

ГОУ ВПО «КАЛМЫЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

05201051240

УЛАНОВ Мерген Санджиевич

**БУДДИЗМ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ
(СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)**

09.00.11. – социальная философия

Диссертация

на соискание ученой степени

доктора философских наук

Научный консультант –

доктор философских наук

Бадмаев Валерий Николаевич

Ростов-на-Дону – 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

	ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I.	Прологомены к исследованию буддизма в социокультурном пространстве России.....	24
1.1.	Буддизм как социокультурный феномен.....	24
1.2.	Религиозно-философская система буддизма в социокультурном пространстве России.....	61
ГЛАВА II.	Социально-философские аспекты распространения, эволюции и реформации буддийской традиции в социокультурном пространстве России	97
2.1.	Распространение и становление буддийской традиции в России.....	97
2.2.	Реформаторское движение в российском буддизме: истоки, сущность и развитие.....	146
ГЛАВА III.	Проблема восприятия буддизма в социокультурном пространстве России (на примере русской философской мысли).....	186
3.1.	Критическая и либеральная традиции интерпретации буддизма.....	186
3.2.	Комплиментарное направление в осмыслении буддийской религии.....	213
ГЛАВА IV.	Буддизм в социокультурном пространстве современной России: вызовы глобализации.....	239
4.1.	Традиционный российский буддизм в эпоху глобализации.....	239
4.2.	Феномен «глобализированного» буддизма в России.....	273
	Заключение.....	308
	Список использованных источников и литературы.....	322

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена поиском общероссийской идентичности, потребностью в глубоком изучении истоков собственной евразийской культуры, в сохранении и использовании всего лучшего, что было создано за многовековую историю Российской цивилизации¹. Особого внимания в этой связи заслуживает анализ буддийской культуры России, ее ценностей в определении евразийской идентичности многонационального российского государства, где своеобразный «исход к Востоку», буддолого-востоковедческие традиции имеют глубокие исторические корни.

В условиях поиска новых путей цивилизационного развития особое значение приобретают попытки реализации принципа взаимодополнительности форм философствования в России, на Западе и на Востоке. Богатства буддийской философии могут и должны быть востребованы современной российской культурой и интеллектуальной средой, тем более, что ее встреча с русской философской традицией на рубеже XIX-XX вв. оказалась весьма плодотворной.

Несомненна важность и внешнеполитической стороны данной темы. В силу своеобразного географического положения России перед ней стоит задача устанавливать и поддерживать дружеские отношения не только со странами Запада, но и с государствами буддийского Востока. При этом необходимо учитывать, что народы России, традиционно исповедующие буддизм, являются своеобразным связующим звеном между нашей страной и буддийским миром. Таким образом, от правильного понимания специфики буддизма в определенной степени будет зависеть и международное положение России.

¹ В Послании Президента РФ Федеральному Собранию от 12 ноября 2009 г. отмечается необходимость «беречь единое культурное пространство страны во всем его многообразии, помогать сохранению богатых национальных традиций народов России...». См.: Российская газета - Федеральный выпуск №5038 (214). 13 ноября 2009.

Актуальность исследования обусловлена также процессом духовного возрождения в России. Буддизм на сегодняшний день играет все большую роль в общественной и культурной жизни России, постепенно переходя границы тех регионов, где он распространен традиционно. Популярность буддизма обусловлена рядом причин, одной из которых является близость некоторых его принципов к современной научной мысли. Симпатии вызывают толерантное отношение к другим культурным и религиозным ценностям, отсутствие претензий на исключительность, открытость межконфессиональному диалогу. Гуманизм, терпимость и высокие этические нормы буддийской культуры предполагают возможность осуществления на практике основных гражданских прав.

В рамках данного исследования актуальным представляется изучение духовно-нравственного и социально-экологического потенциала многовековой буддийской культуры. Проблемы, с которыми встретилась современная цивилизация, свидетельствуют о необходимости переоценки ценностей не столько в экономической, технологической и информационной сфере, сколько в духовно-культурной, социально-антропологической. Современные исследователи все чаще и чаще обращаются к буддизму в поисках ответов на многие насущные вопросы современности (проблема взаимодействия науки и религии, экологические проблемы, проблема толерантности и т.д.). В условиях кризиса научной рациональности большое распространение получает «компромиссный» подход, предполагающий синтез мировоззренческих парадигм науки и религии, Востока и Запада.

Обращение к социокультурному потенциалу буддизма, анализ взаимосвязи идей толерантности, всеобщей ответственности, этики ненасилия в буддизме с направлениями развития современного мира, на наш взгляд, может способствовать поиску новых моделей решения глобальных проблем современности. Буддистские экологоориентированные ценности являются своеобразной альтернативой

«обществу потребления», и потому они получают понимание и активную поддержку в мире.

Философское осмысление ценностей буддийской культуры может явиться концептуальной компонентой поиска альтернативных моделей развития современной цивилизации в контексте процессов «столкновения идентичностей». Перспективным представляется обращение к такому дискурсу религиозно-культурной идентичности, который придал бы индивиду и социуму целостность, помог бы преодолеть столкновение идентичностей традиционного, современного и постмодерного обществ, «расколотость», «гибридность», «пограничность» современных идентичностей.

Несомненную актуальность представляет и вопрос о восприятии буддизма в социокультурном пространстве России. Это связано с усилением в последние десятилетия интереса к проблеме диалога культур. Глобализация современной жизни и культуры, осознание иных ценностей заставляет по-другому взглянуть на взаимодействие культур и цивилизаций. Диалог культур Востока и Запада имеет особое значение на современном этапе исторического развития, когда азиатские страны начинают играть заметную роль на международной арене.

Степень научной разработанности проблемы.

Буддизм как религиозно-философский и социокультурный феномен исследован в трудах классиков отечественной буддологии - И.П. Минаева, С.Ф. Ольденбурга, О.О. Розенберга, Ф.И. Щербатского¹, а также в работах современных отечественных востоковедов - А.С. Агаджаняна, В.И. Антонова, В.П. Андросова, Г.М. Бонгард-Левина, М.М. Богачихина, А.М. Донец, Т.В. Ермаковой, Н.Л. Жуковской, В.Б. Касевича, В.И. Корнева, С.Ю. Лепехова, В.Г. Лысенко, Е.П. Островской, Е.А. Островской, В.И. Рудого, Л.П. Пендюриной, Г.С. Померанца, А.М. Пятигорского, Е.А.

¹ Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. В 2 т. СПб., 1887; Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М., 1991; Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991; Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Торчинова, В.К. Шохина, Л.Е. Янгутова и др.¹ Из зарубежных исследований по буддизму можно выделить труды А. Берзина, Э. Гийона, Г. Гэха, Г. Гюнтера, А. Говинды, Э. Конзе, А. Кумарасвами, Р. Моаканин, М. Нобель, Д. Судзуки, Э. Томаса и др.²

Проблема восприятия и осмысления буддизма в русской философской мысли нашла отражение в работах Т.В. Бернюкевич, А.Н.

¹ Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке: Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М., 1993; Антонов В.И. Символ в обществе и культуре Востока. М., 1993; Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001. С.190; Он же. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000; Он же. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006; Богачихин М.М. Внутренние практики в буддизме и даосизме (секретные методы). М., 2010; Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 2000; Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. Улан-Удэ, 2004; Он же. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики. Улан-Удэ, 2006; Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX - первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998; Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999; Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб., 2004; Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983; Лепехов С.Ю. Философия мадхьямики и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999; Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М., 1994; Островская Е.А.-младшая. Тибетский буддизм. СПб., 2002; Она же. Тибето-буддийский социально-политический проект: история и современность. М., 2002; Пендюрина Л.П. Идеи индийской философской традиции в западной духовной культуре (XIX-XX вв.). М., 2007; Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе. М., 2002; Они же. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру. СПб., 2009; Померанц Г.С. Выход из транса. М., 1995; Пятигорский А. Введение в изучение буддийской философии. М., 2007; Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000; Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997; Он же. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004; Он же. Индийская философия. СПб., 2007; Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995; Он же. Традиции Праздникапарамиты в Китае. Улан-Удэ, 2007.

² Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. Часть 1. М., 2005; Он же. Избранные труды по буддизму и тибетологии. Часть 2. М., 2006; Гийон Э. Философия буддизма. М., 2004; Гэх Г. Буддизм. М., 2005; Гюнтер Г.В., Тругна Ч. Заря тантры. СПб., 1993; Говинда А. Основы тибетского мистицизма. М., 2005; Он же. Психологическая позиция философии раннего буддизма: согласно традиции абхидхаммы. М., 2007; Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. СПб., 2003; Кумарасвами А., Нобель М. Мифы буддизма и индуизма. М., 2010; Рахула В. Медитация просветления. М., 2003; Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. М., 2010; Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб., 2002; Томас Э. Будда. История и легенды. М., 2003.

Кочетова, В.Э., Молодякова, О.С. Осаченко, В.Осипова, В.В. Сербиненко, О.Б. Пружининой, Е.А. Трофимовой, А.И. Шифмана, В.К.Шохина и др.¹

Тематика социокультурного пространства России как евразийского по своему характеру и роли в нем восточного компонента рассматривается как в трудах классиков евразийского движения: Г.В. Вернадского, Л.Н. Гумилева, Л.П. Карсавина, П.Н. Савицкого, П.П. Сувчинского, Н.С. Трубецкого, Э. Хара-Давана², так и в работах современных исследователей евразийства: А.В. Антощенко, М.Г. Вандалковской, А.Т. Горяева, А.И. Доронченкова, А.Г. Дугина, Б.С. Ерасова, М.В. Ждановой, М.Б. Маринова, И.Н. Орловой, А.С.Панарина, С.М. Соколова и др.³

Дискуссии о евразийском характере социокультурного пространства России непосредственно связаны с проблемой цивилизационной идентичности российского общества, которая рассматривается в

¹ Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре. «Чужое» и «свое». М., 2009; *Кочетов А.Н.* Русская общественная мысль XIX начала XX века и буддизм // Ученые записки МГПИ. М., 1971. Т.435. С.221-244; *Молодяков В.Э.* «Образ Японии» в Европе и России второй половины XIX - начала XX века. М., 1996; *Осаченко О.С.* К проблеме интерпретации индийских учений русской религиозно-философской мыслью // Культура Отечества, прошлое, настоящее и будущее. Томск, 1993. С.105-109; *Осипов В.* Индийские строчки Льва Толстого // Буддийский мир. М., 1994. С.33-52; *Пружинина О.Б.* Интерпретация буддийского Востока русской общественно-философской мыслью конца XIX - начала XX веков // Русская философия: новые решения старых проблем. СПб., 1993. Ч.2. С.32-35; *Сербиненко В.В.* Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994; *Трофимова Е.А.* Свет синтеза: буддийские мотивы в наследиях Н.К. и Е.И. Рерих // Orient.- Вып.1. СПб., 1992. С.51-57; *Шифман А.И.* Лев Толстой и Восток. М., 1971; *Шохин В.К.* В.С.Соловьев, индийская философия и проблемы компаративистики // Историко-философский ежегодник, 1995. М.,1996. С.106-121.

² См.: Основы евразийства. М., 2002. С.103-482.

³ См.: *Антощенко А.В.* «Евразия» или «Святая Русь»? (Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории). Петрозаводск, 2003; *Вандалковская М.Г.* Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». М., 1997; *Горяев А.Т.* Евразийство: «научный замысел» и практические реалии. М., 2001; *Доронченков А.И.* Российская эмиграция «первой волны» о национальных проблемах покинутого Отечества: Очерк. СПб., 1997; *Дугин А.Г.* Проект «Евразия». М., 2004; *Ерасов Б.С.* Социокультурные и геополитические принципы евразийства // Полис. 2001. № 5. С. 65-74; *Жданова М.В.* Евразийство: история и современность. Калуга, 2004; *Маринов М.Б.* Российско-китайская ось евразийства // Евразийский проект: кавказский вектор. Ростов н/Д, 2005; *Орлова И.Б.* Евразийская цивилизация: историческая ретроспектива и перспектива. М., 1998; *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством) М., 1995; *Соколов С.М.* Философия русского зарубежья: евразийство. Улан-Удэ, 2003.

исследованиях А.С. Ахиезера, В.Э. Багдасаряна, В.Н. Бадмаева, Ю.Г. Волкова, А.Т. Горяева, А.Н. Ерыгина, А.А. Кара-Мурзы, Л.Г. Королевой, Д.Г. Когатько, А.А. Маслова; И.В. Можайсковой, И.Б. Орловой, А.С. Панарина, В.Ф. Патраковой, А.Ф. Поломошнова, Е.Б. Рашковского, Д.В. Тренина, Е.О.Труфановой, Г.Б. Хмелевской, В.В. Черноуса, В.Н. Шевелева и др.¹

Различные аспекты проблемы диалога культур в контексте парадигматики Восток - Запад получили разработку в исследованиях Н.В. Аббаева, М.П. Биткеева, Т.Н. Григорьевой, Г.Д. Гачева, Е.В. Завадской, А.С. Колесникова, Н.С. Кирабаева, Н.И. Конрада, В.Э. Молодякова, С.А. Нижникова, Е.С. Сафроновой, В.В. Сербиненко, М.Т. Степанянц, В.К. Шохина и др.²

¹ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России). Т.1-2. Новосибирск, 1998; Багдасарян В.Э. Традиционализм и цивилизационная идентичность России. М., 2006; Бадмаев В.Н. Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ). Волгоград-Элиста, 2005; Волков Ю.Г. Идентичность и гуманистическая идеология: взгляд в будущее. М., 2006; Волков Ю.Г. Гуманистическая идеология и формирование российской идентичности. М., 2006; Горяев А.Т. Евразийская идея и проблема самоидентификации России М., 2003; Ерыгин А.Н. Восток – Запад – Россия (становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях). Ростов н/Д, 1993; Кара-Мурза А.А. Между Евразией и Азией. М., 1996; Когатько Д.Г. Российская идентичность как культурно-цивилизационный феномен: Автореферат дис. ... канд. соц. наук. СПб., 2007; Королева Л.Г. Культурно-цивилизационная идентичность России: (история, сущность, перспективы). М.-Курск, 2005; Маслов А.А. Цивилизационная идентичность российского общества: Социально-философские аспекты: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2005; Можайскова И.В. Духовный образ русской цивилизации и судьба России. М., 2001. Орлова И.Б. Современные цивилизации и Россия. М., 2000; Патракова В.Ф., Черноус В.В. История человечества и русская цивилизация. Ростов н/Д, 1995; Патракова В.Ф., Черноус В.В. Русская (Российская) цивилизация // Российская историческая политология. Ростов н/Д, 1998; Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 2005; Поломошнов А.Ф. Россия в культурно-историческом пространстве. Н. Данилевский и В. Соловьев. Ростов н/Д, 2007; Рашковский Е. И вновь о цивилизационном дискурсе: попытка объясниться // Мировая экономика и международные отношения. 2010. №1. С. 98-102; Тренин Д.В. Интеграция и идентичность: Россия как «новый Запад». М., 2006; Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. 2002. №2. С. 13-22; Хмелевская Г.Б. Доминанта цивилизационно-культурного процесса и идея русского народа. Ростов н/Д, 2007; Шевелев В.Н. Россия: от модернизации к трансформации. Ростов н/Д, 2008.

² Аббаев Н.В. Д.Т. Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)- буддизма на Западе // Народы Азии и Африки. 1980. №6. С. 176-187; Биткеев М.П. Проблема базисных форм сознания – «я» и «не-я» – в диалоге буддийской, немецкой классической,

Из работ, посвященных буддизму в Забайкалье, следует особо отметить монографии К.М. Герасимовой «Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков» и «Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства»¹, а также коллективный труд «Ламаизм в Бурятии в XVIII - начале XX вв. Структура и социальная роль культовой системы»². Различные аспекты буддизма в Бурятии рассматриваются также в сборниках статей: «Буддизм и средневековая культура Центральной Азии», «Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии», «Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии», «250-летие официального признания буддизма в России», «Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность», «Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия», «Бурятский буддизм: история и идеология» и «Буддизм в Бурятии: истоки, история и современность» и

феноменологической и психоаналитической традиций // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. СПб. 2003. С.26-28; Григорьева Т.Н. Дао и логос (встреча культур). М., 1992; Гачев Г.Д. Образы Индии (Опыт экзистенциональной культурологии). М., 1993; Завадская Е.В. Восток на Западе. М., 1970; Она же. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977; Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток - Запад. СПб., 2004; Кирабаев Н.С. Диалог или «монолог» в диалоге // Диалог цивилизаций: Восток - Запад. Материалы IV Международного философского симпозиума (Москва, 2000). М., 2000. С. 251-255; Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972; Нишников С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. М., 1994; Молодяков В.Э. «Образ Японии» в Европе и России второй половины XIX - начала XX века. М.-Токио, 1996; Сафронова Е.С. Буддизм в странах Запада и России (историко-культурологический анализ). Автореф. дисс. ... докт. истор. наук. М., 1999; Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994; Степанянц М.Т. Мир Востока: философия: прошлое, настоящее, будущее. М., 2005; Она же. Восток в диалоге культур // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н.С. Кирабаева. М., 2007. С.133-149; Она же. Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985; Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI - середина XV в.). М., 1988.

¹ Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ, 1957; Она же. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930 гг.). Улан-Удэ, 1964.

² Ламаизм в Бурятии в XVIII - начале XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.

др.¹ Современная историография бурятского буддизма представлена монографиями и диссертациями Л.Л. Абаевой, Ж.А. Аяковой, С.Ц. Будаевой, Ц.П. Ванчиковой, Э.Ч. Дарибазарона, Г.Е. Манзанова, Д.В. Цыбикдоржиева и др.²

Из изданий, посвященных калмыцкому буддизму, следует выделить три сборника статей, вышедших в свет в 1970-1980-е гг.³ С начала 1990-х годов наступает новый постсоветский этап в изучении буддизма в Калмыкии. Он отмечен появлением монографий Э.П. Бакаевой, Б.А. Бичеева, Г.Ш. Дорджиевой, К.В. Орловой, К.А. Наднеевой, Б.У. Китинова, А.А. Курапова и др.⁴

¹ Буддизм и средневековая культура Центральной Азии. Новосибирск, 1980; Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981; Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985; 250-летие официального признания буддизма в России. Улан-Удэ, 1991; Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность. Улан-Удэ, 1994. Вып.1; Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1994. Вып.2; Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997; Буддизм в Бурятии: истоки, история и современность. Улан-Удэ, 2002.

² Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992; Аякова Ж.А. Социально-философские аспекты буддизма в Бурятии. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2004; Будаева С.Ц. Система образования в дацанах Восточного Забайкалья как отражение единства нравственных норм буддизма. Чита, 2002; Ванчикова Ц.П. История буддизма в Бурятии: 1945-2000 гг. Улан-Удэ, 2006; Дарибазарон. Э.Ч. Теократическое движение в Хоринском ведомстве Бурятии (1919-1926 гг.). Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Улан-Удэ, 2008; Манзанов Г.Е. Религиозные традиции в ценностных ориентациях бурятской молодежи. Улан-Удэ, 1997; Цыбикдоржиев Д.В. Буддизм и история национального движения в Бурятии. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1999 и т.д.

³ Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977; Ламаизм и вопросы научного атеизма в Калмыкии. Элиста, 1980; Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987.

⁴ Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 1995; Она же. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М., 2001; Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994; Она же. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии (Буддизм и «посвященные») // Этнографическое обозрение. 2004. №3. С.23-38; Бичеев Б.А. Дети Неба – Синие Волки. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков. Элиста, 2005; Орлова К.В. История христианизации калмыков (середина XVII – начало XX вв.). М., 2006; Наднеева К.А. Буддизм в Калмыкии: нравственные основы. Элиста, 1994; Она же. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия. Элиста, 2002; Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII-XVII вв.). М., 2004; Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII-XVIII вв. Элиста, 2007.

В отличие от разноплановых исследований по буддизму в Бурятии и Калмыкии работ по буддизму в Туве несколько меньше. Значительный вклад в изучение тувинского буддизма внесла М.В. Монгуш, автор монографий «Ламаизм в Туве (Историко-этнографический очерк)» и «История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.)»¹. Следует также выделить работу О.М. Хомушку «Религия в истории культуры тувинцев»².

Для изучения современных русскоязычных буддийских общин интерес представляют работы А.М. Алексеева-Апраксина, Н.Л. Жуковской, Е.А. Островской, Е.С. Сафроновой³.

Из работ, посвященных российскому буддизму в целом, можно отметить монографические исследования Е.С. Сафроновой, К.А. Наднеевой⁴, а также работы Н.В. Абаева, Ч.О. Абыгбай, В.Н. Бадмаева, В.М. Митыпова, С.П. Нестеркина и др.⁵

¹ Монгуш М.В. Ламаизм в Туве (Историко-этнографический очерк). Кызыл, 1992; Она же. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.). Новосибирск, 2001. См. также: Она же. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве: история и современность // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. №1. 2007. С.16-32.

² Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. М., 1998.

³ Алексеев-Апраксин А.М. Буддизм в культурной жизни Санкт-Петербурга: Автореф. дисс. ... канд. культурологии. СПб., 2005; Жуковская Н.Л. Буддийские организации Москвы // Москва: народы и религии. М., 1997. С. 118-133; Она же. Буддийская традиционная сангха России: (Московская община, ее жизнь и проблемы) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М., 2000. С. 63-71; Островская Е.А. Социально-антропологическое исследование мирских буддийских общин Санкт-Петербурга: Автореф. дисс. ... канд. соц. наук. СПб., 1998; Сафронова Е.С. Буддизм в России: особенности распространения, современное состояние // Религия, церковь в России и за рубежом. М., 1996. №7. С. 32-37; Она же. Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2006. № 1/2. С. 160-172.

⁴ Сафронова Е.С. Буддизм в России. М., 1998; Наднеева К.А. Буддизм в контексте культуры России. М., 2005.

⁵ Абаев Н.В. Буддизм и христианство в историко-культурном пространстве России-Евразии // «Знание. Понимание. Умение». 2007. №1. С. 87-94; Абыгбай Ч.О. Традиционный буддизм в поликультурном пространстве // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск, 2005. С. 246-249; Бадмаев В.Н. Буддийская культура в самоидентификации России // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Элиста, 2004. С. 123-128; Митыпов В.М. История взаимоотношений государства и буддийской церкви в СССР/России: 1969-1990-е гг.: Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Улан-Удэ, 2006; Нестеркин С.П. Буддизм и российская ментальность (проблема

Анализ степени разработанности проблемы позволяет сделать вывод о том, что в современной отечественной науке накоплен значительный материал по истории и культуре буддизма в России. Вместе с тем, ощущается настоятельная необходимость в систематизации, обобщении и философском осмыслении имеющихся эмпирических данных, накопленных различными дисциплинами, что и определяет исследовательскую лакуну диссертационной работы.

Данная тема исследования предполагает решения следующей **проблемы**: Какова роль буддизма в формировании социокультурного пространства России, с одной стороны, и какие особенности социокультурного пространства России повлияли на развитие здесь буддизма, с другой.

Цель и основные задачи исследования. Цель исследования – анализ социально-философских аспектов распространения, становления, эволюции и осмысления буддизма в социокультурном пространстве России. Указанная цель обусловила постановку и решение следующих задач:

- рассмотреть социокультурные аспекты буддизма, его место и роль в социокультурном пространстве России;
- исследовать буддизм как религиозно-философское явление в контексте его бытования в социокультурном пространстве России;
- рассмотреть социально-философские аспекты распространения, становления и функционирования буддизма в России;
- провести социально-философский анализ генезиса, эволюции, идеологии и практики реформаторского движения в российском буддизме;
- изучить процесс восприятия буддизма в социокультурном пространстве России в контексте русской философии.

соотношения) // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. II. Улан-Удэ, 2000. С.247-250; *Он же*. О некоторых тенденциях развития буддизма в России // Актуальные проблемы монголоведения: Санжеевские чтения 6. Улан-Удэ, 2006. С. 69-72.

– выявить основные подходы в интерпретации буддизма русской философской мыслью.

– в рамках социокультурного подхода рассмотреть проблему «глобализированного» буддизма, выявить причины его распространения в современной России;

– провести социально-философский анализ состояния традиционного буддизма в условиях глобализации.

Объектом исследования является буддизм в социокультурном пространстве России.

Предмет исследования – социально-философские аспекты распространения, становления, эволюции и осмысления буддизма в социокультурном пространстве России.

Теоретико-методологические основы исследования. Теоретико-методологической основой исследования послужили как работы зарубежных классиков религиоведения (М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, Т. Парсонса, П. Сорокина, М. Элиаде, Э. Фромма, К. Юнга и др.),¹ так и труды отечественных религиоведов (Е.И. Аринина, В.И. Гараджи, В.И. Добренкова, Ю.А. Кимелева, Л.Н. Митрохина, М.А. Поповой, А.А. Радугина, А.Н. Типсиной, Е.А. Торчинова, Д.М. Угриновича, И.Н. Яблокова и др.).²

¹ Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 78-138; Он же. Хозяйственная этика мировых религий // Там же. С. 43-73; Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классика мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 174-230; Зиммель Г. Избранное. Т.1. М., 1996; Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997; Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. М., 1997; Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 2004; Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999; Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

² Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998; Добренков В.И., Радугин А.А. Христианская теология и революция. М., 1990; Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005; Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989; Он же. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998; Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008; Попова М.А. Фрейдизм и религия. М., 1985; Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997; Угринович Д.М. Введение в

Необходимо также выделить труды научно-исследовательского центра «Религия в современном обществе» Института социологии РАН, в которых широко исследуются социокультурные аспекты религиозности в России, функции религии в сознании верующих и в социально-политической жизни современной России¹.

В силу сложности и многогранности проблемы в работе используется комплексный междисциплинарный подход. Междисциплинарные исследования уже давно стали научной реальностью, и их эффективность мало у кого вызывает сомнения. Кроме того, применение комплексного подхода обусловлено невозможностью исследования такого сложного социокультурного явления как буддизм в рамках какого-либо одного методологического подхода.

Острота и новизна проблем, возникших в сфере религиозных отношений, требует дополнения традиционных методик новыми подходами. Таким новым подходом, получающим все большее применение в общественных науках, является социокультурный подход. Специфической его чертой является определенный универсализм, позволяющий обозреть культурные, этнические, политические и прочие элементы общественного целого².

Еще одним перспективным подходом является пространственный подход, который позволяет использовать пространственные параметры исследуемых феноменов для выявления их внутренней и внешней

религиоведение. М., 1985; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994; Он же. Философия религии. Актуальные проблемы. М., 2007.

¹ См.: Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994; Религии народов современной России. М., 1999; Российская цивилизация. М., 2001; О социальной концепции русского православия. М., 2002; Шевченко А.Г. Ислам и христианство. М., 2004; Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки: религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005; Вера. Этнос. Нация. М., 2007; Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М., 2008.

² Подр. о социокультурном подходе в современном религиоведении см.: Степин В.С. Философия религии в социокультурном контексте (памяти Л.Н.Митрохина) // Вопросы философии. 2008. №7. С.4-14.

структуры, особенностей их существования и взаимодействия в рамках определенного социокультурного пространства.

Гипотеза исследования основывается на анализе отечественной историко-культурной и социально-философской традиции, который показывает, что буддизм, наряду с другими традиционными религиями, внес свой вклад в становление социокультурного пространства России как евразийского по своему характеру. В свою очередь развитие буддизма в социокультурном пространстве России во многом определялось евразийским своеобразием Российского государства.

Основные научные результаты и научная новизна диссертации заключаются в следующем:

- концептуализировано направление комплексного социально-философского исследования буддизма в социокультурном пространстве России;
- выявлено, что буддизм способствовал усилению евразийской специфики социокультурного пространства России, а на эволюцию буддийской культуры в России значительное влияние оказала цивилизационная специфика российского пространства;
- установлено, что важной особенностью буддизма, оказавшей влияние на его историческую судьбу в социокультурном пространстве России, является прагматизм, который наиболее ярко проявляется в кризисные, переходные периоды развития общества;
- прослежена специфика распространения, становления и эволюции российского буддизма;
- выявлено, что в процессе своей эволюции на российской почве буддизм приобрел социокультурные особенности по сравнению с его изначальным вариантом, в то время как его религиозно-философские и мировоззренческие принципы почти не изменились;

- определены и раскрыты на основе обращения к русской философской мысли критический, либеральный и комплиментарный подходы в восприятии буддизма в социокультурном пространстве России;
- выявлены причины выхода буддизма за пределы регионов традиционного распространения, среди которых можно отметить близость буддийского мировоззрения принципам современной науки, его толерантность, демократизм.
- охарактеризован феномен «глобализированного» буддизма в России, объясняющийся генетической гибкостью и прагматизмом буддизма.
- выявлены и рассмотрены ключевые проблемы развития традиционного буддизма на современном этапе, среди которых: проблема религиозного образования, вопрос о модернизации, проблема взаимоотношения с «глобализированным» буддизмом.

Положения, выносимые на защиту:

1. Социокультурное пространство России исторически формировалось как поликонфессиональное, полиэтническое, поликультурное образование, имеющее евразийский характер. Евразийство можно рассматривать не только как геополитический проект, но и как определенную парадигму понимания России, как концептуальный образ ее социокультурного пространства, предполагающий, что Россия – это синтез западных и восточных начал. Россия в силу своего географического положения предстает срединной страной; соединяющей в себе западные и восточные элементы. Такое срединное положение определяет историческую миссию России как своеобразного медиатора между цивилизациями Запада и Востока. Значимое место в евразийском пространстве России занимает буддизм. В ходе исторического развития в социокультурном пространстве России сложилось три основных и независимых друг от друга центра буддийской культуры: калмыцкий в Нижнем Поволжье, бурятский в Забайкалье и тувинский в Саянах. В

отличие от православной составляющей буддийские анклавы не самостоятельны и имеют «свои» центры притяжения за пределами России. В результате здесь сформировалась сдвоенная пограничная идентичность. С одной стороны, они генетически тяготеют к тибето-буддийской цивилизации, являясь ее культурной периферией, с другой стороны, исторически связаны с Россией. Включение буддийских народов в состав социокультурного пространства России усилило его евразийский пограничный характер.

2. Важной особенностью буддизма, оказавшей влияние на его адаптацию и историческую судьбу в социокультурном пространстве России, является прагматизм. В буддизме, как и в прагматизме, всякое требование истины обязательно сопряжено с конкретными обстоятельствами, а теоретическое значение идеи измеряется практической пользой ее реального применения. При этом буддийский прагматизм наиболее ярко проявляется в кризисные, переходные периоды развития общества (в период распространения буддизма, в начале XX века, в эпоху глобализации). Данная особенность буддизма способствовала тому, что он достаточно легко и гармонично вписался в социокультурное пространство России и даже вышел за пределы его традиционного бытования. Другой существенной особенностью махаянского буддизма, получившего распространение в России, является признание идеи единства абсолютного и относительного (нирваны и сансары, единичного и множественного, относительной и абсолютной истин). Эта идея, а также принцип «срединности» лежат в основе концепции «двух законов», распространившейся среди монгольских народов. По сути, концепция «двух законов» провозглашает идею гармонии и взаимообусловленности духовной и светской власти, которые в то же время не сливаются, а скорее образуют некую симфонию. В этом пункте монгольская модель религиозно-властных отношений оказалась близка византийской «симфонической» модели.

3. Одной из причин гармоничного включения буддизма в социокультурное пространство России была его близость к православию. Сходство между двумя религиями можно обнаружить как на внешнем (институционально-культовом), так и на внутреннем (религиозно-философском, эзотерическом) уровнях. Близость на внешнем уровне проявляется в существовании таких общих явлений как институт монашества, культ икон, практика подношения свечей и т.д. На религиозно-философском уровне сходство можно обнаружить в принципе триединства божества, отсутствии непреодолимого барьера между человеком и абсолютом, наличии негативного подхода к определению абсолюта, существовании схожих практик созерцания. Кроме того, монгольские народы имели опыт мирного сосуществования буддизма с христианством несторианского толка, которое оставило свой след в их культуре и менталитете.

4. Буддизм получил широкое распространение среди калмыков, бурят и тувинцев потому, что оказался духовно и социально востребован. Утверждение буддизма здесь произошло почти безболезненно, поскольку буддизм в силу присущего ему прагматизма и толерантности не разрушал, а адаптировал для своих целей прежнюю культовую систему. В данных регионах сложился своеобразный синкретизм, характеризующийся сравнительно мирным сосуществованием в рамках буддийской традиции культов буддийского и добуддийского происхождения. Буддизм способствовал этнической консолидации, сыграл важную роль в формировании общего национального самосознания. Принятие буддизма калмыками, бурятами и тувинцами знаменовало собой качественно новый этап в развитии их культуры и стимулировало появление новых форм духовной жизни общества. В процессе своей эволюции на российской почве буддизм приобрел социокультурные особенности по сравнению с его изначальным вариантом. Многовековые традиции взаимодействия буддийского мира с российской цивилизацией, связанные с глубоким

восприятием русской культуры буддийскими народами, способствовали формированию такого уникального евразийского феномена как российский буддизм.

5. Важной вехой в истории российского буддизма было реформаторское (обновленческое) движения мирян и духовенства. Возникнув в дооктябрьский период, обновленчество окончательно оформилось в условиях советского строя, поэтому оно было вынуждено приспособливаться к новым условиям. Традиционная гибкость и прагматизм буддизма сделали возможным декларацию его единства с марксизмом. Обновленчество с его призывами к приобщению к науке и мировой (в том числе русской) культуре еще более усилило евразийский характер буддизма в России. Возрождение реформаторского движения во второй половине XX в. связано с личностью Б. Дандарона, буддийского учителя, буддолога и оригинального мыслителя. Деятельность Б. Дандарона, направленная на сближение буддийского мира с западной культурой, вполне соответствовала евразийской парадигме развития России.

6. Буддийская тематика нашла достаточно заметное отражение в русской философии. В зависимости от отношения к буддизму в русской философской мысли можно выделить три традиции: либеральную, критическую и комплиментарную. Представители либеральной традиции, несмотря на критику буддизма, видели в нем и положительные стороны. Характерным для критической традиции являлось то, что отношение его представителей к буддийскому учению было однозначно отрицательным. Отличительной особенностью комплиментарной традиции было преимущественно положительное и конструктивное отношение его представителей к буддизму. В целом, буддизм оказал немалое влияние на формирование мировоззрения ряда известных русских мыслителей, которые внесли значительный вклад в преодоление европоцентризма в

общественном сознании России, что способствовало усилению евразийского характера социокультурного пространства России.

7. На современном этапе исторического развития в России происходит возрождение буддийской культуры. Кроме традиционной формы буддизма в современном социокультурном пространстве России существует и модернистский вариант данной религии. Это так называемый «глобализированный» буддизм, который более свободен от сложившихся культурных традиций, хотя и не порывает с ними полностью. Сохраняя фундаментальные доктринальные положения, «глобализированный» буддизм перенимает многие социокультурные особенности модернизма. Феномен «глобализированного» буддизма объясняется генетической гибкостью и прагматизмом буддизма. Отличительной особенностью буддийских неопитов в России является высокая религиозная активность, акцент на медитационную практику. Российские буддисты-неопиты представляют собой преимущественно практикующих верующих, т.е. верующих, имеющих высокую или среднюю религиозную активность. Их глубокий интерес к буддийской философии и психотехнике, с одной стороны, и широкое восприятие русской и европейской культуры буддийскими народами, с другой, способствуют дальнейшей эволюции российского буддизма по евразийскому пути развития.

8. Процесс возрождения буддизма в социокультурном пространстве России носит в основном конструктивный характер и актуализируется в условиях формирования единой общероссийской идентичности. Буддийская община как активная и созидательная социокультурная сила, имеющая значительный нравственный, интеллектуальный и социальный потенциал, богатую историю и традиции, играет сегодня важную роль в создании общероссийской евразийской идентичности, интеграции социокультурного пространства России, укреплении межрелигиозных и межэтнических отношений в государстве. В то же время перед буддийским сообществом современной России стоит

ряд важных задач, среди которых: возрождение в общественном сознании традиционных нравственных принципов, создание системы буддийского образования, укрепление церковного единства и т.д.

Научно-теоретическая и практическая значимость результатов исследования определяется тем, что осмысление проблемы места и роли буддизма в социокультурном пространстве России способствует более полному пониманию специфики феномена социокультурного пространства России, его евразийского характера. Социально-философское осмысление исторического опыта и современного состояния буддизма в России расширяет возможности формирования единой общероссийской идентичности и новой мировоззренческой парадигмы цивилизационного развития страны.

Содержащиеся в диссертационном исследовании фактические материалы и выводы могут быть использованы для построения общей картины эволюции буддийской культуры в России, а также при анализе актуальных этноконфессиональных проблем современного российского общества. Материалы работы восполняют и корректируют представления о процессе осмысления буддизма в русской философии, расширяют имеющиеся в науке представления о диалоге культур России и Востока.

Результаты диссертационного исследования могут быть использованы органами государственной власти как в перспективной, так и в повседневной работе в области государственно-конфессиональных отношений. Научные и практические выводы диссертационного исследования применимы в учебном процессе в высших учебных заведениях, при разработке курсов по религиоведению, социальной философии, социологии религии и культурологии.

Апробация диссертации. Основные идеи диссертации нашли отражение в трех монографиях автора (Буддизм в истории русской философии XIX-первой половины XX вв. Элиста, 2003; Буддизм в русской культуре конца XIX-первой половины XX века. Элиста, 2006; Буддизм в

социокультурном пространстве России. Элиста, 2009), в одном учебном пособии (Буддизм: исторический опыт и современность. Элиста, 2006) и 74 статьях, 11 из которых опубликованы в ведущих рецензируемых научных журналах, определенных Высшей Аттестационной Комиссией России.

Материалы диссертации были отражены в докладах на IV и V Международных философских симпозиумах «Диалог цивилизаций: Восток-Запад» (Москва, 2000, 2001), на 23 научных конференциях и конгрессах в Москве, Киеве, Улан-Удэ, Элисте, Кызыле, Астрахани, Омске, Майкопе, в том числе на следующих: на III и V Конгрессах этнологов и антропологов России (Нальчик, 2001; Омск, 2003); на Международной научной конференции «Мир Центральной Азии» (Улан-Удэ, 2002); на Международной научной конференции «Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии» (Улан-Удэ, 2003); на Российской научно-практической конференции «Традиционная народная культура и этнические процессы в многонациональных регионах юга России» (Астрахань, 2004); на Международной научной конференции «Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа» (Элиста, 2004); на Международной научной конференции «Актуальные проблемы истории и культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона: исторический опыт прошлого в контексте современных проблем» (Улан-Удэ, 2005); на Международном конгрессе «Азия в Европе: взаимодействие цивилизаций» (Элиста, 2005); на Международной научной конференции «Исторические источники Евроазиатских и Северо-Африканских цивилизаций» (Майкоп, 2005); на Международной научной конференции «Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов» (Кызыл, 2005); на Международной научной конференции «Международные отношения в Центральной Азии: история и современность» (Барнаул, 2008); на Международной научной конференции «Цырендоржиевские чтения - 2008 (IV): Тибетская цивилизация и кочевые народы Евразии: межкультурные

контакты» (Киев, 2008); на V Российском философском конгрессе «Наука. Философия. Общество» (Новосибирск, 2009) и т.д.

Результаты исследования апробированы в разработке учебных курсов: «Культурология», «История Калмыкии», «Введение в регионоведение», «История региона (стран Дальнего Востока)», «История Китая», а также спецкурсов: «Основы буддизма», «Буддизм в Калмыкии», «Культура калмыков в контексте взаимосвязей Востока и Запада», «Современная культура Калмыкии», «Культура Китая», прочитанных автором в Калмыцком государственном университете.

Часть материалов диссертации подготовлена в рамках грантов РГНФ («Буддизм и глобализация» №04-03-00282а; «Исторический опыт калмыцко-монгольских связей в контексте современности» №07-01-36103а/Ю; «Калмыцко-тибетские отношения: исторический опыт и современность» №08-01-36102а/Ю; «Буддизм в социокультурном пространстве Юга России: традиции и современность» № 09-03-36301а/Ю).

Структура диссертации. Исследование включает в себя введение, четыре главы, поделенные на параграфы, заключение, список использованных источников и литературы.

Глава 1. Прологомены к исследованию буддизма в социокультурном пространстве России

1.1. Буддизм как социокультурный феномен

В современном религиоведении распространено мнение о том, что буддийская этика имеет внесоциальный характер. При этом отмечается отсутствие в индо-буддийской культурно-религиозной традиции такой социальной добродетели, как справедливость. По мнению ученых, придерживающихся подобной точки зрения, причина такого положения дел заключается в том, что нравственное совершенствование здесь рассматривается не как условие разумного устройства общества, а как средство достижения просветления¹.

Действительно, буддизм из всех мировых религий, наверное, меньше всего уделяет внимание социальным вопросам. Однако его нельзя упрекать в безразличии к этой проблематике. Фундаментальный для буддизма принцип «срединности» не допускает впадения в крайности, в том числе и крайность асоциальности. Кроме того, популярная в странах махаяны парадигма единстве двух истин, абсолютного и относительного, нирваны и сансары отрицает возможность игнорирования социальной сферы как относительного по сравнению с религиозной областью феноменом.

Интерес к социальной проблематике возникает в буддизме еще в ранний период его истории. Возникнув как учение оппозиционное брахманизму, буддизм разработал новые теории власти, социогенеза и социальных взаимоотношений. Ранний буддизм пропагандировал принципы вертикальной социальной мобильности и отрицания сословной и этнической дискриминации. Его учение в социальном плане было обращено ко всем людям, вне зависимости от этнической или сословной принадлежности. В буддизме родовитость, этническая и сословно-кастовая

¹ История этических учений. М., 2003. С.201.

принадлежность всегда считались малосущественными качествами, мало влиявшими на достижение нирваны. Подобное идеологическое уравнивание людей в духовной сфере способствовало росту популярности учения, в частности, среди наиболее экономически активного в данный период городского населения¹. Именно наднациональный и внесословный характер буддизма и сделал его мировой религией.

Уже в раннем буддизме можно наблюдать тенденции к умеренному социальному реформаторству. Хотя, в основных произведениях Сутта-Питаки (Сутта-Нипата, Дхаммапада) значительное место уделено социальной и идеологической критике жреческого сословия, Будда не стал отказываться от привычной терминологии, но наполнил ее новым смыслом. В результате вопрос о статусе брахмана был перенесен из эзотерической сферы в экзотерическую: Будда разграничил социальный статус и ступень духовной эволюции — брахман стал отождествляться с мудрецом, удаленным от телесной и вещественной жизни². Присутствие в буддийской литературе понятия «брахман», с одной стороны, подтверждает историко-культурную связь с брахманизмом, а с другой подтверждает прагматизм буддизма. Однако отождествляя понятия «брахман» и «мудрец» Будда, вместе с тем, отказывает варне брахманов в духовном лидерстве в индийском обществе. Тем самым, буддизм вставал в оппозицию к основополагающим принципам общественного устройства Древней Индии.

