 1997 г. понятие «камбо-лама» (настоятель монастыря) было реинтерпретировано и наполнилось новым содержанием — «религиозный глава всех тувинских буддистов». Камбо-лама теперь избирался по демократическому принципу. Первым на эту должность был из-

бран двадцатилетний юноша Аганак Хертек, с начала 1990-х годов активно сотрудничавший как переводчик с тибетскими миссионерами. В 2000 г. его заместил на этом посту 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.

Знаменательно, что в 1999 г., несмотря на выборной характер должности камбо-ламы, президент Тувы лично обратился к духовному представителю Далай-ламы XIV в России геше Джампа Тинлею с предложением занять этот пост. Разумеется, это предложение было отвергнуто, но сам факт пренебрежения президентом демократическими принципами свидетельствовал о незрелости понимания концепции гражданского общества в среде политического класса республики.

В 2002 г. Еше Дагпа был скандально смещен с должности камбо-ламы. Его приемником стал Март-оол Норбу-Самбу, взявший себе религиозное имя Лобсан Тубден. Второго экс-главу тувинских буддистов обвинили в неумении найти компромисс между буддийскими НГО и духовенством, которое якобы пренебрегало нуждами и потребностями мирян. В этой связи достоин внимания тот факт, что рупором критиков Еше Дагпы выступила буддийская НГО «Мандзушри», объединяющая в своих рядах мирян и прокламирующая необходимость культурно-просветительской деятельности в массах.

В 2005 г. на должность камбо-ламы был избран тувинский монах Джампел Лодой, получивший образование в Санкт-Петербургском дацане и тибетском монастыре-дубликате Дрепун Гоман (на территории Индии). Новый избранник оказался компромиссной фигурой, приемлемой и для бурятских тувинских НГО, и для тибетских миссионеров. Джампел Лодой развернул активную деятельность по налаживанию контактов с главами калмыцкой и бурятской частей буддийской сангхи России, строительству новых крупных монастырских комплек-

сов, сотрудничеству с местными республиканскими и федеральными властями.

Риски панмонголизма

Параллельно с попытками возрождения буддизма на канонических территориях в 1990-х годах наметился процесс легализации новых буддийских НГО в европейской части России. Заявили о себе религиозные объединения, исповедующие не только тибетскую, но и иные социокультурные формы буддизма, импортированные из различных стран зарубежного Востока сначала в страны Запада, а затем и в Россию. Такие НГО органично вошли в третий сектор гражданского общества. Но вместе с тем они едва ли могли соответствовать представлениям о буддизме как одной из традиционных религий России, поскольку не имели исторической связи с каноническими буддийскими территориями страны.

Появление подобных объединений стимулировало конфликтную ситуацию в буддийской среде. Новые буддийские НГО были выстроены по западной модели религиозной ассоциации, что вполне соответствовало принципам функционирования гражданского общества. Они претендовали на членство в ЦДУБ, где лидирующие позиции занимали бурятские буддисты. Это повлекло раскол ЦДУБ и возникновение двух автономных организаций, конфликтующих вплоть до настоящего времени, — Буддийской традиционной сангхи России во главе с пандито хамболом Д. Б. Аюшеевым и Духовного управления буддистов во главе с ламой Н. И. Илюхиновым.

В контексте последовательной реализации принципов гражданского общества весьма проблематичным относительно современной буддийской общины России выглядит тот факт, что на официальные государственные мероприятия, в которых участвуют иерархи православной, исламской и иудейской общин страны, приглашается только глава БТСР. Это свидетельствует, что обществен-

ный имидж НГО, созданных буддистами-конвертитами, остается маргинальным, хотя данные НГО вполне легитимны в аспекте закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» и объединяют в своем составе носителей буддийской идентичности.

Необходимо в этой связи указать на рассогласованность законодательного термина «историческое наследие народов России» с принципами гражданского общества. Содержание этого термина применительно к российскому буддизму подразумевает двойной стандарт: легитимирует только те формы буддийского вероисповедания, которые исторически сложились в Бурятии, Калмыкии и Туве, и оставляет за бортом все прочие социокультурные формы буддизма, функционирующие в России в настоящее время.