В то же время, несмотря на значительное отличие буддизма от брахманизма, между учением Упанишад и Дхармой можно найти и ряд общих моментов. Это касается признания закона кармы, реинкарнации и духовной эволюции как цели бытия. Основопологающим принципом социальной концепции раннего буддизма была доктрина кармы. Взаимосвязь кармического закона воздаяния и социальной концепции

¹ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 354.

² Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. М., 2001. С. 161-165.

просматривается в двух плоскостях: с одной стороны, социальный статус отражал духовную эволюцию прожитой жизни, с другой, он мог способствовать дальнейшему духовному росту.

Важным признаком раннего буддизма был его демократизм. Новое учение было открыто для представителей всех сословий индийского общества. Демократизм раннебуддийской общины - сангхи подчеркивался внешним видом, отсутствием личного имущества, аскетическим образом жизни монахов. Да и сам пример отречения Будды от принадлежности к аристократии в пользу духовной эволюции делал буддизм наиболее демократическим учением Индии¹.

Заслуга буддизма в том, что его рамках возникло небывалое в мировой истории многочисленное содружество людей разных сословий и народов, объединенных общей системой ценностей. Достоинство человека в буддизме стало определяться не фактом его принадлежности к определенному классу, роду или этносу, а его духовным уровнем, степенью его нравственного совершенства.

При этом Будду конечно нельзя назвать социальным реформатором в привычном смысле этого понятия, поскольку его главной целью было донести до людей религиозный закон – Дхарму, социальные же преобразования не ставились во главу угла и распространялись в основном только на общину.

Социоисториологическое учение буддизма. Наиболее ранними источниками для рассмотрения обозначенного вопроса являются сутры, в частности «Сутра о царе-чакравартине» и «Сутра о царе, вращающем чакру». В этих текстах излагается общая картина исторического процесса, построенного, в отличие от поздних буддийских социоисториологических и космологических представлений, по модели параболы.

¹ См. подп.: Wisadavet W., Promta S. Buddhism and democracy // Philosophy and democracy in Asia. Seoul, 1997. P. 13-25.

Схема, воспроизведенная в сутрах, была развита в последующей буддийской комментаторской литературе, вошедшей в канонический раздел «Абхидхарма-питака». Позже известный мыслитель Васубандху (IV-V вв.) на основании анализа учения Абхидхармы создал фундаментальный труд «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша»). В его третьем разделе «Учение о мире» изложены основные постулаты буддийской космологии и связанные с ней доктрины социогенеза и эсхатологии. Тот факт, что социоисториологическая концепция включена Васубандху в раздел, посвященный онтологии, является подтверждением значимости социальной доктрины в общем контексте буддийской философии.

Из исследований данных текстов видно, что начальный период существования человеческого общества наделен всеми типологическими признаками «золотого века»: миром правят праведные цари-чакравартины, следующие буддийскому закону, а люди-долгожители пребывают в состоянии духовного и материального процветания. Однако постепенно начинается деградация человеческого общества, вызванная появлением таких пороков как воровство, ложь, зависть и т. д., Все это приводит к уменьшению продолжительности жизни людей, к ухудшению их облика. Важной деталью является тот факт, что кризис человечества напрямую связывается с духовной деградацией последнего царя из династии чакравартинов, который перестает следовать принципам Учения¹.

Вообще, циклическая «история» человечества в буддизме представляет собой процесс формирования общественной системы, в которой институт монархов-чакравартинов осуществляет функцию преграды на пути вырождения и деградации человеческой общности, но в конечном итоге с этой функцией не справляется. Усиление социальной дисгармонии и дегенерации людей, обусловленное объективными

¹ Кравцова М.Е. Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре // Религия и культура. Россия, Восток, Запад. СПб., 2003. С. 203-204.

процессами созревания коллективной кармы, неизбежно приводит в рамках каждой великой эпохи (кальпы) к «концу истории»¹.

Дальнейшее развитие событий в работе Васубандху представлено следующим образом. В результате деградации продолжительность жизни людей сократится до 10 лет, а сами они превратятся в существ, одержимых безнравственными влечениями, алчностью и ложными воззрениями. Это крайняя степень духовной и физической деградации ведет к погружению общества в полный хаос². Люди будут вести полуживотный образ жизни и утратят производственные навыки. Из человеческого общества исчезнут не только приметы цивилизации, но и почти все нравственные ценности. Апофеозом деградации этого процесса, согласно буддийской традиции, станет «время мечей», когда начнется война «всех против всех» и люди будут быстро истреблять друг друга³. По окончании «времени мечей» люди одумаются и встанут на «путь добра». Продолжительность и качество их жизни будут неуклонно расти. В результате духовного усовершенствования и возвращения к нравственным ценностям общество, пройдя через несколько этапов возрождения, снова вступит в эпоху «золотого века». В данный период вновь появится царь-чакравартин, который позже передаст власть над миром Будде Майтреи⁴.

Нынешнее время, согласно буддизму является временем упадка - духовного и физического. Поэтому в рамках буддийской антропологии можно говорить не столько об эволюции, сколько о деградации человечества. Сходные воззрения на развитие мира были у неоплатоников и гностиков. Интересно, что и некоторые западные ученые разделяют

¹ Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе. С.32.

² Там же. С.31-32.

³ Кравцова М.Е. Концепция верховной власти... С. 205.

⁴ Там же.

подобную точку зрения. Ярким примером этого является работа Майкла Кremo «Деволуция человека: ведическая альтернатива теории Дарвина»¹.

Таким образом, ранний буддизм выдвинул идею развития общества не по восходящей, а по нисходящей линии, тем самым, отвергая парадигму поступательного развития. Вполне естественно, что при подобной трактовке исторического процесса общественный прогресс не предусматривался.

Буддийское учение о власти. При всей своей относительной демократичности, буддизм с самого начала своего существования тяготел к взаимодействию с сильной, централизованной властью. При этом проповедь буддизмом единства человечества вне зависимости от национальности и социальной (кастовой) принадлежности, несомненно, способствовала формированию крупных полиэтнических государств. Этому способствовали социально-политические концепции буддизма, о которых говорилось выше. Неслучайно, что все древнеиндийские империи (империи Маурьев, Гуптов; Кушанская держава) являлись либо буддийскими, либо покровительствовавшими буддизму. Вообще, первые попытки создания в Индии империи возникают только после того, как буддизм заложил здесь основы мировой религии..

Еще в раннем буддизме были разработаны три концепции взаимоотношений буддизма и государства. В первом случае монарх исполняет свои функции ради блага народа. Он получает от народа определенные права, в том числе право сбора подати. Если же царь начинал злоупотреблять делегированной ему властью, подданные могли уйти под защиту другого монарха².

Согласно второй концепции, весь мир сравнивался с двухколесной колесницей, религия и власть - с ее колесами, общество - с осью. Подобный порядок вещей объяснялся тем, что учение Будды не может

¹ См.: Кremo М. Деволуция человека: ведическая альтернатива теории Дарвина. М., 2006.

² Буддизм. Словарь. М., 1992. С. 20.

существовать в мире само по себе и нуждается в поддержке обеих «колес» - государства и буддийской общины¹. Данная концепция, вероятно, опиралась на буддийскую парадигму «срединности», а также теорию «двух истин». Эта доктрина позже была творчески переработана тибетским мыслителем Пагба-ламой и получила широкое распространение среди монгольских народов.

Однако наиболее разработанной концепцией о власти было теократическое учение о всемирном правителе-чакравартине, который объявлялся благородным владыкой и двойником бодхисаттвы. В доктрине о всемирном правителе на уровне канонической традиции получила свое решение проблема соотношения авторитетов церковного и социально-политического, которые были объединены в одном лице. Концепция чакравартин за частую поддерживалась властью с целью религиозного обоснования создания полиэтнической империи — южноазиатского варианта «глобализации», тем более что буддизм в отличие от костного и замкнутого брахманизма был открыт для всех каст и народов².

Отдельные положения доктрины о всемирном правителе встречаются во многих буддийских сутрах. В целом, в учении о чакравартине можно выделить несколько основных пунктов. Во-первых, согласно сутрам, чакравартин - это личность, которая относится к высшему разряду буддийских персоналий - «великим личностям», главной из которых выступал сам Будда Шакьямуни. Во-вторых, он обязательно должен обладать «тридцатью двумя внешними признаками». В-третьих, его право на вселенскую власть является не врожденным, а благоприобретенным. Поэтому, для того чтобы получить статус чакравартин, монарх должен был доказать свою способность управлять государством путем строгого следования принципам буддизма. Кроме того, царь, желающий стать чакравартином, обязан был проводить свою

¹ Буддизм. Словарь. С. 20.

² Категории буддийской культуры. СПб., 2000. С.81-82.

политику исключительно мирным путем, посредством убеждения. Он ни в коем случае не должен был прибегать к силе оружия, хотя, будучи царем-кшатрием, непременно имеет под своим началом войска¹. Здесь также сформулированы основные социально-политические ориентиры раннего буддизма – принадлежность чакравартина к варне кшатриев, противопоставление его варне брахманов и сюжет ухода царя в монахи, символизирующий объединение светского и церковного начала².

В раннебуддийском варианте доктрины о вселенском правителе содержалась универсальная модель верховной власти, осуществляемой светским иерархом и основанной на этических ценностях. В рамках раннебуддийских социоисториологических и космологических воззрений чакравартин выступал не только как эталон светского иерарха, но и как гарант общего социокосмического порядка. Это сближает его образ с такой универсальным архетипом, как культ «священного царя». Типологическим признакам этого культа также отвечают такие характеристики чакравартина, как наделение его особой физической силой и храбростью, необыкновенной мудростью и проницательностью. Кроме того, согласно сутрам, чакравартин мог вступать в контакт с высшими космическими силами, что, несомненно, относится к сакральной функции³.

Эта идея была воспринята в странах распространения буддизма как определенная социальная модель, которой надлежало следовать государям, претендующим на построение буддийской империи. В истории Древней Индии образ чакравартина, зафиксированный в канонической традиции, привлек к себе внимание такого государя, как Ашока, который объявил себя чакравартином и выступал в своей деятельности покровителем буддизма.⁴

¹ Кравцова М.Е. Концепция верховной власти... С.197-198.

² История и культура древней Индии: Тексты. М., 1990. С.350.

³ Кравцова М.Е. Концепция верховной власти... С.216-217.

⁴ Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе. С.38.

Более разработанный вариант учения о вселенском правителе содержится в абхидхармистской традиции, восходящей к текстам Абхидхарма-питаки. В окончательном виде этот вариант представлен в известной «Энциклопедии Абхидхармы» («Абхидхармакоша») Васубандху. Учение о всемирном правителе рассматривается Васубандху в связи с характеристиками социокосмологического цикла. По мнению индийского мыслителя, чакравартин приходят в наш мир тогда, когда средняя продолжительность человеческой жизни только начинает сокращаться. Его появление предшествует приходу нового исторического Будды, в нашем случае Майтреи. Чакравартин, согласно Васубандху, личность, которая характерна только для благоприятных «исторических» эпох, когда люди еще мало подвержены страданиям. Предназначение всемирного правителя заключается в распространении своей власти на весь мир, ради построения царства праведности и всеобщего благоденствия¹.

Свое дальнейшее развитие социально-политическая доктрина буддизма получила в творчестве основоположника мадхьямики Нагарджуны, в частности, в сочинении «Драгоценные строфы наставления царю» («Ратна-авали раджа-парикатха»). Будучи наставлением царю, этот источник включает в себя учения, которые интерпретируются прежде всего в социально значимых контекстах. В отличие от труда Васубандху, где был описан абстрактный и предельно удаленный от реальной исторической действительности идеал государя, «Драгоценные строфы» имели прежде всего практическое значение.

Собственно говоря, политические советы государю можно рассматривать в качестве конкретной программы государственной практики монарха. Дидактические наставления царю служили своего рода рецептами поведения монарха по отношению к министрам, чиновникам,

¹ Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе. С.38.

армии, слугам, народу, преступникам и т. д., а также по вопросам внутренней и внешней политики. Многие из этих положений расходятся с правовыми нормами индийских царей, установленными в дхармашастрах и «Артхашастре», но согласуются с раннебуддийскими социальными идеями, отраженными, например, в эдиктах царя Ашоки (III в. до н. э.).¹

Опираясь на традиционные представления о карме и сансаре, автор убеждает царя, что тот обязан своему положению добродетельным деяниям в прежних рождениях. Если он теперь окажется злым и жадным, перестанет творить милостыню и жертвовать свои богатства на благо живых существ и буддийскому учению, то в следующем рождении не будет иметь их вообще. Руководствуясь же учением, проводя добродетельную политику, соединяя мирскую деятельность с духовной, царь не попадет в беду в данной жизни и достигнет счастья в ином мире. По мере своего совершенствования он обретет уверенность, властность, спокойствие, решительность, мудрость, сострадание, будет воспет богами и людьми.²

Согласно Нагарджуне, царь обязан употребить свою власть на создание цивилизованного государства с сетью школ, больниц, гостиниц, парикмахерских, мест отдыха, дорог и источников питья и т. д. Особое внимание, указывает автор, царь должен уделять социально незащищенным слоям населения. Еще одним видом деятельности царя, подчеркивает автор «Драгоценных строф», должна быть забота о людях, пострадавших от стихийных действий и голода. Позаботился Нагарджуна и о земледельцах, которым, по его мнению, необходимо оказывать особую поддержку, снабжая семенами и сокращая налоги.³

Говоря о гуманизме социально-политических идей Нагарджуны, нельзя не отметить его принципиальную позицию по отношению к

¹ Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990. С.149.

² Там же. С.155.

³ Нагарджуна. Драгоценные строфы наставления царю («Ратна-авали раджа-парикатха») // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. С.207.

преступности, с которой он призывает покончить «как в своей, так и в чужой стране». При этом к самим преступникам он призывает испытывать сострадание, в особенности к злодеям, совершившим тяжкие преступления, поскольку святые личности именно к падшим относятся с особым состраданием¹.

Нагарджуна советует царю, каждый день или, по крайней мере, через каждые пять ночей освобождать больных и ослабших заключенных, остальных же - по обстоятельствам. При этом никого нельзя держать в заключении долго. Если же есть такие заключенные, которых царь не намерен освобождать, то это, пишет автор, свидетельствует о необузданности его чувств, в результате чего зло в мире будет непрерывно накапливаться. По отношению же к тем преступникам, которые еще находятся в тюрьме, необходимо проявлять гуманизм, удовлетворяя их основные потребности: в еде, питье, лекарстве, одежде и т.д. В целях перевоспитания автор допускает применение некоторых форм наказания, но при этом категорически выступает против казни и насилия над преступниками:

Хорошенько подумав и взвесив, сделай так,

Чтобы люди испорченные и даже убийцы.

Изгонялись из страны, но не казни их

И не причиняй им вреда².

Основная идея социального учения Нагарджуны заключается в том, что успех достигается не привычными средствами и стереотипами поведения, т.е. насилием, вероломством и устрашением, а неукоснительным исполнением нравственных заповедей Будды. Нагарджуна не мог допустить, чтобы политика «рассматривалась как особая область человеческой деятельности, не подчинявшаяся нормам религиозной этики»³. В этом его учение категорически расходится с

¹ Нагарджуна. Драгоценные строфы наставления царю («Ратна-авали раджа-парикатха»). С.230.

² Там же.

³ Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. С.154.

теорией Н. Макиавелли, согласно которой политика не должна зависеть от нравственности, а интересы отдельной личности должны всецело подчиняться интересам государства. Идеал государя-гуманиста, созданный Нагарджуной, прямо противоположен идеальному правителю Макиавелли: хладнокровно-расчетливому, жестокому, с негибаемой волей, наделенному хитростью и коварством.

Итак, буддизм, легитимируя царскую власть, одновременно предъявлял ей достаточно строгие нравственные требования, что нередко вносило напряжение в государственно-конфессиональные отношения. Как отмечает А.С. Агаджанян, «идеал «праведности» был для правителя удобен и опасен одновременно: ведь любое несоответствие идеалу означало кризис легитимности, любая политическая неудача или даже неблагоприятные природные явления могли привести к сомнению в благоприятной карме правителя, и в любой момент сангха могла перенести благословение на других претендентов на престол. Таким образом, диалектика разрыва и континуума сохранялась всегда, и буддизм мог служить и для обоснования порядка, статус-кво, и для обоснования смены этого порядка, т.е. легитимации конфликта»¹.

Говоря об отношениях буддизма и власти в различных странах, нужно отметить, что они были неодинаковы. В Китае новому иноземному учению пришлось столкнуться с устоявшейся политической, социальной и культурной традицией, согласно которой, государственная власть понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба - высшей сакральной ценности². Подобная концепция предполагала существование сильной централизованной власти, которую олицетворял император - сын Неба. Поэтому в Китае, а также в других

¹ Агаджанян А.С. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии // Религия и конфликт. М., 2007. С. 268.

² Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. № 1. С.79.

дальневосточных регион буддийская организация рассматривалась только как вспомогательное средство управления.

В Тибете же существовала особая иерархическо-сакральная теория государства, которая, которая подчеркивала харизматическую природу власти. В тибето-буддийской модели власти существовала специфическая иерархия сакральных должностей, проявлявшаяся в существовании институтов Далай-ламы и Панчен-ламы. Опираясь на данную концепцию, буддизм в Тибете сумел подчинить себе государство, сделав его теократическим. Таким образом, буддийская идеология стала основой тибетской теократии¹.

Немалое влияние буддизм оказал и на политическую идеологию монгольского общества, где получила распространение концепция «двух законов», которая провозгласила идею гармонии и взаимообусловленности духовной и светской власти, которые в то же время не сливаются, а скорее образуют некую симфонию. В этом пункте монгольская модель религиозно-властных отношений оказалась близка византийской «симфонической» модели.

Несколько позже доктрина «двух законов» была дополнена теократической концепцией «кагана-чакравартина», разработанной на основе абхидхармической доктрины о вселенском царе-чакравартине, а также учении йогачары о недвойственности. Идея «недвойственности» здесь проявилась через отрицание границы между правителем и подданными, светской и духовной властью. Кагану-чакравартину приписывались качества идеального правителя, обладающего «десятью белыми добродетелями» и карающего врагов буддизма. Отмечалось, что при нем государство и религия достигают подлинного расцвета. В традиционной монгольской историографии чакравартинами называли Чингис-хана, Хубилай-хана и Алтан-хана - трех правителей Монголии, при

¹ Цыбанов Ш.Ш. Особенности китайской и тибетской концепции власти в буддийской традиции // Седьмая буддологическая конференция. СПб., 2000. С.91

которых страна достигла наивысшего расцвета¹.

В современный период буддизм продолжает оказывать влияние на власть в ряде стран Азии. Буддийские идеи активно используются как для легитимизации и консолидации политических режимов, так и в оппозиционных целях. Можно отметить и его важную миротворческую роль. В то же время необходимо помнить, что влияние буддизма на власть, за редким исключением (Тибет, Бутан), не имело такой степени интенсивности, как, например, влияние ислама на арабские государства. Как справедливо указывает А.С. Агаджанян, идеологema «буддийского государства» («дхармического государства») «сильно отличается, например, от понятия «исламского государства» во многих странах или «еврейского государства» в интерпретации националистических (светских и религиозных) партий Израиля. Главное состоит в том, что сумма буддийских символов, построенных вокруг образа правителя — Дхаммараджи или Буддхараджи ... практически не включает законодательного ригоризма и не претендует на введение прямых элементов религиозного права (подобных шариату или Галахе) или даже религиозной интерпретации законодательства; точно так же мы не находим в буддийской политической практике и риторике серьезных попыток прямого буддийского обоснования конституционных основ государства и права (как в суннитской Саудовской Аравии или шиитском Иране)»².

Буддийское воззрение на хозяйственно-экономическую деятельность. Одним из первых вопрос о влиянии буддизма на экономическое развитие поставил немецкий социолог М. Вебер. Анализируя основополагающие культурно-исторические типы мировоззрения, М. Вебер сопоставлял западный тип, ориентирующийся на овладение мира, с индуистско-буддийским, определяя социальную

¹ Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты // Буддийский мир. (Альманах). М., 1994. С. 9.

² Агаджанян А.С. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии. С. 273.

позицию последнего как «бегство от мира». В этом отношении к буддизму у него было немало последователей, которые стремились подкрепить новыми фактами и рассуждениями мнение М. Вебера об иррационализме буддизма и его враждебности, как духу капитализма, в частности, так и социально-экономическому прогрессу в целом¹.

Сторонники «провеберовского» подхода пытались показать отсутствие в буддизме аналогов протестантской этики и обосновать несовместимость ценностей этой религии с развитием капитализма. Так, например, шведский ученый Г. Мюрдаль, отрицает возможность создания на основе буддизма эффективной экономической системы. Буддийские народы Южной Азии, по его мнению, «приучены ждать или требовать, предъявлять требования правительству, не проявляя при этом особой готовности изменить привычный уклад своей жизни. А это не способствует экономическому развитию, так как цель планирования в отсталой и бедной стране состоит в том, чтобы добиться от народа рационализации привычного образа жизни и, в частности, побудить его к более упорному и целеустремленному труду...»².

Однако существует и другая противоположная точка зрения. Так, ряд исследователей полагают, что М. Вебер заблуждался в своих принципиальных оценках буддизма, доказывая его отрицательное влияние на экономику и предпринимательскую деятельность. Выводы, сделанные Вебером, по их мнению, во многом абстрактны и далеки от реальной действительности. Буддизм, отмечают они, вполне способен прямо и косвенно содействовать социально-экономической модернизации и тем самым выполнять конструктивные и прогрессивные функции. Западный буддолог Тревор Линг, утверждал, что негативные оценки буддизма Максом Вебером являются ошибочными, так как буддийскую экономическую модель нельзя рассматривать с позиций протестантского

¹ См.: Старостина Ю.П. Современный буддизм и проблемы социально-экономического развития в Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1985. С. 25-52.

² Мюрдаль Г. Современные проблемы третьего мира. М., 1972. С. 176.

индивидуализма, а буддизм невозможно описывать с точки зрения христианства¹.

Попытка проверить веберовскую оценку буддизма состоялась в ходе полевых исследований, проведенных в 1959-1960 гг. Д. Пфэннером в Бирме и Я. Ингерсоллом в Таиланде. Изучая эти страны, ученые пришли к выводу, что хотя буддийские монахи непосредственно не связаны с производством, институт монашества путем передачи ценностных установок и норм все же оказывает определенное воздействие на социально-экономическую систему, влияя, как на образ жизни, так и на принятие решений о производстве и потреблении².

Создателем концепции «буддийской экономики» стал австрийский экономист и социолог Е. Шумахер. Эта концепция исходит из идей «промежуточной технологии» — экономики, которая уже не является примитивно традиционной, но еще не стала высокоразвитой и современной. Поскольку, отмечает Е. Шумахер, существует понятие «буддийский образ жизни», то должно существовать и понятие «буддийская экономика». Буддийская экономика, по его мнению, отличается от других систем тем, что буддист усматривает суть цивилизации не в умножении потребностей, а в очищении самого человека, ставит его творческую деятельность выше производства и потребления, которые не являются самоцелью³.

Японские исследователи С. Хосаку и Ю. Нагаясу отмечают позитивную роль буддизма в формировании деловой этики в Японии. Они высоко оценивают потенциал буддизма для развития этики международного бизнеса. Буддийская философия, указывают ученые,

¹ *Ling T.O. Buddhist Values and the Burmese Economy // Buddhist Studies in Honour of I.B.Horner. Dordrecht, 1974. P. 105-118.*

² См.: *Pfanner D.E., Ingersoll J. Theravada Buddhism and Village Economic Behavior: A Burmese and they comparison // Journal of Asian studies, Ann Arbor. 1962. V. 21. № 3. P. 341-357.*

³ *Шумахер Е. Малое прекрасно: экономика для людей (глава из книги) [Электронный ресурс].* Режим доступа: http://zhurnal.lib.ru/e/ekoposelenie_1/shum_econom.shtml

открывает человечеству возможность построения принципиально новой экономики, которая способна спасти мир от экологической катастрофы. По их мнению, многие конкретные рекомендации буддизма могут эффективно использоваться в деятельности корпораций¹. Сходную точку зрения можно найти и в коллективной монографии «Этика бизнеса: Япония в глобальной экономике», подготовленной американскими и японскими учеными².

Следует отметить, что многие современные буддисты считают, что занятие бизнесом не противоречит заповедям буддизма. В этом плане характерна книга Геше Майкла Роуча «Алмазный огранщик: Будда о том, как управлять бизнесом и личной жизнью»³. Автор книги - американец - блестяще окончил Принстонский университет, а затем 20 лет изучал древнюю мудрость Тибета, получив степень доктора буддийских наук. Вышло так, что один из его учителей - Кхен Римпоче благословил ученика войти в мир бизнеса, заметив, что работа в офисе может стать лабораторией для практической проверки идеалов буддизма в реальной жизни. Эксперимент закончился блестяще: за последующие 17 лет М. Роуч превратил маленькую фирму по огранке алмазов с капиталом в 50 тыс. долл. в транснациональную компанию с ежегодным оборотом в 100 млн. долл. По мнению автора, добиться этого ему помогли идеи буддизма, обращенные в конкретные рекомендации, помогающие решению весьма сложных экономических и этических проблем.

В последнее время к опыту буддизма обращаются и специалисты в области маркетинга. Так, например, известный эксперт в этой области - Тим Амблер в своей популярной книге «Практический маркетинг. Марочный капитал, маркетинговые войны, позиционирование, парадоксы

¹ Hosaka S., Nagayasu Y. Buddhism and Japanese Economic Ethics // The Ethics of Business in a Global Economy. Boston; Dordrecht; London, 1993. P. 99-104.

² Business ethics: Japan and the global economy. Dordrecht; Boston, 1993.

³ См.: Геше Майкл Роуч. Алмазный огранщик: Будда о том, как управлять бизнесом и личной жизнью. М., 2005.

дзен-буддизма» предлагает использовать техники дзен-буддизма в принятии маркетинговых решений¹.

Вообще, экономический идеал буддизма - это малые затраты энергии и ресурсов с, одной стороны, и удовлетворяющие человека результаты, с другой. Отношения между людьми, регулируемые преимущественно буддийскими идеалами, порождают специфическую экономическую активность, в рамках которой осуществляется передача и распределение ресурсов. Как отмечает М. Спиро, механизм этого перераспределения, который вовлекает в свою орбиту, как духовные, так и материальные ценности, становился интегрирующим фактором жизни общества².

По мнению российского ученого С.Ю. Лепехова, буддийские монастыри играли большую роль не только в деле распространения культуры, но и выполняли функцию «поглотителя» избыточной денежной массы в экономике той или иной страны. Так как, в соответствии с «правилом Фишера», отмечает буддолог, рост денежной массы, начиная с определенного времени, мало повышает темпы денежного обращения и прибыли от этого. Поэтому прямая экономическая выгода в данном случае заключается в том, чтобы изъять лишние финансы из обращения и вложить их в духовные ценности. Поэтому крупные монастыри во многих буддийских странах являлись главным сосредоточием всех культурных и материальных богатств, выполняя до некоторой степени и функцию банков. Социально-экономическая модель буддизма, подчеркивает Лепехов, привлекла внимание многих западных экономистов, так как в ней оптимально сочетались сбалансированные потребности, общее высокое качество жизни, минимизированные затраты ресурсов, и относительно равномерное распределение прибавочного продукта, что в своей совокупности создает предпосылки для устойчивого развития социума³.

¹ См.: Амблер Т. Практический маркетинг. Марочный капитал, маркетинговые войны, позиционирование, парадоксы дзен-буддизма. М., 2001.

² Spiro M.E. Buddhism and Society. A Grate Tradition and its Burmese Vicissitudes. L., 1971.

³ Лепехов С.Ю. Буддийская цивилизация как альтернативный путь развития в эпоху

С буддийской точки зрения, экономическое развитие должно не столько умножать материальные блага, сколько способствовать развитию позитивных качеств в людях, их духовному развитию. При этом двигателем экономики должны быть не конкуренция и эгоизм, а сотрудничество и взаимопомощь¹. Сегодня становится совершенно очевидно, что экономический рост сам по себе не способен привести к устойчивому развитию человеческого сообщества. Многие видные ученые прогнозируют в ближайшем будущем истощение природных ресурсов, демографический кризис и глобальную экологическую катастрофу в том случае, если современная парадигма развития человечества сохранится в течение ближайших десятилетий. В связи с этим, ученые все чаще обращают свой взор на многовековой опыт буддийской цивилизации, сумевшей достичь гармонии между человеком, обществом и природой. И действительно, если сравнить рекомендуемые специалистами в области глобальных проблем ориентиры наиболее оптимальной модели развития для человечества в XXI веке с основными социально-экономическими и социокультурными параметрами буддийской цивилизации, то окажется, что многие из этих идеалов уже давно были воплощены в жизнь на буддийском Востоке².

Итак, можно отметить, что буддизм вопреки распространенному мнению уделяет значительное внимание социальной проблематике. Возникнув, как учение оппозиционное брахманизму, буддизм разработал новые теории власти, социогенеза и социальных взаимоотношений. Он пропагандировал принципы вертикальной социальной мобильности и отрицания сословной и

глобального кризиса // Буддизм в системе мировой цивилизации: Материалы общероссийской научной конференции. Элиста, 1998. С.14

¹ Схожий подход разработал нобелевский лауреат Д. Нэш, который доказал, что сотрудничество и взаимопомощь выгоднее борьбы и конкуренции. См.: John F. Nash Jr. The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 1994 [Электронный ресурс] http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1994/nash-autobio.html

² *Ленехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С.183.

этнической дискриминации. Уже в раннем буддизме возник ряд социально-политических доктрин, наиболее разработанной из которых было теократическое учение о всемирном правителе-чакравартине.

Историческая практика и полевые исследования опровергают мнение Вебера об иррационализме буддизма и его враждебности, как духу капитализма, в частности, так и социально-экономическому прогрессу в целом. В то же время экономический идеал буддизма - это срединный путь между крайностями бедности и богатства, который предполагает, малые затраты энергии и ресурсов с, одной стороны, и удовлетворяющие человека результаты, с другой.

Спецификой буддийской культуры, таким образом, является прагматизм, суть которого заключается в том, что главным в учении является смысл, а не форма, которая, будучи категорией относительной, может видоизменяться во времени и пространстве в зависимости от конкретной аудитории. Культурный прагматизм буддизма опирается также на принцип «догматического развития», который, с, одной стороны предусматривает постоянное обновление вероучения, а с другой, открывает возможность заимствования и ассимиляции иных культурных традиций.

Социокультурное пространство буддизма и проблема буддийской цивилизации. Говоря о социокультурном пространстве буддизма, необходимо отметить, что оно фактически совпадает с понятием «буддийская цивилизация». Тем более, что любая цивилизация представляет собой социокультурное явление.

Одним из первых о существовании буддийской цивилизации заявил О. Шпенглер в своем знаменитом труде «Закат Европы». Здесь он говорит о буддизме как об одной из двух великих цивилизаций, у истоков которых стояли Сократ и Будда¹. Как, известно, главная ось всех размышлений Шпенглера – противоположность культуры и цивилизации. Культура – это

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. С.460.

могущественное творчество созревающей души и расцвет высокого искусства. Цивилизация же для Шпенглера представляет собой угасание созидających энергий в душе, замена вопросов религиозно-метафизического характера вопросами этики и жизненной практики. Поэтому буддийская цивилизация для него представляет скорее феномен отрицательного плана, одну из форм нигилизма, вместе со стоицизмом и социализмом»¹.

А. Тойнби в труде «Постижение истории» пишет о более чем двадцати цивилизациях, из которых выделяет пять основных: западно-христианскую, православно-христианскую, исламскую, индуистскую и дальневосточную. Буддийскую цивилизацию он специально не выделяет, раздробляя буддийский мир на китайскую, корейскую, японскую, вьетнамскую и тибетскую цивилизации². А. Тойнби особо выделяют тибето-монгольскую буддийскую традицию, которая, пишет он, представляет собой «отголосок тщетного усилия повернуть развитие религии вспять, попытку обратиться к первоначальной индской религии»³. Следует отметить, что, по мнению Тойнби, из 26 цивилизаций только одна западно-христианская жива в настоящее время, а остальные, в том числе и буддийская, либо исчезли, либо «застыли», «окаменели», «разлагаются». Нет необходимости специально доказывать ошибочность данной точки зрения, поскольку нынешнее динамичное развитие цивилизаций Востока со всей очевидностью свидетельствует об обратном.

М. Вебер выделял три самых общих цивилизационных типа или три способа отношения к миру: иудео-христианский, конфуцианско-даосский и индо-буддийский. Иудео-христианский тип, по его мнению, направлен на овладение миром, конфуцианско-даосский - на приспособление к миру, и, наконец, индо-буддийский конкретизируется как бегство от мира. Представляется, однако, что определение буддизма как мировоззрения

¹ Шпенглер О. Указ. соч. С.468.

² Тойнби А.Дж. Постижение истории. М., 1991. С.724-725.

³ Там же. С.57.

«бегства от мира» следует признать не совсем корректным: основополагающая идея буддизма состоит не столько в «бегстве от мира», сколько в более взвешенной, тяготеющей к философско-антропологическим традициям ориентации человека на самосовершенствование, духовное и психофизическое преобразование в направлении более гармоничных способов существования.

Некоторые современные зарубежные ученые, отмечая усиление роли религиозного фактора, вообще игнорируют цивилизационную составляющую буддизма. Складывается впечатление, что современные исследователи, увлеченные противостоянием западного и исламского мира, фактически забывают о буддийской традиции. Так, например, С. Хантингтон, выделяя западную, латиноамериканскую, китайскую, японскую, индуистскую, исламскую, православную и африканскую цивилизации, фактически отрицает существование самостоятельной буддийской цивилизации. «Из пяти «мировых религий» Вебера, - пишет он, - четыре — христианство, ислам, индуизм и конфуцианство — связаны с основными цивилизациями. Пятая, буддизм — нет»¹.

Хотя «буддизм остается важной составляющей культуры в странах Дальнего Востока, - отмечает С. Хантингтон, - они не являются частью буддийской цивилизации и не идентифицируют себя подобным образом. Однако в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе и Камбодже существует то, что можно по праву назвать буддийской цивилизацией тхеравады. Кроме того, население Тибета, Монголии и Бутана исторически приняло ламаистский вариант махаяны, и эти общества образуют второй район буддистской цивилизации. Однако наиболее важен тот факт, что существует явное отличие буддизма, принятого в Индии, от его адаптации в существующую культуру в Китае и Японии. Это означает, что буддизм, являясь одной из главных религий, не стал базой ни для одной из основных

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2005. С.60.

цивилизаций»¹.

Подобную точку зрения, хотя она и разделяется рядом ученых, вряд ли можно назвать справедливой, поскольку отличие буддийских форм в разных регионах от первоначального индийского образца, на наш взгляд, не является существенным, т.к. основные моменты учения буддизма здесь совпадают. Кроме того, трудно с уверенностью утверждать, что католическая и протестантская традиции, входящие, согласно Хантингтону, в единую западную цивилизацию более близки друг к другу, нежели махаяна и тхеравада.

В русской философии проблема феномена «буддийской цивилизации» была поднята еще В.С. Соловьевым, в его дискуссии с Н.Я. Данилевским, который утверждал о невозможности передачи базисных начал от одного культурно-исторического (цивилизационного) типа другому: Кстати говоря, Данилевский ничего не говорил о существовании буддийской цивилизации, также как и об исламской. В.С.Соловьев, указывая, что, отрицая единство развития человечества, Н.Я.Данилевский не принимает во внимание ряд известных фактов передачи фундаментальных начал одного культурно-исторического типа — другому. В качестве примера он приводил буддизм, возникший в рамках индийской цивилизации, но распространившийся далеко за ее пределами. Индия, с точки зрения Соловьева, несмотря на то, что она принадлежит к «уединенным» типам, смогла передать буддизм - высшее выражение ее духовной культуры огромному числу самых разных народов. При этом буддизм был передан ею не как «почвенное удобрение»; но как высшее начало их цивилизации»².

Представители современной отечественной философской мысли обычно признают существование самостоятельной буддийской цивилизации или, по крайней мере, говорят об индуистско-буддийской

¹ Хантингтон С. Указ. соч. С.60.

² Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Собр. соч. в 10 т. СПб., 1911-1914. Т.5. С.119.

цивилизации. Так, Б.С. Ерасов выделяет следующие современные цивилизации: «западноевропейскую и североамериканскую (большей частью объединяемые как Запад), восточноевропейскую, индийскую, буддийскую, исламскую и латиноамериканскую»¹. При этом исследователь признает высокий духовный уровень буддийской цивилизации. «Чем выше духовный уровень, - пишет Б.С. Ерасов, - тем в большей степени она способна к «эманации» и миграции в другие географические регионы - как это сделал буддизм (отчасти христианство и ислам). Так, индийские гуру в качестве миссионеров своей цивилизации находят многочисленных приверженцев по всему миру»².

Г.С. Померанц замечает, что до сегодняшнего дня дожили четыре великих цивилизации. Кроме христианской он выделяет исламскую, индуистско-буддийскую и конфуцианско-буддийскую цивилизации. При этом Померанц упоминает и о тибетской цивилизации, специфической особенностью которой является тот факт, что она сложилась на стыке разных духовных традиций³.

С.Ю. Лепехов в работе «Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации», отмечает, что «буддийская цивилизация возникла на основе сплава элементов многих предшествующих культур и цивилизаций, использования опыта многих поколений различных этносов». При этом своеобразие ее становления заключается в том, что в значительной мере этот опыт отбирался вполне сознательно, а на пути дальнейшего развития в немалой степени влияла философская рефлексия»⁴.

Буддийская цивилизация, по мнению Лепехова, «является

¹ Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М., 1990. С. 102.

² Ерасов Б.С. Социокультурные и геополитические принципы евразийства // Полис. 2001. №5. С.68.

³ Померанц Г. История России в свете теории цивилизаций [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.polit.ru/lectures/2005/11/14/pomerants.html>

⁴ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С. 182.

«срединной» в том смысле, что она в большинстве случаев выступает в качестве почти идеального медиатора между другими культурами и цивилизациями, между различными этносами и народами. Можно упомянуть в этой связи: индийцев и греков; кушан, бактрийцев и индийцев; индийцев и китайцев; индийцев и тибетцев; тибетцев и монголов; китайцев и корейцев; китайцев, корейцев и японцев. Можно вспомнить о той посреднической, демпфирующей роли, которую играл буддизм в отношениях между даосизмом и конфуцианством в Китае, конфуцианством и синтоизмом в Японии, а значительно раньше - в отношениях между различными религиозно-философскими школами Индии. Буддизм, как ни покажется это странным на первый взгляд, послужил также своеобразной ««промежуточной инстанцией» между древней ведийской и позднейшей брахманистской культурами»¹.

В целом, понятие «буддийская цивилизация» достаточно условно и неоднородно, поскольку буддизм, на наш взгляд, принял участие в формировании сразу четырех цивилизаций – южно-буддийской, конфуцианско-буддийской (китайской), синто-буддийской (японской) и тибето-буддийской.

Говоря о существовании южно-буддийской цивилизации, необходимо отметить культурно-историческую близость народов Южной и Юго-Восточной Азии, в течение многих столетий исповедующих буддизм традиции тхеравада, который является смысловым ядром их духовной культуры. Несмотря на пестроту и многообразие религиозно-культурных традиций в данном регионе обнаруживается значительное сходство социокультурных форм.

Существование единой конфуцианско-буддийской цивилизации, также трудно оспорить. Конфуцианство, буддизм и даосизм – три религии, составляющие понятие «триада учений» («сань цзяо»), которое является одной из основ духовной культуры Китая на протяжении тысячелетий. В

¹ *Лепехов С Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С.182.

то же время именно конфуцианство и буддизм оказали наибольшее влияние на формирование китайской культуры: изобразительного искусства, литературы, архитектуры. Значительное влияние на мировоззрение китайцев оказали философия, мифология и психофизическая практика буддизма.

В Японии буддизм также оказал значительное влияние на формировании японской культуры. Такие принципы дзэн-буддизма, как простота, естественность, спонтанность, гармония с природой стали неотъемлемой частью японского искусства. В то же время на менталитет японцев оказывает значительное влияние их традиционная национальная религия синто. Отношения между буддизмом и синтоизмом в истории Японии характеризовались не только соперничеством, но и взаимопроникновением, в результате чего у японцев сформировалась сдвоенная конфессиональная идентичность. Обе японские конфессии настолько сблизились, что теперь можно вести речь о существовании самобытной синто-буддийской цивилизации.

Что же касается самобытной тибето-буддийской цивилизации, то ее достижения и вклад в мировую культуру начинают осознаваться западным миром только в последние десятилетия. Эта цивилизация возникла в ходе синтеза индийского буддизма с автохтонной социокультурной традицией, имеющей определенную связь с иранской и китайской культурами. Тибето-буддийская цивилизация на сегодняшний день охватывает не только Тибет, но и такие регионы как Монголия, Непал, Бутан, Сикхим, Ладакх, а также некоторые области Китая и России.

Итак, можно говорить о наличии социокультурного пространства буддизма, который удачно вписался в культурное ядро сразу четырех цивилизаций. Последние в совокупности составляют крупную социокультурную общность или макроцивилизацию, связующим элементом которой является именно буддизм. В то же время необходимо помнить, что буддийская макроцивилизация не является монолитной и

бесконфликтной социокультурной общностью. Она представляет собой результат многовекового кросскультурного взаимодействия различных стран и народов, на формирование культуры которых буддизм оказал значительное влияние. Сходная точка зрения содержится в коллективной монографии «Современная российская цивилизация: личность, общество, федерация», авторы которой относят буддийскую цивилизацию, наряду с евразийской, к цивилизациям-гагантам, имеющим сложную внутреннюю структуру. «По сути дела, - отмечается здесь, - их единый организм делится на несколько самостоятельных (отдельных) и различных по качеству сфер»¹.

Буддийский компонент в евразийском социокультурном пространстве России. Для исследования места буддийского компонента в социокультурном пространстве России важно рассмотреть само понятие «социокультурное пространство». В настоящее время не существует общепринятого определения данного термина. Большинство исследователей, к сожалению, не дают строгого и точного определения этого понятия, употребляя его в самых различных диапазонах и контекстах. В этом плане более разработаны такие понятия как «социальное пространство» и «культурное пространство».

Современные исследования феномена социального пространства в значительной степени основаны на методологических разработках, выработанных такими классиками социологии, как Г. Зиммель и П.А. Сорокин. В трудах данных мыслителей было сформировано представление о специфических особенностях социального пространства, которые отличают его от других видов пространства.

Значительный вклад в изучение социального пространства внес французский социолог П. Бурдьё, считавший, что «социальная наука есть не что иное как «социальная топология» и должна быть соотнесена с

¹ Современная российская цивилизация: личность, общество, федерация. Кн.1. М., 2000. С.79.

репродукцией социального пространства»¹. При этом для описания свойств многомерности социального пространства он использовал понятие «поле». Социальное пространство, по мнению П. Бурдьё, это — абстрактное пространство, которое конституируется «ансамблем подпространств или полей».

В отечественной науке феномен социального пространства достаточно подробно рассмотрен в работе Г.Е. Зборовского «Пространство и время как форма социального бытия» и труде В.Г. Черникова «Пространство и время как форма социального бытия»². В данных исследованиях социальное пространство рассматривается как форма существования социального вида материи. В них также показано, что принципиальное отличие социального пространства от других пространственных форм состоит в его неразрывной связи с деятельностью социального субъекта.

Изучение данной проблемы в постсоветский период связано с трудами таких ученых, как В.Г. Виноградский, А.Ф. Филиппов, А.И. Барзыкина и др. Современные ученые рассматривают социальное пространство как сложную систему, включающую в качестве своих структурных компонентов различные виды пространств соответственно сферам человеческой деятельности: экономическое, политическое, правовое, культурное, образовательное, информационное и т.д.

В литературе имеются и другие подходы к структурированию пространственных характеристик общества. Речь идет о понятии «единого культурного пространства», разрабатываемого в рамках культурологии и выражающего подход к культуре как к целостности. В философской традиции вопрос о культурном пространстве как интегративной категории

¹ Цит. по: Симонова В.В. Интерпретации пространства представителями малочисленных народов Севера в различных социокультурных средах. Автореф. дисс. ... канд. соц. наук. М., 2008. С. 4.

² См.: Зборовский Г.Е. Пространство и время как форма социального бытия. Свердловск, 1974; Черников В.Г. Общественное пространство. Социально-философский анализ. Воронеж, 1984.

поставлен, но окончательно не разрешен. С середины XX столетия в западной философской мысли усиливается тенденция выделения смыслового поля культурного пространства, а в науке появилось особое направление - проссемика, представители которого занимаются исследованием различных культурных пространств¹.

В отечественной науке одними из первых к изучению феномена культурного пространства обратились ученые, занимающиеся семиотическими исследованиями. Так, Ю.М. Лотман является автором семиотической модели культурного пространства, которую он выстраивает на основе системы «центр-периферия»². Понятие культурного пространства занимает важное место в культурологических исследованиях Ю.М. Лотмана, связывавшего типы культуры со спецификой их пространства.

Интерес представляет и трехмерная модель культурного пространства А.С. Кармина. По мнению ученого, культурное пространство – это пространство, сформированное множеством феноменов культуры, которые переплетаются и взаимодействуют друг с другом. Используя трехмерную модель культурного пространства, Кармин выделил в нем три основных слоя или сферы: духовную, социальную и технологическую³.

С.Н. Иконникова формулирует аксиологическую теорию культурного пространства. Культурное пространство в исследованиях ученого предстает как ценность и культурно-интегрирующее начало существования этносов. При этом исследователем раскрыта не только его сложная архитектоника, но и такие важные свойства как многомерность и динамизм⁴.

На сегодняшний день существует две точки зрения на соотношение социального и культурного пространств. Согласно первой точки зрения,

¹ Эко У. Отсутствующая структура. СПб., 1998. С. 247.

² Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С.553.

³ Кармин А.С. Культурология. СПб., 2004.

⁴ Иконникова С.Н. История культурологических теорий. СПб., 2005. С.35-55.

социальное пространство выступает как важная часть единого культурного пространства, согласно второй, наоборот, именно социальное пространство вмещает в себя пространство культуры. При этом оба подхода имеют свою логику. Вообще же все зависит от того, какой объем содержания вкладывает исследователь в понятие «культура» и соответственно в понятия «социальное пространство» и «культурное пространство».

В то же время следует признать наличие определенного противоречия в соотнесении того и другого понятия, и, видимо, не случайно многие исследователи ищут выход в использовании интегрального определения - «социокультурное пространство». Важная роль в разработке понятия социокультурного пространства принадлежит П. Сорокину, который понимал под ним пространство действия всех социокультурных явлений и считал, что таким образом можно преодолеть односторонний, «атомистический» подход к изучению человека и общества¹.

Понятие «социокультурное пространство» снимает вышеуказанное противоречие, поскольку подчеркивают неразрывное единство социального и культурного пространств. Как отмечает Е.Г. Зинков, «социальное и культурное пространства не существуют одно без другого, это не два пространства, а одно: вводя термин «социальное пространство», ориентируются прежде всего на интересы объективистски-функционального анализа, а при использовании понятия «культурное пространство» подразумевается учет не просто ориентации на другого в социальных взаимодействиях, а исследование степени приближенности к смыслам культуры, к его ценностному ядру»². Другой отечественный исследователь В.Г. Николаев также пишет о невозможности строгого и методологически адекватного разграничения социальных и культурных

¹ Сорокин П.А. Человек. Общество. Цивилизация. С.156.

² Зинков Е.Г. Культурное пространство российской духовности. Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006. С.24.

аспектов единой социокультурной реальности¹. С нашей точки зрения, под социокультурным пространством следует понимать сложную структурированную систему, объединяющую в единое целое сферы социального и культурного пространств.

Социокультурное пространства России исторически формировалось как поликонфессиональное, полиэтническое, поликультурное образование. При этом важным свойством социокультурного пространства России является диалогичность, которая предполагает не только мирное сосуществование различных народов, религий и цивилизаций, но и возможность их диалогического взаимодействия. Она требует отказа от восприятия многообразия как угрозы и принятие «другого» как равного:

Диалог культур и цивилизаций предполагает наличие определенных общих ценностей, которые являются необходимой основой для любого диалога. В то же время нужно помнить, что подобный диалог невозможен и без существования различий. Вообще, как показывает исторический опыт, наиболее ценное в диалоге культур - не сфера их смыслового совпадения, а, наоборот, не пересекаемая по смыслу область культур, которая вынуждает вести диалог между культурами в форме деятельности по переводу смысла и значения символов другой культуры на язык собственной. Таким образом, диалог культур и цивилизаций неосуществим как при абсолютном сходстве ценностей, так и при отсутствии различий.

Особую роль в формировании социокультурного пространства России сыграл диалог восточных славян с тюрко-монгольскими этносами. Неслучайно идеологи евразийства отмечали, что сопряжение восточного славянства с «туранцами» составляло основной факт отечественной истории, который необходимо учитывать для воспитания «правильного национального самопознания»². Евразийцы имели в виду именно

¹ Николаев В.Г. Социокультурная система // Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997. С.439-440.

² Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн.4. С.351.

диалогическое сопряжении славянской и тюрко-монгольских культур, входящих в социокультурное пространство России, а не доминирование или поглощение одной культуры другой. Доказывая на материалах науки присутствие в ментальности русского народа «туранского» элемента, евразийцы пытались более объективно посмотреть на отечественную историю и культуру, учесть ее самобытность.

В то же время диалог культур и межэтнические контакты сами по себе еще не ведут к установлению социокультурной общности. Зачастую они, наоборот, сопровождаются усилением этнического или конфессионального самосознания, стремлением к закреплению этнокультурной специфики. Поэтому важнейшим интегрирующим началом в социокультурном пространстве России всегда было государство, которое в условиях усиливавшихся полиэтничности и поликонфессиональности российского общества, соединяло разнородные элементы в единую общность. Государство в социокультурном пространстве России фактически выступало как своеобразная замена естественных цивилизационных механизмов интеграции.

Другой важной особенностью социокультурного пространства России многие исследователи считают пограничность. Термином «пограничные культуры» обычно обозначают целостные социокультурные пространства, исторически сложившиеся на рубежах между различными крупными цивилизациями и включающими в себя многие их элементы. К пограничным метакультурам или цивилизациям обычно относят российскую, ибероамериканскую, балкано-дунайскую, магрибскую, а также культуры бассейна Аму-Дарьи и Меконга¹. Понятие «пограничные культуры» возникло в рамках «пограничьеведения», научного направления, возникшего в США на рубеже 1980-1990-х. Возникнув как попытка осмысления опыта мексикано-американского культурного

¹ Современная Российская цивилизация: Личность, общество, федерация. Книга 1. М., 2000. С. 102.

взаимодействия, «пограничьеведение» превратилось в популярную междисциплинарную область научных исследований¹.

Специфическими позитивными особенностями пограничных культур (цивилизаций) являются такие качества как предрасположенность к коэволюции, способность вбирать в себя различные компоненты иных культур, мирное сосуществование и взаимообогащение различных этносов и конфессий. Кроме того, пограничные культуры, обладают такими свойствами, как полиморфность, лабильность, терпимость, предрасположенность к творческому восприятию «чужих» культурных ценностей. Народы, представляющие пограничные культуры, благодаря данным качествам часто играли роль своеобразных мостов между различными культурами и цивилизациями. Пограничное социокультурное пространство является и зоной амбивалентностей, где понятия «свое» и «чужое» парадоксально пересекаются². «Понятие границы, - отмечал Ю.М. Лотман, - двусмысленно. С одной стороны, она разделяет, с другой - соединяет. Она всегда граница с чем-то и, следовательно, одновременно принадлежит обоим пограничным культурам, обоим взаимно прилегающим семиосферам. Граница би- и полилингвистична. Граница ... трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиосферу, оставаясь, однако инородными»³.

Одним из основных терминов, используемых в «пограничьеведении» является понятие транскультурации. Термин «транскультурация» впервые был введен кубинским антропологом Фернандо Ортисом для описания сложных феноменов взаимодействия различных компонентов в культуре Кубы. Понятие транскультурации подразумевает существование не одной, а нескольких культурных точек отсчета, пересечение нескольких культур, курсирование между ними. Транскультурация предполагает также особое

¹ Бадмаев В.Н. Транскультурация как феномен социокультурного пространства России // Вестник Регионального института инновационных исследований. Элиста, 2009. №1. С. 44-45.

² Там же. С. 44.

³ Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 262.

состояние культурной потусторонности, характеризующееся пребыванием не там и не здесь или и там, и здесь (например: ни Запад и ни Восток, или и Запад и Восток). Транскультурация всегда строится на культурном полилоге, в котором, однако, не должно происходить полного синтеза и слияния. Транскультурация предполагает динамизм, борьбу, творчество, но никак ни полное смешение до неразличимости культурных явлений. Культуры встречаются, но никогда не сливаются, сохраняя свое право на самобытность¹.

Евразийский характер веками складывающейся российской социокультурной общности (при гетерогенной этнической основе) — важная особенность российской цивилизации, не сводимой к механической сумме ее европейских и азиатских составляющих, а выражаемой в новых качествах. Общность исторических судеб, геополитических интересов, преобладание центростремительных начал над центробежными породили общие устойчивые социальные, материальные и духовные характеристики, общероссийское самосознание, в том числе общероссийский патриотизм, сходство духовных предпочтений, — все это находит отображение в специфике самоидентификации как необходимом элементе цивилизационного отличия.

Евразийство в последние годы стало едва ли не самым употребляемым термином, которым наша общественность определяет российскую культурную идентичность. Под евразийством понимают как направление в русской философской мысли, так и конкретный геополитический проект. Этим безмерным понятием утверждается и российская непохожесть на Европу, и многообразие российских культурных традиций, и «отзывчивость» восточному менталитету, и убежденность в неспособности России создать демократическое правовое

¹ См. подр.: Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия. М., 2008.

государство. Евразийство сегодня выступает и как вариант национальной идеи, которая будучи социальным мифом, выполняет важную роль в жизни общества. Национальная идея как социальный миф «говорит о некотором историческом предназначении нации и государства, о той роли, которую они должны играть в мировом сообществе. Вера в это предназначение придает обществу высокую жизнеспособность и целеустремленность. Без такой веры нации деградируют, а государства разрушаются»¹.

В контексте нашего исследования евразийство можно рассматривать и как определенную парадигму понимания России, некий концептуальный образ ее социокультурного пространства, предполагающий, что Россия - это синтез западных и восточных начал. Исходя из этого, можно говорить о России как о евразийской цивилизации, которая основана на синтезе и симбиозе православной, исламской и буддийской культур.

Россия всегда была самобытным социокультурным пространством, находящимся между Востоком и Западом, страной, соединяющей в себе европейские и азиатские начала, славянский фундамент с весомым «туранским элементом». Культурная система Евразии вобрала в себя целый ряд пластов и компонентов: славянский, варяжский, византийский, татарский, европейский. Однако ее ядро составляют славянский и «туранский» (тюрко-монгольский) компоненты, которые переплетаются и проникают друг в друга. Это находит выражение в «материковом размахе», степной символике, признании ценностей бескрайнего простора и «широты». Конечно, «туранская» составляющая предполагаемой евразийской идентичности не сводится к собственно этническим характеристикам, которые сами по себе еще не дают достаточного основания для цивилизационного самоопределения. Только общность исторических судеб и напряженное освоение прошлого и настоящего

¹ Михайлов В.А., Шевченко В.Н. Трансформация российской государственности как ответ на вызовы глобализации // Глобализация. М., 2008. С. 518.

духовного опыта могут выявить его цивилизационную сущность¹.

Буддизм, наряду с другими традиционными религиями, внес свой вклад в становление социокультурного пространства России как евразийского по своему характеру. Осмысление места буддизма в социокультурном пространстве нашей страны, несомненно, способствует самопознанию двуединого цивилизационного статуса России-Евразии. Само наличие буддизма в социокультурном пространстве России как своеобразной третьей силы является важным фактором единства Российского государства, поскольку биполярное состояние опаснее для единства, нежели полицентричное состояние. Об этом свидетельствует общая теория конфликта, в соответствии с которой всякое приближение к биполярности чревато угрозой распада единства.

В ходе исторического развития в социокультурном пространстве России сложились три основных и независимых друг от друга центра буддийской культуры: калмыцкий в Нижнем Поволжье, бурятский в Забайкалье и тувинский в Саянах. Последние два центра в силу географической близости можно объединить в один – южно-сибирский ареал буддизма, к которому с оговорками можно отнести и конфессиональное пространство Горного Алтая, где буддизм постепенно начинает восприниматься как традиционная религия. Южно-сибирский ареал буддизма представляет собой часть тибето-буддийской конфессиональной плиты и значительно превосходит калмыцкий по территории и населению.

При сравнении центров буддийской культуры видно, что калмыцкий центр буддизма находится в более уязвимом положении, чем южно-сибирский, который является северной периферией, «выступом» тибето-буддийской цивилизации, его интрузией в социокультурное пространство России. В то же время буддийский очаг на территории Калмыкии представляет собой «остров», который окружен традиционно

¹ Ерасов Б.С. Социокультурные и геополитические принципы евразийства. С.72.

православными и исламскими территориями. Нижневолжский ареал буддизма оказывается как бы зажатым между двумя мощными конфессиональными плитами.

Калмыки, являясь единственным европейским этносом, традиционно исповедующим буддийскую религию, занимают особое положение в социокультурном пространстве России. В пределах Европейской России калмыки оказались в результате длительной миграции. В результате на территории Европы сформировался уникальный анклав буддийской культуры. Его изолированное географическое положение было причиной того, что в течение своей относительно небольшой истории калмыцкие буддисты несколько раз оказывались оторванными от остальной части буддийского мира.

В отличие от православной составляющей социокультурного пространства России буддийские анклавы не самодостаточны и имеют «свои» центры притяжения за пределами России. С одной стороны, они генетически тяготеют к тибето-буддийской цивилизации, являясь ее культурной периферией, с другой стороны, исторически связаны с Россией. В результате здесь сформировалась сдвоенная пограничная идентичность. В то же время, включение буддийских народов в состав социокультурного пространства России усилило его евразийский характер.

1.2. Религиозно-философская система буддизма в социокультурном пространстве России

Социальное учение и культура буддизма тесно связаны с комплексом его религиозно-философских идей. Социальные доктрины буддизма были основаны на буддийской метафизике и строго подчинялись его сотериологии. По сути, буддийская философия выступает как мировоззренческая основа буддийской цивилизации и любого буддийского сообщества. Поэтому, чтобы понять социально-философские аспекты буддизма в социокультурном пространстве России необходимо провести концептуальный анализ основных религиозно-философских идей буддизма.

Религиозно-философская система буддизма в социокультурном пространстве России была представлена тибето-монгольской традицией в форме школы Гелуг, доктрина которой включала в себя как общепбуддийские идеи, так и учения связанные с махаяной и ее ответвлением - ваджраяной. Каноном школы Гелуг являются «Ганджур» и «Данджур». «Ганджур» представляет собой собрание проповедей Будды, состоящее из сутр и тантр, переведенных с санскрита на тибетский язык. «Данджур» - это собрание переводов канонических буддийских текстов, комментирующих проповеди Будды. Кроме собраний «Ганджура» и «Данджура» особым почитанием у буддийских народов России пользовался труд основоположника школы Гелуг Ламы Цзонхавы «Ламрим-ченмо» («Большое руководство к этапам Пути Пробуждения»), в котором основные теории индийского буддизма изложены в форме систематического руководства. В «Ламрим-ченмо» в подробной и системной форме описываются этапы духовного пути личности вплоть до достижения нирваны.

В данном параграфе в контексте учения махаяны, главной религиозно-философской основы школы Гелуг, анализируется круг

фундаментальных идей буддизма, к которым следует отнести «четыре благородные истины», учения о сансаре и нирване, теорию кармы, а также доктрину анатмавады («не-души»). Данные основные идеи буддизма представляют собой суть религиозно-философского комплекса всего тибето-монгольского буддизма, а значит и буддизма в России.

Основные идеи буддизма.

«Четыре благородные истины». Основу буддийского вероучения составляют «четыре благородные истины». Это истина о том, что существует «страдание» (санск. «дукха»); истина о том, что существует причина страдания; истина о том, что существует возможность пресечения страдания, и; наконец, истина о том, что существует путь, который ведет к пресечению страдания. При этом необходимо отметить, что понятие «дукха» вмещает в себя не только страдание в обычном смысле, но и такие явления; как несовершенство, непостоянство, дисгармония, дискомфорт, раздражение, чувства неполноты и недостаточности. Поэтому, переводя термин «дукха» как «страдание», мы должны понимать его в более широком смысле.

Согласно учению о «четырех благородных истинах», феномен «дукха» не ограничивается только собственно страданием, которое определяется как «страдание страдания». Даже то, что кажется удовольствием, в действительности, согласно буддийскому учению, является «страданием перемен». Чтобы объяснить данное положение буддисты часто приводят пример с холодом и жарой. Так, если нам стало холодно, мы садимся у огня. В первое время мы чувствуем удовольствие, связанное с уменьшением страдания от холода. Однако одновременно появляется и возрастает страдание от жары, т.е. когда один вид страдания уменьшается, другой, находящийся на противоположном полюсе, возрастает. И, наконец, третий вид страдания называется «всепроникающим страданием» или «страданием обусловленности». Он

связан с рождением и жизнью под властью кармы, неведения и других омрачений (страсть, гнев, гордыня и т.д.)¹.

Таким образом, феномен «дукха» на относительном уровне не имеет принципиальной оппозиции, поскольку обычное счастье представляет собой обусловленное и непостоянное явление, находящееся в рамках «дукха». Противоположностью «дукха» можно считать только состояние нирваны, свободное от непостоянства и обусловленности.

Вообще, буддизм в значительно большей степени, чем другие религиозные системы, указывает на связь жизни со страданием. Учение о страдании имеется в той или иной форме во всех религиозно-философских системах Древней Индии. Однако спецификой буддийского подхода было утверждение о том, что страдание не является чем-то случайным. Здесь оно предстает в качестве фундаментальной характеристики человеческого (и не только) существования. Таким образом, одной из особенностей буддийской религиозно-философской системы является изначальная неудовлетворенность существующим положением вещей.

За этот подход буддизм нередко подвергали критике и упрекали в пессимизме. Однако подобная критика возникает из непонимания существа буддийского стиля мышления. Признание истины о страдании не делает существование буддиста печальным и горестным. Наоборот, по свидетельству письменных источников, Будда почти никогда не был грустным или унылым. Многие современниками описывали его как «всегда улыбающегося». В буддийском изобразительном искусстве Будда также обычно предстает со счастливым, безмятежным и удовлетворенным выражением лица. На буддийских танках нет и следа страдания, мучения или боли.²

Оптимистической установкой отличается и буддийская сотериология, которая дает надежду на спасение каждому живому

¹ См. подр.: *Геше Тинлей*. Четыре Благородные Истины. Кызыл, 2003. С.9-11.

² *Рахула В.* Медитация просветления. М., 2003. С.37.

существо. Согласно учению буддизма возможность «спастись» имеют даже обитатели ада и злые духи, в то время как в западнохристианских богословских трактатах была широко распространена идея о том, что абсолютное «большинство людей лишено надежды на спасение и обречено на загробные муки»¹.

«Вторая благородная истина» — это истина о причине «дукха». Здесь отмечается, что существование всякого феномена во вселенной причинно обусловлено чем-либо другим. Таким образом, нет ничего, что существовало бы совершенно самостоятельно. Поэтому и наши страдания также обусловлены определенными причинами. Как отмечают исследователи, из «четырех благородных истин» истина о причине «дукха» не только допускает философское истолкование, но и является философской уже по своему формулированию. Идея о том, что любой феномен (в том числе и страдание) имеет свою причину, составляет важный философский смысл учения о «четырех благородных истинах», порождая специфическую гносеологическую модель. Поэтому не случайно Будда был известен в Индии как учитель, который наставляет о причинах².

В основе мирового зла и страдания, согласно буддизму, лежат негативные факторы сознания. Поэтому путь к просветлению лежит через борьбу с заблуждениями и страстями. В этом буддийский подход совпадает с христианской аскетикой. Так, в святоотеческой аскетике основное внимание уделяется не внешним проявлениям греха, а их причинам, т.е. страстям и порокам. Кроме того, христианские подвижники (в частности, Исаак Нитрийский), как и буддисты, подчеркивали, что страсти связаны между собою подобно «звеньям одной цепи» и порождают друг друга³.

«Третья благородная истина» утверждает о пресечении страдания.

¹ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С.243.

² Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С.228.

³ Климов О.С. Философско-психологический очерк византийского исихазма // Путь Востока. Проблема методов: Материалы IV Молодежной научной конференции. Серия «Symposium». Вып. 10. СПб., 2001. С.108.

Согласно текстам махаяны, прекращение страдания означает прежде всего освобождение от неведения, которое представляет собой неправильное понимание природы бытия. Наличие данной истины в буддийском учении свидетельствует о его оптимистическом характере.

Пресечение страдания описывается «четвертой благородной истиной», которая говорит о существовании пути, ведущего к прекращению страдания. Этот путь состоит из восьми ступеней — правильного понимания, правильного мышления, правильной речи, правильной деятельности, правильных средств к существованию, правильного усилия, правильной осознанности, правильной сосредоточенности. Кроме того, в буддийском восьмеричном пути можно выделить три хорошо дополняющих друг друга раздела: мудрость, нравственность и сосредоточение-медитация. Первые две ступени пути относятся к мудрости, последующие три — к нравственности, а оставшиеся — к сосредоточению.

Восьмеричный путь также называется срединным путем. Срединность в данном случае понимается прежде всего как этическая категория, помогающая избежать крайностей жизни. В то же время, анализируя буддийские сутры, можно сделать вывод, что прагматичный принцип срединности понимался Буддой несколько шире. Как отмечает В.Г. Лысенко, «фактически все «положительные», т.е. «категорические» положения Будды претендовали на «срединное» решение тех проблем, которые другие философы, решали, по его мнению, «крайним», т.е. слишком категоричным образом. «Срединность» в этом аспекте связана с применением логической схемы чатушкоттики (тетралеммы), цель которой доказать, что ни одно из «категорических» высказываний, составляющих ее содержания, не работает»¹. Следует также отметить, что идея «срединного пути» Будды позже была творчески разработана

¹ Лысенко В.Г. Трудное дело «середины»: «срединность» (mesotes) Аристотеля и «срединный путь» (majjhima patipad) Будды [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://kogni.narod.ru/mesotes.htm>

представителями махаянской школы мадхьямика, которую часто называют «школой срединного пути». В учении мадхьямики идея срединности трансформировалась в сложную и оригинальную философскую доктрину.

В целом, доктрина о четырех благородных истинах показывает, что в основе буддийского учения лежит философская мысль о причинности. Таким образом, для буддизма исключительно важным является знание о причинах и следствиях. По сути, данное учение включает в себя две короткие причинно-следственные цепи. Две первые истины описывают причинно-следственную цепь страдания, две последующие - цепь устранения страданий. Отсюда вытекает и концепция кармы, которая напрямую связана с принципом причинности.

Теория кармы. Теория кармы имеет исключительно значение в буддизме. Она представляет собой учение о причинно-следственной связи между поступком человека и его последующей жизнью. В некотором смысле теория кармы напоминает закон сохранения энергии; т.е. положение о том, что ничто ниоткуда не возникает и никуда не девается. Любой наш поступок не остается без последствий. Все что с нами происходит - это результат прежних поступков. При этом здесь нет фатализма, поскольку в буддизме говорится, что индивидуальную карму можно изменить, очистив ее с помощью раскаяния и других духовных практик.

Несмотря на то, что слово «карма» дословно означает «делание», «поступок» или «действие», основное внимание здесь уделяется не столько самому действию, сколько намерению или мотивации. Этот момент резко отличает буддийскую этику от античной морали, которая была по преимуществу этикой поступков. В этом буддийская нравственность отчасти напоминает патристическую аскетику, где основное внимание обращается не столько на сам греховный поступок, сколько на его причину, т.е. страстный помысел, который определяется как исходный и

главный момент той или иной страсти. Поэтому сущность духовного подвижничества в патристической аскетике, как и в буддизме, сводится прежде всего к борьбе не с поступками, а со страстными помыслами.

В то же время учение о карме сложно назвать доктриной о «награде и наказании» или «высшей справедливости», поскольку подобные идеи обычно связаны с представлением о некоем высшем существе, вершащем божественное правосудие и определяющим дальнейшую участь людей. Буддизм отрицает существование подобного существа. Поэтому учение о карме нельзя связать и с идеей предопределения, согласно которой жизнь и поведение человека детерминированы волей божества. Отличается учение о карме и от концепции судьбы как неразумной и непостижимой предопределенности событий и поступков в жизни человека.

В буддизме, таким образом, карма - это естественный космический закон, который является своеобразной альтернативой как теологической идеи награды и кары со стороны Бога-творца, так и представлению о «слепой» судьбе. При этом отмечается, что закон действует только в нашем «сансарическом» мире, в нирване он исчезает вместе со всеми прошлыми деяниями индивида. Поэтому буддисты подчеркивают бессмысленность пытаться очистить всю негативную карму. Достигнув нирваны, индивид решает эту проблему автоматически.

Закон кармы в определенной степени выполняет компенсаторскую функцию, объясняя причины тех или иных страданий собственными деяниями человека в прошлом. Без него люди чувствовали бы себя несправедливо обиженными со стороны «слепой» судьбы или «всемогущего» божества. Одновременно концепция кармы играет и регулирующую, этическую роль, поскольку заставляет человека задуматься над последствиями своих поступков.

С идеей кармы связано и терпимое отношение к врагам, получившее развитие в XX веке в «философии «прощения», которую пропагандировал камбоджийский монах Маха Госананда. Согласно этой доктрине, любая

месть бессмысленна, поскольку последствий содеянной кармы все равно не избежать¹. Как отмечает, А.С. Агаджанян, данные идеи «привели к знаменитому акту полной амнистии в 1996 г., под которую попали все «красные кхмеры» включая Иенг Сари, ближайшего помощника Пол Пота... Эта амнистия, прямо противоположная до сих пор непрекращаемой нюрнбергской парадигме, вызвала массу споров, даже негодования, и в адрес буддизма прозвучала резкая критика. Интересно, однако, - пишет ученый, - что буддийская идея прощения, кажущаяся со стороны редким актом милосердия, приобретает совсем иной смысл с точки зрения его обоснования неотвратимостью кармы: поэтому неудивительны сообщения о том, что многие бывшие «красные кхмеры» переходили в христианство, которое обещает божественное милосердие вместо безжалостного кармического воздаяния»².

Учение о сансаре и нирване. Слово «сансара» имеет несколько значений. В узком смысле сансара - это сознание обычных существ, находящихся под властью таких омрачений, как неведение, гнев, страстная привязанность и т.д. В широком смысле ее можно понимать как относительное мировое бытие, связанное с «круговоротом» рождений, смертей и перерождений. В популярном среди бурят и калмыков буддийском тексте «Спасения украшение», изданном в дореволюционный период под названием «Буддийский катехизис», отмечается: «Какова та, так называемая сансара? Истинная сущность ее пустота, вид ее обман, признак ее мучение и рождение»³.

Рассматривая феномен сансары, буддисты связывают природу сансары главным образом с возникновением и развитием индивидуального сознания. Поэтому, «одной из наиболее характерных особенностей буддийского религиозно-философского учения является тесная

¹ Следует отметить, что буддийское учение допускает возможность очищения даже очень тяжелой кармы.

² Агаджанян А.С. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии. С. 268.

³ Шастра под названием «Спасения украшение» // Лунный свет: калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003. С. 268.

переплетенность и взаимосвязанность психологической и онтологической проблематики. Проблемы существования мира, существования в мире и преобразования, как самого мира, так и существования и нем буддисты решали как одну единую проблему»¹.

Важным пунктом буддийского учения о вселенной было отрицание ее сотворенности Богом-творцом. В то же время буддизм нельзя назвать, как это делают некоторые исследователи, сугубо атеистическим учением, поскольку он не отрицает существование неких высших трансцендентных сил. В связи с этим возникает вопрос о том, что является причиной регенерации данной системы. Как отмечают буддисты, только деятельность существ (карма) поддерживает собой постоянность вселенских циклов, т.е. становление мироздания, его константность, разрушение, а затем восстановление. Таким образом, судьба Вселенной определяется здесь совокупной кармической деятельностью живых существ.

Поскольку буддисты отрицают существование Бога-творца, они утверждают, что сансару никто не создавал, цепь перерождений в ней является безначальной, поэтому не существует никакой первопричины. «Непостижимо начало этой сансары; невозможно обнаружить какое-либо первоначало существ...», - говорится в Самьютта-Никае². Эту антикреационистскую идею обосновал известный буддийский философ Нагарджуна, который отметил, что, поскольку все в мире имеет свою причину, то Бог-творец в свою очередь тоже обязан иметь свою причину, а она — свою и так до бесконечности.

В целом, классическая буддийская картина мира во многом напоминает индуистскую, поскольку буддизм не создал новую космологию, а заимствовал ее из древнеиндийской религиозно-культурной традиции, подвергнув при этом ее определенной трансформации в

¹ Пупышев Н. О природе Сансары: психологический экскурс // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск, 1990. С. 78

² Слово Будды. Обзор учения Будды словами Палийского канона. С.30.

соответствии с принципами своего учения. В буддийском учении космология никогда не имела исключительного мировоззренческого значения. «Если с наивной точки зрения имеется некоторая мифологическая конструкция, будто бы представляющая мир как он есть, то в рамках развитого учения она рассматривается не в соотношении со своим объектом, а отвлеченно, как некая содержательная система, данная сознанию. ... При этом развитой интеллектуально адепт учения понимает (и это прямо утверждается в текстах), что религиозно-мифологическая с виду конструкция есть не описание реальности, а эффективный прием, к которому следует отнестись серьезно, но не гипостазировать его. Неразвитой же человек относится к содержанию с наивным онтологизмом и тогда оказывается в пределах религиозной формы сознания. Но в сами учения входят методы перестройки сознания и избавления его от такого онтологизма»¹.

Будда, таким образом, не придавал проблеме космологии большого значения, поскольку относил ее к сфере абстрактного, не имеющего особой ценности для достижения просветления. Схожее отношение у него было и ко многим метафизическим проблемам. «Если кто-то скажет, что он не желает следовать праведному образу жизни под руководством Благословенного, если Благословенный сначала не скажет ему, является ли мир вечным или преходящим, конечным или бесконечным; является ли жизнь одним и тем же, что и тело, или это нечто иное; продолжает ли Совершенный существовать после смерти и т.д., — так он может умереть до того, как Совершенный сообщит ему об этом»², - указывается в Мадджхима-Никае³.

Следует также отметить, что в различных направлениях и регионах распространения буддизма картина мира могла видоизменяться. Буддизм фактически предлагает нам разные варианты картины мира, каждая из

¹ История Востока. В шести томах. Т. 1: Восток в древности. М., 1999. С.599.

² Цит. по: Слово Будды. Обзор учения Будды словами Палийского канона. С.52.

³ Там же.

которых считается достоверной для своей определенной цели. Описание мироздания здесь зависит как от контекстуальных рамок со стороны автора и читателей, так и от того, для чего делается данное описание. Так, в тибето-монгольском буддизме, наряду с классической картиной мира, признается и буддийская космология, изложенная в сочинениях по Калачакре (тантрическому учению о круговращении времени). Описание мира в Калачакре несколько отличается от образа мироздания, представленного в канонической Абхидхарме. Основное различие между двумя системами Абхидхармы и Калачакры заключается в описании особенностей мирового круговорота, формы и размеров мироздания, сакральной горы Меру и «четырех континентов»¹. Философия буддизма, таким образом, отличалась определенным прагматизмом, истоки которого, на наш взгляд, лежат в буддийской парадигме единства относительного и абсолютного (микрокосмоса и макрокосмоса). Вероятнее всего Будда считал, что, познав абсолютную истину и достигнув нирваны, личность автоматически познает и весь относительный мир, т.е. сансару.

Несмотря на то, что в буддизме космологии не придавалось первостепенного значения, отдельные его идеи о Вселенной явились важным вкладом в понимании подлинного устройства мироздания. Наиболее интересным представляется убеждение буддистов в бесконечности мироздания. Согласно канонической Абхидхарме, бесчисленные мировые системы, представляющие собой конгломерат множества солнц, лун и т.д., следует одна за другой, без начала и конца. Этот подход близок современной астрономии, в которой утверждается о существовании бесчисленного множества «островных вселенных», многие из которых находятся на расстоянии от одного до двух миллионов световых лет от Земли.

В Европе же до открытия Коперника и изобретения телескопа западный мир верил в существование только одной, небольшой по своим

¹ Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб., 2002. С.55.

размерам Вселенной. Как пишет известный буддолог Э. Конзе, «европейцы XVII в. совершенно не подозревали о том, что индийские мудрецы прошлых веков задолго до того признали неизмеримость времени и пространства, однако сделали это не посредством «удивительных открытий и ясных показов», а благодаря своим космическим прозрениям»¹.

Что касается вопроса о характере буддийской нирваны, то необходимо отметить, что он довольно сложен. Будда отмечал, что святой исчезает в нирване подобно угасающему масляному светильнику. В пользу трактовки нирваны как «ничто» говорит и сам термин «нирвана», который восходит к санскритскому глаголу -ва- (дуть) с отрицательным префиксом -нир- и обозначает полную тишину, когда нет даже дуновения ветра. В то же время в индийской культурной традиции отрицательные термины нередко используются для обозначения положительных вещей. Так, например, на санскрите и пали здоровье обычно обозначается отрицательным термин «арогья», дословно означающим «отсутствие болезни»². Следует отметить, что в буддизме, в особенности в махаяне, очень часто использует метод апофатики, который существует и в христианской традиции. Так, например, Дионисий Ареопагит, определяя Божество, пишет: «несмотря на то, что оно является Причиной всякого бытия, само оно - не существует, так как за пределами какому бы то ни было существованию»³. Можно также вспомнить работу С.Н. Булгакова «Свет невечерний», первый раздел которой называется «Божественное Ничто». Божественный Абсолют, указывает русский философ, предстает как Ничто, так как не может быть полностью определен ограниченными человеческими понятиями. Но Он является Ничто только по отношению к тварному бытию⁴.

Традиция же положительного описания нирваны как высшего

¹ Конзе Э. Указ. соч. С.71.

² Рахула В. Указ. соч. С.51.

³ Цит. по: Ниженников С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. С.45.

⁴ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрение. М., 1994.

счастья и блаженства возникла еще в раннем буддизме. Ее появление, вероятно, было постулировано нигилистическим пониманием данного феномена рядом последователей буддизма, вставшим фактически на позиции материализма. Приверженцы катафатического (позитивного) определения нирваны ссылались на буддийский канон Трипитаку, где нирвана определяется и как «великое блаженство», «наилучшее счастье», «обитель мира и спасения»¹.

В известном среди бурят и калмыков сочинении «Спасения украшение» нирвана также описывается в положительном смысле: «Какова та, так называемая нирвана? Истинная сущность ее тоже пустота, вид ее прекращение всякого обмана, признак ее освобождение от всякого мучения»². Кроме того, понимание нирваны как «полного ничто» входит в противоречие с основополагающим принципом самого буддизма - свободой от крайностей. Буддийская философско-антропологическая и социально-философская традиции всегда опирались на парадигму «срединного пути», которая не приемлет, как крайность этернализма, так и крайность нигилизма. При этом последняя крайность считалась даже более опасной, чем первая, поскольку нигилистическая установка лишала ценности стремление к просветлению и девальвировала буддийскую сотериологию.

Сам Будда не давал однозначного ответа на этот вопрос, сохраняя «благородное молчание». Однако это не означает, что данный вопрос не имеет ответа. Безмолвие Будды, вероятно, означало, что состояние просветления нельзя разъяснить понятиями обычного опыта. Возможно, Будда считал, что обычный язык слишком ограничен, чтобы выразить истинную природу такой высшей абсолютной категории как нирвана. Слова созданы и используются людьми для выражения феноменов, которые им уже, так или иначе, знакомы. Нирвана же представляет собой

¹ Дюмулен Г. История дзен буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. С.30.

² Шастра под названием «Спасения украшение». С. 268.

абсолютное трансцендентное состояние, которое невозможно пережить непросветленным людям¹. Г.С. Померанц сравнил молчание Будды с позицией Л. Витгенштейна, который провозгласил, что следует молчать о том, о чем невозможно говорить.

Буддийское молчание — это «насыщенное» молчание, которое наполнено смыслом и благоговением перед чем-то высшим и непостижимым разумом обычного человека. В этом смысле буддийское молчание отчасти напоминает и христианское молчание. Известно также, что метафизика молчания занимает исключительно важное место в православной исихасской традиции, в которой культивируется любовь к тишине и гармонии, подчеркивается невыразимости сакральных тайн. «В исихазме на самых вершинах «священнобезмолвия» отсекается не только псалмопение, но и сама молитва, ибо безмолвие выше всякой молитвы, в нем пребывает сам Господь. Именно такое великое молчание лежит в основании древнерусской иконописи, орнамента, архитектуры и знаменного распева»².

Можно вспомнить и феноменологию Хайдеггера, согласно которой истина не подлежит реферированию и изложению. Феномен понимания бытия, по мнению мыслителя, проявляется лишь в эзотерическом молчании, в состоянии полной отрешенности от сущего. «Молчание, по Хайдеггеру, не просто отрицание говорения... Молчание есть уже какой-то ответ на наше вопрошание о сущности языка, только оно отсылает нас к языку. Ход рассуждений здесь аналогичен рассуждениям о Ничто, которое также рассматривается не как простое отрицание сущего, но как принадлежащее самой основе бытия, позволяющее нам вникнуть в сущее... Мыслящий должен предпочесть сдержанность — не с тем, чтобы удержать слово для себя, а чтобы сделать его частью ответного поведения

¹ Рахула В. Указ. соч. С.48

² Мещерина Е.Г. Метафизика молчания и «безмолвное пение» в традиции исихазма [Электронный ресурс]. Режим пользования: http://sofik-rgi.narod.ru/avtori/dpf_2004/mescherina.htm

перед лицом достойного мысли»¹.

Э. Конзе отмечал, что с точки зрения буддизма «все, о чем можно что-либо сказать, в конечном счете, есть ложь, — ложь уже в силу того, что слово высказано. Говорящий не знает; знающий не говорит. Одно только арийское молчание не оскверняло Истины. Если какой-нибудь буддист что-либо вы сказывает..., то он подтверждает то, что в буддизме называется «искусными средствами». Иными словами, он высказывается только потому, что это может помочь другим людям на определенной ступени их духовного развития»².

В молчании Будды достаточно можно найти и прагматический момент, поскольку отказ от определения нирваны словами нашего мира, одновременно предполагает, что познать данное состояние можно только реализовав его на практике.

Важный вклад в разработку учения о нирване внесла махаянская философская школа «мадхьямика». Ее основатель Нагарджуна сделал вывод о тождественности нирваны и сансары. Вообще идея единства абсолютного и относительного хорошо известна в мировой философии. Так, например, «Единое в неоплатонизме, Абсолют в философии Ибн Араби, Брахман в индийской философии, - двойственные понятия, внутри себя содержащие противоречия: они должны быть одновременно и трансцендентными и имманентными. Это вечная проблема для мысли, так же как человек для самого себя, своей сущности»³.

Нагарджуна, основатель мадхьямики, в решении данной проблемы исходил из того, что сансара и нирвана — это только два разных взгляда на бытие. «То, что зависимо или обусловлено, преходяще в этом мире, и то же самое, [будучи] независимым и не обусловленным, - пишет он, -

¹ История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997. С.408.

² Конзе Э. Указ. соч. С. 28.

³ Никитин С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. С.44.

постигается как нирвана»¹. Таким образом, то, что под властью неведения воспринимается как сансара, с точки зрения просветленного существа есть нирвана.

В целом, по специфике подхода к пониманию бытия буддийская философия предметно близка западной феноменологической традиции. Исследователи отмечают, что «Хайдеггера роднит с буддизмом попытка преодоления метафизику предмета, в которой сущее выступает как предмет, объект для некоего субъекта, а человек становится субъектом, исследующим, препарирующим этот объект. В отличие от этого подхода, мир для буддизма и Хайдеггера — не картина (открытая для стороннего созерцания), а человеческое присутствие, выдвинутое в Ничто; совершенная открытость, которая исключает возможность проникновения в нее через исследование. Сменить точку зрения, встать на путь освобождения помогает система намеков, не прямых определений, косвенных отсылок к сущему. Философствование как то предельное, в чем человек уединяясь до своего чистого присутствия, не предполагает возможности прямой передачи знания, поэтому судьба учителя философии — «быть для других побуждением к тому, чтобы в них пробудилось философствование»².

Можно также вспомнить идею Хайдеггера о том, что фундаментальный опыт Ничто, человек приобретает только в состоянии ужаса, когда сущее ускользает от него вместе с ним самим, оставляя только чистое присутствие перед лицом великого Ничто. Этот опыт схож с опытом практики Чод в тибетском буддизме, которую часто выполняют на кладбище. Интенсивный страх здесь помогает познать пустотность и достичь просветления.

Сходство между буддизмом и феноменологией можно найти и в их гносеологических установках. В буддизме, как и в феноменологии,

¹ Цит. по: Гийон Э. Философия буддизма. М., 2004. С. 90.