Но, как показывает представленный выше анализ развития религиозной ситуации в буддийских регионах России, коммуникативный и организационный аспекты «исторического буддизма» претерпели качественные изменения. В настоящее время в Бурятии, Калмыкии и Туве Далай-лама XIV играет роль вселенского пастыря буддистов. В местных и федеральных СМИ его визиты анонсируются по аналогии с пастырскими посещениями Папой Римским католических стран Латинской Америки, хотя для такой аналогии нет никаких догматических, религиозно-юридических или исторических оснований.

Следует признать, что Центральная тибетская администрация (так называемое правительство в изгнании), квартирующая в Индии, объективно превращается для бурятских, калмыцких и тувинских буддистов, лояльных Далай-ламе XIV, в подобие Ватикана для католиков. Так, система буддийских социорелигиозных институтов воспроизводится в Бурятии, Калмыкии и Туве по транслокальному принципу: местные молодые монахи получают высшее религиозное образование в монастырских университетах тибетской диаспоры либо Монголии (лояльной Далай-ламе XIV). Миссионерскую деятельность в буддийских регионах России преимущественно ведут посланцы Далай-ламы XIV, имеющие соответствующие

благословения и сертификаты. В состав мирян включаются вновь созданные буддийские НГО, которые своими пожертвованиями обеспечивают деятельность зарубежных миссионеров в России. Едва ли можно признать такую модель социорелигиозных отношений традиционной для российского буддизма.

Формально ориентация буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы на глобальную коммуникативную сеть и организационную инфраструктуру тибетского буддизма не противоречит принципам гражданского общества. Тем не менее нельзя упускать из вида тот факт, что модель транслокальных социорелигиозных отношений, функционирующая в глобальной коммуникативной сети тибетского буддизма, создана детерриторизированным сообществом тибетских эмигрантов. По сути своей она предназначена для выживания этого сообщества и поддержания этнорелигиозной идентичности тибетцев в инокультурной среде, приютившей политических беженцев и их потомков. В противовес этому для буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы принятие данной модели чревато расщеплением их гражданской идентичности: будучи юридически гражданами России, они одновременно фактически оказываются частью той детерриторизированной буддийской общины, которая имеет собственные политические и социально-экономические цели и индифферентна к задаче построения гражданского общества в России.

Разумеется, нелепо полагать, будто Далай-лама XIV и религиозная элита тибетской диаспоры играли роль коварных соблазнительей, вовлекая наивных буддистов Бурятии, Калмыкии и Тувы в свои политические игры. Напомню, что в 1990-х годах после распада СССР перспектива сохранения федеративной целостности выглядела проблематичной. Парад национальных суверенитетов дефилировал на фоне развала экономики, ротации социальных слоев, бесчинства незаконных вооруженных формирований и бандитизма. Политические и религиозные элиты национальных автономий всерьез задумались о дальнейшем — «построссийском» — бытии своих наро-

дов. В такой ситуации и обрела второе дыхание идея панмонголизма, но не в геополитическом, а в религиозном (буддийском) формате. В дискурс о возрождении религий в российском варианте гражданского общества эта идея была введена как тезис о реставрации мнимого исторического буддизма в Бурятии, Калмыкии и Туве — глобально-тибетского буддизма во главе с Далай-ламой XIV.

О том, что панмонголизм в буддийском обликии продолжает заявлять о себе, несмотря на предпринятые во время президентства Владимира Путина меры по укреплению федеративной целостности России, свидетельствуют в частности попытки К. Илюмжинова превратить Калмыкию из светского в религиозное государство. Эта вроде бы исторически антиквированная, отдающая привкусом средневековья государственная инициатива вполне отвечает современным претензиям определенных групп политического класса Калмыкии на лидерство в панмонгольском проекте. Именно калмыки среди других буддийских этносов России располагают многочисленной диаспорой за Атлантикой с центром в Нью-Джерси (США) и влиятельным анклавом в пределах страны — в Сальских степях (Ростовская область). В Калмыкии не заживает рана памяти о репрессиях — насильственной депортации части населения на основе огульных обвинений в сотрудничестве с гитлеровцами. Эта боль, определившая мироощущение как минимум трех поколений, психологически оправдывает поиски духовной опоры национального бытия вне России, в пространстве глобального мира и в идее панмонгольского буддийского единства. В таком контексте стремительное внедрение калмыцких религиозных деятелей в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма явилось свидетельством силы центробежных тенденций, характерных для российского общества и государства в 1990-х годах.