² История современной зарубежной философии: компаративистский подход. С.409.

познание предстает как открытие «очевидного» путем очищения сознания от омрачений. Процесс очищения сознания в феноменологии – феноменологическая редукция, или эпохе – также отчасти напоминает буддийскую практику, в частности практику дзен. Суть эпохе заключается в избавлении сознания от привычных шаблонов, стереотипов и догм, мешающих увидеть изначальную истину. При этом постигнуть истинное бытие возможно только спонтанно, естественно, в одно мгновение.

Итак, понятие «нирвана» допустимо определять и как бытие, и как Ничто. Последнее определение при этом нужно употреблять крайне осторожно, помня о том, что нирвана является содержательным Ничто, ничто с большой буквы. Нирвану можно определить как Ничто только для того, чтобы показать ее противоположность профаническому бытию, бытию сущего, т.е. сансаре. Таким образом, можно сказать, что нирвана для обычного индивида предстает как Ничто, а для просветленного существа – как чистое бытие, бытие само по себе, т.е. бытие без сущего¹.

Доктрина анатмавады («не-души»). Согласно учению Будды, идея независимого, субстанционального «Я» – это придуманная, ложная вера, которая не соответствует подлинной реальности и пробуждает гнев, страстную привязанность, гордыню, зависть и другие омрачения. Именно концепция «я» и возникающая из него привязанность к «я» является главной причиной, затягивающей личность в болото сансарического существования.

Отрицая существования самосущего «Я» буддизм не ограничился одним отрицанием. Здесь была разработана теория скандх – групп элементов сознания. Всего выделяют пять таких групп: скандха чувственного (рупа), к которой относится вся сфера материального и чувственно воспринимаемого; скандха чувств (ведана); скандха

¹ Неслучайно Хайдеггер отмечал, что бытие без сущего, бытие само по себе предстает как Ничто.

осознавания отличий и формирования представлений (самджня); скандха мотиваций (самскара); скандха сознания:

Личность здесь предстает не как единая и вечная субстанция, а лишь как наименование, которое обозначает группы психофизических элементов. Эта теория подробно рассмотрена в известном буддийском тексте «Вопросы царя Милинды», где монах Нагасена на примере колесницы объясняет греческому царю Милинде (Менандру) природу личности. Нагасена в частности задает вопрос о том, что представляет собой колесница? В результате обсуждения выясняется, что «колесница» является только обозначением, которое соединяет воедино ее части; т.е. колеса, оси дышла, корпус. Поэтому никакой самосущей субстанциональной «колесницы» кроме суммы перечисленных частей нет. Подобным же образом не существует такого феномена, как единая субстанциональная душа.

Если провести параллели с западной философией, то окажется, что позиция буддизма в данном вопросе в определенной степени совпадает с подходом Д. Юма, который в «Трактате о человеческой природе» решительно «отрицает существование личности как некоего духовного единства, тождественного себе на протяжении человеческой жизни»¹. В понимании феномена личности буддизм также близок подходам Э. Гуссерля и У. Джеймса, в учениях которых индивидуальное сознание (личность) является не постоянной духовной субстанцией, а неким процессом состояний сознаний, своеобразным «потокосознания». В данном вопросе У. Джеймс даже более чем Гуссерль подходит к буддийскому пониманию сознания как «не-я». Как пишет С. Радхакришнан, «Уильям Джеймс считает термин «душа» просто словесной формулой, которой не соответствует никакая действительность... В этом случае Я — это родовая идея, обозначающая совокупность умственных

¹ Нарский И.С. Философия Давида Юма. М., 1967. С.220.

состояний. Это общая сумма содержания сознания»¹. Близость буддизма и феноменологии сознания Джеймса в данном вопросе подчеркивает и известный феноменолог Гарри Хант, который отмечает, что одной из наиболее важных проблем исследованных Джеймсом был вопрос; «существует ли сознание?». «После многих лет борьбы с этой проблемой, - пишет Г.Хант, - он отвечал: «нет» — по крайней мере, не в качестве самостоятельной сущности с любыми уникально определяющими ее характеристиками, которые отделимы от того, чье это сознание, о чем оно и для чего. Между сознанием и миром нет никакой неустранимой двойственности. Скорее, они представляют собой разные организации одной и той же фундаментальной основы, или «сущности» — точка зрения, в высшей степени созвучная буддизму»².

Схожую позицию можно найти и в экзистенциальной феноменологии Сартра, который, продолжая гуссерлевскую идею о сознании до логического предела, подчеркивает, что представление о сознании как о некоем самодостаточном «Я» всегда рефлексивно. Сартр отмечает, что «чистое сознание», абсолютно пусто, поэтому внутренний взгляд проходит сквозь него, нигде не задерживаясь и не от чего не отражаясь. Рефлексия возникает только вместе с феноменом «Я», и, в известной мере порождает данный феномен. Наше «Я», таким образом, не есть нечто изначально данное и лишь обнаруживаемое с помощью рефлексии. Фактически акт рефлексии впервые порождает данное «Я» как собственный объект, поэтому в акте рефлексии совершается извращение исходной чистоты сознания и его деградация. Для Сартра, феномен индивидуального «Я» представляет собой деградировавшее или омраченное сознание, которое начинает порождать иллюзии, одной из которых является ощущение «Я». Индивидуальное «Я» по Сартру, также

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1955. Т.1. С. 335.

² Хант ГТ О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения. М., 2004. С.205.

как и в буддизме, как бы «изобретается» сознанием, которое в свою очередь понимается как онтологический фактор¹.

В то же время необходимо отметить, что Будда никогда не отрицал относительного существования нашего «Я». Он настаивал на непрерывности изменяющегося от жизни к жизни потока сознания и осуждал современный ему материализм, сводивший «Я» или личность к проявлению материи. Как отмечает Э. Конзе, в буддизме «то, что «я» и т.д. являются данными мира опыта в том виде, в каком он предстает здравому смыслу, — не отрицается. Но мы должны отбросить идею «я» и другие родственные ей представления в качестве фактов конечной реальности»². Вообще, если признать что личность — это только совокупность омраченных психофизических элементов, то возникает вопрос - что же остается после достижения нирваны. Поздние буддисты, стремясь определить подлинное неуничтожимое «Я», выдвигали идеи алая-виджняны («сознания-сокровищницы»), татхагаты-гарбхи («природы Будды»), «Ясного света».

Основные философские школы махаянского буддизма: йогачара и мадхьямика В ходе исторического развития в махаянском буддизме сформировались две основные философские школы — йогачара и мадхьямика. Значительный вклад в разработку проблемы сознания внесла школа йогачара, основополагающие труды которой вошли в состав канонического «Данджура» и изучались бурятскими, калмыцкими и тувинскими ламами. Школу йогачара также называют читтаматрой и виджнянавадой. Слово «йогачара» переводится с санскрита как «практика йоги», поэтому можно предположить, что в данной традиции особое значение придавалось занятиям йогой. Однако, как отмечает Е.А. Торчинов, в этом случае «в качестве йоги выступает сама философия;

¹ См. подр.: *Липский Б.И.* Буддизм и «онтологический поворот» в европейской философии XX века // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге 3 тысячелетия: Материалы международной научной конференции. СПб., 2000. С.66-67.

² Конзе Э. Указ. соч. С.32.

йогачара — это философия, выполняющая функции йоги, или философия, ставшая йогой»¹.

Известно, что ранняя буддийская философия признавала шесть видов индивидуального сознания (пять форм чувственного сознания и ментальное сознание). Теоретики йогачары ввели два новых вида сознания: манас и алая-виджняну («сознание-сокровищница»). Согласно учению йогачары, существует манас — грубый «омраченный» ум, который ответственен за формирование иллюзии самосущего «Я». Однако манас не является коренным базовым сознанием индивида. В качестве такового здесь выступает алая-виджняна, которая вмещает в себя личный опыт (отсюда и название «сокровищница»), в том числе и различные аффекты. Последователи йогачары говорили, что обретение просветления невозможно без устранения аффектов. Способ очищения от аффектов они видели в трансформации алая-виджняны². В результате алая-виджняна очищается от всех омрачений и становится свободной от субъект-объектной дихотомии. В текстах йогачары алая-виджняну часто сравнивают с рекой или потоком, поскольку она представляет собой некий континуум. Фактически речь идет о понятии «поток сознания» в феноменологии сознания.

Йогачара отрицала независимое существование всех внешних феноменов, подчеркивая, что они существуют лишь одновременно с сознанием. Однако нельзя сказать, что это отрицание носило нигилистический характер. Йогачара отрицала материю в том виде, в каком она представляется взору людей. При этом йогачара не отрицала реальность «сознания-сокровищницы» (алая-виджняны), поскольку указывала, что полное отрицание реальности сознания ставит под сомнение любое утверждение, да и вообще наше существование.

Идеи йогачары, в частности, положение о едином «сознании-

¹ Торчинов Е.Н. Введение в буддологию. С. 93.

² Радхакришнан С. Указ. соч. Т.1. С. 564.

сокровищницы» (алая-виджняне) и теория «недвойственности», позже легли в основу концепцию единой духовной и светской власти, опираясь на которую «император должен сочетать задачи управления поданными (т.е. государства) с задачами личного духовного совершенствования. Еще вернее сказать, что он не должен эти задачи разделять. Поскольку в принципе не может быть границы между способностью правильно организовывать собственное поведение и поведение других людей (т.е. подданных)»¹. «Недвойственный» принцип здесь проявлялся через отрицание грани между правителем и подданными, светской и духовной властью. Позже данная концепция получила свое развитие в монгольской доктрине кагана-чакравартина.

В буддологической литературе долгое время философия йогачары оценивалась как последовательное субъективно-идеалистическое направление в махаяне. Ф.И. Щербатской, С. Радхакришнан и другие ученые указывали на отождествление ума йогачары с абсолют и признание йогачарами дхарм, т.е. всего единичного, не более чем продуктам мышления, как на главный принцип этой школы². Однако в 80-е годы XX века появились работы Т. Кочумоттома³, оспаривающие эту оценку. Определяя общую направленность йогачары, он называет ее реалистическим плюрализмом.

В последнее время йогачару все чаще начинают сравнивать с прагматизмом У. Джеймса. Исследователи подчеркивает такие общие черты буддизма и прагматизма, как «интерпретация опыта в качестве непрерывного жизненного потока, постигаемого вне рамок субъект-объектного дуализма, ... утверждение природы сознания в качестве смыслового содержания этого потока, ... признание практического

¹ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С.168.

² См.: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 230-232; Радхакришнан С. Указ. соч. Т.1. С.538-540.

³ Kochumuttom Th.A. A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarín. Delhi, 1999. p.82.

критерия истинности понятий»¹. Однако в данном случае правильнее было бы говорить не о прагматизме, а о феноменологии сознания У. Джеймса.

Положение йогачары о реальности алая-виджняны стало объектом критики другой махаянской философской школы – мадхьямики, учение которой является основой философии школы Гелуг и широко преподавалось в буддийских академиях Тибета, Бурятии и Калмыкии. Мадхьямика подчеркивала отсутствие истинного или реального существования сознания, указывая, что существование субъекта без объекта невозможно, ибо они взаимозависимы. Поэтому, если мы отрицаем абсолютную реальность внешнего мира, то обязаны признать и «пустотность» сознания.

Отрицая абсолютную реальность сознания, мадхьямика естественно отрицала и абсолютную реальность всех феноменов. Одним из главных доводов, используемых мадхьямиками, было оспаривание того, что все феномены являются либо единичными, либо множественными. Возьмем в качестве примера стол. Если стол был бы единичным феноменом, то его невозможно было бы разделить. Однако его нельзя назвать и множественным, поскольку когда мы делим стол на части то не находим его как такового, ибо ножка стола – это уже не стол. Поэтому мы не можем сказать, что стол единичен или множественен. Таким образом, стол сам по себе не существует, т.е. он не имеет самосущности. Это просто ярлык или концепция. Кроме того, Нагарджуна опирался и на идею всеобщей взаимозависимости, сформулированную в раннем буддизме. Суть его рассуждений заключалась в том, что, поскольку все феномены бытия взаимозависимы и не существуют сами по себе, то они не обладают самобытием и подлинной реальностью.

В то же время мадхьямика не признавала и нигилистическую оценку бытия. Свою позицию они называли «срединной», т.е. свободной как от нигилизма, так и от этернализма. Как указывал Чандракирти, виднейший

¹ История современной зарубежной философии: компаративистский подход. С.336.

представитель мадхьямики, крайность эта еще более опасна, чем утверждение о существовании реальной личности (т.е. «Я»), поскольку делает «шуньяваду» доктриной о пустоте в прямом смысле слова¹. Нигилизм и этернализм, по учению мадхьямиков, ведут к искаженному представлению о картине мира. Истинным должен признаваться только «срединный подход».

Чтобы обосновать данный подход представители мадхьямики ввели в свое учение понятие о двух истинах. Теория двух истин является одной из важнейших концепций мадхьямики. Согласно мадхьямике, относительная истина описывает то, каким образом феномены существуют, а абсолютная истина описывает то, в каком качестве явления не существуют. Поэтому основатель мадхьямики Нагарджуна, во-первых, заявляет об отсутствии предметов и явлений (на абсолютном уровне), во-вторых, признает условную реальность этих вещей (на относительном уровне).

Фактически, теория двух истин задает гносеологическую модель, согласно которой существует два вида знания: обыденное (относительное), воспринимающее феномены как реально существующие и трансцендентное (абсолютное), воспринимающее «пустотность» феноменов. При этом оба вида знания едины и взаимообусловлены. Поэтому, чтобы обрести абсолютную истину необходимо познать и относительный аспект бытия. Данный факт, в свою очередь, предполагает единство рационального и мистического познания. Интересно, что подобное «сочетание» ума и сердца предполагает и практика исихазма.

Нагарджуна, таким образом, вывел новый закон, согласно которому абсолютный и относительный аспекты бытия едины и взаимообусловлены. Если продолжить данную мысль, то можно прийти к выводу о единстве и

¹ *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 198.

взаимообусловленности чистого бытия и сущего, единичного и множественного, глобального и национального¹.

Краеугольным камнем философии мадхьямики было понятие «шунья» или «шуньята» («пустота»), которое присутствует в сутрах, посвященных изложению доктрины праджня-парамиты. Истоком теории «шуньяты» была концепция «анатмана», отрицавшая существование постоянной самосущей души. В сутрах праджня-парамиты это отрицание переносится и на все феномены бытия, все сущее. В то же время «шуньята» одновременно есть трансцендентная сущность сущего. Поэтому можно сказать, что поиск сущности сущего приводит к отрицанию последнего и порождает трансцендентное бытие. При этом Нагарджуна говорит и о «пустоте» самой «пустоты», поскольку она также как и все феномены не обладает самобытием и, будучи законом существования вещей, зависит от них, т.е. сущность зависит от сущего и принадлежит сущему как его истина.

Нужно заметить, что данная категория породила разнообразные, иногда диаметрально противоположные толкования - не в последнюю очередь из-за буквального понимания значения этого термина. Первые исследователи, не будучи искушенными в буддийской философии, понимали слово «шуньята» как простое отсутствие чего-либо. Кроме того, буддологии XIX века зачастую изучали буддийскую философию, опираясь на писания индуистских авторов. Последние, что вполне естественно, пытались показать философию мадхьямики как нигилистическое учение, «утверждающее, что все иллюзорно, что ничего не существует и что единственная реальность это ничто, пустота, шунья»².

Поздние буддисты критиковали нигилистическое понимание

¹ Доктрина «двух истин» получила свое развитие и в социально-политической сфере. На ее основе в монгольском буддизме сформировалось учение о «двух законах», в котором утверждалось о единстве, взаимообусловленности и взаимодополняемости духовной и светской властей.

² Торчинов Е.Н. Нигилистическая интерпретация мадхьямаки возвращается? // Буддизм России. 2003. №37. С. 104.

шуньяты, справедливо усматривая в нем опасность впадения в этический нигилизм. В известном тибетском тексте «Ожерелье нектаров, дающих высшее исцеление» отмечается, что воззрение о том, что «несуществование всего и есть пустота» является грубой ошибкой: «Тому, кто так извращает истину, - указывается в тексте, - место только в ваджрном аду»¹.

В отечественной буддологии одним из первых, кто начал изучать теорию «шуньяты» был Ф.И. Щербатской, который переводил термин «шуньята» как «относительность»². Такой эквивалент в целом отражает некоторые аспекты данного понятия. Однако, как пишет отечественный буддолог В.П. Андросов, определение «относительность» применимо главным образом к вещам обычным, но не для характеристики Будды, нирваны или самой шуньяты, т.к. они принадлежат к области абсолютной истины³.

Понимание «шуньяты» как синонима абсолютной реальности можно найти в работах буддолога и религиозного реформатора Б.Д. Дандарона. «...Абсолютная реальность, - пишет мыслитель, - как бытие вне пространства и времени (нельзя конкретно установить ее место) не имеет определенной формы, мы не можем воспринять ее, кроме ее проявления; — в этом смысле она есть шунья (небытие) — с точки зрения христианских философов. Но это не означает, как по учению Нагарджуны, так и по учению представителей негативной теологии христианской церкви, отсутствие «бытия», а напротив, основа всякого бытия как бесконечное вечное и единое начало с трансцендентной природой»⁴.

Некоторые ученые говорят о сложности однозначного перевода

¹ Ожерелье нектаров, дающих высшее исцеление // *Геше Джампа Тинлей*. Сутра и тантра – драгоценности тибетского буддизма. М., 1996. С.104.

² *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. С.245.

³ *Андросов В.П.* Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны // *Буддизм: история и культура*. М., 1989. С.23-25.

⁴ *Дандарон Б.Д.* Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб., 1997. С. 75.

данной категории. В.Н. Пупышев, в частности, пишет, что значение термина «шуньята» можно определить «только в общем контексте высказывания того или иного представителя мадхьямики»¹. Интересна также и точка зрения Г. Дюмулена, который, говоря о слове «шуньята», утверждает, что «пытаясь ухватить его, следует руководствоваться скорее чувством, чем определениями»².

Вообще же, по учению Нагарджуны, шуньята - это конечная природа всех вещей и явлений³, которая в свою очередь заключается в отсутствии их самосущей субстанциональной реальности⁴. Исходя из этого, мы считаем, что будет наиболее правильным переводить данный термин как «пустота», понимая под ним отсутствие субстанционального и независимого существования всех вещей. В связи с этим можно вновь обратиться к Хайдеггеру, который отрицал вещь саму по себе или «вещь-в-себе». Кантовская «Вещь-в-себе» у Хайдеггера предстает как «вещь-в-мире», сутью которой является нерасторжимое единство с миром, т.е. взаимозависимость. Если же рассматривать «шуньяту» по отношению к нирване, которую можно определить как чистое бытие (бытие без сущего, бытие само для себя или сверхбытие), то «пустота» предстает как основное свойство бытия, постижение которой ведет к просветлению.

Проблема оценки учения мадхьямиков пока еще остается не разрешенной. Ученые по-разному оценивали их философию. Одни считали ее обычным идеализмом и утверждали, что Нагарджуна опустошил диалектику и отказался от материализма, имевшего место в раннем буддизме⁵. Другие говорили о близости философии мадхьямиков к мистицизму и скептицизму⁶. Ф.И. Щербатской сравнивал мадхьямику

¹ Пупышев В.Н. Не-Я в буддийской теории // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991. С.37.

² Дюмулен Г. История дзен буддизма. Индия и Китай. С.54.

³ Нагарджуна. Ачинтьястава // Восток. Афро-азиатские общества. 1995. №4. С. 173.

⁴ Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. С. 214.

⁵ Чаттопадхьяя Д. История индийской философии. М., 1966. С.214.

⁶ Радхакришнан С. Указ. соч. Т.1. С.551-552.

сразу с несколькими западными философскими системами: (Брэдли, Гегеля, Н. Кузанского, Д. Бруно)¹, указывая при этом на ее релятивизм и монизм.

В последние десятилетия широкое распространение получил критический или антиметафизический подход, согласно которому Нагарджуна пытался опровергнуть любые теоретические конструкции. Исходя из данного подхода, можно отметить, что философия мадхьямики в методологическом плане совпадает с апофатическим богословием, поскольку использует тот же апофатический метод. При этом необходимо подчеркнуть тот факт, что мадхьямики не отрицали полностью концептуального мышления, хотя бы только потому, что без него они не могли бы опровергать остальные теории. Кроме того, это нарушило бы принцип единства «двух истин», принцип взаимообусловленности рационального и мистического познания. Как отмечает Геше Джампа Тинлей, тезис о том, что «пустота» невыразима и находится за пределами любых концепций, относится к прямому постижению пустоты, которое возможно только для арьев (освободившихся от сансары). Для обычных людей концептуальное понимание необходимо, поскольку без него невозможно обрести прямое постижение «пустотности» всех феноменов, т.е. познать абсолютную истину².

Буддийская этика. Теория буддийской этики находит практическое выражение в форме различных правил. Эти правила или рекомендации являются ничем иным как ориентирами, показывающими, куда человек должен двигаться на пути к просветлению. И хотя, многие правила выражаются в отрицательной форме, не следует считать, что буддийская нравственность состоит только из избегания плохого, без совершения хороших поступков.

¹ Щербатской Ф.И. Избр. труды по буддизму. С.252-253.

² Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота. М., 1999. С.88.

Этические правила и нормы тибето-монгольского буддизма часто излагались в форме красивых поэтических произведений, которые получили название «субхашита». Наиболее известным произведением такого рода является «Субхашита» известного тибетского ламы Сакья-Пандиты (XIII в.). Данный труд пользовался большой популярностью среди калмыков и бурят. На рубеже XIX-XX вв. стали появляться «субхашиты», созданные в России. В Забайкалье широкой известностью пользовался труд ламы Эрдэни-Хайбзун Галшиева «Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам». В калмыцких степях в начале XX века получило распространение поэтическое произведение Б. Боваева «Услаждение слуха».

Согласно тибето-монгольской традиции в буддийской этике можно выделить три типа нравственности: 1) нравственность, связанная с личным освобождением от сансары (нравственность хинаяны); 2) нравственность, связанная с заботой о других (нравственность махаяны); 3) нравственность, связанная с особым тантрическим поведением (нравственность тантры)¹. Таким образом можно говорить о тринитарном характере буддийской этики.

По учению Цзонхавы, основателя тибетской школы Гелуг, каждый предыдущий уровень нравственности является своего рода фундаментом для последующего. Базовой нравственностью в этом случае является нравственность личного освобождения, которая заключается в воздержании от вредоносных поступков тела, речи и ума. Данный уровень нравственности основывается на законе кармы, о котором речь уже шла выше.

В буддийской этике выделяется десять негативных деяний (карм), от которых следует воздерживаться буддисту: убийство; воровство (брать то, что не было отдано); прелюбодеяние; ложь; клевета; употребление грубых

¹ Далай-лама XIV. Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла. Киев; М., 2003. С.36-37.

слов; пустословие; алчность; злонамерение; ложные взгляды¹. Таким образом, этические нормы буддизма охватывают не только физические и словесные действия, но и мысли людей. Подчеркнутый интерес к помыслам сближает буддийскую этику с исихасской традицией.

Миряне-буддисты также часто принимают пять обетов, в основном входящие в вышеназванные десять правил: не лишать жизни существ; воздерживаться от взятия того, что не дано; воздерживаться от половой распущенности; воздерживаться от ложной речи; воздерживаться от употребления опьяняющих веществ². В буддийской модели общества понятие «добродетельный мирянин» распространялось только на буддистов, профессиональные занятия которых согласовывались с вышеперечисленными пятью мирскими обетами. Следует отметить, что данные обеты применительно к профессиональной деятельности трактовались достаточно широко. Так, например, обет, связанный с убийством, означал одновременно и отказ от создания оружия; обет, связанный с воровством, отрицал возможность занятия ростовщичеством; отказ от прелюбодеяния делал невозможным такие занятия, как сводничество или сутенерство; клятва не употреблять опьяняющие напитки означала запрет на изготовление алкоголя и торговли им³.

Пять обетов универсальны: они имеют отношение, как к мирянам, так и монахам. Однако буддийские монахи принимают на себя и дополнительные обеты: отказ от принятия пищи после полудня; танцев, слушания музыки, участия в развлекательных мероприятиях, использования гирлянд, духов и подобных вещей, предназначенных для украшения человека, использования для сна высоких и роскошных постелей и т.д.⁴ Подход буддизма к монашеским обетам достаточно прагматичен. Буддийские монахи воздерживаются от этих развлечений и

¹ Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996. С.31.

² Томас Э. Указ. соч. С.253.

³ Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе. С.45-46.

⁴ Томас Э. Указ. соч. С. 257-258.

украшений не для того, чтобы угодить Будде или Богу. Целью монашеских обетов является достижение духовного совершенства. Обеты в буддизме необходимы для того, чтобы не попасть в рабство к чувственным удовольствиям. С помощью обетов монахи преодолевают страсть и другие аффекты.

Количество обетов в разных школах буддизма несколько отличается. В традиции тхеравада монахи принимают 227 обетов, а монахини 311. Представители сарвастивады выделяли 253 обета для монахов и 364 для монахинь. Последователи махаяны в основном придерживаются традиции сарвастивады. При этом в тибетском буддизме монахини не принимают всех обетов, а ограничиваются 10 основными. Данные моральные предписания буддизма получили название Пратимокши или дисциплины личного освобождения¹.

Принимая обеты Пратимокши, буддист тем самым дает обещание соотносить все свои поступки с этой дисциплинарной нормой и не выходить за ее границы. Принятие обетов Пратимокши имеет не только личностный, но и социальный характер, поскольку они принимаются не самовольно, а только лишь в присутствии представителей монашеской общины. Провозглашение формулы обета рассматривается как совершение осмысленного благого словесного деяния. Однако данный шаг является вместе с тем и действием общественным, поскольку человек, принимая на себя монашеские обеты, признает за другими членами общины право оценивать его поведение с нормативных позиций. Таким образом, можно говорить и о наличии здесь определенного социального контроля².

Второй вид нравственности - нравственность, связанная с заботой о других - называется нравственностью бодхисаттв и популярен в махаянской традиции. Здесь основной упор делается на недопущении эгоизма и развитии сострадательного ума. Вообще в буддизме развитие

¹ Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. С.31-32.

² Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе. С.46-47.

сострадания является очень важным пунктом духовного самосовершенствования. В махаяне же практика сострадания становится ключевой. М. Шелер даже указывал, что буддизм родился из сострадания, осмысленного метафизически¹. По мнению Г. Померанца, буддийское учение о любви и сострадания является основной нравственной идеей буддизма. Она возникает из чувства единства бытия, переданного «благородным молчанием» Будды. При этом идея любви-сострадания внутренне поэтична и как бы «поется»². С практикой развития сострадания тесно связана практика порождения бодхичитты (стремления к просветлению ради блага всех живых существ). Таким образом, как отмечает К. Доусон, в махаяне «умеренная самодисциплина прежнего буддийского монашества уступила место этическому самопожертвованию и всеобщей любви...»³.

Важную роль в махаяне играет практика парамит («совершенств»). Согласно известной схеме, разработанной в коренных текстах, выделяют шесть и десять «совершенств». В первом случае это: 1) даяние, 2) нравственность, 3) терпение, 4) решимость, 5) медитативная практика, 6) высшая мудрость. Во втором случае к шести прежним парамитам добавляют еще четыре другие: 7) искусность в средствах помощи другим, 8) верность обету, 9) сила, 10) знание⁴.

Следует отметить, что в традиции тхеравады также есть учение о десяти «совершенствах», которые, однако, определяются несколько по-другому: 1) щедрость, 2) нравственность, 3) отречение, 4) мудрость, 5) мужество, 6) терпение, 7) честность, 8) решительность, 9) сорадование, 10) бесстрастность. Сравнивая «парамиты» в тхераваде и махаяне, можно

¹ Нижников С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. С.103.

² Померанц Г. Выход из транса. С.411.

³ Доусон К.Г. Религия и культура. СПб., 2001. С.243.

⁴ Андросов В.П. Будда Шакьямуни. Современное истолкование древних текстов. С.272.

заметить, что в последней значительное внимание уделяется внеэтическим совершенствам¹.

Подход тантры (третьего уровня нравственности) несколько отличается от подхода сутр. Согласно традиции сутр, как хинаяны, так и махаяны, путь самореализации - это постепенный процесс очистки сознания от всех недостатков и замещение их такими благоприятными качествами, как любовь и мудрость. Учение тантры предлагает краткий путь к просветлению. И хотя, практикующие тантру не пренебрегают созданием причин для просветления, принятым у последователей сутраяны, они берут будущий результат окончательной духовной эволюции за исходную точку своего пути. Другими словами, адепты тантры учатся думать, говорить и действовать так, как будто они уже сейчас являются полностью пробужденными существами - буддами.

Вместо того, чтобы рассматривать удовольствия и желания только как то, что следует избегать любой ценой, тантра видит в них мощную энергию - незаменимый источник для духовной практики. Тантра стремится к трансформации каждого переживаемого нами опыта так, чтобы он позволил сделать еще один шаг на пути к достижению освобождения. Логика тантры достаточно проста: опыт обычного удовольствия может быть использован как источник энергии для просветления. Таким образом, речь здесь идет о специфической сублимации сексуальной энергии индивида. При этом к практике тантры обычно приступают только тогда, когда человек заложил прочные основы практики сутры, т.е. прошел определенный нравственный путь в рамках двух предыдущих уровней. Указывается, что практик, занимающийся тантрой без соответствующей подготовки, рискует здоровьем и будущим перерождением².

¹ История этических учений. С.138.

² См.: Геше Джампа Тинлей. Сутра и тантра – драгоценности тибетского буддизма. М., 1996.

Говоря в целом о буддийской этике, следует отметить, что здесь каждое существо считается ответственным за своё счастье и горе. Каждому придётся самостоятельно трудиться для своего освобождения через понимание и усилие. Буддисты осознают, что их счастье и страдание создаются ими самими, благодаря действию закона кармы. Просветление в буддизме – это прежде всего результат собственного духовного развития человека. Миссия Будды и ранних буддийских учителей заключалась, главным образом, в том, чтобы рассказать людям о природе бытия и дать им совет, как поступать для достижения собственного счастья и блага других. В то же время в тибето-монгольском буддизме получила распространение идея о том, что для «спасения» также необходимы благословения ламы и божеств.

Прагматизм буддизма. Итак, в буддизме можно отметить наличие разных подходов к пониманию нравственности. Данный феномен связан с тем, что кроме сутр (текстов проповедей Будды) тхеравады существует множество махаянских сутр, а также тантр (тайных, эзотерических текстов), в которых есть религиозно-философские положения отсутствующие в доктрине южного буддизма. Поэтому перед исследователем буддизма стоит проблема - какие из текстов (тхеравадинские, махаянские или тантрические) считать подлинными? Или же можно допустить аутентичность всех текстов, приписываемых Будде.

В мировой буддологии одним из первых этот вопрос затронул О.О. Розенберг, отметивший, что Будда при проповеди учения учитывал разницу людей в характере и способностях. Поэтому метод обучения в буддизме менялся в зависимости от наклонностей конкретных личностей и народов: «Истина одна, но для разных людей нужно говорить о ней разными словами, путь к истине не один и тот же для всех. И буддизм не настаивал на пути, лишь бы цель была достигнута»¹.

Как отмечает В.Г. Лысенко, «Будда заботится прежде всего о

¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. С.19.

практическом «спасительном» эффекте проповеди, а не о точной передаче содержания Дхармы и создании непротиворечивой системы взглядов. Поэтому его проповедь неизменно зависит от конкретной ситуации общения - от повода для нее, от заданной темы и от уровня духовного, умственного, эмоционального развития, характера, темперамента и убеждения его слушателей и собеседников. Это не значит, что Будда просто говорил разным людям о разных вещах. Он высказывался о вполне определенном и достаточно ограниченном круге вопросов, но чтобы его понимали в разной аудитории, прибегал к разным формам выражения. В зависимости от аудитории меняется не только содержание, но и язык проповеди»¹.

По мнению А.В. Парибка, Будда, давая разные учения, выступает как феноменолог и методолог. Так, например, в Брахмаджала-сутте он прямо говорил, что вышел за границы любой теоретической установки. В результате, отмечает ученый, мы имеем три типа сознания: обывательское, теоретическое и методологическое (сверхтеоретическое), принадлежащее Будде. И хотя Будда уже перешагнул второй (теоретический) уровень, в своей просветительской деятельности он мог пользоваться религиозно-философскими доктринами как средствами².

Вышеуказанный подход, на наш взгляд, наиболее близок к прагматизму. В прагматизме, как и в буддизме, всякое требование истины обязательно сопряжено с конкретными обстоятельствами. Будда и все последующие буддийские мыслители прагматично принимали во внимание культурный и интеллектуальный уровень адресатов проповеди, адаптируя свои проповеди к их сознанию. Они также старались не привязываться к каким-либо одним теориям и идеям как универсально приложимым. Подлинным для Будды было только то, что способствовало

¹ Лысенко В.Г. Ценность Другого в буддизме: проблемы этики и эпистемологии // Философия в диалоге культур: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с элементами научной школы для молодежи. Элиста, 2009. С. 15.

² Парибок А.В. Методологические аспекты буддизма [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://east.philosophy.pu.ru/publications.htm>.

освобождению от страданий. Поэтому, даже сама дхарма (Учение) рассматривалась им в качестве инструмента, необходимого для просветления.

Таким образом, «любое учение или доктринальное положение выступают в роли «искусных средств» (упая-каушалья), методов, способствующих продвижению по буддийскому пути, но не являющихся конечным результатом этого движения. В результате для буддизма является совершенно естественным конвенционалистский, прагматический и психологизированный подход к положениям собственной религиозной доктрины и многочисленным священным текстам»¹.

В методологическом аспекте буддийскую философию отличает также диалектический подход, который выражается в том, что все феномены рассматриваются здесь с учетом их взаимозависимости, постоянных изменений, развития, причин и следствий, единства и борьбы противоположностей. Кроме того, проведенный анализ дает нам возможность говорить о сходстве философии махаяны с феноменологической традицией, которое заключается в понимании сознания как непрерывного потока, отрицании его субстанциональности, стремлении к преодолению субъект-объектного дуализма. Что же касается основного вопроса буддийской философии, то здесь необходимо отметить различие тхеравады и махаяны: в первом случае им будет проблема существования личности, во втором – вопрос о существовании бытия.

В целом, можно отметить, что буддийская философия оказали значительное влияние на формирование культуры, идеологии, социальной и политической структуры буддийских народов России. Культ религиозно-философской литературы в форме почитания сутр и канонических трактатов способствовал развитию грамотности и книгопечатания в Калмыкии, Бурятии и Туве.

¹ Кий Е.А. Некоторые аспекты религиозно-философского учения Йогачары // Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность: Материалы VII Молодежной научной конференции. Выпуск 33. СПб., 2004. С. 80.

Глава 2.

Социально-философские аспекты распространения, эволюции и реформации буддийской традиции в социокультурном пространстве России

2.1. Распространение и становление буддийской традиции в России

Специфика распространения и становления буддизма в евразийском степном пространстве. Говоря о распространении буддизма в социокультурном пространстве России, необходимо отметить связь данного процесса с распространением данной религии среди кочевников Евразии, прежде всего Монголии, поскольку ойрат-калмыки и буряты были знакомы с буддизмом еще до их вхождения в состав Российского государства. Таким образом, процесс распространения буддизма среди данных народов начался еще тогда, когда они были частью общемонгольского социокультурного пространства.

Становление мировой религии среди кочевников Монголии - длительный процесс, в котором большинство ученых выделяет три главных этапа. Первая волна распространения буддизма началась в хуннский период и продолжалась до XII-XIII вв. Она пришлась на период разложения родоплеменных отношений, классового расслоения общества кочевых племен и формирования первоначальных государственных образований на территории Центральной Азии. Имеются данные о буддизме в кочевых державах хунну, сяньби, жужаней, тюркских каганатах и в империи киданей. В этот период у средневековых тюрко-монгольских племен и этносов Монголии вследствие их обширных контактов вместе с буддизмом мирно уживались древние традиционные культы, а также некоторые другие конфессии, среди которых особо можно отметить несторианство, получившее широкое распространение в

Центральной Азии. Известно, что несторианами была и некоторые монгольские этносы. Такими этносами были, в частности, кереиты, часть которых позднее вошла в состав других народов, в том в состав калмыков. Культура кереитов, вобравшая в себя как традиции центрально-азиатской кочевой цивилизации, так и элементы христианства, стала ярким выражением евразийского синтеза.

Вместе с тем, считать тюрко-монгольские племена и этносы того периода собственно христианами, буддистами или кем-то еще не совсем правильно. Как отмечает Т.С. Жумаганбетов, кочевники привыкли жить в среде, где функционировало многобожие. За любой стороной их бытия, за каждым природным явлением и процессом стояли различные сверхъестественные силы, персонифицированные в Тенгри, Эрклига, Умай и т.д. В тот же ряд встраивались божества буддистов и представителей других религий. Каждый из них, если не противоречил традиционному мировоззрению, мог оказаться в разных жизненных обстоятельствах сильнее старых богов. Пластичность тенгрианства заключалась в том, что кочевники, открывая для себя новые религиозные системы, не отторгали их, а, наоборот, органично впитывали и перерабатывали. В очень короткий срок они становились частью культуры степняков¹.

Вторая волна распространения буддизма среди кочевников Монголии начинается в эпоху Чингис-хана и заканчивается в конце XIV в., после падения монгольской династии Юань в Китае. Она была связана с процессом формирования монгольской народности и созданием единого общемонгольского государства. Монгольское общество в данный период истории нуждалось в религии, которая могла бы стать регулятором новых общественных отношений². Этой религией и стал буддизм.

Во времена хана Хубилая Пагба-ламой была разработана концепция

¹ Жумаганбетов Т.С. Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // Этнографическое обозрение. №4. 2006. С. 157.

² Янгутов Л.Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии // Мир Центральной Азии: Материалы Международной научной конференции. Улан-Удэ, 2002. С.242.

союза двух властей («двух законов») - светской и духовной. Если говорить об «интересе» монгольского буддизма к политическим проблемам, то именно данная теория является в приложении к Монголии наиболее показательной. Показательность эта заключается в самом факте создания политической доктрины, которая выступала в форме своеобразного нравственного обязательства. Суть доктрины «двух законов» состояла в том, что светский и духовный правители Монголии четко разграничили сферы своей деятельности. Религиозный иерарх должен был заниматься только духовной деятельностью, не вмешиваясь в светские дела. Светский правитель в свою очередь никак не вмешивался в дела духовные, решение которых предоставлялось исключительно главе церкви. В совокупности деятельность обоих лидеров должна была обеспечить процветание государства. Светский правитель при такой схеме отвечал за мир и покой в стране, следуя при этом «человеческим законам». Духовный же иерарх нес ответственность за духовные блага и религиозное спасение подданных государства, следуя «божественному закону»¹.

Концепция «двух законов» провозглашала идею гармонии и взаимообусловленности духовной и светской власти, которые в то же время не сливаются, а скорее образуют некую симфонию. В этом пункте монгольская модель религиозно-властных отношений оказалась близка византийской «симфонической» модели, не допускавшей ни папоцезаристских ни цезарепапистских установок. Теория «двух законов» или «двух принципов» политического управления была социально-философским переосмыслением принципа «срединности» теории «двух истин». Принцип «срединности» проявляется в том, что здесь не допускается преобладание какого-либо одного (светского или религиозного) начала. Несомненно, и влияние теории «двух истин», поскольку идея единства и гармонии «двух истин» (относительной и

¹ Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты. С. 8.

абсолютной) в социально-политической сфере априори предполагает единства и гармонию светской и духовной властей. Как справедливо отмечает С.Ю. Лепехов, «нет сомнения, что Пагба-лама основывает свою политическую концепцию на идеях Мадхьямики и, в частности, на теории «двух истин». Причем, строит он ее не на пустом месте, а основываясь на трудах многочисленных предшественников, начиная с самого Нагарджуны»¹. В «Наставлениях кагану», которые Пагба-лама написал, находясь при дворе Хубилая, философия мадхьямики активно используется как теоретическая философская основа данной государственной доктрины. Следует отметить, что принцип «двух законов» не остался только теоретическим наследием тибето-монгольского буддизма, а широко претворялся на практике. «Активизация распространения буддизма в Монголии: увеличение числа буддийских монастырей, принятие буддизма светской аристократией, осуществление толерантной политики по отношению к Тибету, свидетельствует о принятии светской властью Монголии принципов политики «двух законов»»².

В то же время буддизм в этот период не получил широкого распространения среди монгольских народов. «Причины этого, - отмечает Л.Е. Янгутков, - очевидно следует искать опять же в специфических особенностях общественного развития кочевой цивилизации монголов... Государство, подчиненное воинской дисциплине не нуждалось в дополнительной идеологической поддержке, а его политическая ориентация на внешние войны не воспринимала миротворческие принципы буддизма»³.

При этом веротерпимость монголов придавала буддизму статус одной из многих религий, распространившихся в Монголии в результате

¹ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямики и генезис буддийской цивилизации. С.56.

² Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве в XVII-XVIII вв. С. 43-44.

³ Янгутков Л.Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии. С.243.

известных завоеваний. По сути дела все религии рассматривались монгольскими правителями как частные проявления веры в единое божество – Тенгри (Небо), выразителем воли которого выступал Великий Хан. Поэтому монголы, даже покровительствуя буддизму, продолжали уважительно относиться ко всем основным конфессиям. Кроме того, буддийская община могла эффективно функционировать только в стабильных политических условиях централизованного государства, оказывавшего политическую и экономическую поддержку буддийской общине. Поэтому после падения Юаньской империи и начала периода раздробленности буддизм в Монголии приходит в упадок.

Третья волна буддизма пришла в центральноазиатские степи на рубеже XVI - XVII вв. Распространению буддизма в этот период способствовали прежде всего социально-политические факторы. Новая религия закрепила сложившиеся социальные отношения, и способствовала политическому союзу раздробленных княжеств между собой. Буддизм, таким образом, выступал как фактор политической интеграции в противовес раздробленности и сепаратизму. Кроме того, обращение к буддизму воспринималось как «следование традиции, память о былом могуществе», поскольку в юаньскую эпоху официальной религией был тибетский буддизм.

Главной формой распространившегося среди монголов тибетского буддизма стала «желтошапочная» традиция Гелуг («школа добродетели»)¹. Широкое распространение школы Гелуг среди монгольских народов можно объяснить внутренними характеристиками данного направления тибетского буддизма. Так, реформаторская деятельность основателя Гелуг Цзонхавы была направлена на восстановление высокого социального статуса буддийской монашеской общины. С этой целью им была возрождена аскетическая монастырская традиции и философская ученость

¹ В отличие от других школ тибетского буддизма монахи данной традиции носили не красный, а желтый головной убор.

индийского буддизма. Строгое соблюдение монашеской дисциплины и серьезное религиозно-философское образование монахов, безусловно, укрепляло духовный авторитет представителей данной школы. Высокий статус церкви в обществе предопределялся в Гелуг фиксированной иерархией и подчеркнуто сакральным статусом ламы-наставника. Кроме того, Гелуг имела мощный фундамент для дальнейшего распространения школы в виде широкой сети монастырей - своеобразных культурных, образовательных и идеологических центров¹.

Существует версия, согласно которой некоторое влияние на формирование Гелуг оказала христианская традиция. Так, известный тибетолог Г.Ц. Цыбиков считал, что многими атрибутами и внешним величием духовенства Гелуг обязана католичеству². Безусловно, школа Гелуг имеет некоторое сходство с католической традицией, которое прослеживается в акценте на благочестивое поведение и строгий целибат, в атрибутике и т.д. Однако достоверных источников, убедительно доказывающих данное влияние, в науке пока нет. Кроме того, католическая традиция в тот период в Центральной Азии практически отсутствовала. Поэтому сходство между двумя разными религиозными традициями необязательно объяснять заимствованиями; скорее, имели место параллели в развитии.

В своей деятельности Цзонхава не обошел и вопрос о взаимоотношениях со светской властью. Так, в письме к хану Тэгус-Темуру он обращается к концепции «двух законов», подчеркивая необходимость гармоничного сочетания светского и духовного начал в управлении государством. «Наличие подобной переписки свидетельствует о постепенном обращении монголов в XIV в. к традиционному буддийскому принципу государственного управления «двух законов»»³.

Новая религия быстро получила поддержку со стороны власти, но

¹ См. подпр.: *Островская-младшая Е. А.* Тибетский буддизм. СПб., 2002.

² *Цыбиков Г.Ц.* Избранные труды. Т.2. Новосибирск, 1981. С.70.

³ *Курапов А.А.* Буддизм и власть в Калмыцком ханстве в XVII-XVIII вв. С. 46.

признание «желтошапочного» буддизма народными массами произошло не сразу. Это был достаточно долгий процесс, в ходе которого происходила адаптации тибетского буддизма к традиционной монгольской обрядности. Адаптация проявлялась в выработке нейтральных форм культа и соединении идей буддизма с многовековой шаманско-тенгрианской традицией Монголии¹. В то же время основная масса народа в силу неграмотности были не в состоянии самостоятельно усвоить основные религиозно-философские концепции буддизма. Поэтому богатая буддийская религиозно-философская литература предназначалась, главным образом, для уже имеющего определенные знания духовенства, мирянам же, по существу, она была недоступна. Нужны были личные контакты духовенства с верующими. Поэтому главным методом приобщения простого народа к буддийскому учению были проповеди, которые способствовали более быстрому восприятию новой религии².

Одним из главных методов миссионерской деятельности буддийских проповедников в Монголии была широкая практика посвящения в буддизм представителей различных социальных слоев населения. Так в частности, ойратский просветитель Нейджи-тойн зачастую объяснял мирянам скрытый смысл тайных учений тантры. При этом он исходил из того, что самое главное в проповеди буддизма – это вначале вызвать к нему интерес, а далее уже поддерживать этот интерес так, чтобы он со временем перерос в твердое убеждение³.

Буддизм способствовал восхождению монгольских народов на более высокую ступень общественного и цивилизованного развития: от общинно-родового к феодальному обществу. Однако данный процесс неминуемо был связан с ломкой как социальных, так и духовных устоев родоплеменного монгольского общества и преодолением родовой

¹ Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты. С. 7.

² Пурбуева Ц.П. Биография «Биография Нейджи-тойна» источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984. С.28.

³ Там же. С 33.

раздробленности. Мировоззрение буддизма целенаправленно рушило узкие рамки племенной и родовой консолидации, которая заменялась новыми формами духовной общности людей без различия по роду, племени и даже этнической принадлежности.

Таким образом, буддизм как мировая религия пытался нивелировать родоплеменные и национальные различия, распространяя свои праздники, традиции, культы, обряды, этические ценности и стандарты поведения. Однако «в конкретных этносоциальных условиях типологическая космополитическая сущность буддизма проявляла себя исподволь, компромиссно, частично уступая требованиям реальной действительности»¹. Поэтому буддизму не удалось полностью преодолеть различия между монгольскими родами и народами.

Распространение буддизма стало исключительно важным культурным событием в истории Монголии. Вместе с буддизмом широко распространились такие виды изобразительного искусства, как архитектура, скульптура, живопись. Ученые ламы переводили на монгольский язык не только религиозно-философские, но и разнообразные художественные, исторические, естественнонаучные сочинения. Кроме того, в монгольском обществе появились образованные личности, своеобразная буддийская интеллигенция, сыгравшая большую роль в распространении грамотности.

Как известно, с падением монгольской династии Юань в Китае пришла в упадок и доктрина «двух законов», разработанная Пагба-ламой. Покровительство буддийских иерархов Тибета, которого искали ханы раздробленной Монголии, и ответное покровительство монгольских ханов тибетским иерархам, привели к тому, что идеология «двух законов» как принцип взаимоотношения государства и церкви вновь возродился. Эта концепция была обстоятельно изложена в сочинении под названием

¹ Герасимова К.М. Об историзме в оценке культурного наследия // Наука и культура региона: проблемы исследований: проблемы исследований. Улан-Удэ, 1992. С.63-62.

«Белая история», автором которого был Хутухтай Сэцэн Хунтайджи, один из образованнейших князей Монголии XVI века.¹

Наиболее активно политику «двух принципов» проводил Алтан-хан тумэтский, стремившийся идеологически обосновать свои имперские претензии. В качестве духовного наставника Алтан-ханом был избран глава школы Гелуг Соднам Гьяцо. Алтан-хан провозгласил главу Соднам Гьяцо «Далай-ламой», получив в свою очередь титул «Дхарма-царь». Данное событие свидетельствует об определенной преемственности во взаимоотношениях монгольских правителей и буддийской церкви Тибета, вернувшихся к доктрине «двух принципов»².

Претворение в жизнь идеологии «двух законов» было выгодно как светским, так и религиозным властям. Светским властям данная доктрина обеспечивала необходимую легитимацию. Так, например, Алтан-хан был провозглашен перерожденцем божества Ваджрапани, что, несомненно, сакрализировало и упрочило его власть³. Кроме того, обращение к политическим традициям монгольской империи укрепляло авторитет Алтан-хана, оно как бы подчеркивая преемственность его власти. Сангха в свою очередь получила политическую поддержку и могла опираться на помощь государства.

Позже концепция «двух законов» была дополнена теократической концепцией «кагана-чакравартина». Новая концепция постепенно отодвинула на второй план доктрину «двух законов», усилив позицию светской власти, поскольку каган-чакравартин объединял в себе как светское, так и духовное начала. В результате в Монголии разрушалась «симфония» двух властей. Доктрина кагана-чакравартина одновременно «отвергала и тем самым разрушала сложившийся на протяжении нескольких веков принцип наследования верховной власти в Монголии,

¹ Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты. С. 9.

² Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве в XVII-XVIII вв. С. 47-48.

³ Там же. С. 56-57.

согласно которому власть наследовал старший представитель правящего рода. Новая концепция власти резко усилила центробежные тенденции в среде монгольских ханов, каждый из которых теперь мог претендовать на место кагана... Результаты не замедлили сказаться: к 1691 г. почти вся Монголия (за исключением ее крайней западной территории – независимого Джунгарского ханства) оказалась в вассальном подчинении Маньчжурской империи Цин»¹. В то же время новая доктрина не получила широкого распространения в Джунгарии (Западной Монголии), где проживали предки современных калмыков – ойраты, которые остались верны прежней «симфонической» идее «двух законов», разграничивающей сферы компетенции светской власти и церкви.

В Джунгарии традиция Гелуг распространилась достаточно быстро. Наличие многовековой традиции буддизма разных школ и направлений у ойратов создало предпосылки к дальнейшему распространению в их среде буддизма школы Гелуг. На быстрое распространение Гелуг у ойратов повлияла и политическая история ойратского союза, особенности международного положения ойратов. Кроме того, значительную часть ойратов составляли потомки кереитов (торгоуты и хошуты). Определенная схожесть школы Гелуг с христианством вероятно и определила симпатии ойратов, чья ментальность в тот период определялась и несторианской реминисценцией². Интересно, что именно выходцы из среды торгоутов и хошоутов – Нейджи-тойн и Зая-пандита – способствовали распространению буддизма Гелуг в Монголии, а хошоутский Гуши-хан утвердил в Тибете власть Далай-лам и школы Гелуг.

Фактически, в этот период буддизм стал основным интегрирующим фактором для всех ойратских субэтнических групп. Общность религиозной идеологии, создавая основу, способную облегчить

¹ Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты. С. 9-10.

² Реминисценция – смутное воспоминание или отголосок какой-то иной темы в главной.

преодоление раздробленности; не могла не способствовать укреплению идеи общеойратского единства. Проповедники буддизма, попав к ойратам, стремились заручиться поддержкой правителей и объективно способствовали становлению централизованного государства. Такое государство сложилось в середине в 30-е гг. XVII века, получив название «Джунгарское ханство». Чуть позже возникли два других крупных ойратских государства - Хошоутское ханство в Северо-Восточном Тибете и Калмыцкое ханство на Волге.

В то же время буддизм, проникая в социальный организм ойратов, вынужден был приспособливаться к сформировавшейся у них структуре социума. Вследствие этого, говоря о буддизме у ойратов, необходимо учитывать влияние на этот институт кочевого племенного устройства. Как отмечает Б.У. Китинов, у ойратов Джунгарии государственный аппарат управления оказался тесно сращенным с родоплеменным общественным устройством. Такая особенность общества не позволила буддийской общине создать единую централизованную церковную иерархию. В результате, каждый ойратский субэтнос имел автономную церковную структуру. Подобное специфическое положение монашеской общины в ойратском обществе обусловило ее зависимость от власти¹.

В XVII веке часть ойратов переселилась на территорию Нижнего Поволжья, вошла в состав России и стала называться калмыками. Приход ойратов на Волгу стал последней в истории евразийских кочевников трансконтинентальной миграцией из Азии в Европу. Особую значимость этому событию придавал и тот факт, что с этого времени на территории Европы возник первый в ее истории крупный центр буддийской культуры, представители которого сделали многое для распространения буддизма на Западе.

Вхождение ойрат-калмыков в состав Российского государства было добровольным актом. Калмыки не стремились захватить территорию

¹ Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь... С.120.

Нижнего Поволжья силой оружия, а Россия - присоединить новых подданных насильственными методами. В основе данного события лежало обоюдное взаимовыгодное соглашение, а также евразийская комплементарность народов. Добровольное вхождение калмыков в состав России еще более усилило евразийский характер России. Войдя в социокультурное пространство России, калмыки не утратили свою религию. В условиях оторванности от культурного и религиозного центра буддизма, проживания в окружении иных по языку, вероисповеданию и культуре народов, особо возросла интегрирующая функция буддизма.

В то же время затруднительность связи с Тибетом и Монголией имела своим результатом ослабление контактов с данными центрами буддизма. Вследствие этого буддизм в Калмыкии приобрел ряд особенностей. Так, влияние церкви на жизнь калмыцкого общества не было столь исключительным, как в некоторых других буддийских странах. Численность монастырей (хурулов) и монахов у калмыков также была значительно меньшей, чем в Тибете и Монголии. Объяснение этому следует искать в специфике военно-политического и географического положения калмыцких земель. На взаимоотношениях церкви и светской власти не мог не отразиться и тот факт, что постепенно светская власть концентрировалась в руках единодержавного хана. Поэтому в Калмыцком ханстве не сформировалась мощная и централизованная сангха, подобная той, которая возникла в Монголии.

Одной из особенностей калмыцкого буддизма было отсутствие в нем института хубилганов (тулку) - реинкарнаций высших лам, которые пользовались большой популярностью в тибето-монгольском регионе. Причиной этого вероятно было нежелание калмыцких правителей усиливать позиции церкви, поскольку в тех регионах, где существовала данная традиция (Тибет и Монголия), власть принадлежала именно хубилганам. В то же время отсутствие хубилганов не означало, что калмыки не почитали лам-перерожденцев, скорее наоборот. Отдельные

высшие хубилганы из Монголии и Тибета были очень популярны и у ойрат-калмыков. Кроме того, наиболее уважаемые и пользующиеся авторитетом представители калмыцкой сангхи воспринимались в народе на уровне хубилганов¹.

Калмыцкий буддизм отличала и внутриконфессиональная толерантность, выражавшаяся в присутствии на территории Калмыкии, особенно в ранний период, не только господствующей школы Гелуг, но и приверженцев других школ тибетского буддизма. По мнению Б.У. Китинова, это могли быть Кагью, Ньингма и даже древняя тибетская религия Бон, которая к настоящему времени фактически трансформировалась в одну из буддийских школ Тибета². Внутриконфессиональная терпимость была обусловлена не только генетической толерантностью буддизма, но и специфическим положением Калмыцкого ханства, находившемся в инокультурном окружении, что, несомненно, способствовало консолидации буддийских традиций.

Специфические черты отличали и культовую сторону калмыцкого буддизма. Так, например, самостоятельностью обладала календарная обрядность калмыков, отсчет лет в которой ведется с праздника Зул, отмечаемого зимой, а не от праздника первого весеннего лунного месяца, как это делается у других народов буддийского Востока. По мнению Д.Г. Дамдинова, причиной этого явления могло быть влияние земледельческих среднеазиатских народов³. Э.П. Бакаева, соглашаясь с мнением о земледельческих корнях традиции зимнего празднования Нового года, отмечает, что причину необходимо искать в истории самих калмыков, чьи предки – ойраты вели земледельческо-скотоводческое хозяйство⁴. На наш взгляд, начало отсчета нового года с праздника Зул, который посвящен

¹ Бичеев Б.А. Дети Неба – Синие Волки. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков. С.143.

² Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь... С.123-125.

³ Дамдинов Д.Г. О народном календаре монгольских народов // Культура Монголии в средние века и новое время (XVI – начало XX вв.). Улан-Удэ, 1986. С.38-50.

⁴ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. С.57-58.

памяти основателя «желтошапочной» школы Гелуг Цзонхавы, может быть также связано с особым почитанием этого святого калмыками, которые помнили об исторической связи Гелуг и ойратов.

Говоря об этногенезе калмыцкого народа, в качестве одной из предпосылок, сыгравших определенную роль в его формировании, следует упомянуть и религиозный фактор. Известно, что калмыки были не только единственным монголоязычным этносом на Юге России, но и единственными буддистами. Данное обстоятельство сыграло свою немаловажную роль в сложении калмыцкого этноса, если учитывать то этнокультурное и языковое окружение, в котором оказались ойратские группы на Волге. Сопредельные с ними народы исповедовали либо ислам, либо православие, поэтому брачные связи калмыков с ними резко ограничивались, что препятствовало ассимиляции. По мнению Б.У. Китинова, даже сам этноним «калмык» содержит в себе смысл «буддист», а буддийская культура было ключевым показателем для идентификации калмыков. «Отрыв калмыков от общемонгольской культуры, - отмечает ученый, - также был невозможен, как и от тибетской буддийской, поскольку иначе калмыки перестали бы осознавать себя калмыками. В истории калмыцкого народа бывали случаи, когда отколовшиеся от основной части группы со временем, ввиду влияния окружения, были вынуждены принимать христианство, ислам или «возвращаться» в шаманизм. Оторванные таким образом от духовной основы, они растворялись в этническом море своих соседей...»¹. Поэтому можно говорить об определенном совпадении этнической и религиозной идентичности у калмыков.

Говоря о взаимоотношения буддийской церкви и власти в калмыцких степях, необходимо отметить, что доктрина «двух законов» или союза двух властей, разработанная в монгольском буддизме,

¹ Китинов Б.У. Буддизм в идентификационных процессах у российских буддистов. С.178.

последовательно проводилась в жизнь в период существования Калмыцкого ханства. Опираясь на буддийскую идеологию, духовенство легитимировало социальные отношения и политический статус хана, формируя традицию ханской власти, освященной духовным авторитетом самого Далай-ламы¹. Обретение титула «хана» именно от Далай-ламы понималось народом как благословение на правление ханством и говорило о подтверждении высшим духовным авторитетом права хана на управление государством. В результате происходила сакрализация ханской власти, которая была объективно необходима, поскольку калмыки жили вдали от других буддийских регионов². В свою очередь, светская власть активно покровительствовала буддизму как легитимизирующей и интегрирующей силе.

В период существования Калмыцкого ханства позиции сангхи менялись в зависимости от силы светских властей. При наличии сильной, централизованной светской власти сангха в Калмыцком ханстве играла главным образом вспомогательную легитимирующую роль. Поэтому, например, время правления Аюки-хана являлось периодом определенной внутривластной стагнации для буддийской церковной организации ханства³. Во времена же ослабления ханской власти сангха достаточно активно вмешивалась во внутреннюю политику государства, пытаясь реализовывать социально-политические концепции буддизма.

Буддийское духовенство Калмыцкого ханства активно участвовало в установлении политических и культурных связей Калмыцкого государства с Джунгарией и Тибетом с целью объединения ойратских ханств под тибетским идеологическим патронажем. В то же время буддийское духовенство калмыков, контактируя с российской администрацией и легитимируя систему договоров, принимало участие и в формировании

¹ Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве в XVII-XVIII вв. С.211.

² Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь... С.122.

³ Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве в XVII-XVIII вв. С.212.

политических отношений между Калмыцким ханством и Российской империей.

После ухода большей части калмыков в Джунгарию позиции буддизма в Калмыкии ослабли, так как вместе с ушедшими калмыками откочевало большинство хурулов и лам. Вместо единого духовного лидера в каждом улусе стали избирать собственного верховного Ламу. Вновь стали возрождаться добуддийские культы. При этом люди, практиковавшие их, не только не противопоставляли себя буддизму, но наоборот идентифицировали себя с ним. Причиной этого вероятно были антишаманские статьи, содержащиеся в Монголо-ойратских законах 1640 г., которые продолжали действовать у калмыков.

В последующий период буддийская сангха Калмыкии благодаря специально принятым законоположениям Российского государства обрела четкую централизованную структуру, которая отличалась от церковных организаций в других буддийских странах. Так, в 1847 г. вышло «Положение по управлению калмыцким народом», по которому вся религиозная власть сосредотачивалась в руках Ламы Калмыцкого народа. Буддийский иерарх назначался Сенатом с согласия Министерства государственных имуществ, поэтому фактически являлся должностным лицом в системе государственной администрации.

В целом, для политики российского правительства по буддийскому вопросу в Калмыкии были характерны два момента: с одной стороны, предполагалось, что буддизм должен служить государственным нуждам и проводить политику центральной власти посредством церковно-административных структур, управляемых государственными ведомствами; с другой стороны, планировалось постепенное замещение буддизма православием.

Интересную точку зрения на политику правительства в отношении калмыцкого буддизма высказал известный дореволюционный монголовед А.М. Позднеев. По его мнению, реформы направленные на ослабление

позиций буддизма, часто приводили к обратным результатам. Так, утверждение верховных лам правительством сделало их несменяемыми. Они фактически приравнялись к государственным чиновникам, что поднимало их статус. Поэтому калмыки стали воспринимать буддийское духовенство в качестве власти, что препятствовало прозелитизму РПЦ. Переход же всей религиозной власти в руки одного лица – Ламы Калмыцкого народа, который утверждался правительством России, отмечает А.М. Позднеев, только сплотило буддийскую церковь Калмыкии, устранив в ней разногласия.¹

В Забайкалье буддизм как мировая религия также способствовал социально-политической и культурной консолидации, но происходило это первоначально в рамках родоплеменных группировок. В результате, первые общественные бурятские храмы (дацаны) были родовыми и учреждались по решению родовых сугланов. Кроме того, территория дацанского (храмового) прихода фактически была территорией расселения этнических родовых коллективов, а структура монастырской общины первоначально копировала структуру родовых аймаков, к которым ламы приписывались по признаку родовой принадлежности. Поэтому религиозные центры возникли и функционировали, главным образом, в рамках родоплеменных группировок².

Таким образом, буддизм и родоплеменные отношения у бурят подверглись взаимному влиянию: с одной стороны, буддизм вынужден был признать местные родоплеменные различия, вместе с некоторыми родоплеменными культами, а с другой, он стремился заменить традиционные институты и ценности, не совместимые с основными принципами его учения.

Влияние родоплеменного начала на сангху приводило к

¹ Позднеев А.М. Калмыцкое вероучение // Энциклопедический словарь. Т.14. СПб., 1895. С.73.

² Герасимова К.М. Религия и проблемы изучения истории бурятского общества // Наука и культура региона: проблемы исследований: проблемы исследований. Улан-Удэ, 1992. С. 55-56.

местнической борьбе за звание главного ламы всех бурят. В то же время соперничество родоплеменных группировок бурятского духовенства было и своеобразным проявлением процесса политической консолидации бурятских этнических групп. Борьба за пост «главного ламы» всех бурятских дацанов фактически имела своей целью политическое главенство над бурятским населением Забайкалья. Церковная власть стояла над родоплеменными различиями и открывала реальную возможность управлять всеми бурятскими группами через управление вероисповедных дел. По сути, верховная религиозная власть компенсировала невозможность в условиях Российского государства сосредоточения прямой всебурятской политической власти в руках какого-либо представителя бурятской аристократии. По мнению К.М. Герасимовой, из этих фактов можно сделать вывод, что «политические надстроечные процессы опережали вызревание базисной основы бурятского феодализма, что мировая религия стимулировала развитие новых общественных отношений, территориальной, политической и культурной общности разрозненных этнических групп населения Добайкалья и Забайкалья»¹.

Следует отметить, что буддизм распространялся среди групп, впоследствии составивших бурятский этнос, неравномерно. После включения территорий проживания бурят в Российскую империю и установлением границ между Россией, Монголией и Китаем, бурятские этнические группы административно были включены в два разных генерал-губернаторства, что привело к усилению социокультурных различий между восточными и западными бурятами.

В Забайкалье русская администрация была озабочена тем, чтобы местное население не ушло в Монголию, а власти соседних буддийских стран не предприняли враждебных действий против России, и фактически не препятствовала распространению здесь буддизма. Поэтому восточные

¹ Герасимова К.М. Религия и проблемы изучения истории бурятского общества. С. 56.

буряты достаточно быстро восприняли буддизм, а с ним и монгольскую культуру. Кроме того, многие восточно-бурятские роды (хори-буряты) были выходцами из Монголии. «Когда они прибыли в страну русского хана, - отмечается в «Докладе о происхождении одиннадцати хоринских родов», - у них были монгольские и тибетские ламы, которые, обучая их, передавали им знания и учение, распространяли буддийское учение»¹.

В Прибайкалье - месте проживания западных бурят - шаманство и местная администрации поставили серьезный заслон распространению буддизма. Здесь, при отсутствии собственной письменности, шло активное внедрение русской грамотности и православия, а монгольское письмо и буддизм не получили распространения. При этом формальное принятие православия не мешало западным бурятам исповедовать шаманизм². Причиной первоначальных неудач буддийской проповеди заключалась также в отставании западных бурят от восточных собратьев в социальном развитии. Буддизм, будучи прежде всего религией классового общества, мог активно распространяться только в условиях развитого социума.

Буддизм стал проникать к западным бурятам только в начале XX века. Бурятский просветитель Жамцарано главную причину перехода западных бурят в буддизм видел в неудовлетворенности шаманизмом. «Даже если взять эту частность, именно иркутских бурят-шаманистов, - писал он, - и то мы должны сказать категорически, что среди них недовольство своей религией началось давно, не при нас и не по заказу. Возникновение культа заянов (богочеловеков), секты поклонников огня и воды, почитатели лебедя, поклонники небесных богов, культ монголов, сторонники «белых», бескровных жертв — все это признаки искания новых путей, новой религии. И ближайшей религией явился буддизм, религия всех почти монголов и большинства бурят. Одно то, что буддизм

¹ Дарбаев Д. Доклад о происхождении одиннадцати хоринских родов // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995. С.46.

² Цыбикдоржиев Д.В. Буддизм и история формирования национальных движений в Бурятии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. М., 1999. №2. С.47.

исповедуется большинством соплеменников и сородичей, уже являлось соблазном для ищущих и жаждущих новой религии»¹.

Бурятский просветитель М.Н. Богданов основной причиной перехода бурят-шаманистов в буддизм считал пропаганду таких деятелей бурятского просвещения как А. Доржиев и Ц. Жамцарано, которые, по его мнению, инспирировали это религиозное движение, опираясь на поддержку бурятской аристократии².

В действительности принятие западными бурятами буддизма не было результатом пропаганды отдельных лиц. Переход местных бурят в буддизм прежде всего был связан со значительными социальными переменами в жизни коренного населения Иркутской губернии. Развитие капитализма привело к разложению старого патриархального уклада жизни и дальнейшему углублению социальной дифференциации в бурятском обществе. Серьезные изменения в социально-экономической жизни Западной Бурятии, связанные с болезненным процессом позднего развития капитализма, нашли свое отражение и в области религиозных исканий в силу того, что шаманизм уже не соответствовал новым социальным реалиям³.

Воздействие буддизма на ход этнических процессов в Бурятии было неоднозначным. С одной стороны, он способствовал развитию единых элементов мировоззрения, уничтожив за короткое время религиозно-родовые перегородки между племенами Забайкалья. С другой стороны, его интегрирующие способности оказались не безграничными. Терпимость буддизма к древним традициям сделала возможным включение в его структуру локальных культов и божеств, что обеспечивало сохранение

¹ *Жамцарано Ц.* Народническое движение бурят и его критик // Сибирские вопросы. 1907. № 21. С. 20-21.

² *Ширанов Ю.С.* Роль буддийского фактора в мировоззрении бурятской народнической интеллигенции // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 74-75.

³ *Ширанов Ю.С.* Роль буддийского фактора в мировоззрении бурятской народнической интеллигенции. С. 75

определенных региональных различий.

Некоторые исследователи даже считают, что конфессиональный фактор сыграл дезинтегрирующую роль в истории бурятского народа, поскольку «положил начало делению бурят на субэтнические группы». По их мнению, принятие буддизма бурятами Забайкалья привело к проведению исторически неоправданных границ внутри этноса¹.

Безусловно, отсутствие единой религии у восточных и западных бурят, несколько усугубило раскол в их этническом самосознании. Однако данный раскол начался еще до распространения буддизма. Его истоки лежат в родовой вражде и в сепаратизме удельных князей. Кроме того, внутри западных бурят шаманство было отнюдь не однородным. Поэтому оно и не могло преодолеть жестокие междоусобицы и кровную месть. Кроме того, дезинтеграционным процессам у бурят способствовал и шаманизм с его культом родовых и племенных божеств отсутствием централизованных социальных институтов.

Буддизм же только способствовал консолидации забайкальских бурят. Распространение среди восточных бурят буддизма, который представлял собой более развитую по сравнению с шаманизмом религиозную форму, заложило мощные идеологические и социокультурные предпосылки для преодоления разобщенности между различными этническими группами бурят Забайкалья и формирования на их основе целостной этноконфессиональной общности. Буддизм, несомненно, сыграл важную роль в формировании таких необходимых для складывающегося этноса элементов культуры, как литературный язык и связанная с ним литературная традиция, живопись, архитектура и многое другое².

¹ Ихенова О.С. Этнокультурные факторы религиозности: динамика и особенности проявления в поликонфессиональном обществе: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1998. С.9.

² Ринчино Л.Л. О роли буддизма в этнокультурной истории бурят // 250-летие официального признания буддизма в России. Улан-Удэ, 1991. С.19-20.

Распространение буддизма среди бурят ознаменовало самый начальный этап этнической консолидации разрозненных родоплеменных и социально-политических объединений, которые позже интегрировались в бурятский этнос. Поэтому роль буддизма в консолидационных процессах у бурят была более значительной, чем у калмыков, так как процессы этногенеза у последних начались гораздо раньше. Кроме того, у бурят отсутствовал такой мощный этноконсолидирующий фактор, имевшийся у калмыков, как собственная государственность, вследствие чего этноинтеграционные процессы здесь протекали в более сложных условиях. Вследствие этого сангха (буддийская церковь) бурят выполняла такие этноконсолидирующие функции, которые в других странах выполняло государство и прочие социальные институты. Роль буддизма в формировании национального самосознания и национальной идеи у бурят была гораздо более значительной, чем в странах, имевших сильную национальную государственность¹.

В Забайкалье российская администрация первоначально вынуждена были считаться с традициями и обычаями бурят, в том числе с их религией. Близость Забайкалья к границе учитывалась Россией и способствовала смягчению колониальной и миссионерской политики. При этом царское правительство пыталось поставить сангху под свой контроль, превратив ее в часть государственной машины². Важным последствием изоляции бурятской сангхи стала ее независимость от монгольской буддийской церкви. Царское правительство учитывало тот факт, что сангха Монголии и Тибета контролировалась правительством цинского Китая, конфессиональная политика которого в завоеванных национальных регионах была одним из средств подчинения некитайского населения. Потому для упрочения позиций страны на русском Дальнем Востоке

¹ Абаев Н.В. Буддизм и христианство в геополитическом пространстве России-Евразии. С.89.

² Бадмаев А.А. Буддийские дацаны и буряты [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/?html=sv23.htm&id=573>

российское правительство решило установить контроль над зарубежными связями бурят, в том числе и церковными. Решением данной задачи стало установление автокефалии бурятской буддийской церкви, т.е. самостоятельного управления вероисповедными делами бурят-буддистов¹.

Крупным событием в истории Бурятии стало официальное признание буддизма одной из религий России. Указом императрицы Елизаветы Петровны был утвержден штат бурятского духовенства, принявшего затем присягу на верноподданство Российскому государству. В результате началось объединение разрозненных буддийских общин и дацанов в единую систему церковной организации, что сыграло важную роль в социально-политической и культурной консолидации бурятских племен. Правительство России, законодательным путем, подтверждая лояльное отношение к буддизму, стремилось установить контроль над сангхой Забайкалья и вообще духовной жизнью бурят. Кроме того, данный шаг способствовал закреплению присоединения бурятских земель к России, содействовал доверию и симпатии к ней со стороны как российских, так и зарубежных буддистов.

В целом политика правительства в отношении буддизма отличалась известной терпимостью. Законоположения царской администрации не представляли серьезной угрозы сословным привилегиям и экономическим интересам буддийского духовенства Забайкалья. Некоторые ограничения введенные «Положением 1853 г.» вводились российской администрацией не столько как средство ослабления влияния буддизма на бурят, сколько как способ усиления административной зависимости бурятской церкви от центральной власти. Сознательно формируя верноподданнические настроения у буддийского духовенства, через систему льгот и привилегий, правительство надеялось проводить через него свое влияние не только в Забайкалье, но и за рубежом. В результате в Забайкальском крае

¹ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. С.18.

сложилась специфическая ситуация: из политических соображений царская администрация вынуждена была поддерживать буддийскую церковь, причем нередко в ущерб интересам христианизации¹.

Истоки терпимого отношения Российского государства к буддизму вероятно восходят к монголо-татарскому периоду русской истории. Известно, что монголы, будучи язычниками, уважительно относились ко всем мировым религиям, факт весьма редкий в эпоху крестовых походов и жестоких религиозных гонений на Западе. Эти принципы конфессиональной политики монголы распространяли и на завоеванные страны, в том числе и Русь. Как справедливо отмечал П.Н. Савицкий, Россия в числе прочего «получила от них (монголов – прим. М.У.) навыки национальной и религиозной терпимости»².

Патронирование российским правительством буддизма на территории Забайкалья способствовало тому, что российская власть воспринималась бурятским населением достаточно позитивно. В бурятских историко-литературных памятниках можно найти неоднократное отражение сопряженности буддизма и российской монархии. В бурятских исторических сочинениях неоднократно упоминается буддийский характер деятельности русских царей, которые, по мнению авторов, выполняют цивилизаторскую функцию сакрального свойства. Неслучайно, в одной из бурятских летописей говорится: «Пусть нам сопутствует удача в условиях широкого распространения буддийской религии под покровительством Белого царя»³. В другой бурятской хронике провозглашается: «С благословения Будды, под знаменем царя, пользуясь постоянной и вечной добродетелью всех живых существ, испытывая самое глубокое счастье, да будем почитать своих родителей, не забывая их

¹ Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. С.32.

² Из писем П.Н. Савицкого Л.Н. Гумилеву // Гумилев Л.Н. Черная легенда. Друзья и недруги Великой степи. М., 2007. С. 478.

³ Бурятские летописи. Улан-Удэ, 1995. С.133.

благодаяния!»¹. Существовала даже специальная молитва за императора Александра III, составленная главою бурятского буддийского духовенства Бандидо-Хамбо-Ламой Данпилом Гомбоевым, которая длительное время читалась во всех дацанах Забайкалья². Вероятно даже термин «Белый царь» возникло в силу того, что еще в XVIII в. русские императрицы (Елизавета и Екатерина), покровительствовавшие буддизму в России, считались у монголов и бурят воплощениями божества Белой Тары.

Схожее отношение к русским царям можно было наблюдать и в калмыцких степях, особенно на рубеже XIX-XX вв. Некоторые представители калмыцкого духовенства даже обожествляли царскую династию. Наиболее ярко данная тенденция проявилась в сочинении ламы Дамбо Ульянова. Свой труд «Предсказания Будды о доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904—1905 гг.»³ Д. Ульянов посвятил обоснованию «божественного» происхождения царской династии в России. Основываясь на предсказаниях священных книг буддизма, он пришел к выводу о том, что основатель династии Романовых - Михаил Федорович, являлся воплощением одного из апостолов буддизма. При этом Ульянов обожествил и саму Россию, идентифицируя ее со священной страной Шамбалой⁴.

Таким образом, можно отметить стремление буддийского духовенства обосновать сакральность российской власти, основываясь при этом на уже разработанной теократической доктрине кагана-чакравартина. Отсутствие у бурят и калмыков в XIX веке собственной государственности и верховной власти привело к тому, что привычные для монгольских народов социально-политические концепции стали

¹ Бурятские летописи. С. 167.

² Буддийская молитва за царя, установленная в память о чудесном спасении Их Величеств в день 17-го октября 1888 года // Исторический вестник, № 1. 1890. С.221-222.

³ См.: Ульянов Д. Предсказания Будды о доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904-1905 гг. СПб., 1913.

⁴ Там же. С.86.

распространяться на российскую монархию. При этом терпимое отношение российской власти к буддизму бурят и калмыков, и соответственно, их ответное положительное отношение к Российскому государству, нашли отражение даже за пределами страны. Так, например, в Тибетском фольклоре, воин, защищавший буддизм и воевавший с Китаем, стал называться «орос», что означает «русский» в бурятском и калмыцком языках. Бурят Б. Рабданов, побывавший в Восточном Тибете в самом начале XX века, писал о том, что «Далай-лама проявляет дружелюбие к России, так как она является единственным иностранным государством, привечающим буддизм»¹.

В социокультурном пространстве Тувы широкое распространение буддизма началось позже, чем в Джунгарии и Забайкалье. Несмотря на то, что Тува длительный период входила в состав Джунгарского ханства, где буддизм был официальной религией, первые стационарные монастыри здесь появились только во второй половине XVIII в., т.е. в цинский период. Причина этого вероятно заключается в более длительном господстве здесь патриархально-родовых традиций, способствовавших сохранению ранних форм религии.

Распространению и укоренению буддизма среди тувинцев в цинский период способствовали прежде всего социально-политические и социально-экономические условия. Распространение буддизма совпало по времени с периодом становления тувинской государственности в составе Цинской империи. Данный факт придал процессу распространения новой религии более динамичный характер. Однако понадобилось еще целое столетие, прежде чем буддизм в Туве обрел свою этническую форму.

Буддизм способствовал «централизации власти» и объединению Тувы путем победы над племенной раздробленностью, поскольку в отличие от шаманизма он обладал значительным интеграционным

¹ Цит. по: Махакова А.С.-Д., Балданов С.С. Из истории Будды Рабданова // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1995. С.96.

потенциалом. Для простого народа буддизм был привлекателен тем, что предоставлял возможность получить образование в монастырской школе, что повышало социальный статус человека¹.

Если в Тибете буддизм был не только официальной религией; но и породил теократическую форму правления, то в Туве он не смог подчинить себе институт власти, а только приспособился к существующей политической системе, став при этом ее существенной частью². Также как в Монголии, Калмыкии, Бурятии буддизм в Туве первоначально был официальной религией, не совсем понимаемой основной частью народа. Сложная философия буддизма были малопонятна простым кочевникам, поэтому ламы вынуждены были заимствовать шаманские обряды и культы, трансформировав их в соответствии с духом буддизма. Таким образом, почти одновременно с распространением буддийских идей, начался стихийный процесс сближения обеих религий. Итогом данного процесса стало переосмысление ряда шаманских культов и соединение их с буддизмом.

Вследствие трансформации добуддийских культов и верований начинает формироваться тувинский вариант буддизма, в котором были представлены два уровня - философский, изучаемый и интерпретируемый духовенством, и простонародный, т.е. буддизм основной массы населения³. Итогом тесного взаимодействия буддизма и ранних верований стала новая синкретическая система, являвшаяся основной религиозной системой тувинского общества.

Институциональной спецификой тувинского буддизма было отсутствие здесь единого буддийского центра. Все тувинские монастыри подчинялись главе монгольской церкви — Богдо-гегену. Структура духовной иерархии была заимствована у монголов без особых изменений.

¹ Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве: история и современность // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2007. №1. С.19-20.

² Там же. С. 20.

³ Хомушку О.М. Указ. соч. С.38-39.

В тувинском буддизме имелись те же штатные должности, монашеские степени и звания, что и в монгольском буддизме. В то же время в Туве, также как и в Калмыкии, отсутствовал институт хубилганов. Это, а также отсутствие единого духовного центра и четко регламентированной церковной организации, являлось уязвимым местом тувинского буддизма.

Определенное распространение буддизм получил и среди алтайской народности, ядро которой долгое время входило в состав Джунгарского ханства, где буддизм являлся государственной религией. По мнению Б.У. Китинова, специфика алтайского общества, часть которого состояла из буддистов, а другая часть была шаманистами, наложила свой отпечаток на местный буддизм, священнослужители которого в проводимых ими службах многое заимствовали из шаманизма¹. О степени распространения буддизма среди алтайцев свидетельствуют русские архивные материалы, в которых отмечается, что местные князья-зайсаны в своих посланиях к русским властям клялись следовать российским законам и быть верными России именем Будды.

После включения алтайцев в социокультурное пространство России многие алтайские ламы были переселены к калмыкам на Волгу, один из которых - лама Делек - даже возглавлял калмыцкую сангху². В результате переселения на Волгу, а также конфессиональной политики царской администрации позиции буддизма на Алтае постепенно ослабли, но полностью он не исчез, функционируя главным образом на простонародном уровне. Среди алтайцев продолжали бытовать легенды и предания, связанные с буддизмом. Сохранились даже воспоминания стариков о буддийских монахах и простых мирянах, которые постигали

¹ Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь... С.142

² См.: Китинов Б.У. К вопросу о роли алтайских лам в истории буддизма у калмыков в середине XVIII в. // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск, 1999. С.136-143; Курапов А.А. Лама Делек - «хубилган» Зая-Пандиты и политические процессы в Калмыцком ханстве в 50-е гг. XVIII в. // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа: Материалы международной научной конференции. Элиста, 2004. С.17-22.

буддийское вероучение в Тибете и Монголии. Многие алтайцы проходили обучение в монастырях соседней Монголии. Среди алтайцев даже появилась специфическая группа знатоков буддийских сутр (судуров), которых в народе называли «судурчы»¹.

В начале XX века на Алтае появляется новая религия - бурханизм, которая возникла на стыке монгольского буддизма и древних языческих верований алтайского народа. Пантеон бурханизма не имел законченной целостности, а в его учении наблюдалась эклектичность. Однако, очевидно, что влияние буддизма на бурханизм было весьма существенным. Стоявшие у истоков бурханизма национальные деятели держали тесную связь с монгольскими ламами, что естественно нашло отражение в направленности и культово-обрядовом оформлении данного движения. Влияние монгольского буддизма нашло отражение в запрещении кровавых жертвоприношений, отмежевании от шаманов, широком использовании буддийской атрибутики, участии буддийских лам в бурханистских церемониалах, заимствовании бурханистами многих буддийских терминов и т.д.²

Причину появления бурханизма можно объяснить стремлением элиты алтайской народности сохранить свой народ и культуру от ассимиляции. Возникновение и распространение бурханизма совпало во времени с массовым переселением на Алтай крестьян, которые захватывали сельскохозяйственные угодья местных жителей. Кроме того, после начала Русско-японской войны здесь усилилась русификаторская политика государства³. В силу этих обстоятельств бурханизм был не только новым религиозным движением, стремившимся к преодолению шаманизма, но и одновременно - идеологией национально-освободительного движения.

¹ Косьмин В.К. Влияние монгольского буддизма на формирование и развитие бурханизма на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. №4. С. 55.

² Там же. С.61-62.

³ Филатов С. Алтайский бурханизм // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.- СПб., 2002. С.235.

Говоря о бурханизме, и принимая во внимание все сказанное выше, необходимо определиться, был ли бурханизм особой формой буддизма. По мнению В.К. Косьмина, несмотря на многочисленные буддийские элементы в бурханизме, однозначно поставить знак равенства между ним и буддизмом все-таки нельзя, поскольку бурханизм еще не был буддизмом в полной мере. Бурханизм, отмечает исследователь, представлял собой «сложное переходное явление. Не просто синкретический «мост», а именно динамичный переход от шаманизма к буддизму»¹.

Буддизм и другие религии России.

Буддизм и шаманизм. В ходе распространения буддизма среди монгольских народов ламы особое внимание уделяли борьбе с шаманизмом. В их практической миссионерской деятельности можно выделить несколько аспектов: преследование шаманов и состязание с ними; уничтожение предметов шаманского культа; демонстрация превосходства буддийского монаха над шаманами; замена функций, выполняемых шаманами (врачевание, гадание, предсказание, общение с духами, выполнение обрядов жизненного цикла). Если в начальный период распространения буддизма ламы действовали только увещеваниями и просьбами, то позднее, опираясь на власть и поддержку представителей знати, они стали также проводить и организованные мероприятия по борьбе с шаманизмом.

В этих условиях местный шаманизм продемонстрировал традиционную лабильность, проявившуюся в его своевременном отступлении с занимаемых позиций и резком сужении сферы влияния. Шаманизм, отмечает Н.Л. Жуковская, постепенно уступил буддизму те участки общественной жизни, которые более всего оказались втянутыми в орбиту новых социально-экономических отношений. Он оставил за собой только весьма узкую обрядовую сферу - родовые культы, еще сохранявшиеся по мере сохранения остатков бывшего родового единства.