Интеграция Бурятии, Калмыкии и Тувы в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма является, на мой взгляд, промежуточным этапом на пути реализации проекта панмонгольского единства. Не Далай-лама XIV,

а идеализированный образ Чингисхана презентировать этот проект, и именно Чингисхану, а не тибетскому буддизму, посвящается большинство докладов на научных конференциях по истории культуры Монголии и буддийских регионов России. В данном аспекте глобальная коммуникативная сеть тибетского буддизма служит удобным пиар-инструментом для функциональной сепарации от современной буддийской общины России.

Что же касается созданных буддистами-конвертитами НГО, ориентированных на глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма, то они объективно оказываются заложниками международного активизма религиозных идеологов тибетской диаспоры и конфликтности сепаратистских групп тибетцев внутри КНР. Тем не менее такие конвертитские НГО, заявляя себя защитниками прав человека и этноменьшинств, выполняют в российском гражданском обществе весьма важную и социально значимую функцию. Они привлекают внимание отечественных политиков, ученых, общественных деятелей к тибетской проблеме, которую необходимо всесторонне изучать в прямой связи с вопросами возрождения буддизма в Бурятии, Калмыкии и Туве, если мы верим в перспективу сохранения административно-территориальной целостности России.

Примечания

¹Подробнее о жизненном пути, учении и общине Б. Дандарона см.: *Монтлевиц В. М. // Дандарон Б. Д.* Избранные статьи; Черная тетрадь; Материалы к биографии; «История Кукунора» Сумпы Кенпо. — СПб., 2006.

²См.: *Бальжитова О. М.* Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Чита, 2007. — На правах рукописи.

³См.: *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. — СПб., 1998. — С. 66—68.

⁴О содержании и концептуальном наполнении понятий «религиозная модель общества» и «буддийская модель общества» см.: *Островская-мл. Е. А.* Религиозная модель общества: Социологические

аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. — СПб., 2005.

⁵ Публикацию документов см.: *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. — СПб., 1998.

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

⁷ См., например: *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. — Элиста, 1994. — С. 15; *Жуковская Н. А.* Возрождение буддизма в Бурятии: Проблемы и перспективы. — М., 1997. — С. 6.

⁸ О глобальных формах институционализации тибетского буддизма см.: *Островская-мл. Е. А.* Тибетобуддийский социально-политический проект: история и современность. — М., 2002; *Она же.* Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете. — СПб., 2008. — С. 261—315; *Аюшеева Д. В.* Современный тибетский буддизм на Западе. — Улан-Удэ, 2003.

⁹ См., например: *Филатов С., Лункин Р.* Буддизм в Республике Бурятия // Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания. — Т. 3. — М., 2005. — С. 260—275; *Гарри И. Р.* К вопросу о распространении буддизма в Бурятии // Буддийская культура: Вторые Доржиевские чтения: Материалы Конференции. — СПб., 2008. — С. 59—65.

¹⁰ См.: *The Deluv Khutagt: Memories and Autobiography of a Mongol Buddhist Reincarnation in Religion and Revolution / By O. Laittimore and Fujiko Isono.* — Wiesbaden, 1982. — (Asiatische Forschung; Bd. 74).

¹¹ *Монгуш М. В.* История буддизма в Туве (вторая половина VI — конец XX в.). — Новосибирск, 2001. — С. 128.

¹² См.: Республика Тува: Паспорт культурной жизни регионов России / Рос. гос. б-ка НИЦ Информкультуры. — М., 2002. — С. 59; *Монгуш М. В.* Указ. соч. — С. 134.