¹ Косьмин В.К. Указ. соч. С.63

Шаманизм и родовые отношения взаимно способствовали сохранению друг друга¹. Так завершился первый этап борьбы буддизма с шаманством. На второй стадии этой борьбы буддизм действовал уже проверенными ранее методами, путем приспособления, трансформации, адаптации, усвоения сложившихся культовых традиций. В результате отдельные шаманские культы были трансформированы в буддийские, а шаманские гимны переработаны в духе буддизма².

Широкое распространение буддизма было невозможно без проникновения в народное сознание, привыкшее к древним обрядам и обычаям. Потому наиболее эффективным путем распространения буддизма было включение в него местных шаманских культов, переработанных и наполненных новым смыслом. Неслучайно, бурятский ученый XIX века Доржи Банзаров важной причиной быстрого распространения буддизма среди монголоязычных народов считал уступчивость и снисходительность буддийских проповедников к народным верованиям³.

Процесс обращения в свое лоно чужеродных божеств и духов был апробирован буддизмом еще в Индии, в тибето-монгольском же регионе он был разработан в совершенстве. Чтобы стать массовой религией, буддизм должен был стать открытой системой, адаптирующей местные религиозные традиции. Поэтому буддизм в любой этнической среде принимает форму национальной вариации мировой религии. Так, например, тибетский буддизм, распространяясь среди монголов, обрел монгольские черты, и прежде всего в обрядовой сфере, «впитывая в себя традиционные верования и обряды, приспособляясь к традиции

¹ Жуковская Н.Л. Мир традиционной монгольской культуры. Нью-Йорк, 2000. С.95.

² Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 26.

³ Банзаров Д. Черная вера // Банзаров Д. Собр. соч. М., 1955. С. 55.

национальной культуры, обычаям и воззрениям, образу жизни народных масс»¹. В этом проявляется известный культурный прагматизм буддизма.

В ассимиляции автохтонных традиций монгольских народов была своя очередность. Вначале буддизм стремился адаптировать социально важные обряды и культы, которые сакрализировали механизм повседневного поведения людей². Он, активно включил в свою обрядовую практику древние ритуалы жизненного цикла, которые охватывали почти все жизнь индивида. Ассимиляция буддизмом бытовой обрядности, регулировавшей главные этапы жизненного цикла и хозяйственную деятельность, способствовала тому, что буддизм стал неотъемлемой частью жизни монгольских кочевников³.

Процесс ассимиляции буддизмом местных родоплеменных культов имел двойственный характер. С одной стороны, буддизм вбирал в себя традиционные культы и обряды, приобретая четко выраженный этнический характер. С другой стороны, он накладывал свой отпечаток на различные сферы духовной жизни, наполняя старые культы и обряды новым смыслом.

Таким образом, в ходе ассимиляции буддизмом шаманских и дошаманских культов у монгольских народов сформировалась самобытная система религиозного синкретизма, в которой автохтонные верования, существенно изменив свои функции, подчинялись сотерологическим целям и задачам буддизма. Подобный синкретизм культовой системы монгольского буддизма был результатом не спонтанного сближения разнородных религиозных традиций, а являлся результатом целенаправленной деятельности буддийских проповедников по ассимиляции и трансформации шаманских культов.

Следует отметить, что сходное положение было и на Руси, где

¹ Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма // Буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997. С.93.

² Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. С.9.

³ Галданова Г.Р. Указ. соч. С.93.

сложилось так называемое двоеверие, т.е. компромиссное равновесие языческих и христианских элементов, которое признают самые разные авторы¹. Весьма примечательно высказывание специалиста по культурному наследию Древней Руси М.В. Поповича о том, что на Руси «язычество оказывается более устойчивым, приспособливается к христианству, прячется за его культ, в пережиточной форме фрагменты его доживают до нашего времени. Восстановить что-то архаичное, используя польский или чешский фольклор, - пишет ученый, - гораздо труднее, чем сербский или болгарский, но и последние в гораздо менее явной и чистой форме сохраняют пережитки архаичного языческого мировоззрения, чем народная память русских, украинцев и белорусов»².

Синкретизму буддизма и шаманизма способствовали типологически сходные мировоззренческие представления: идея единства человека и природы, микро- и макромира, представление о высших и низших мирах, вера в перерождение и воплощение, моральная ответственность человека за поддержание гармоничного равновесия во Вселенной. Потому основы традиционного мировоззрения монгольских народов, заключавшиеся в очеловечивании и обожествлении окружающего мира, изменились мало³.

Таким образом, в процессе смены религий у монгольских народов не возобладало тотальное разрушение автохтонной религиозной традиции. Буддизм, распространяясь, в новой этнокультурной среде, не разрушал культа природы и предков, что наряду с другими факторами определило быстрое и довольно мирное распространение буддизма⁴. Буддийские проповедники, вероятно, понимали, что древние обряды и обычаи являются важным традиционным механизмом социального управления. В то же время, ассимилируя традиционную бытовую обрядность народа, вводя ее в обрядовую систему новой религии, ламы целенаправленно

¹ См.: Введение христианства на Руси. М., 1987. С.264.

² Попович М.Ф. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985. С.34.

³ Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма. С.94.

⁴ Там же.

нивелировали этнодифференцирующие особенности родовых религиозных обрядов и обычаев. Замещая старые объекты семейного и родового поклонения своими сакральными культами, пишет К.М. Герасимова, буддийское духовенство создавало новую унифицированную обрядность на базе единого, хотя и синкретичного пантеона. Не прерывая насильственно этнокультурные традиции, буддизму удалось заложить фундаментальную основу для формирования духовной культуры нового типа, привнеся новое учение о мире и человеке¹.

Исследователи отмечают, что сложившаяся в конечном итоге синкретическая система религиозных верований и культов имела три разнотадимальных пласта: 1) архаический народный; 2) шаманский; 3) буддийский. Естественно, что эти основные структурно-функциональные уровни религиозной культуры играли в ней неодинаковую роль. На различных этапах менялось и соотношение в них религиозных и этнокультурных компонентов. Однако наиболее устойчивым и доминирующим был процесс ассимиляции буддизмом всех предшествующих пластов, что неизбежно вело к усилению в них сотериологического элемента².

Говоря о трансформации древних традиций, необходимо отметить, что наиболее радикально была изменена семейно-родовая обрядность, связанная с культом предков. Ассимилируя данный культ, буддизм подчинял своему влиянию важнейшие механизмы родового общественного быта. Таким образом, буддийские храмы использовали уже готовые формы родоплеменной общности для формирования своего приходского актива и создания новых видов ламаистского культового объединения мирян, но уже в рамках монастырского прихода³.

Другим важным объектом буддийской ассимиляции был шаманский культ онгонов: семейно-родовых и личных духов-покровителей. Буддизм

¹ Герасимова К.М. Об историзме в оценке культурного наследия. С. 65.

² Ринчино Л.Л. О роли буддизма в этнокультурной истории бурят. С.21.

³ Манзанов Г.Е. Указ. соч. С.34.

сохранил древний культ семейных и личных покровителей, заменив при этом онгонов сахюусанами (буддийскими защитниками учения). В процессе ассимиляции сохранялась не только форма культа личных и семейных покровителей, но и его социальная функция, санкционирующая патриархально-родовой уклад жизни. Поэтому сахюусаны отца одновременно являлись и персональными сахюусанами его жены и детей¹.

Синкретизм шаманизма и буддизма наиболее ярко проявился в Туве. Здесь он прослеживался в браках между ламами и шаманками, что было довольно распространенным явлением. В Туве даже существовал обычай приглашать шаманов в буддийский храм, чтобы они совершали жертвоприношения духам и богам по своему обычаю. Многие тувинские ламы считали естественным в случае заболевания или какого-либо бедствия обращаться за помощью к шаманам. Однако случались и обратные факты, когда шаманы ездили к ламам-лекарям лечиться тибетскими лекарствами².

Еще одним элементом тувинского религиозного синкретизма был институт «бурхан-хам» (дословно «будда-шаман»). Священнослужители, называвшиеся «бурхан-хам», проходили обучение в буддийских монастырях, но при этом совмещали в своей деятельности функции ламы и шамана. Ламы-шаманы, в зависимости от обстоятельств, могли выполнять либо буддийские, либо шаманские обряды. Синкретизм проявлялся и в их одежде, в которой сочетались ламские и шаманские компоненты³.

Вообще, синкретизм буддизма и шаманизма указывает на существование определенных закономерностей во взаимодействии двух религий, относящихся к разным уровням общественного развития, но в дальнейшем оказавшихся в рамках одного социокультурного пространства. Шаманизм как религия, сложившаяся в доклассовом

¹ Там же. С.35.

² Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве... С.19.

³ Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 150-179.

обществе, обслуживал в основном бытовые и хозяйственные потребности населения. Буддизм же с его разработанной системой ценностей и богатой философской традицией выполнял прежде всего мировоззренческую, регулирующую и нравственно-нормативную функции¹.

Буддийско-шаманский синкретизм у бурят и тувинцев носил органический характер, и в целом, сложившаяся религиозная система не утрачивала своих национальных корней. Вследствие этого «буддизм в данных регионах, не теряя своего наднационального духовно-интеллектуального потенциала, одновременно приобрел ярко выраженный этнический облик, выступая перед простыми верующими как система национальной культовой обрядности...»².

Несмотря на то, что и в Забайкалье и в Туве сложился своеобразный синкретизм, позиции буддизма там все же были разными, поскольку у восточных бурят он был основной религией в силу его более раннего распространения. Относительно того, какая из религиозных систем - шаманизм или буддизм - превалировала в жизни тувинского общества, мнения ученых расходятся. Как отмечает М.В. Монгуш, одни исследователи считают, что тувинцы в дореволюционный период переживали стадию, когда устои одного мировоззрения были расшатаны, начала же другого еще не усвоены; другие видят у них полное смешение буддизма и шаманизма; третьи утверждают, что принятие буддизма не мешало тувинцам оставаться также и усердными шаманистами³. Несомненно, только, что позиции шаманизма здесь были более сильными, чем в Забайкалье.

Что касается проблемы шаманизма у калмыков, то необходимо отметить, что данный вопрос является до настоящего времени не разрешенным. Отдельные сведения о шаманах и шаманках имеются в описаниях путешественников, побывавших в калмыцкой степи в разное

¹ Жуковская Н.Л. Мир традиционной монгольской культуры. С.137.

² Ринчино Л.Л. О роли буддизма в этнокультурной истории бурят. С.21-22.

³ Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве... С.18.

время. Тем не менее, в литературе сведения о деятельности шаманов чрезвычайно редки.

Известно, что в Калмыкии последовательно велась борьба с шаманством. Монголо-ойратские законы 1640 г. содержавшие статьи о запрещении деятельности шаманов, у калмыков действовали на протяжении более длительного периода, чем у монголов. В итоге, на территории Калмыкии была уничтожена почти вся шаманская атрибутика. Однако шаманская традиция здесь полностью не исчезла, а сохранилась в рамках буддийской культуры. Функции шаманов, отмечает Э.П. Бакаева, у калмыков стали исполняться лицами, называвшимися в обществе «лекарями» или «знающими», в конфессиональном отношении определявшими себя в качестве последователей буддийской религии. Традиция «знающих», развиваясь из шаманизма, в условиях борьбы с ним утратила часть первоначальных особенностей, сохранив при этом главное - функции охраны рода, лечения и гадания. Внешние проявления вхождения в измененное состояние сознания были утрачены, но основное содержание - общение с божеством-покровителем и духами - осталось¹.

Таким образом, в социокультурном пространстве России можно наблюдать три типа синкретических взаимоотношений буддизма и шаманизма: синкретизм при параллельном, мало пересекающемся существовании институтов ламства и шаманства в Забайкалье; синкретизм, напоминающий симбиоз в Туве; синкретизм и последующая ассимиляция шаманизма в Калмыкии.

Следует отметить особую роль шаманизма и других добуддийских верований в формировании национальной специфики буддизма у народов России. Буддизм, являясь мировой религией, исходит из универсальных общечеловеческих принципов, не обусловленных такими специфическими факторами, как раса, нация, государство. Поэтому, в ходе распространения

¹ Бакаева Э.П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии... С.24-25.

среди калмыков, бурят и тувинцев и других народов Евразии буддизм выступал как наднациональная религия. Однако постепенно, вступая во взаимодействие с автохтонными культами и другими компонентами самобытной культуры кочевников, буддизм стал приобретать достаточно выраженную этническую специфику и начал восприниматься местным населением как национальная религия.

Буддизм и православие. До середины XIX в. царизм и православная церковь проявляли максимум терпения и осторожности в христианизации буддийских народов, сообразуясь с социально-политической обстановкой на Дальнем Востоке и в Центральной Азии¹. Принудительное крещение, могло вызвать сопротивление аборигенного населения и тем самым затруднить процесс освоения данных территорий. Поэтому миссионеры стремились привлечь население подарками и льготами, например, освобождением на несколько лет от податей.

Новая стадия распространения и внедрения христианства среди калмыков и бурят началась со второй половины XIX в., когда в социокультурном пространстве России возникла и начала распространяться особая система христианизации, известная в научной литературе как система Н.Г. Ильинского. В данный период начинается подготовка миссионеров и священников из числа бурят и калмыков, открываются школы для их крещеных детей, организуются переводы и издания духовной литературы на местных языках, строятся новые церкви и миссионерские станы².

Однако крещение носило достаточно формальный характер. В бурятской и калмыцкой среде процесс христианизации изначально воспринимался поверхностно. Буряты и калмыки, принимая православие, не прилагали особых стараний для того, чтобы глубоко вникнуть в суть нового учения, и в случае необходимости обращались не к православному

¹ Манзанов Г.Е. Указ. соч. С.37.

² Там же. С.37-38.

священнику, а к ламам. Крещение же, как правило, служило механизмом обретения более высокого социального статуса или было способом улучшения материального положения.

Формальный характер принятия христианства многими бурятами и калмыками полностью проявился после провозглашения царского Манифеста от 17 октября 1905 г., предоставившего населению России свободу вероисповедания. В это время начался массовый переход крещеных бурят и калмыков в буддизм. Только среди калмыков за период с 1905 по 1909 гг. в буддизм из православия перешло 3468 человек. Существенно возросла и численность калмыцкого буддийского духовенства – с 954 до 1374 человек¹.

Основные причины малой эффективности христианской миссии среди бурят и калмыков были те же самые, что обусловили неудачи православных миссионеров, действовавших среди других народов, входивших в социокультурное пространство России. Однако при сравнении итогов христианизации калмыков и бурят с аналогичной деятельностью православных миссий в других регионах страны, выявляются и некоторые особенности. Например, при обращении к опыту христианизации народов Волжско-Камского региона выясняется, что формальный охват крещением был там гораздо более широким, нежели это имело место среди калмыков и восточных бурят. Слабость христианизации в этом регионе проявлялась в том, что марийцы, удмурты, чуваш и другие народы Поволжья под покровом христианства продолжали исповедовать традиционные культы, хотя и испытывали влияние христианства. В результате православие этих народов оказывалось на деле синкретическим сплавом с местными верованиями, носившими языческий и родоплеменный характер².

Совершенно иная ситуация была в Калмыкии и Забайкалье.

¹ *Гурий (Степанов)*. Стремление ламаизма к поднятию своего нравственного уровня // Миссионерский съезд в г. Казани. Казань, 1910. С. 116–117.

² *Дорджиева Г.Ш.* Буддизм и христианство в Калмыкии... С. 66-67

Православная миссия среди калмыков и бурят столкнулась не с родоплеменными верованиями, а с хорошо организованной сангхой, идеология которой отвечала потребностям уже сложившихся феодальных отношений. Буддизм здесь, отмечает Г.Ш. Дорджиева, был серьезным соперником православия хотя бы потому, что имел многовековой опыт контакта с иными религиозными системами, и прекрасно отработал методику взаимоотношений с ними в зависимости от того, были это языческие культы первобытного и раннеклассового общества или развитые религиозные системы мирового уровня, каким являлось христианство¹.

Объективным фактором, затруднявшим распространение православия среди калмыков, был кочевой образ жизни большинства населения, не располагавший к восприятию специфической догматики и культово-обрядовой практики православного христианства². Этим же обстоятельством можно отчасти объяснить и трудности христианизации бурятского народа. Кроме того, буддисты Забайкалья «имели возможность редуцировать активность РПЦ ... тесными и практически непрерывными контактами с Тибетом и Монголией»³. В Калмыкии же христианизация долгое время сдерживалась наличием у калмыков собственной государственности, которая стояла на страже интересов буддийской церкви.

Христианизации калмыков и бурят, вероятно, препятствовало и наложение друг на друга этнической и религиозной идентичности. Несмотря на то, что религиозная идентичность шире этнической, их совмещение в тот исторический период было достаточно обычным явлением. Опасение калмыками и бурятами того, что замена традиционной религиозной идентичности на новую приведет одновременно к утрате

¹ Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии... С. 67.

² Орлова К.В. Проблема христианизации калмыков в контексте внутренней и внешней политики России (середина XVII – начало XX вв.). Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 2006. С.46.

³ Китинов Б.У. Буддизм в идентификационных процессах у российских буддистов. С.176.

этнической идентичности было одной из важных причин препятствовавших христианизации монгольских народов России.

Кроме того, буддизм был более близок к менталитету кочевников. Сама жизнь кочевника на просторах бескрайней степи, где мало что отвлекает внимание, способствовала формированию созерцательного и одновременно динамичного космоцентрического сознания, свойственного буддизму. Как отмечает Ю.Г. Волков «буддизм представляет собой психокосмическое учение, где человеческая личность есть не просто неизменная «самость», а динамичная сущность, связанная бесконечными взаимоотношениями со всем в мире»¹.

Кочевник по-буддийски медлителен, сосредоточен на себе, немногословен, всегда находится в движении, что делает его непривязанным к определенному месту, помогает глубже понять идею непостоянства. В системе ценностей кочевника ведущее место занимает свобода перемещения в пространстве. Свободолюбивым кочевникам была близка относительно «мягкая» буддийская религия, которая не устанавливала жесткого регулятора образа мышления и поведения, тем более что буддизм не стал полностью отвергать привычные культы и обряды, а лишь ассимилировал их, наполнив новым содержанием.

Несмотря на христианизацию, на бытовом уровне между представителями буддийской и православной конфессий проявлялась известная евразийская толерантность, которая обнаруживалась в сосуществовании рядом храмов обеих религий, хорошими личными взаимоотношениями между духовенством и мирянами данных конфессий. В домах калмыков и бурят, особенно крещенных, часто соседствовали буддийские и православные предметы культа, а буддийская вера причудливо соединялась с элементами христианства. И, наоборот, русское население достаточно уважительно относилось к святым местам буддистов. Большой популярностью среди русских, проживавших в

¹ Волков Ю.Г. Личность и гуманизм. (Социологический аспект). Челябинск, 1995. С.18.

Забайкалье, пользовалась тибетская медицина. Толерантность между православными и буддистами проявлялась и в том, что многие калмыки и буряты, являясь буддистами, нередко посещали православные храмы или часовни, сохраняя при этом приверженность своей традиционной вере.

Вообще, необходимо отметить, что одной из причин гармоничного включения буддизма в социокультурное пространство России была его определенная близость к православию. Сходство между двумя религиями можно обнаружить как на внешнем (институционально-культовом), так и на внутреннем (религиозно-философском, эзотерическом) уровнях. Близость на внешнем уровне проявляется в существовании таких общих явлений как институт монашества, культ икон, практика подношения свечей и т.д. На религиозно-философском уровне сходство можно обнаружить в принципе триединства божества, отсутствии непреодолимого барьера между человеком и абсолютном, наличие негативного подхода к определению абсолюта, существовании схожих практик созерцания¹. Кроме того, монгольские народы имели опыт мирного сосуществования буддизма с христианством несторианского толка, которое оставило свой след в их культуре и менталитете.

Следует также отметить, что, православные миссионеры внесли определенный вклад в изучение буддизма. В ряде трудов можно наблюдать достаточно высокий уровень полемики и анализа, неплохое знание общих принципов буддизма, его истории и литературы, искренне желание постигнуть смысл данного учения, найти его положительные стороны. Так, в частности, перу архиепископа Нила (Исаковича) принадлежит работа «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири». Книга охватывает довольно значительный круг вопросов. В ней, наряду с информацией о космологии, морали, обрядности, содержатся сведения об истории бурятского буддизма, его борьбе с древними шаманскими верованиями. «Странен и

¹ Подр. об этом см. в 4 главе.

груб. буддийский эмпиризм, - пишет автор, - но он запечатлен печатью веков, он выдерживал суд бесконечного ряда поколений. Ему в тысяче случаев воздавалась дань уважения, особенно воздается дань благодарности от тех племен, кои, быв рассеяны в пространстве от Тибета до Сибири, от берегов Ганга до Лены, видят в лице браминов и лам своих целителей...»¹.

Интересным и основательным исследованием буддизма является труд священника И. Попова «Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения»². Несмотря на то, что труд И. Попова предназначался главным образом для миссионеров, он зафиксировал качественный сдвиг в церковно-православном изучении буддизма. По сравнению с сочинением архиепископа Нила данная работа выгодно отличается большей основательностью и точностью в воспроизведении буддийской картины мира.

В 1910 г. в Казани вышла в свет новая книга И. Попова «Мифология буддизма в Тибете и Монголии. По Грюндвелю», в которой автор, опираясь на исследования западных востоковедов, подробно описывает историю буддийской религии в Индии, Тибете и Монголии, а также рассматривает обширный пантеон буддизма. Особенностью данного труда является то, что в нем отчетливо просматривается достаточно лояльное отношение к буддизму. В работе Попова практически нет критики в адрес этой религии, его подход к ней достаточно объективен. Если в его первой книге буддизм фактически приравнивается к язычеству, то во второй он отделяется от последнего: «Благодаря монгольским источникам, - пишет автор, - христианский Запад впервые получил сведения об основателе

¹ Нил (Исакович). Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб., 1858. С. 276.

² Попов И. Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898.

незнакомой ему буддийской религии. До того времени западные ученые знали только мухамеддан и язычников»¹.

Значительный интерес представляет компаративистское исследование иеромонаха Гурия (Степанова) «Буддизм и христианство в учении о спасении». В нем широко используются многочисленные буддийские источники, что дает возможность охарактеризовать его как интересное и оригинальное исследование, не лишенное объективности в рамках богословского подхода. Несмотря на определенную критику буддизма, Гурий отмечает и его положительные стороны. «Буддизм, - подчеркивает православный мыслитель, - поведал миру немало великих истин. Благодаря своему методу, интуиции и внутреннему постижению, самоуглублению он глубоко проник в тайну человека. Он познал величие идеальных стремлений человеческого духа, указывающих в нем задатки божественных свойств»².

Буддизм и ислам. В евразийском социокультурном пространстве России соседями буддистов были не только православные и шаманисты, но и мусульмане. Наиболее интенсивными буддистско-исламские связи были на территории проживания калмыков. Несмотря на участие калмыков в войнах России с Турцией и Крымом, отношения между калмыками и мусульманами - подданными России было добрососедскими.

Широко известны политические, экономические и культурные связи калмыков с мусульманскими народами Кавказа, Поволжья и Средней Азии. В состав Калмыцкого ханства входило немало мусульман, прежде всего ногайцев. Были также и небольшие калмыцкие этнические группы, исповедовавшие ислам. Все они достаточно мирно уживались с калмыками-буддистами. Калмыки и ногайцы, входившие в Калмыцкое ханство, часто кочевали вперемешку, а также совершали совместные

¹ Попов И. Мифология буддизма в Тибете и Монголии. По Грюндвилю. Казань, 1910. С.4.

² Гурий, иеромонах. Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань, 1908. С. 281.

военные походы. Даже после ликвидации ханства и получения независимости от калмыков многие ногайцы, как свидетельствуют источники, охотно прибегали к суду калмыцких нойонов¹.

Вообще, среди народов, входивших в ойратские государства Евразии, в конфессиональном отношении обычно преобладали мусульмане. По мнению, Б.У. Китинова, «успешное продвижение ойрато-монгольских войск в Средней Азии и Южной Сибири, их закрепление в покоренных областях было во многом следствием продуманной политики по отношению к покоренным областям, к культуре и быту местного населения... Ислам никогда не преследовался в государствах ойратов (впрочем, как и любая другая религия, которая не пыталась начать распространение среди самих ойратов). Ойратские ханы высоко ценили образованность и предприимчивость мусульман и часто давали им ответственные поручения»².

Влияние буддизма на традиционную культуру народов России. Принятие буддизма оказало значительное влияние на искусство, литературу, быт, нравы и мировоззрение буддийских народов России. Буддийская культура смогла охватить почти все стороны духовной и общественной жизни данных народов и содействовала становлению национального самосознания. Вместе с буддизмом широко распространились новые формы изобразительного искусства: архитектура, скульптура, живопись. Буддийские ламы переводили на местные языки большое количество художественных, религиозных и исторических произведений. В обществе появились образованные личности, которые сыгравшие значительную роль в распространении не только религиозных, но и светских знаний.

Значительное влияние на культуру буддийских народов России оказала и русская культура. Калмыки и буряты, находясь в составе России,

¹ История России: Россия и Восток. СПб., 2002. С. 178.

² Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь... С.128.

активно приобщались к достижениям русской и западной культуры, прежде всего к русскому языку, литературе, искусству. Важную роль в формировании евразийского субстрата в калмыцкой и бурятской культурах сыграло причисление части калмыков и бурят к казачеству. Особенно многочисленной казачья диаспора была у калмыков. В калмыцких казачьих поселениях на Дону, Волге, Тереке и других местах в конце XIX в. проживало около 40 тыс. человек. Сохраняя национальные традиции, религию и язык, калмыцкое и бурятское казачество активно перенимало у русских хозяйственный уклад, различные элементы материальной и духовной культуры. Определенное воздействие на формирование евразийской культуры калмыков и бурят оказала и христианизация. Несмотря на ее отрицательные стороны, связанные с фактами прозелитизма и ассимиляции, можно говорить и о позитивных моментах, которые проявились в приобщении калмыков и бурят к богатой русской культуре и западному образованию. Взаимодействие буддийской и православной традиций стало важной частью духовной жизни калмыцкого и бурятского народов.

Влияние социокультурного пространства России на культуру буддийских народов нашло наиболее яркое выражение в религиозном искусстве. Так, например, в религиозном зодчестве Калмыкии нашли свое отражение русские архитектурные традиции. Особенно следует выделить Хошеутовский хурул - наиболее яркое выражение евразийской ментальности калмыков. Храм был построенный в честь победы в Отечественной войне 1812 г. Это было величественное и красивое здание, расположенное на высоком берегу Волги. Хошеутовский хурул причудливо сочетал в себе элементы монгольской и русской культовой архитектуры. При проектировании данного хурула был использован план петербургского Казанского собора, который во многом напоминает родовой знак нойонов Хошеутовского улуса. Колоннады, расположившиеся полукругом, также подчеркивали сходство с Казанским

собором, хотя и отличались обилием буддийского декора.

Под влиянием русской церковной архитектуры строились и другие калмыцкие храмы, что объясняется как спецификой материалов, так и характерным для калмыков привлечением русских мастеров и даже архитекторов из астраханского Управления калмыцким народом. Многие хурулы имели решения, шедшие от конструкции православных церквей, с крестово-купольной конструкцией. При этом купола с крестами заменялись традиционной буддийской символикой. Под влиянием конструкции русских церквей, по-видимому, родилась и центрическая, устремленная ввысь композиция калмыцких хурулов, поскольку для монгольских храмов характерна горизонтальная протяженность силуэтов.

Русская культура оказала определенное влияние и на развитие калмыцкой живописи, также обладавшей евразийской спецификой. Так, в XIX в. калмыцкие иконописцы начали выходить за строгие рамки буддийского канона. Под воздействием русской культуры популярность приобретают иконописные портреты, при написании которых художники пользовались европейскими красками и отталкивались от реальной жизни¹.

Евразийский синкретизм, взаимовлияние культур Востока и Запада особенно ярко проявились в таком виде искусства, как культовая вышивка. Наиболее характерно в этом плане знамя 3-го Донского калмыцкого полка, хранящееся ныне в Новочеркасском музее истории донского казачества. На его лицевой стороне изображено буддийское божество Лхамо, в окружении воина-всадника и мифической птицы Гаруды. На обратной же стороне знамени, продублированной шелком, бархатом и парчой, вышит герб Войска Донского с изображением оленя².

Своеобразие культового искусства бурят также было обусловлено их пограничным положением между Россией, Монголией и Китаем. В результате у бурят сформировалось своеобразное евразийское искусство,

¹ Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство: Альбом. Элиста, 1991. С. 30.

² Там же. С. 34.

основанное на творческом усвоении и переработке различных культурных влияний. Включение бурят в социокультурное пространство России, несомненно, обогатило бурятскую культуру, оказало влияние на искусство, в том числе храмовое зодчество, иконопись и культовую скульптуру.

Особенно сильно евразийская специфика проявилась в архитектуре бурятских буддийских храмов. Большинство дацанов строились русскими мастерами, так как буряты долгое время не умели возводить стационарные храмы. В результате многие бурятские дацаны имели вид пятиглавых, трехглавых и одноглавых русских церквей. Восточный колорит им придавался за счет видоизменения конструкций крыши, башенок и кровли. Во второй половине XIX века в культовом зодчестве бурят усилилось влияние монгольских, тибетских и китайских традиций. Своеобразие бурятского культового зодчества, таким образом, заключалось в уникальном евразийском синтезе самых разных архитектурных стилей¹.

Влияние русской культуры на культовое искусство бурят проявилось также в буддийской скульптуре и иконописи, особенно в начале XX века. В этот период бурятские иконописцы и скульпторы с интересом осваивали особенности западной художественной традиции. На этой основе возникли самобытные и уникальные явления в бурятском буддийском искусстве, которое все более приобретало евразийский характер. Так, в скульптуре получил распространение реалистический портрет представителей местного духовенства. В работе иконописцев появилась свобода трактовки канонических правил, вводились новые мотивы, сюжеты и приемы, получила распространение реалистическая трактовка второстепенных элементов².

В этой связи можно говорить о существовании специфической культурной традиции российского буддизма. Конечно, термин

¹ Жамсуева Д.С. Особенности истории бурятского культового искусства XVIII - начала XX вв. // Азия в Европе: взаимодействие цивилизаций: Материалы Международного конгресса. В 2-х частях. Элиста, 2005. Ч.2. С.60-62.

² Там же. С.60.

«российский буддизм» в определенной степени имеет условный характер и относится не к теологическим вопросам, а к областям социально-политической и социокультурной жизни. В то же время нельзя не отметить того факта, что российские буддисты отличаются своей ментальностью, идентичностью, образом жизни, культурными традициями от буддистов Тибета, не говоря уже о буддистах Китая, Японии или Кореи.

Понятие «российский буддизм» имеет право на существование еще и в силу того, что в современной науке и публицистике широко используется термин «российский ислам», несмотря на его весьма условный характер. Действительно, мы не можем говорить о российском исламе как о некоем целостном феномене, поскольку российский ислам представлен двумя разными направлениями: ханафитским и шафиитским масхабом. Кроме того, он исторически делится на два крупных культурно-исторических ареала: с одной стороны, это ислам мусульман Волго-Уральского региона, представленный ханафитским масхабом; с другой, ислам, характерный для жителей Северного Кавказа, среди которых распространены как ханафитский, так и шафиитский масхабы. Российский буддизм в данном отношении значительно более гомогенен, так как представлен во всех своих ареалах главным образом «желтошапочной» традицией Гелуг.

Итак, анализ феномена буддизма в историко-культурной традиции России показывает, что развитие буддизма в социокультурном пространстве Российского государства во многом определялось его евразийским характером. При этом многовековые традиции взаимодействия буддийского мира и России, связанные с глубоким восприятием русской культуры калмыками и бурятами, способствовали формированию такого уникального евразийского феномена как российский буддизм.

2.2. Реформаторское движение в российском буддизме: истоки, сущность и развитие

Важной вехой в истории российского буддизма было реформаторское (обновленческое) движение мирян и духовенства, возникшее на рубеже XIX-XX вв. Реформаторское движение было направлено на модернизацию буддизма, его церковной организации, некоторых сторон дисциплины и обрядности в соответствии с меняющимися условиями. Одновременно реформаторы призывали к возвращению к первоначальной чистоте буддийской религии. Стремясь к очищению буддизма от шаманских и дошаманских напластований и восстановлению принципов классического буддизма; буддийское реформаторство одновременно возрождало первоначальный буддийский универсализм, тенденцию к преодолению этнической обособленности.

В отечественной научной литературе буддийское реформаторское движение, по аналогии с отчасти схожим процессом в православии, обычно называют обновленческим. В этом есть свой резон. Однако необходимо отметить определенную разницу между обновленчеством в буддизме и православии. Обновленческое движение в буддизме возникло раньше, и первоначально не было политизированным. Политическая составляющая в данном движении стала преобладать только после Октябрьской революции. Это было связано со стремлением буддийского духовенства сохранить церковь в новых условиях. В дореволюционный же период реформаторы-обновленцы основное внимание уделяли собственно религиозным вопросам. Значительное влияние на них оказали и идеи национального просветительства.

Говоря об обновленческом движении в буддизме, необходимо отметить, что оно не было чисто российским явлением. Подобные движения в этот период протекали и в других буддийских регионах.

Религиозное обновленчество имело место в буддизме Китая, Монголии, странах Южной и Юго-Восточной Азии.

Особенно широкий размах обновленческое движение получило в регионах распространения тхеравады в XIX - начале XX вв. Активизация буддизма была связана с усилением национально-освободительного движения в странах буддийского Востока. Однако обновленчество здесь отнюдь не ограничивалось социально-политической деятельностью. В странах южного буддизма подход религиозных реформаторов к проблеме модернизации основывался на здравом смысле как методе критического подхода к религиозным положениям и традициям. Обновленцы-тхеравадины стремились приспособить буддизм к современным научным представлениям, доказать его «рациональность». Они подчеркивали, что буддизм не только не противоречит таким научным открытиям как теория эволюции и наследственности, закону сохранения и превращения энергии и т.д., но и «предугадал» их много веков назад. В то же время идеологи обновленчества отмечали, что научные открытия изложены в буддийских канонических писаниях в символической или аллегорической форме. Поэтому, многие изречения Будды необходимо понимать не буквально, а метафорически, соотнося их с последними достижениями научной мысли¹.

В программных текстах южно-буддийских обновленцев говорилось, что буддизм является сугубо реалистической доктриной, свободной от веры в сверхъестественные явления и лишенной антропоморфных концепций. Отмечалось, что первоначальный буддизм был свободен от теологии, служителей культа, пышных церемоний, догматов о рае и аде и прочих признаков, характерных для монотеистических религий. Одновременно вводился новый тип медитации, предназначенный не только для монахов, но и для мирян. Данная медитация была ориентированна не столько на обретение состояния нирваны, сколько на

¹ Сафронова А.Л. Буддизм в историко-культурной традиции Шри Ланки. М., 2005. С. 245.

достижение самоконтроля и самодисциплины, которые, по мнению реформаторов, нужны буддисту в его активной борьбе за процветание религии и народа. Меняется также и трактовка понятия нирваны, под которой теперь подразумевается «жизнь в самопожертвовании и благотворительности, всеобъемлющей любви ко всему сущему и просвещенном разуме»¹.

Реформаторское движение в тхераваде часто называют «протестантским буддизмом», поскольку исследователи находят немало общего в движениях европейской Реформации и южно-буддийского обновленчества, несмотря на огромные временные и пространственные различия. Сходство усматривают в таких фактах, как обмирщение религии, снижение роли священнослужителей, отказ от монастырей и монашества, устранение жестких перегородок между священником и мирянином. И хотя в странах южного буддизма результаты религиозной реформации были значительно более скромными, чем в Европе, определенные изменения в положение буддизма она все же внесла. Так, например, в Шри-Ланке в ходе обновленчества пал престиж буддийских профессионалов, что сопровождалось одновременным ростом влияния буддийской интеллигенции, которая стремилась распространить высшую буддийскую практику не только на монашество, но и на мирян².

В Китае реформаторское движение в буддизме формировалось в период нарастания национально-освободительной борьбы, которая имела антиколониальную, антиманьчжурскую и антифеодальную направленность. Китайские обновленцы были связаны с революционерами, стремившимися к свержению монархического строя и выступавшими за прогрессивные социально-экономические и социально-политические реформы. Поэтому религиозные реформаторы в Китае поставили перед собой задачу модернизации буддизма, с тем, чтобы он

¹ Сафронова А.Л. Указ. соч. С. 245-246.

² Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. С. 83-84.

больше соответствовал потребностям социального, политического и экономического развития страны. Идеологи китайского обновленческого движения требовали демократизации и секуляризации буддизма, повышения профессионального и общекультурного уровня буддийских священнослужителей. По их мнению, буддисты должны были изучать не только свою религиозную философию, но и новейшие достижения западной науки и культуры, а также принимать более активное участие в строительстве нового Китая¹.

В связи с этим нужно упомянуть доктрину «Буддизм в жизни человека», разработанную монахом Тайсюем (1890-1947), известным реформатором китайского буддизма. Тайсуй считал, что буддизм может служить не только отдельному индивиду или социуму, но и всему человечеству. При этом он подчеркивал невозможность преобразования общества только политическими или экономическими средствами, без изменения внутреннего мира. Первостепенной особенностью буддизма Тайсуй называл постижение взаимозависимости человека и окружающего мира. Вторым важным признаком буддизма мыслитель называл самоотождествление индивида с Вселенной. И, наконец, третьей особенностью буддизма он усматривал в настоятельной необходимости позитивной деятельности, в том числе и в общественно-политической области. Теория Тайсюя в середине XX в. получила развитие в трудах его последователя и ученика Иншуня. Он расширил доктрину своего учителя «Буддизм в жизни человека», дав ей новое название - «Буддизм в жизни людей». Впоследствии Иншунь немало сделал для распространения реформаторских идей в среде тайваньских буддистов².

Наиболее близким по духу обновленческому движению в Бурятии и Калмыкии было монгольское обновленчество, которое зародилось в среде

¹ Переломов Л.С., Абаев Н.В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность // Проблемы Дальнего Востока. 1980. №3. С. 144.

² См. подр: Горбунова С.А. Новаторский характер теории Тайсюя «Буддизм в жизни человека» // Философии Восточно-азиатского региона и современная цивилизация: материалы VIII Всероссийской конференции. М., 2002. С. 89-96.

образованного ламства в первой половине XIX века. Представители монгольского обновленческого движения выступали за открытие не только религиозных, но и светских школ, в которых преподавание дисциплин велось бы на монгольском языке, требовали перевода молитв и религиозно-философских трудов с тибетского на родной язык.

Такие видные деятели монгольской интеллигенции и представители духовенства, как Агван-Хайдав, Данзанрабжа, Агван-Балдан, Дандараграмба и другие, провозглашали идеи очищения буддизма от позднейших наслоений и возврата к первоначальному этическому и философскому учению Будды. Именно им, наряду с разработкой чисто философских идей, принадлежат первые критические высказывания в адрес тех представителей монгольского духовенства, взгляды и образ жизни которых не соответствовали идеалу монашеской общины, изложенному в «Винае». Особенно важную роль в формировании идеологии обновленчества сыграл лама Агван-Хайдав, с именем которого связано появление самого термина «обновленчество» (от монг. «шинэтгэл» - «обновление»).

Новая волна обновленчества в Монголии возникла в конце XIX века. В данный период истории Монголии наиболее образованная и передовая часть ее населения происходила из ламской среды и не мыслила никаких нововведений и реформ в стране вне границ традиционной религиозной идеологии. Поэтому их призыв к национальному возрождению и модернизации был обращен главным образом к духовенству. Монгольские реформаторы стремились очистить ламство от пороков стяжательства и разврата. «Обновленная, очистившаяся от суеверий и нравственной скверны сангха, по плану идеологов нового движения, должна была стать силой, способной оградить монгольский народ от полной физической и духовной деградации в условиях иноземного ига»¹.

¹ *Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л.* Традиция и модернизация в истории буддизма // Религии мира. Ежегодник 1983. М., 1983. С.134.

Не касаясь подробностей этого сложного периода в истории монгольского буддизма, необходимо подчеркнуть, что обновленчество в нем являлось своеобразным проявлением общемировой универсальной тенденции к модернизации религиозной философии и практики в зависимости от того, что требуют от конфессии новые социальные реалии¹.

Зарождение реформаторского движения в российском буддизме. На территории Забайкалья буддийское реформаторское движение сложилось в недрах бурятского Просвещения, которое в свою очередь было связано с процессом становления национального самосознания бурятского народа. На становление реформаторско-просветительского движения оказали влияние как дальнейшее распространение буддизма, так и усиление влияния русской культуры. Все это способствовало появлению представителей бурятской национальной интеллигенции, стремившихся путем модернизации спасти устои буддийской церкви.

Реформаторское движение было тесно связано с деятельностью ряда бурятских мыслителей, которые стремились к прогрессивному обустройству общества. Лидерами обновленчества стали такие ученые, как Ц. Жамцарано, Г. Цыбиков, Б. Барадин, деятели культуры. Д. Сампилон, Э. Ринчино. Из высшего ламства к идеологам обновленчества в это время принадлежал Агван Доржиев, который являлся представителем Далай-ламы XIII в России. Будучи носителем евразийской ментальности, он совмещал в себе черты традиционного буддийского философа и представителя российской интеллигенции, интересующегося достижениями современной мировой науки, понимавшего жизненную необходимость реформы церкви.

Важную роль в становлении реформаторского движения сыграли и такие образованные ламы, как Чойнзон Иролтуев, Ринчен Номтоев, Дылгыр Данжинов, Эрдэни-Хайбзун Галшиев, Галсан-Жимбэ Дылгыров и

¹ Абеева Л. Л., Жуковская Н. Л. Указ. соч. С. 133.

других, благодаря которым буддизм в этот период становится доступным и понятным народу. Именно в их трудах впервые появились идеи очищения религии, которые носили дидактический характер. Бурятские ламы создавали свою национальную литературу, в которой содержались идеи культурного просвещения народа, приобщения его к высоким нравственным идеалам буддизма. В их произведениях отражались общественно-политические взгляды бурятской интеллигенции из числа буддийского духовенства. Представители буддийского духовенства изучали историю своего народа, пропагандировали светские и религиозные знания, приобщали бурят к индийской, тибетской и монгольской культуре, распространяли грамотность среди населения, а также разъясняли и приспособляли буддийскую догматику к бурятской действительности¹.

Бурятское обновленчество стало идеологической платформой группы прогрессивной интеллигенции и просвещенного духовенства; пытавшейся с помощью реформ возродить дух нации, освободить ее от суеверий и язычества, которыми оброс первоначальный буддизм. Лидеры обновленческого движения преследовали цель обновить традиционную религиозность, приспособить буддизм к новым условиям, установить точки соприкосновения буддизма и современной европейской науки, переведя его из ранга вероисповедания в явление национальной и мировой культуры, своеобразное «убежище национального духа»².

Особый акцент лидеры обновленчества делали на необходимости изучения современной науки. При этом они подчеркивали близость буддизма и науки. В значительной степени они были правы, так как буддизм не предлагает своим последователям принимать все на веру. Такая категория, как «вера» отсутствует среди духовных совершенств и

¹ Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л. Указ. соч. С. 163-164.

² Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят... С. 15.

среди восьми ступеней буддийского Пути¹. Вера в буддизме не является основным фундаментом, на котором строится все учение и не противопоставляется знанию и опыту. «Сам Будда говорил, что его учение нужно не принимать на веру, но следовать ему, опираясь на размышления и логический анализ. Он объяснял, что высказывания, которые нельзя применить к практической ситуации и которые обнаруживают логические несвязности, следует отвергать»². В то же время «вера» в буддизме, особенно в его махаянской форме, полностью не отрицается. По сути дела буддизм снимает классическую для западной цивилизации проблему истины разума и истины веры, которая получила название «Афины-Иерусалим». Первый принцип - Афины - основывается на рассуждении или разуме и полностью соответствует западной классической философии. Второй - Иерусалим, отрицает приоритет разума и утверждает принцип веры и откровения. В буддизме же можно говорить о единстве рационального и трансцендентного познания.

Обновление религии в значительной степени касалось содержания буддийского учения и культа. Бурятский буддизм должен был постепенно освободиться от некоторых внешних атрибутов традиционной религии: пышного убранства храмов, сложных и малопонятных рядовым верующим обрядов, ассимилированных добуддийских культов. Обновленцы также призывали вернуться к «подлинному» философскому буддизму с целью изжить имеющиеся пороки и недостатки. Они пытались сделать «обновленный» буддизм идеологией бурятского народа, утверждая что просвещенному веку нужны чистые основы этического и философского учения Будды Шакьямуни. Обновленный буддизм, по их мнению, должен быть отделен от обрядности, суеверий, знахарства, магии и фетишизма,

¹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм... С.192.

² Далай-лама XIV. Ответственность и добросердечие. СПб., 2004.С. 13.

всего того, что пришло в буддизм из шаманизма и других религий¹. «Буддизм является философским учением, идеал которого - достижение человеком познания относительности всего бытия»², - писал известный бурятский просветитель и деятель обновленчества Базар Барадин. Философизация буддизма привела к тому, что на его основе возникла новая идеология, объединившая бурятскую интеллигенцию и часть духовенства в национально-освободительном движении³.

Реформированию должны были подвергнуться не только вероучение и культ, но и сангха. Обновленцы замыслили реформу управления буддийской церкви на основах соборности, коллегиальности, выборности, демократизации управления. Они предлагали модернизировать систему религиозного образования, методы религиозной проповеди, упрочить авторитет духовенства за счет укрепления нравственных устоев монашеской общины. Идеологи обновленчества писали и говорили о том, что традиционно воспитанные и образованные ламы не могут быть наставниками народа в новых условиях. Для этого им не хватает общей культуры и современных знаний. Современным ламам, подчеркивали обновленцы, необходимо изучать европейскую культуру и науку⁴.

Обновленчество было тесно связано с просветительским движением. Соединение просветительских идей с буддийским реформаторством затронуло широкие пласты общественного сознания бурят, став важным этапом в формировании новых идейных течений в Забайкалье. В центре внимания просветителей и религиозных реформаторов были проблемы преодоления феодальной отсталости, изживания вредных пережитков, устранения национальной и религиозной дискриминации.

¹ Герасимова К.М. О бурятской «буржуазной интеллигенции» начала XX века // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1994. С. 25.

² Цит. по: Аюшеева А.Б. Религиозная реформация как фактор формирования идеологии национально-освободительного движения // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997. С.55.

³ Там же. С.56.

⁴ Герасимова К.М. О бурятской «буржуазной интеллигенции» начала XX века. С.25.

В этот период представители бурятского Просвещения не случайно пришли к выводу о необходимости использования буддизма в деле национального возрождения. Причина выбора буддизма в качестве национальной идеологии заключалась не в его специфических особенностях, а в тех исторических условиях, которые определили колоссальное влияние буддийской религии на жизнь бурятского населения. Буддизм в данный период являлся одним из основных компонентов социокультурной жизни бурят и существенным фактором их интеграции. Он проник во все сферы общественной жизни бурятского народа и оказал огромное влияние на его мировоззрение, национальную психологию и культуру. Буддизм в Забайкалье способствовал сохранению, укреплению и дальнейшему развитию бурятского этноса, а также противодействовал русификации бурят¹.

В этих условиях не могло быть и речи об освобождении общественного сознания бурят от влияния буддийской религии. Буддизм тогда являлся единственной формой идеологии, язык которой был понятен и доступен основной массе бурятского народа. Отречение от буддийской культуры деятелей бурятского Просвещения привело бы их к разрыву с народом, и обрекло бы национальную интеллигенцию на полную изоляцию. Пойти на такой шаг в обстановке подъема национального движения в годы первой русской революции бурятская интеллигенция не могла, поскольку помнила драматическую судьбу таких известных бурятских деятелей, как Д. Банзаров и П. Бадмаев, которые, получив европейское образование, так и не смогли найти общий язык со своими соотечественниками².

Еще одной причиной обращения просветителей к буддизму была наметившаяся тенденция к аккультурации бурят. Политика русификации и христианизации, проводимая царским правительством в Забайкалье,

¹ Фролова Д.Б. Обновленчество в Бурятии // Буддизм в Бурятии: истоки, история и идеология. Улан-Удэ, 2002. С.163.

² Ширанов Ю.С. Указ. соч. С.63.

привела к тому, что религиозный вопрос здесь приобрел исключительно важное общественное значение, выйдя далеко за чисто религиозные рамки. В сознании бурятского населения Забайкалья буддизм был не только религией или культурной традицией, но и одним из проявлений национальной общности, духовным оплотом в борьбе с политикой ассимиляции и русификации¹.

Деятели бурятского Возрождения в сложившейся ситуации рассматривали буддизм как основополагающий фактор консолидации. В распространении буддийской религии среди западных бурят они видели их единственное спасение от ассимиляции. Поэтому многие бурятские просветители приветствовали стихийное движение прибайкальских бурят в сторону буддизма, считая, что оно сыграет важную роль в приобщении последних к общепурятской культуре и будет способствовать объединению этноса².

Движение за обновление бурятского буддизма, таким образом, было тесно связано и с национальным движением в Забайкалье. По сути, это был ответ на усилившуюся миссионерскую деятельность Русской Православной Церкви в Забайкалье, которая невольно способствовала активизации местного буддизма. Подобное явление наблюдалось и в других буддийских регионах мира. Так, например, российский буддолог И.П. Минаев, находясь во второй половине XX в. на Цейлоне, писал, что «усиление европейского элемента на острове и попытки миссионеров распространить христианство вызвали здесь совершенно оригинальное явление: то и другое расшевелило нескольких монахов и буддийское общество, ...защищая себя от нападок миссионеров и слыша, что в Европе их литературу изучают, они взялись за свои книги, стали их собирать, выписывать новые списки из Бирмы и Сиама, и ... начали изучать святое

¹ *Ширапов Ю.С.* Указ. соч. С.63-64.

² Там же. С.64.

писание»¹.

Фактически мы наблюдаем здесь проявление закона, согласно которому любое действия рождает противодействие. Данный закон физики вполне применим и к социальным явлениям. Вызов, который метрополии Запада бросили колониям Востока (к которым с оговорками можно отнести и Забайкалье), дал мощный импульс для буддийского возрождения. Таким образом, ответ буддийской культуры, как это ни парадоксально, был непосредственно спровоцирован и подготовлен русским влиянием.

Бурятское обновленчество одновременно было и частью общественно-политического движения за коренные реформы всей жизни народа. Однако идеи переустройства общественной жизни и обновления религии нашли в Забайкалье не только сторонников, но и противников. Поэтому в процессе обсуждения реформ знать и духовенство поделились на консерваторов (традиционалистов) и реформаторов (обновленцев). Традиционалисты выступали за возврат степных дум, сохранение патриархального образа жизни и сложившихся форм религии без всяких изменений. Представители обновленчества, наоборот, приветствовали предстоящие перемены в общественной жизни, в частности, введение национального самоуправления земского типа. Буддизм, таким образом, активно включился в общественно-политическую жизнь Бурятии того времени и все больше вовлекался в область мирского. Религия стала восприниматься как неотъемлемый компонент политической культуры и политической идеологии, а религиозные интересы начали выступать как интересы политические.

Подобные процессы в начале XX в. были характерны и для исламских регионов. З.И. Левин, исследуя историю национальных движений в мусульманских странах Востока, отмечает, что в тот период

¹ Цит. по: Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987. С.169.

«Мирские заботы стали занимать все больше места у мусульманских теологов и мусульманской интеллигенции. Священное - обмирщается, мирское - сакрализуется. И хотя это несомненный показатель кризиса ислама, поскольку мусульманское духовенство отрекается от существенных положений раннеисламских доктрин, «освящение мирского» способно обеспечить религии довольно прочные позиции в современном восточном обществе: в нем действуют мощные факторы отчуждения личности, присущие капитализму, вселяющие в человека чувство тревоги, беспомощности, неуверенности и заставляющие его искать утешение и прибежище в религии. Реформаторы ускорили этот процесс «заземления», «обмирщения» исламского религиозного мировоззрения, его приспособления к требованиям современности»¹.

В Калмыкии зарождение обновленческого движения, как и в Забайкалье, было связано с движением за национальное возрождение и просвещение. Часть калмыцкой национальной элиты связывала идеи возрождения народа с буддийской религией, видела в ней средство развития просвещения и культуры. Так, ярким представителем калмыцкой интеллигенции, выступавшей за возрождение культуры и религии, был Наймин Бадмаев. В своих многочисленных публикациях он обосновывал роль и значение буддизма для калмыков, связывая с ним развитие культуры и просвещения народа. Н. Бадмаев стремился использовать любую возможность печатного слова для пропаганды буддизма. В статьях «Взгляд калмыков на мир», «Из религиозных легенд астраханских калмыков», «Калмыцкие монахи», «Калмыцкие праздники» и др. он подчеркивал древность буддизма, его высокие этические требования, проповедовал сословную гармонию между духовенством и мирянами. Следуя его призывам, некоторые священнослужители участвовали в начале XX века в движении за создание аймачных и улусных школ, жертвуя на них

¹ Цит. по: Аюшеева А.Б. Религиозная реформация как фактор формирования идеологии национально-освободительного движения. С.57.

значительные денежные суммы. В то же время просветительская деятельность самого Н.Б. Бадмаева выходила за рамки церковных интересов. Он переводил на калмыцкий язык произведения русской классики, а на русский — памятники калмыцкого фольклора, выступал в качестве автора учебных пособий для калмыцких школ.

Обновленческое движение калмыцкого духовенства, на наш взгляд, впервые зародилось на Дону, и было связано с деятельностью Ламы донских калмыков Менке Борманжинова. Лама Борманжинов повысил нравственные требования к духовенству, ввел обязательное высшее буддийское образование для лам-наставников, стремился повысить качество проповеди, выступал за ведение службы на доступном мирянам родном языке. Он собрал из всех хурулов способных и молодых гелюнгов и гецюлов и провел их через свою духовную академию. Современники отмечали, что из этих священников выходили наиболее талантливые буддийские проповедники, влияние которых на народ давало очень позитивные результаты¹. Одним из наиболее известных учеников М. Борманжинова был Лувсан-Шарап Тепкин, который после октябрьской революции возглавил обновленческое движение в Калмыкии. В то же время М. Борманжинова нельзя назвать классическим представителем обновленчества. В его мировоззрении деятельности можно найти не только реформаторские, но и некоторые консервативные моменты. Так, например, Борманжинов был противником европеизации калмыков, выступал за строгое сохранение своих национальных традиций и обычаев.

Основными идеологами обновленческого движения в Калмыкии стали ламы, получившие образование в Тибете. Так, одним из лидеров обновленческого движения в Калмыкии был Бадма Боваев, долгое время учившийся в Тибете, и получивший там высшую богословскую степень — геше лхарамба. Вернувшись на родину, он активно включился в движение

¹ Балыков С. Лама Менько Борманжинов // Богшрахинский аймак и богшрахинцы: краткие исторические очерки. Элиста, 2002. С. 35.

за обновление буддийской церкви, возглавив религиозно-философскую академию Цанит-чоря. Работая в академии Б. Боваев, стал интересоваться западными науками, в частности математикой и астрономией. Позже он оставил пост директора и уехал в Петроград, где служил настоятелем буддийского храма и читал лекции в Санкт-Петербургском университете. Хотя имеется ряд упоминаний о его лекционных курсах и сочинениях по буддизму, до нас дошел только один труд Б. Боваева - поэма «Чикна худжир» («Услаждение слуха»)¹. Эта поэма является по своему содержанию краткой энциклопедией нравственных принципов буддизма. Она была облечена в красивую чеканную форму в полном соответствии с индо-тибетской поэтической традицией. Поэма «Услаждение слуха» стала своеобразным манифестом обновленческого движения в Калмыкии. В данном сочинении Бадмаев призывал духовенство пересмотреть свое поведение и вернуться к первоначальной «чистоте» буддийского учения. Он также жестко критиковал тех калмыцких священнослужителей, которые нарушали монашескую дисциплину и не стремились к знаниям.

Следует отметить, что географическая удаленность Калмыкии от Тибета, Монголии и даже Забайкалья не могла не сказаться на состоянии дел местной буддийской церкви. За столетия отрыва от буддийских центров буддийское духовенство отошло от канонических заповедей монашеского устава. Ключевым отступлением от канона стало появление у калмыцких монахов значительной частной собственности. Согласно монашескому уставу «Виная» и по статьям Монголо-ойратских законов 1640 года монах не должен был иметь ничего кроме вещей личного обихода, а все движимое и недвижимое имущество составляло собственность сангхи. В действительности же многие духовные лица владели большим количеством скота, домами и прочим имуществом. Обремененные собственностью они мало думали об изучении буддийской

¹ Боваев Б. Услаждение слуха // Поэзия народов СССР XIX века (Библиотека всемирной литературы). М., 1977. Т.102. С.579-588.

философии и практике медитации, заботясь главным образом о своем имуществе и многочисленной родне. Подобное положение дел приводило к различным нарушениям правил монашеской жизни со стороны духовенства. Против всего этого и выступил Б. Боваев, который призвал калмыков вернуться к первоначальному учению Будды, превратить хурулы в настоящие просветительские и культурные центры.

Большое значение для возникновения обновленческого движения в Калмыкии имела деятельность представителя Тибета в России Агвана Доржиева, принимавшего активное участие в судьбе калмыцкого духовенства. Будучи главным идеологом обновленческого движения в Бурятии, А.Доржиев часто посещал и Калмыкию. Зная факты религиозного индифферентизма, антицерковных настроений, он был уверен в том, что возрождение калмыцкого народа может и должно произойти на почве буддизма - составной частью его национальной культуры. Выполняя свой план, А.Доржиев основал в Калмыкии две высшие конфессиональные школы Цанит-чоря, которые, должны были стать центрами подготовки ученых лам, знающих буддийскую философию, мировую и национальную культуру, тибетский язык и историю¹.

Эволюция обновленческого движения в послеоктябрьский период.

Обновленческое движение в буддийском духовенстве бурят и калмыков продолжалось и после установления советской власти в России. В социокультурном пространстве послеоктябрьской России модернизация буддизма совпала с коренной ломкой социально-политического и экономического строя государства. Бесконтрольное, стихийное развитие буддизма, характерное для начала XX века, не могло продолжаться слишком долго. Представители обновленческого движения в буддизме уловили признаки надвигавшегося еще более жестокого контроля над

¹ Дорджиева Г.Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. С.18.

религией и попытались приспособить сангху к новым политическим реалиям¹.

Специфика обновленчества была обусловлена тем, что развиваться ему пришлось не в той среде, которая его породила. Возникнув на рубеже веков, в период зарождения в Бурятии и Калмыкии капиталистических отношений, обновленчество окончательно оформилось как реформаторское течение в условиях советского строя, с его атеистической идеологией. Обновленческое движение вынуждено было приспособливаться к чужеродным условиям, декларируя единство с материализмом, марксизмом и коммунизмом. Поэтому идеология послеоктябрьского обновленчества была теснейшим образом связана с политической практикой. Данное приспособление было во многом вынужденной попыткой найти особый, «срединный путь» между буддизмом и марксизмом, стремлением сохранить позиции буддизма в новых обстоятельствах².

В то же время следует отметить, что интересы Советской России во внешней политике первоначально в определенной степени совпали с чаяниями некоторых буддийских деятелей, втайне стремившихся к возрождению общемонгольского единства, пусть и под покровительством России. Большевики же в свою очередь мечтали об экспорте социалистической революции в Центральную Азию. Неслучайно в 20-е годы советское правительство организовало несколько секретных экспедиций в Тибет. Кроме того, известно, что в первые годы советской власти бурятские буддисты строили дацаны такими темпами, как никогда ранее³.

Более позднее принятие единого для России законодательства, регулировавшего взаимоотношения религии и государства (декрет 1918 г.),

¹ Сафронова Е.С. Буддизм в России. С.69.

² Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. С.10.

³ Цыбикдоржиев Д.В. Буддизм и история формирования национальных движений в Бурятии. С.55-56.

позволило обновленцам Бурятии и Калмыкии на примере других конфессий (прежде всего православия) увидеть последствия вероисповедной политики нового правительства. Обновленцы сделали из этого соответствующие выводы и постарались использовать опыт Русской Православной Церкви, где также возникло обновленческое движение. Они объявили о своей лояльности советской власти и готовности к кардинальным реформам буддийской церкви¹.

Обновленчеству пришлось развиваться и приспосабливаться к новым условиям по трем направлениям. Во-первых, необходимо было провести административную реформу, которая включала в себя введение принципов коллегиальности и выборности, допуск мирян к управлению храмами и строгую отчетность. Во-вторых, коренным образом менялся быт духовенства. Согласно обновленческим «уставам» ламы должны были отказаться от роскоши в быту, богатой обстановки, ношения дорогой одежды и организовать жизнь в монастырях на основах уравнительности. Таким образом, задача второго направления деятельности состояла в том, чтобы уравнивать в имущественном и правовом плане всех представителей монашеской общины вне зависимости от сана и сделать хурулы необременительными для простых верующих. И, наконец, третьим направлением реформирования было идеологическое приспособление, что означало переосмысление в духе модернизации традиционных положений буддизма, а также изменение системы обучения духовенства. В программу преподавания буддийских школ теперь включались общеобразовательные предметы на родном языке².

В целом, новая программа движения основывалась на принципах, выдвинутых обновленцами еще до революции. Однако были и новшества. Так, например, важными моментами в новых политических условиях стали лояльность новому государству и признание советской власти. Используя

¹ Сафронова Е.С. Буддизм в России. С.69.

² Дорджиева Г.И. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. С.43.

обновленческий опыт православия, обновленцы-буддисты попытались объединить идеи буддизма и коммунизма. Обновленцы декларировали непротиворечивость коммунистических и буддийских идеалов, создавая на российской почве своеобразную доктрину «буддийского социализма».

Идея обновленцев о близости буддизма и коммунизма получила свое наиболее полное выражение в докладе А. Доржиева на Всесоюзном съезде буддистов в 1927 г., где он отмечал, что «западноевропейская культура, хотя и достигла высокого развития, не дала достаточного познания закона причинности, не боролась с низменными инстинктами человека. Начала себялюбия и собственности – «я» и «мое» - развились в высшей степени; каждый заботится о своем благе, строя его на несчастье другого, и все достижения культуры используются как орудия эксплуатации и порабощения одного человека, одного народа другим и т.д. В результате этого развились капитализм и империализм - источники несчастья всего человечества. Великий мыслитель Карл Маркс открыл в Западной Европе эти противоречия и источники зла человечества, а учитель Ленин положил начало осуществлению этого великого учения и указал путь к строительству новой жизни, основой которой являются братство и справедливость, уничтожение собственности - источника всех низменных инстинктов человека. Мы, буддисты, - говорил А. Доржиев, - верим в торжество правды и справедливости, в победу познания и духовного совершенства над темнотой и невежеством, в уничтожение зла и источников несчастий современного человечества - капитализма и империализма»¹.

Таким образом, традиционная гибкость и прагматизм буддизма сделали возможным декларацию о его единстве с марксизмом. Мотив лояльности советской власти и идеи обновленцев о непротиворечивости марксизма и идей буддизма были обусловлены их стремлением не

¹ Доклад Хамбо А. Доржиева на первом всесоюзном буддийском Соборе в Москве 20-29 января 1927 г. // НАРК. Ф. П.1. Оп.1. Д.244 Л.52.

допустить репрессий и гонений в отношении буддистов. Возможно, данные идеи были лишь тактической уловкой, дающей возможность временно приспособиться и пережить неблагоприятные для буддизма времена. В то же время нужно учитывать тот факт, что в данный период авторитет Ленина на Востоке был действительно высок. Так, например, Джавахарлал Неру в своей известной книге «Открытие Индии» отмечал, что «миллионы людей смотрят на него как на спасителя и величайшего человека эпохи»¹. Уважительное отношение к Ленину и идеям социализма можно найти в работах и других известных мыслителей Востока.

Кроме того, нельзя не отметить некоторые общие черты двух идеологий. В раннем буддизме действительно имелись ярко выраженные эгалитаристские и демократические тенденции, которые в некоторой степени можно отождествлять с коммунистической идеей всеобщего равенства. При этом, конечно, нужно учитывать тот факт, что буддийский демократизм и эгалитаризм во многом имели декларативный характер, поскольку здесь не предусматривались конкретные меры по революционному переустройству недемократичных социальных институтов и норм. Социальные вопросы не расценивались буддистами, как главные в их учении, ибо буддизм возник как путь религиозного «спасения» человека. Кроме того, марксистские идеи классовой борьбы, социальной революции и диктатуры пролетариата противоречат буддийскому учению, которое допускает исключительно эволюционный путь решения всех социальных противоречий и считает, что все социальные проблемы должны решаться только ненасильственным путем².

Касаясь идейного обоснования обновленческого движения, его идеологи во главе с А. Доржиевым отмечали, что подлинным буддизмом является философия древнего индийского буддизма, а все «позднейшие усложнения и разветвления не должны учитываться, ибо для будущего

¹ Неру Джавахарлал. Открытие Индии. М., 1955. С.308.

² Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л. Указ. соч. С.136.

нужны только основы буддизма, только те моменты, в которых он соприкасается с проблемами современности»¹.

Таким образом, в буддийском обновленчестве можно обнаружить не только модернистские, но и фундаменталистские черты. Подобного рода ситуацию можно наблюдать и в исламе. Как отмечает И.П. Добаев, «все три идейные течения в исламе (традиционализм, фундаментализм и модернизм), как в теории, так и на практике носят довольно условный, расплывчатый характер, нередко наблюдается их наложение друг на друга, определенное смешение, что вносит путаницу в процесс их научного осмысления, определения и исследования. Иными словами, неоднозначность трактовки этих терминов всегда представляла серьезную проблему, как на научном уровне, так и в массовом сознании, а наличие достаточно широкого спектра подходов к определению их понятий в теоретическом и практическом плане оставляет проблему терминологии открытой»².

Вообще борьба фундаментализма и модернизма часто находит свое отражение в парадоксальных ситуациях. Так, например, стремление изучить и осмыслить исторический опыт, традиции нередко является причиной прорыва в новое культурное пространство, поскольку, возвращаясь к традициям, мы невольно привносим в нее и элементы современности. И, наоборот, стремление к реформации зачастую оборачивается возрождением архаических духовных стандартов и традиций. Таким образом, смешение традиции и новшества в обоих случаях, как правило, неизбежно.

На территории Бурятии обновленческая реформа встретила активное сопротивление консервативной части духовенства, которое было против

¹ Цит. по: Дамдинов А.В. Агван Доржиев в обновленческом движении бурятского буддийского духовенства // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997. С. 82.

² Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ippk.edu.mhost.ru/elibrary/elibrary/uro/v7/vol%207__main.htm

обобществления имущества в дацанах. Консерваторы выступали и против каких-либо серьезных реформ этнической формы буддизма, за сохранение буддизма таким, каким он, сформировался в эпоху старых политических, социально-экономических и культурных институтов. Буддийские консерваторы считали, что реформа буддизма, пусть даже под знаменем возвращения к истокам, нанесет ему серьезный ущерб. Ламы-консерваторы, доказывали, что обновленческая реформа не применима в условиях Бурятии, противоречит психологии бурят и вековому укладу жизни народа. До некоторой степени они были правы, поскольку обновленческое движение не нашло широкой поддержки в среде бурятского народа и большинство рядовых верующих в силу традиционной психологии продолжали придерживаться старых религиозных принципов¹.

В связи с этим противников обновленчества можно определить как традиционалистов. В то же время необходимо помнить, что понятие «традиционализм» имеет несколько значений. Во-первых, традиционализм можно рассматривать как официальную идеологию традиционных обществ, которая состоит в идеализации и абсолютизации традиции. Во-вторых, традиционализмом называют различные социально-философские течения и идеи, в основе которых лежит представление о некой «изначальной традиции». В данном проявлении традиционалистские доктрины направлены против современного состояния культуры и общества. В-третьих, под традиционализмом можно понимать направление в теологии, отвергающее попытки пересмотра религиозного учения или социальной доктрины церкви перед лицом происходящих в обществе изменений². Идеология противников буддийских обновленцев соответствует прежде всего третьему определению традиционализма.

Бурятские традиционалисты, будучи противниками церковных и

¹ Дамдинов А.В. Указ. соч. С. 86.

² См.: Социология: Энциклопедия. Мн., 2003.

социальных реформ, хуже ориентировались в новой политической ситуации. В результате обновленцы добились большинства во многих дацанских советах. Обновленцы сумели быстро провести регистрацию общин и представить все необходимые документы в соответствующие органы. По праву первых их общины получили в пользование значительное количество дацанов. Это вызвало взрыв возмущения у консерваторов. Раздел имущества приводил к активному сопротивлению со стороны консерваторов и даже неповиновению властям. Многие ламы-традиционалисты пограничных дацанов демонстративно уходили в Монголию и Китай¹.

Советское государство в данной борьбе поддерживало обновленцев, которые проявляли лояльность к власти. Традиционалисты же, в основной своей массе были настроены реакционно и, естественно, не могли найти поддержку со стороны государства. В целом же власти были заинтересованы во внутрицерковном расколе, надеясь, что своими жесткими методами борьбы обе стороны скомпрометируют себя в глазах бурятского народа, который постепенно разочаруется в буддизме².

В основе внутрицерковной борьбы и раскола духовенства на враждебные группы лежали не только экономические, но и политические мотивы. Отношение к советской власти, к советской национальной автономии было одним из основных вопросов общественной жизни бурятских буддистов. Кроме того, не исчезла старая вражда между сторонниками и противниками земской реформы и ликвидации казачьего сословия, между сторонниками и противниками теократического балагатского движения, между всеми, кого разделили на враждующие группы события времен интервенции, гражданской войны, падения и восстановления советской власти в Забайкалье после изгнания интервентов из Сибири.

¹ Сафронова Е.С. Буддизм в России. С.74.

² Дамдинов А.В. Указ. соч. С. 87.

После окончательного утверждения советской власти эта политическая борьба была спрятана под занавес религиозного конфликта. Публично традиционалисты и обновленцы спорили только по церковным и культовым вопросам, однако, в реальности, речь прежде всего шла о признании или непризнании советской власти. Тем не менее, в конфликтах между консерваторами и обновленцами не все определялось политическими мотивами. Религиозный аспект разногласий заключался в том, что обе стороны по-своему заботились о сохранении буддизма в новых неблагоприятных для религии условиях¹.

Следует отметить, что кроме собственно обновленческого движения в Бурятии в эти годы широкий размах приняло и теократическое балагатское движение, организованное Лубсан-Санданом Цыденовым, которое также носило реформаторский характер. Профессор А. Позднеев, интересовавшийся идеями Л.-С. Цыденова, считал его реформатором современного буддизма, поддерживающим мистическое направление.

Рукописное наследие Л.-С. Цыденова состоит из религиозных произведений и документов балагатского движения. На сегодняшний день существует рукопись «Манифеста Лубсан-Сандана» на монгольском языке. Данный труд труден для перевода, поскольку его язык символичен. В то же время в нем содержатся поразительные и смелые пророчества о распространении тантрического буддизма на запад, о будущем мировой цивилизации. Исследователи отмечают, что идеи текста близки, а в целом даже опережают самые смелые гипотезы В.И. Вернадского и К.Э. Циолковского².

Лама Цыденов распространял в Бурятии нетрадиционную форму буддизма. Его религиозная реформа заключалась в развитии немонастырской, а отшельнической формы буддизма, которая преобладала в Тибете до укрепления позиций школы Гелугпа. Поэтому реформу Л.-С.

¹ Дамдинов А.В. Указ. соч. С. 84.

² Баяртуева Б.Л. Жизнь и деятельность буддийского ламы Лубсан-Сандан Цыренова [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://mion.isu.ru/pub/sb-confess/4_3.html

Цыденова не поддерживали не только традиционалисты, но и обновленцы, лидерами которых были ученые ламы, получившие свое образование в монастырских академиях.

После того, как власть в Забайкалье захватил атаман Семенов сторонники Л.-С. Цыденова объявили о создании теократического государства, ханом которого был объявлен сам Лубсан-Сандан. Это теократическое движение, названное также балагатским, продолжалось и после падения режима Семенова, при Советах. В целом, оно преследовало благородную цель - уберечь бурятский народ от разрушительных последствий революции и гражданской войны. По сути, оно спасло много жизней и сумело защитить мирное население от насилия и грабежей. Политическое значение теократического движения состояло в демонстрации того, насколько большое влияние имел буддизм на бурятский народ и на его политические позиции.

Теократическое движение, по мнению С.Ю. Лепехова, в условиях гражданской войны «носило характер вступления под защиту ценностей и норм буддийской цивилизации. Поэтому здесь не было и не могло быть никаких этноцентристских, националистических сепаратистских стремлений, поскольку они как раз находятся в резком противоречии с духом и буквой принципов буддийской цивилизации, для которой национальные и государственные границы не имеют никакого особого значения».¹ Балагатское движение, отмечает Лепехов, было «одной из наиболее ярких и драматичных попыток реализации на практике в государственном строительстве наиболее важного принципа цивилизационной программы Ашоки – «управление с помощью дхармы, принесение счастья с помощью дхармы и защита с помощью дхармы»².

Балагатское движение, на наш взгляд, будучи теократическим движением, основывалось также на известной монгольской доктрине

¹ Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С.57-58.

² Там же. С.57.

«кагана-чакравартина», которая предполагает объединение светской и духовной власти в одних руках.

В Калмыкии ситуация была несколько менее драматичной. Несмотря на разногласия, размежевание в среде духовенства было не столь сильным. Лидеры обновленчества здесь нередко шли на компромисс с традиционалистами, а представители консерваторов старались не обострять свои взаимоотношения с реформаторами. Поэтому обновление религиозной жизни в Калмыкии проходило менее болезненно и более успешно. При этом реформа была проведена так умело, что почти не задевала консерваторов, которые часто объявляли себя обновленцами и оставались в хурулах. Поэтому раскола как такового в калмыцком буддизме не было: все хурулы приняли обновленческую реформу, по крайней мере, официально.

В Туве обновленческое движение зародилось несколько позже, чем в Монголии, Бурятии и Калмыкии. Поэтому многие обновленческие идеи были заимствованы тувинскими буддистами от своих соседей. Особенность тувинского обновленчества заключалась в том, что оно формировалось в условиях наличия собственного государства, которое на первоначальном этапе своего развития было настроено к буддизму весьма лояльно. Поэтому тувинские обновленцы критиковали антиправительственные действия отдельных представителей духовенства. В частности отмечались случаи, когда ламство оказывало сопротивление социально-экономическим реформам. Осуждая попытки церкви вмешиваться в политическую жизнь страны, обновленцы четко определили положение лам как духовных наставников и не более. Отделение церкви от государства было неоднозначно воспринято рядом священнослужителей, которые задавали вопрос, не лишаются ли таким образом ламы политических прав¹.

Обновленческое движение в Туве, также как и обновленчество в

¹ Хомуику О.М. Указ. соч. С.80.

Бурятии и Калмыкии, не прошло мимо вопросов религиозной догматики. Так, в частности, в речи одного из делегатов Всетувинского буддийского съезда 1928 г. прозвучала мысль о том, что буддийское учение и марксизм между собой тождественны, поскольку речь здесь идет прежде всего о человеке. В подобном подходе присутствовала готовность представителей церкви к диалогу с правительством и желание выработать совместно с ним систему общечеловеческих ценностей. Однако эти идеи в дальнейшем не получили поддержки и остались нереализованными¹.

В целом, деятелям обновленческого движения в Бурятии, Калмыкии и Туве, несмотря на успехи в реформировании церкви, не удалось реализовать главную задачу - сохранить позиции буддизма. В условиях формирования сталинского социализма теоретическая платформа обновленческого движения оказалась несостоятельной. Однако это произошло не потому, что принцип модернизации плох или устарел, ибо потенциальные возможности любой религии к самообновлению неисчерпаемы. В той исторической обстановке, когда был поставлен вопрос о существовании не только монастырей, но самой религии вообще, тактика обновленчества стала изживать себя в принципе².

Политика Советской власти в данный период уже не считалась с прогрессивными течениями в буддийской церкви. Осознавая, что церковь и духовенство все еще имеют большое влияние на народные массы, государство все чаще рассматривало церкви всех конфессий как внутреннего врага и «пособника мирового империализма». Советское государство в отношении церкви и духовенства гипертрофированно придерживалось теории классовой борьбы, воспринимая религию исключительно как «опиум для народа», а духовенство — как социально-чуждый элемент.

Методы борьбы против ламства отличались крайними формами. В

¹ Хомушку О.М. Указ. соч. С.75.

² Дорджиева Г.Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. С.131.

практике атеистической работы все более обозначалась тенденция голого администрирования в борьбе против церкви, участились грубые нарушения законности, а агитация против буддийского духовенства и церкви приняла самый широкий размах. К началу 30-х годов с помощью жесткой антирелигиозной пропаганды в общественном сознании Бурятии и Калмыкии сложился одиозный образ ламы как стяжателя и реакционера. Все это было направлено на подрыв морального авторитета буддийского духовенства в ходе обновленческого раскола¹.

Компания по искоренению буддизма, начатая в конце 20-х годов, привела к закрытию всех буддийских храмов, заключению в тюрьмы и расстрелу большинства лам по разным надуманным статьям (панмонголизм, шпионаж, антисоветская пропаганда и др.). В формально независимой Туве в данный период также произошел поворот к жестким репрессивным мерам против монастырей и духовенства. Почти все храмы в Бурятии, Калмыкии и Туве были разрушены или закрыты. Варварски были уничтожены многие ценные ксилографы, рукописи статуи и иконы (танки). Только часть из них сохранилась в музейных фондах. Особо сильно пострадал калмыцкий буддизм, что было связано с выселением калмыков и ликвидацией Калмыцкой автономной республики. В ссылке продолжались гонения на бывших священнослужителей, были утрачены сохранившиеся в семьях предметы культа². Антирелигиозные репрессии затронули и алтайских бурханистов. В 30-40-е годы за связи с буддийским духовенством Монголии, Тибета и Тувы многие жители Горного Алтая были репрессированы и осуждены.

Разгром обновленческого движение вновь вернул развитие буддизма в этнокультурное русло. С одной стороны, это было связано с разрушением храмов и уничтожением монастырской традиции; с другой, с

¹ Дамдинов А.В. Указ. соч. С. 89.

² Подр. об этом см.: Убушаев В.Б., Убушаев К.В. Калмыки: выселение, возвращение, возрождение. 1943-1959. Элиста, 2007; Максимов К.Н. Трагедия народа. Репрессии в Калмыкии. 1918-1940-е годы. М., 2004.

широким распространением бытового буддизма, тесно связанного с добуддийскими культами и имеющего ярко выраженный этнический характер.

Несмотря на разгром буддийской церкви, идея обновленчества показала, что буддизм имеет внутренние источники саморазвития и может существовать в новых условиях. Интересно, что современное положение о дацанах и хурулах во многом основывается на принципах, разработанных в свое время Агваном Доржиевым. Таким образом, хотя идеология буддийского обновленчества и потерпела поражение в 30-е годы, дальнейшая история буддизма в социокультурном пространстве России подтвердила жизнеспособность данной идеологии.

Говоря о специфике обновленческого движения в российском буддизме, необходимо отметить, что исследователи выделяют два основных подхода к пониманию сущности модернизационных процессов в религиозной сфере. Первый подход связан с внутренним развитием в той или иной религии, изменениями в ее учении, обрядах, организации, иерархии и т.д. Этот процесс можно назвать модернизацией религии. Второй подход исследует отношение религии к модернизации общества. При этом данное отношение может изменяться в определенные периоды времени. В рамках второго подхода можно говорить о религиозном модернизме. Таким образом, религиозный модернизм обозначает только процессы, идущие в социально-религиозной сфере и имеющие отношение к модернизации социума¹.

Исходя из вышесказанного, можно говорить как о модернизации российского буддизма в данный период, так и о религиозном модернизме. Правда, термин «модернизация» в контексте буддийского обновленчества достаточно условен, так как обновленцы говорили о возврате к идейным истокам буддизма, к его первоначальной чистоте.

¹ Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. 2001. №11. С.85.

Что касается религиозного модернизма, то именно он и определял весь процесс развития обновленческого движения в буддизме. При этом в отличие от Русской православной церкви, которая первоначально боролась против социалистической модернизации, и только со временем стала более лояльной по отношению к социализму, процесс обновления в буддизме был более быстрым и радикальным. Свою роль здесь сыграли гибкость и прагматизм буддизма, которые сделали возможным декларацию его единства с марксизмом.

В целом, в деятельности обновленческого движения можно найти как позитивные, так и негативные стороны. Позитивной стороной обновленчества было стремление сохранить позиции буддизма в России, приспособив его к реалиям нового времени, очистив от негативных моментов, а также готовность к гармоничному взаимодействию с современной наукой и культурой. Негативной стороной обновленческого движения было отрицание некоторыми его идеологами евразийской самобытности российского буддизма, их стремление воссоздать первоначальный индийский буддизм, что, конечно, отталкивало простой народ. Отрицательным последствием реформы стал также раскол буддийского духовенства на обновленцев и традиционалистов.

Оценивая обновленческое движение с позиций евразийской концепции, можно отметить, как противоречия, так и общие моменты двух идеологий. Если исходить из того, что евразийская цивилизация основывается на традиционализме, то можно сделать вывод о расхождении данных мировоззрений, поскольку обновленчество было реформаторским, модернистским движением. В то же время стремление обновленцев к сближению буддизма с западной, в том числе и русской культурой, вполне укладывается в евразийскую парадигму.

Говоря о проблеме взаимоотношения традиций и новаций, необходимо отметить, что, когда традиции перестают обновляться и обогащаться новым содержанием, тогда из продуктивного и стабильного

содержания культуры они превращаются в тормоз всякого развития. И наоборот, если модернизация начинает противопоставлять себя традиции и отрывается от истоков, в культуре могут возобладать негативные разрушительные тенденции. Поэтому наиболее правильным здесь является разумное сочетание традиции и модернизации. Собственно это и есть принцип «срединного пути», о котором говорил Будда.

Буддийская традиция в постобновленческий период. Реформаторская деятельность Б. Дандарона. Во второй половине XX века буддизм в социокультурном пространстве России, несмотря на гонения, оставался важным фактором, определяющим самоидентификации бурятского, калмыцкого и тувинского народов. Данное обстоятельство и привело к открытию Иволгинского дацана недалеко от Улан-Удэ, возобновлению деятельности Агинского дацана в Читинской области, а также восстановлению, хотя и в урезанном виде, буддийской церкви. Кроме того, властям необходимо было чем-то подкрепить идеологические штампы о свободе совести в СССР, что можно было сделать только открытием храмов основных конфессий.

Буддизм в данный период официально признавался как социальный феномен, имеющий свои особые формы бытования в виде обрядов и ритуалов в отведенных для этого местах. В то же время была запрещена собственно религиозная жизнь: широкое освоение и распространение буддийских идей и духовных принципов. Соответственно не поощрялось реальное религиозное образование населения. Власть, вероятно, полагала, что подобная практика обязательно приведет к постепенному угасанию буддизма как живой религии.

Однако, несмотря на все гонения и ограничения, значение буддизма для народов, его традиционно исповедующих, все же сохранялось. При этом наиболее сильные позиции буддизм имел в Бурятии. Так, например, в 70-х гг. XX века в сельских районах Бурятии было проведено социологическое исследование религиозности местного бурятского

населения. Оно показало сохранение религиозного (буддийского) фактора в самоидентификации бурят. Несмотря на то, что исследование выявило незнание буддийского учения и религиозного содержания обрядов, а также отсутствие регулярной обрядовой практики в жизни большинства населения, нельзя было не заметить, что приверженность бурятского народа буддизму сохраняется¹.

Несомненно, что в сохранении буддийской идентичности у бурят большую роль играли вновь открытые дацаны. Однако не меньшая заслуга в сохранении буддийской традиции принадлежит бывшим ламам и хуваракам, вынужденно снявшим свои обеты в 30-х годах. Бывшие священнослужители обладали большим авторитетом на селе и являлись негласными старейшинами улуса. Во многих случаях они вводили религиозный элемент в бытовые обряды и различные улусные праздники. Поэтому они были не только «защитники» народных традиций и обычаев, но и активными проводниками религии в улусах. Бывшие служители культа также являлись ближайшими помощниками дацанских лам.

Более тяжелым, чем в Бурятии было положение буддизма в Калмыкии. С восстановлением автономии Калмыкии не произошло реабилитации религии. Она по-прежнему оказалась под запретом. Если в послевоенной Бурятии было создано Центральное духовное управление буддистов СССР и открыт буддийский храм, то Калмыкия оказалась своеобразным «испытательным полигоном» для атеистической политики государства. Попытки верующих зарегистрировать общину с целью открытия буддийского храма наталкивались на жесткое противодействие со стороны местных партийных органов².

Однако, несмотря на сопротивление власти, в Калмыкии все же возник ряд неофициальных буддийских центров. Это были главным

¹ Цит. по: *Скрынникова Т.Д.* Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят [Электронный ресурс]. Режим доступа:

http://www.dartmouth.edu/~crn/groups/religion_group_papers/Finalpapers/Skrynnikova.pdf

² *Очирова Н.Г.* Буддийское духовенство и развитие калмыцкой культуры // Буддийское духовенство и культура Калмыцкого народа. Элиста, 2004. С.10.

образом места проживания буддийского духовенства. И хотя большинство лам после официального сложения сана обрело семьи, они пользовались большим уважением у населения, поскольку в глазах верующих вынужденный отказ от celibата был оправдан. Как отмечает Э.П. Бакаева, в дни главных торжеств, требующих коллективных богослужений, некоторые из бывших священнослужителей приезжали «в гости» к наиболее уважаемым ламам с целью проведения совместного молебна. Этот факт, по мнению ученого, свидетельствует о существовании в Калмыкии в данный период (правда, в особой форме) общины монахов¹.

Несмотря на полное отсутствие религиозных общин и храмов, уровень религиозности в Калмыкии в данный период был близок к среднесоюзным показателям. В 1985 г., накануне регистрации первой буддийской общины, Калмыцким институтом истории филологии и экономики (ныне КИГИ РАН): совместно с Институтом этнографии им. Н.М. Миклухо-Маклая АН СССР было проведено этносоциологическое исследование, согласно которому уровень религиозности составил 23% в городе и 30% в селе. Кроме того, 33% респондентов в городе, 39% в селе, а также 21% в среде творческой интеллигенции обращались к монахам, продолжавшим тайное исполнение буддийского культа. При этом, согласно «правилам двойной морали», 46% в селе и 49% в городе из обращавшихся к ламам называли себя неверующими. Что же касается основных религиозных праздников, то, как выяснилось, их на тот период отмечало 98 % калмыков².

Таким образом, из всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что значительная часть взрослого населения республик, несмотря на атеистическую политику, сохраняла свою религиозную традицию и, что особенно важно, передавала ее молодому поколению. Данные этносоциологического исследования позволяют найти объяснение тому

¹ Бакаева Э.П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии... С.26.

² Очирова Н.Г. Указ. соч. С.10.

обстоятельству, что после демократизации в Калмыкии был зафиксирован резкий рост религиозности.

На территории Тувы буддизм в советский период также оказался в крайне сложном положении. Разрушение нормативной системы буддистского образования привело к фактически полному прекращению воспроизводства духовенства. Одновременно почти полностью исчез специфический комплекс местных буддистских традиций, сложившийся во взаимодействии с автохтонными культами и определявший региональные особенности тувинского буддизма.

В Туве в этот период наблюдалось уменьшение численности лам и одновременное увеличение количества шаманов. О.М. Хомушку объясняет усиление влияния шаманизма необходимостью заполнить духовную нишу, которая оставалась невостребованной из-за уменьшения количества буддийских священнослужителей¹. При этом, она указывает, что связь тувинских буддистов с Иволгинским дацаном, куда они совершали паломничество и откуда к ним приезжали представители бурятского буддистского духовенства, оставалась достаточно прочной на протяжении всего советского периода².

Еще более сложным было положение дел на Алтае. Традиция бурханизма здесь была полностью разгромлена. Положение усугублялось тем, что идеологи бурханизма не оставили после себя никаких текстов. Единственным источником для изучения бурханизма были исследования и дневники российских ученых и миссионеров РПЦ. Определенный стимул к возрождению буддизма и бурханизма среди ойротов придало рериховское движение, представители которого, начиная с 70-х годов, совершали паломничества на Алтай. При этом последователи Рерихов не только искали истину и страну Шамбалу, но и активно приобщали местных жителей к Агни-йоге и буддийской философии. В годы перестройки

¹ Хомушку О.М. Указ. соч. С. 105.

² Там же. С. 104.

влияние рериховского движения на алтайцев еще более усилилось. С передвижной картинной галереей они стали объезжать алтайские села, одновременно проводя круглые столы и распространяя духовную литературу, из «которой алтайцы узнавали, что «Белый Бурхан, конечно, он же Благословенный Будда», что «буддизм — самая научная религия»»¹. По свидетельству С. Филатова, проводившего исследования на Алтае, «сами алтайцы-лидеры бурханизма-буддизма признают громадное влияние рериховского учения на идеологию своего движения. Большинство из них имеет давние и тесные связи с идеологами рерихианства, которые открыли им духовную связку святости Алтая, буддизма, экологии, современной науки и социального прогресса»².

В целом, можно отметить, что буддизм, вопреки репрессиям и гонениям, продолжал функционировать в социокультурном пространстве России, оказывая влияние на общество. Несмотря на то, что буддийская община как агент религиозной социализации практически исчезла, трансляция религиозно-нравственных установок и знаний культуры осуществлялась в рамках семьи. При этом основным агентом религиозной социализации выступало старшее поколение семьи, успевшее получить познание в религиозной сфере от представителей духовенства. Кроме того, следует помнить, что религия даже после того, как сама она вытеснена из массового сознания и ее институционные формы перестают играть значительную роль в жизни общества, продолжает оказывать влияние на людей посредством ценностей, которые продолжают существовать уже в иных светских слоях культуры.

Возрождение реформаторского движения в российском буддизме было связано с деятельностью Б.Д. Дандарона, буддийского учителя, буддолога и оригинального мыслителя. Его отец, Доржи Бадмаев, был соратником религиозного реформатора Л.-С. Цыденова, основателя балагатского движения. Сам Б. Дандарон еще в детстве был признан

¹ Филатов С. Алтайский бурханизм. С. 242.

² Там же. С.243.

перерожденцев одного из высоких лам. В лагерях, где Б.Д. Дандарон сидел в 30-50-е гг., он был организатором интеллектуальных семинаров, читал небольшие лекции по буддизму, в свою очередь, слушая лекции по европейской философии. Здесь даже образовался неокантианский кружок. Среди его друзей и знакомых было немало историков и философов. Известно и о знакомстве Дандарона с Л.Н. Гумилевым¹. Его близким другом стал профессор В.Э. Сеземан, ученик философа-евразийца Л.П. Карсавина. Эта дружба продолжилась и на воле, оказав на мировоззрение Дандарона значительное влияние².

Находясь в заключении, Дандарону удалось найти и прочитать книгу «Закат Европы» О. Шпенглера, которая подвигла мыслителя на создание собственного историософского учения. В своей работе «Необуддизм», написанной в лагерях, Дандарон рассматривал теорию жизни и гибели цивилизаций, как пример осознания учеными Запада сути буддийского учения о карме. В дальнейшем представление о карме народов и цивилизаций стало одной из основ его учения. Большое место в рассуждениях Дандарона на эту тему занимало осмысление ситуации в СССР. В военные годы ему удалось переправить рукопись «Необуддизма» на Запад.

После освобождения, более глубоко изучив новейшие открытия в области ядерной физики, Б. Дандарон продолжил развивать идеи необуддизма, пробуя органично сочетать посредством буддийского учения шпенглеровский взгляд на историю, общую теорию поля А.Эйнштейна. В последней он усматривал теоретическое обоснование метафизики махаяны и буддийскую антропологию школы йогачара. Венцом же литературно-философской деятельности Дандарона стал труд «Мысли буддиста», созданный им в тот же период. В данной работе излагается его видение им

¹ Гармаев Д.О. Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2005. С.11.

² Монтлевич В.М. Краткая биография Б.Д. Дандарона [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://pravidya.ru/rus/tradition/dandaron_short_biography.html

буддизма, его философии, этики и содержится попытка соотнести учение Будды с западными научной и философской традициями.

Постепенно вокруг Б. Дандарона начал складываться круг людей, члены которого занимались буддийской философией и тантрой, пытались осмыслить свою жизнь и положение через призму буддийской философии. В общину Дандарона входило несколько десятков человек из Бурятии, Ленинграда, Москвы, Тарту, Вильнюса. В течение нескольких лет Дандарон проводил занятия с данной группой. Это положило начало процессу распространения тибетской формы буддизма в русском обществе.

Деятельность Б. Дандарона не могла не вызвать раздражения у местных властей. В 1972 г. по сфабрикованному обвинению он был арестован и вскоре ушел из жизни. Находясь в тюрьме, Б. Дандарон успел создать новый труд «Черную тетрадь», в котором попытался осмыслить историю страны и современного мира с позиции тантризма. В «Черной тетради» были сформулированы основные идеи дандароновского необуддизма.

Необуддизм Б.Д. Дандарона заключался в попытке творческого синтеза западной философии и науки с восточной мудростью. В своей деятельности в данном направлении он опирался на известные ему компаративистские труды Ф.И. Щербатского и С. Радхакришнана. При этом если метафизические идеи необуддизма Дандарона вытекают из буддийской философии, то методологические принципы он находит в западной философской традиции, в частности в неокантианстве¹.

В своих философских работах Дандарон нередко упоминает таких западных мыслителей, как Плотин, Кант, Хайдеггер. Так, например, на Плотина он ссылается, для того, чтобы доказать ограниченность рационального познания: «Плотин, - пишет Дандарон, - освещает это положение таким образом: Единое (абсолют), порождая из себя Сущее,

¹ Гармаев Д.О. Указ. соч. С.14.

раскрывается прежде всего в Разуме, в Логосе, а в сфере Логоса оно тем самым раздваивается на субъект и объект. Само Единое недоступно рациональной интуиции со свойственной ей сознательностью. Требуется еще один последний шаг за пределы Логоса, чтобы преодолеть ему присущую двойственность субъекта и объекта и слиться с Единым... В этом смысле рациональная интуиция всегда стоит ниже эмоциональной интуиции»¹.

И. Кант, по мнению Дандарона, вполне в духе буддизма «говорит, что «признание того, что тела суть только явление, а не абсолютная действительность, лежит в основе всякой здоровой философии». Кант, - пишет мыслитель, - подходя к этому вопросу с точки зрения критической философии, подходит близко к буддийскому взгляду школы мадхьямиков. А сверхчувственный, умопостигаемый мир (по Канту) не познается категориями рассудка. Точно также Шантидэва (школа прасангики) говорит, что абсолютная реальность не находится в сфере деятельности интеллекта (будхи), ограниченного областью относительного»².

Философские воззрения М. Хайдеггера Дандарон рассматривает в контексте проблемы времени, подчеркивая справедливость высказывания немецкого мыслителя о том, что «...время для материального мира (объекта) отличается от времени для субъекта. Время для физического мира есть производное от первого (т. е. вторичное), однородное, чисто количественное, а временность же субъекта есть озабоченность за свою судьбу»³. Кроме того, проблемы, поставленные Хайдеггером, пишет Дандарон, схожи с вопросами поставленными Буддой: «Учитывает ли (сознает ли) человек все, что в него заложено, как конечное существо, обреченное на смерть? Как реализовать заложенные в него возможности?

¹ Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб., 1997. С. 21.

² Там же. С. 60.

³ Там же. С. 14.

Или человек этого не сознает, или не хочет сознавать?»¹.

Значительное внимание в своих работах Дандарон уделял социальной проблематике. В отличие от деятелей обновленческого движения Б. Дандарон скептически относился к идеям марксизма, считая их устаревшими. «Теория научного коммунизма, созданная в середине XIX в., - писал Дандарон, - отличалась от утопического социализма Сен-Симона и Фурье тем, что она была построена на научных данных того времени в результате анализа критики политической экономии и диалектического развития общества. В то время, при жизни ее авторов, она считалась абсолютной Истиной, во всяком случае, в это верили ее последователи. Но спустя более ста лет, она изменилась в корне, ибо научная истина, на основании которой она была создана (экономическое учение), изменилась сама до неузнаваемости; поэтому сама теория научного коммунизма на сегодня не является научной истиной»².

Достаточно осторожно Б. Дандарон относился и к научно-техническому прогрессу, видя в нем не только положительные, но и отрицательные стороны. «Техническая революция, - подчеркивал он, - с одной стороны, кормит, обеспечивает материальной культурой, удобствами и роскошью многомиллионный цивилизованный народ нашей земли. С другой стороны, она дарует людям безнравственный животный инстинкт — страсть, разврат, который является необходимым и конечным продуктом всякой цивилизации»³.

Современная цивилизация, по мнению Дандарона, глубоко материалистична и бездуховна, в результате чего ее представители становятся несчастными и бездушными людьми. «В цивилизованном обществе молодой человек, воспитанный в материалистическом духе в течение двадцати лет, испытывает разные неудачи, сталкиваясь с такими

¹ Дандарон Б.Д. Мысли буддиста «Черная тетрадь». С. 14.

² Дандарон Б.Д. Избранные статьи; Черная тетрадь. Материалы к биографии. История Кукунора Сумпа Кенпо. СПб., 2006. С. 174.

³ Там же. С.157.

же эгоистами, как он, испытывает утрату и разочарование. В свои сорок лет он — старик по взгляду на жизнь, уже законченный материалист, скептик по отношению к людям, эгоист в общепринятом, узком смысле этого слова, человек сухой, холодный, брюзгливый и тяжелый. Это потому, что он был воспитан с малых лет в среде материалистов, привыкших смотреть на вещи с точки зрения утилитарности; он никогда не сделает добра, блага другим. Все это — признаки проявления грубого материалистического понимания жизни, где не присутствует ни единого проявления высокого духовного качества, проявления добра и истины»¹.

Итак, можно отметить, что реформаторское (обновленческое) движение было важной вехой в истории буддизма в России. Буддийское реформаторское движение было направленно на модернизацию буддизма, некоторых сторон его дисциплины и обрядности в соответствии с меняющимися условиями. При этом оно включало в себе не только модернистские, но и фундаменталистские черты, поскольку призывало вернуться к первоначальной чистоте индийского буддизма. Обновленчество с его призывами к приобщению к науке и мировой (в том числе русской) культуре еще более усилило евразийский характер буддизма в России. Возрождение реформаторского движения во второй половине XX века связано с личностью Б. Дандарона, буддийского учителя, буддолога и оригинального мыслителя. Деятельность Б. Дандарона, направленная на сближение буддийского мира с европейской и русской культурой, способствовала усилению евразийской специфики буддизма в России.

¹ Дандарон Б.Д. Избранные статьи... С.170.

Глава 3.

Проблема восприятия буддизма в социокультурном пространстве России (на примере русской философской мысли)

3.1. Критическая и либеральная традиции интерпретации буддизма

Анализ проблемы восприятия буддизма в русской культуре имеет немаловажное значение для понимания места и роли буддизма в социокультурном пространстве России. В то же время рассмотрение данной проблемы во всей ее полноте, с учетом истории изучения буддизма в отечественном востоковедении, осмысления буддизма в русской литературе и искусстве требует отдельного комплексного междисциплинарного исследования. Исходя из этого факта, будет целесообразным ограничиться исследованием процесса восприятия буддизма в русской философской мысли.

Длительное существование в социокультурном пространстве России народов исповедующих буддизм не могло не стимулировать интерес к буддизму, стремление осмыслить его религиозно-философские и социокультурные аспекты. Однако до середины XIX века обращения к буддийской проблематике в русской общественно-философской мысли были достаточно редки и ограничивались фрагментарными высказываниями. Одной из основных причин данного положения дел был недостаток буддологической литературы, невозможность ознакомиться с основными каноническими текстами буддизма.

В этом плане как особый рубеж можно выделить период второй половины XX века, когда в России стал возрастать интерес к восточной культуре. Интерес к религиям Востока, в частности к буддизму стимулировался главным образом влиянием Запада, где начинался кризис рационализма, позитивизма и европоцентризма, которые в течение долгого

времени доминировали в западном мышлении: Мир становился более открытым, развитие демократических институтов в странах Запада создавало новые возможности для свободы выбора мировоззрения. Значительную роль здесь, несомненно, сыграли и успехи востоковедения.

Увлечение буддизмом в странах Запада происходило на фоне изменения общего подхода к проблеме Запад - Восток. Постепенно изживал себя европоцентристский взгляд на Восток как отсталый в культурном отношении регион. В то же время начинают получать широкое распространение творческий диалог двух культур, обмен ценностями, стремление понять чужое, незнакомое. В этих тенденциях нашло свое выражение вечное стремление человечества к единой универсальной культуре при сохранении специфики каждой отдельной культуры. Труды А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. Гартмана и других западных философов конца XIX-начала XX века заставили по-новому посмотреть на духовное наследие народов Азии, помогли лучше ощутить близость многих положений философии Востока и Запада. Шопенгауэр и Ницше восприняли буддизм не как древнюю реликвию, сохранившую память о первых шагах человеческой личности в поисках истины, но как новую парадигму жизни, новый подход к важнейшим вопросам человеческого существования.

Интерес к буддизму не обошел и общественно-философскую мысль России, отдельные представители которой в этот период стали активно обращаться к буддийской проблематике. Говоря об интерпретации буддизма русской философией конца XIX - первой половины XX вв., можно выделить три традиции или тенденции в трактовке буддизма, в зависимости от отношения того или иного мыслителя к этому вероисповеданию. Обозначим их с известной долей условности как: либеральное, критическое и комплиментарное. Следует отметить, что слово «комплиментарный» здесь используется в несколько ином смысле, чем у Л.Н. Гумилева, который определял «комплиментарность» как

ощущение подсознательной взаимной симпатии (антипатии) людей, определяющее деление их на своих и чужих. В нашей работе понятия «комплиментарная тенденция» или «комплиментарное направление» обозначает традицию осмысления буддизма, отношение представителей которой к буддизму было в основном положительным.

Одной из традиций трактовки вопросов буддизма в истории русской философии конца XIX - первой половины XX веков была критическая тенденция. Характерным для этой традиции было то, что ее представители, рассматривая буддийскую религию, оценивали ее исключительно отрицательно. Данная традиция состояла, главным образом, из двух противоположных друг другу направлений общественной жизни России - революционно-социалистического и ортодоксально-православного. Наиболее рано к буддизму стали обращаться представители первого лагеря.

Одним из первых буддийскую проблематику затронул А.И.Герцен, написавший статью «Буддизм в науке». В этом труде автор критикует тех, кто отрывается от реальной действительности, кто уходит от решения социальных проблем, называя их «буддистами в науке». «Вина буддистов, - пишет Герцен, - состоит в том, что они не чувствуют потребности выхода в жизнь - действительного осуществления идей». Он отмечал: «Буддисты индийские стремятся ценою бытия купить свободу в Будде. Будда - для них именно отвлеченная бесконечность, ничего. Наука покорила человеку мир, больше - покорила историю не для того, чтобы он мог отдыхать. Всеобщность, удерживаемая в своей отвлеченности, всегда ведет к сонному уничтожению действительности»¹. В целом в данной работе Герцена можно увидеть отрицательное отношение к религии вообще, которой противопоставляется научное мировоззрение.

К представителям революционно-атеистического подхода можно отнести известного теоретика революционного народничества -

¹ Герцен А.И. Буддизм в науке // Собр. соч. в 30 т. М., 1954. Т.3. С.76.

П.Н.Ткачева¹. В своей работе «Идеализм и реализм в области права» он затронул и историю права на Востоке, в частности, в Индии. В Древней Индии, по словам Ткачева, в основе общественно-правовой жизни лежало кастовое устройство, которое, в свою очередь, основывалось на принципе грубой силы. Законодатель в древнеиндийском обществе не пытался скрывать данного факта. Он не лгал и не лицемерил, а открыто объявлял о том, что только сила является главным законом для людей. Сила эта проявлялась, главным образом, в карательных функциях государственного аппарата².

Буддизм, подчеркивал Ткачев, отверг старое понятие о праве как силе и выдвинул новую идею о том, что в сердце человека записан определенный моральный закон, который служит основой любого вида права. В буддийском учении утверждалось о равенстве всех людей перед данным законом. Отсюда выводится и принцип об их равноправии³. «Новаторство» буддизма, по мнению Ткачева, проложило дорогу к дуалистическому воззрению на право. В результате, действительное или практическое право было как бы отделено от идеального права. Подобное разделение права имело отрицательное последствие для общества. Правовой дуализм, согласно Ткачеву, был выгоден прежде всего господствующим имущим классам, которые, увидев, что кастовая организация начинает разрушаться, а эксплуатируемые группы становятся сильнее и начинают сопротивление, изобрели идеальные права и стали щедро наделять ими бедняков, желая заставить забыть последних об их реальных мизерных правах»⁴.

Ткачев, таким образом, подходил к осмыслению буддизма с социально-правовых позиций и рассматривал буддийскую мораль как обманный трюк эксплуататоров. Подобная позиция по отношению к

¹ См. подр. о нем: *Шахматов Б.М.* П.Н.Ткачев: Этюды к творческому портрету. М., 1981. 286 с.

² *Ткачев П.Н.* Сочинения. М., 1975. Т.1. С.167.

³ Там же. С.168.

⁴ Там же. С.169.

религии была характерна для многих представителей народнического направления, которые рассматривали мировые религии как средство для сдерживания народного протеста.

Обращение к буддийской проблематике можно найти и в работах некоторых отечественных мыслителей-марксистов. Одним из таких мыслителей был и Г.В. Плеханов, который нередко выступал с критикой религиозного мировоззрения. Основным признаком религии, по мнению Плеханова, является анимизм, без которого у верующих остается одна лишь нравственность. При этом он отмечал, что многие исследователи не согласны с этим, так как считают буддизм атеистической религией, чуждой всякого анимизма. В своей статье «Еще о религии» Плеханов выступил против данной точки зрения. Буддизм, по его мнению, вовсе не лишен анимистических представлений, поскольку признает наличие разных богов и духов. Отличие же его от других религий заключается в том, что отношения людей к сверхъестественным существам здесь несколько иное. Однако, отмечал он, это отнюдь не означает атеизм, ибо вера в богов и духов остается. Кроме того, буддийские тексты свидетельствуют о многочисленных чудесах, связанных с жизнью Будды. А там где есть вера в чудо, есть и анимизм.¹

Подчеркивая реакционную сущность религии, Г.В.Плеханов и многие другие известные марксисты относились к ней однозначно отрицательно. Вместе с тем у некоторых представителей данного идеологического течения отношение к религии претерпело определенную эволюцию. Одним из таких марксистов был А.В.Луначарский.

В 1908 г. была издана книга Луначарского «Религия и социализм», в которой он отстаивал идея о том, что социализм - это новая религия, превосходящая все старые религиозные системы. Здесь автор затронул и буддийскую тематику. Буддизм, по мнению Луначарского, будучи близок в философском плане брахманизму, отличается от последнего большей

¹ Плеханов Г.В. О религии и церкви. М., 1957. С.292-294.

простотой. В сущности же обе религии представляют собой пессимистический нигилизм, который, однако, в ходе своего развития приобрел некоторые идиллические черты. Кроме того, пишет мыслитель, буддизм, как и христианство, лишен творческой энергии и всякого боевого духа.¹

В послеоктябрьский период позиция Луначарского по отношению к религии значительно изменилась. Критика им религиозного мировоззрения приобрела более последовательный характер. К данному времени относится его работа «Введение в историю религий», в которой Луначарский рассмотрел и религии Индии. По мнению мыслителя, все они несут в себе определенную тенденцию, которая нашла наиболее яркое отражение в буддизме и заключается в том, что человеческое сознание определяет жизнь как зло². Однако человек не в силах жить лишь одним отрицанием бытия. Индусы, как и люди всего мира, желали счастья, и нашли его в покое, который означал не полное уничтожение, а лишь особое состояние ума, при котором страсти и любое движение приостанавливаются³. В результате размышлений, Луначарский пришел к выводу о том, что буддизм, как и другие религии Индии, является глубоко метафизическим учением, призывающим к уходу в потусторонний мир и вырабатывающим пассивное отношение к жизни⁴.

Таким образом, можно отметить, что отрицательное отношение к буддизму философов революционно-атеистического направления вытекало прежде всего из их негативного отношения к религии вообще. Большинство мыслителей данного направления стремилось показать, что буддизм является такой же религией, как и другие вероисповедания.

Критическое направление в осмыслении буддизма было представлено не только мыслителями революционно-демократического

¹ Луначарский А.В. Религия и социализм. СПб., 1908. Ч.1. С.118-119.

² Луначарский А.В. Введение в историю религий. М., 1925. С.40.

³ Там же. С.42-43.

⁴ Там же. С.47.

лагеря, но и такими религиозными философами как П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Н.О. Лосский. При этом каждый мыслитель данного направления рассматривал буддизм в разных контекстах.

Так, в частности, П.А. Флоренский в сочинении «Столп и утверждение истины» затронул буддийскую проблематику, говоря о христианском и индо-буддийском аскетизме. Доказать близость обоих видов духовного подвижничества, сопоставив ряд слов и изречений, по мнению мыслителя, можно легко. Однако в действительности между ними существует огромная разница. Буддийское и индуистское подвижничество, согласно Флоренскому, представляет собой бегство от страданий и жизни вообще. Оно, писал философ, уныло и основывается на отрицательной вести о существовании зла, которое властвует над всем миром. Индийский аскетизм дает человеку превосходство над другими людьми, исходит из него самого, а не из Бога. Индо-буддийское подвижничество, отмечал мыслитель, видит мир как иллюзию, призрак, внешняя оболочка которого прекрасна, а внутри все мерзко и отвратительно. Восточный аскет уходит из общества лишь в силу страха перед страданиями¹.

Христианское подвижничество, по мнению Флоренского, в корне противоположно индо-буддийскому по всем важнейшим пунктам. Оно радостно и представляет собой благую весть о победе над мировым злом. Его источником является сам Бог. Христианский подвижник любит тварь, но ненавидит грех, который ей сопутствует. Он не нуждается в мистических силах, так как «облагодатствованная» личность, освободившись от греха, способна жить самостоятельно, по данному ей Богом образу существования. Для подвижника-христианина все видимое бытие реально, а внешняя красота вещей - лишь прах по сравнению с тем, что находится в тайниках сотворенного мира. Личность здесь свободно самоопределяется в отношении к Богу. Угасание жизни осознается как случайное и неоправданное явление, которое уже в корне уничтожено

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т.1.(1). С.291-292.

Иисусом Христом. Подвижник покидает общество не из чувства страха, а для того, чтобы очиститься от недостатков и победить грех. «Нет ничего противоположное, - пишет философ, - как тот и другой вид подвижничества. Отчаяние и творчество, уныние и радость - таково уже начальное различие»¹.

Флоренский затронул буддийскую тематику и в работе «Антоний романа и Антоний предания», где он подверг критике поэму Гюстава Флобера «Искушение Св. Антония». Известный христианский святой, по мнению русского мыслителя, изображен здесь не как христианин - подвижник, а как буддист. Ощущение пошлости и иллюзорности мира преследует героя произведения. Антоний, герой поэмы, воспринимает мироздание только в темных тонах. Легкая бодрость и радостное упование у реального святого здесь сменяется безнадежным унынием духа, тяжестью и усталостью, а простое и спокойное отношение к греху - безразличностью, взвинченностью, страхом запачкаться. «Ни одного места не видим мы в поэме, - отмечал Флоренский, - где бы Антоний подлинно проявил веру в Бога, ни одного места, проникнутого религиозным пафосом, пронизанного трепетом любви к Безусловно-Святому. Мы не видим, чем отличается флоберовский Антоний от атеистического буддиста, тогда как в каждом слове Жития видим это отличие от Антония исторического. Если откинуть внешнюю историческую обстановку, то поэма Флобера, по справедливости, могла бы быть названа скорее «Искушение Сакья-Муни злым духом Марою», нежели «Искушение Святого Антония»».² Таким образом, Флоренский оценивал буддийскую религию достаточно субъективно, считая ее пессимистическим учением, что, как мы уже говорили ранее, является в корне не верным.

С.Л. Франк основное внимание уделял идее о перерождении и связанной с ней доктрине кармы, которую он называл индийской формой

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С.292.

² Флоренский П.В. Антоний романа и Антоний предания // Соч. в 4 т. Т.1. М., 1994. С.489.

теодицеи. По мнению Франка, здесь можно усмотреть определенное сходство с учениями христианства о возмездии на небесах. Однако, писал философ, это не так. Важным отличием идеи кармы от христианского догмата о воздаянии, по мнению Франка, является принцип полной деперсонализации человеческой души, который выражается в том, что личность здесь рассматривается лишь как сумма плохих и хороших дел.¹ Второй отличительной особенностью учения о карме Франк считал ее абсолютный фатализм, который исходит из мысли о невозможности искупления совершенных грехов². Отсюда, по словам Франка, вытекает и третье отличие буддизма - пессимизм, который имеет три стороны. Во-первых, злодеяния обрекают личность и в следующей жизни творить зло. Во-вторых, в результате накопления совершенного зла и порождения им новых грехов, количество страданий в нашем мире должно неизбежно увеличиваться³. Буддизм, по мнению Франка, представляет собой лишь спасение от жизни, от бесконечной цепи перерождений и призывает к полному уничтожению жизни в покое нирваны. Западное сознание, отмечал философ, ошибочно поняло буддизм, приняв доктрину о переселении душ за своеобразную благую весть, провозглашающую бессмертие личности и большую полноту жизни. Причиной этого могло быть как стремление европейцев с их оптимизмом и положительным отношением к земному существованию, продлить свое пребывание в нашем мире, так и желание исправить в новом воплощении свои прошлые ошибки и компенсировать «незаслуженные» несправедливости⁴.

С мнением Франка трудно согласиться. Учение о карме вовсе не является фатализмом, поскольку в буддизме допускается возможность очищения или ослабления неблагой кармы с помощью определенной духовной практики. Сомнительным выглядит и мнение философа о том,

¹ Франк С.Л. Учение о переселении душ // Переселение душ. Проблема бытия в оккультизме и христианстве. Париж, 1935. С.14-15.

² Там же. С.16.

³ Там же. С.14-15.

⁴ Там же. С.30.

что «душа» в индо-буддийской традиции как бы распадается на сумму благих и не благих дел, поскольку учение о личности здесь гораздо сложнее. Ошибочно и утверждение Франка о том, буддизм представляет собой лишь спасение от жизни и призывает к полному уничтожению жизни в покое нирваны, так как нирвана в буддизме не есть синоним полного исчезновения личности¹.

Н.О. Лосский затрагивал буддийскую проблематику, говоря о мистике. Буддийская мистика, по мнению Лосского, основывает свои упражнения, ведущие к нирване, на ложных метафизических доктринах и болезненных настроениях, бесповоротно отвращающих человека от личного бытия и мира².

Противоречия буддийской и христианской мистики русский философ усматривал в понимании ими проблемы зла. Так, для христианина главным злом является эгоистическое предпочтение себя Богу и другим людям. Христианин сознает личный грех источником всех страданий и чувствует вину за него, понимает, что обладает свободной волей и может создавать только лишь добро³. Буддизм же, по мнению Лосского, рассматривает проблему зла совсем по-другому. Он исходит не из осознания индивидом своего греха, который и является основой зла, а из производных от греха зол - болезней, нужды и других страданий. Эти производные виды зла, будучи оторванными от своей первопричины, представляются для адепта буддизма бессмысленными и так подавляют сознание, что оно становится односторонним.⁴ Данное утверждение Лосского неверно, так как страдания, согласно буддизму, не существуют сами по себе. Их причинами являются негативные состояния ума, различные привязанности и страсти, которые приводят к совершению негативных действий, а значит и к страданиям.

¹ Франк С.Л. Учение о переселении душ. С.30.

² Там же. С.264.

³ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С.266.

⁴ Там же.

Лосский считал, что буддизм является религией, утверждающей полное небытие нирваны. И, наоборот, подчеркивает отечественный философ, христианство представляет собой религию, которая провозглашает вечную индивидуальную жизнь в Царстве Божьем¹. Кроме того, буддизм, по словам философа, представляет собой пантеизм, что выражается, во-первых, в сближении земного бытия с абсолютным, и, во-вторых, во внесении определенного недостатка в абсолют, так как допущено, что он является одновременно источником суеты и волнений².

Подход Лосского к буддизму, таким образом, был во многом субъективным и основывался на христианоцентризме. Недостаточно верному пониманию им буддийской философии способствовало и его представление о нирване как о полном угасании личности. В то же время следует отметить, что мыслитель, как это ни парадоксально, разделял важное в индо-буддийской традиции учение о перевоплощении, которое считал присущим и христианской традиции.

Подводя итог рассмотрению христианоцентристскому подходу внутри критического направления, можно отметить, что религиозные философы не только пытались рассмотреть буддийское учение, но и сравнивали его с христианским мировоззрением, которому, естественно, отдавалось предпочтение. Работы данных мыслителей основывались, главным образом, на методологии, выработанной христианским богословием. Поэтому они важны и интересны тем, что представляют буддизм, интерпретированный с помощью средств иной религиозной конфессии.

В процессе рассмотрения буддизма православные философы стремились доказать его ущербность по сравнению с христианством. Критика буддизма здесь шла по разным параметрам. Наиболее часто его упрекали за пессимизм, попытку бегства от жизни в небытие нирваны, что

¹ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С.268.

² Там же. С.268-269.

на наш взгляд, не совсем верно. Многие критические замечания философов данного направления в адрес буддизма были основаны на ошибочном понимании буддизма. Здесь, вероятно, сказывалось качество переводов буддийских текстов, с которыми русские философы имели дело. Кроме того, нельзя не учитывать тот факт, что первое, возможно наиболее сильное впечатление о буддизме отечественные мыслители получили, знакомясь с трудами Шопенгауэра. Однако, несмотря на этот факт, данные исследования внесли определенный вклад в сравнительное религиоведение.

Другой важной традицией в понимании буддизма в русской философской мысли было либеральное направление, к которому принадлежали многие выдающиеся философы России. Отличительной особенностью данного подхода было то, что его представители, допуская критические замечания в адрес буддийской религии, признавали ее историческую роль в мировой истории, видели в буддизме и положительные стороны. Данный подход сформировался под влиянием главным образом двух факторов: сильного воздействия православия на русскую философскую мысль, с одной стороны, и стремления отечественных мыслителей выйти за пределы православных рамок, сформулировать собственные концепции, учитывая как западные, так и восточные традиции, с другой стороны.

Основоположником либерального направления в осмыслении буддизма, на наш взгляд, был философ-славянофил А.С. Хомяков. В своем труде «Семирамида», изданном в 1860 году русский мыслитель уделил буддизму значительное внимание. Несмотря на то, что буддизм, по мнению автора, служит небытию, а его высшее торжество заключается в самоуничтожении, он находит и положительные моменты в этой религии. Буддийская культура, пишет Хомяков, в разнообразии форм гражданственности и умственной деятельности уступает лишь

христианству, а сам буддизм является наиболее достойным из всех соперников христианской религии.¹

В буддийской религии Хомяков видел и ярко выраженную склонность к благоволению. Идея благоволения, согласно Хомякову, отделяясь постепенно от всего сущего, должна была или полностью устранить любое представление о Боге, либо перенести его в такую плоскость, где человек не может найти в нем прямого и позитивного смысла. «С другой стороны, - отмечает мыслитель, - врожденная склонность к добру, представленная самой себе и воспитанная до некоторой степени кротким благоволением буддизма, наводила на идею стройности, гармонии с миром».² В целом, Хомяков подчеркивал важную роль буддизма в истории Востока. «Выньте Христианство из истории Европы и буддизм из Азии, - писал он в «Записках о всемирной истории», - и вы уже ничего не поймете ни в Европе, ни в Азии»³.

Особый интерес в этой связи представляют и труды известного русского либерального философа В.С. Соловьева, в творчестве которого буддийская тематика занимает значительное место. Интерес к буддийской, индуистской и конфуцианской мысли проявился у русского мыслителя еще на ранних этапах его философского творчества и не покидал в течение всей жизни. Обостренное внимание философа к буддизму было вызвано, на наш взгляд, несколькими причинами. Во-первых, уже в юности Соловьев поставил перед собой задачу создания нового философского учения, которое могло бы преодолеть ограниченность западных и восточных метафизических систем. Для подобного преодоления необходимо было ознакомиться с доктринами разных традиций. Во-вторых, русский философ, исходя из своей идеи всеединства, пытался сочетать в ней все наиболее ценное, имеющееся в религиях мира. В-

¹ Хомяков А.С. Семирамида // Соч. в 2 т. М., 1994. Т.1. С.182.

² Там же. С.195.

³ Хомяков А.С. Записки о всемирной истории // Полн. собр. соч. в 8 т. Т.5. М., 1902. С.131.

третьих, обращение к индийской философии было вызвано увлечением Соловьева творчеством А. Шопенгауэра. Кроме того, обращение к опыту духовных традиций всего человечества всегда рассматривалось Соловьевым, как важная предпосылка плодотворного и свободного творческого поиска.

Не соглашаясь полностью ни с одним из религиозных и философских учений (за исключением лишь христианского), Соловьев не игнорирует их, а наоборот, оправдывает, видя в каждом из них закономерное проявление общечеловеческой мысли. Соловьев создавал философское всеединство путем синтеза всего того истинного, что заключали в себе прежние религиозно-философские системы, и был убежден в ненaprасности каждой выстраданной в духовном и историческом опыте мысли¹.

По словам философа, в результате положительного и объективного характера процесса общемирового религиозно-философского развития ни один из его этапов нельзя назвать ложным. Этот процесс, утверждал мыслитель, не может представлять собой простую смену заблуждения чистой истиной, т.к. тогда истина возникала бы неожиданно и без определенного перехода. Несмотря на разницу этапов духовного развития, «низшие» религиозно-философские системы являются по существу истинными, если только они не претендуют на свою полную исключительность². Религиозная истина, по мнению мыслителя, возникла из одного корня и в течение многих веков развивалась, создавая разнообразные формы. Поэтому подлинная философия должна опираться на религиозный синтез и охватывать полностью все содержание мировой религиозной истории, не игнорируя ни одного позитивного элемента³.

¹ См. подр.: *Роуцинский С.Б.* Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В.Соловьева. М., 1999.

² *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Сочинения М., 1994. С.43.

³ Там же. С.43.

Данный подход определил и отношение Соловьева к буддизму, о котором он писал, главным образом, в контексте учения о всеединстве.

Интересно, что истоки учения о всеединстве русский философ усматривал именно в Древней Индии и связывал это с появлением буддизма. Здесь, по его мнению, впервые была выдвинута идея о тождестве всеобщего и отдельного: «все есть одно», а личность обнаружила свою вовлеченность во всеединое и поняла родственную близость всего сущего. Соловьев считал, что личность, восприняв буддийскую доктрину, сознает здесь свою безграничность, свою свободу и универсальность, ибо она понимает свое превосходство над любым конкретным определением, любой связью и особенностью, чувствуя в себе что-то такое, что выше отдельных: касты, национальности, культа, жизненного пути. Понимание бесконечности человеческого духа, с точки зрения Соловьева, происходило и до возникновения буддизма, однако в нем подобное понимание впервые получило реально-историческое воплощение¹. Русский мыслитель также считал, что в буддизме достоинство человека впервые стало определяться не его принадлежностью к какому-либо роду или национально-политическому объединению, а только внутренним актом выбора определенного духовного идеала².

В отличие от господствовавшей тогда точки зрения на нирвану как на угасание жизни или полное ничто, Соловьев видел в данном понятии и положительное начало. По мнению философа, буддист понимает нирвану как отрицательное выражение истинной реальности, как отрицательное обозначение божественного, и в этом, пишет Соловьев, он прав, потому что божественное выше любого определения и по сравнению с бытием нашего мира оно есть небытие³.

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С.310.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 т. М., 1990. Т.1. С.310.

³ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Собр. соч. в 10 т. 2-е изд.

Соловьев признавал всемирно-историческое значение буддизма, которое он видел не только в идее отрицания негативной реальности, но и в том, что личность здесь впервые стала цениться как носитель высшего духа, как существо, способное пробудиться от житейского сна. В работе «Оправдание добра» мыслитель связывает буддизм с первым всемирно-историческим пробуждением человеческой души. По его мнению, буддизм открывает в истории принципиально новую стадию - всечеловеческую, которая приходит на смену родовому и национально-государственному партикуляризму¹.

Отдавая должное буддийскому универсализму, Соловьев при этом обнаруживал в нем некоторую ограниченность, которую он усматривал в том, что буддизм, провозгласив принцип равенства всех людей, не поставил перед собой задачу объединения человечества в новое единое государство. В результате, по мнению мыслителя, буддизм, будучи чуждым идее вселенского царства показал, что он является только первой, начальной ступенью развития общечеловеческого духа. Второй ступенью философ считал платонизм, провозгласивший необходимость государства. Третью, заключительную стадию развития, он связывает с объединением стран и народов в единое всемирное государство, по типу Царства Божьего в христианстве. При этом тезис философа о чуждости для буддизма идеи построения вселенского царства представляется достаточно спорным, так как в странах буддийского Востока широко известна доктрина о царе – бодхисатве. Данное учение связано с ожиданиями пришествия грядущего Будды - Майтреи и воцарения всемирного справедливого правителя, который должен установить на земле мир и благоденствие. Кроме того, как уже говорилось выше, в ряде регионов северного буддизма было популярно учение о Шамбале, предполагающее установление в будущем всемирного государства.

СПб., 1911-1914. Т.4. С.23.

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 325.

Духовно-нравственное значение человеческой личности, подчеркивал Соловьев, требует для нее полноты жизни и совершенства. Для претворения этой фундаментальной задачи в реальной жизни, по мнению русского философа, нужно отказаться от удовлетворения ограниченной и несовершенной действительности. Но это только первый шаг к идеалу, который был сделан буддизмом. Вторым шагом на эволюционном пути был платонизм (или в целом идеализм), который выдвинул идею подлинного достойного бытия. Осуществление этого прекрасного бытия в земном мире стало третьим шагом в истории человечества, сделать который было суждено христианству¹.

Таким образом, Соловьев, как и Гегель, попытался вписать буддийскую религию в общемировой историко-философский процесс, в котором буддизму отводилась роль начальной «ступени». По мнению В.Г. Лысенко, романтический взгляд на Индию как на детство человечества Гегеля и шопенгауэровская романтизация отрицания являются главными составляющими соловьевской концепции буддизма².

Необходимо отметить, что в своем отношении к буддизму Соловьев прошел некоторую эволюцию во взглядах на эту религию, в частности, на концепцию нирваны. Если первоначально он рассматривал нирвану главным образом как отрицание бытия, то со временем его оценки стали более точными. По-видимому, это было связано с более углубленным изучением им буддизма и пониманием того факта, что исключительно отрицательный абсолют не может служить основой ни одной религиозно-философской сотериологической системы. В связи с этим мыслитель на более позднем этапе своего творчества обнаружил в нирване положительные черты. Это повлекло за собой определенную эволюцию его взгляда на весь буддизм.

Конечно, недостаточное развитие мировой буддологии в конце XIX

¹ Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия*. С. 325.

² Лысенко В.Г. *Ранняя буддийская философия*. С.50.

века, несомненно, сказалось на понимании Соловьевым буддизма. В результате некоторые его оценки буддизма оказались неверными. Тем не менее, исследование В.С. Соловьевым буддийской философии имело большое значение в истории западной и русской философии. Заслуга русского мыслителя заключается в том, что, работая в эпоху преобладания европоцентристского подхода, когда к восточным религиозно-философским учениям относились зачастую как к мифам и легендам, он смело заявил о правах буддийской мысли на общемировое философское наследие.

Среди представителей данного направления особо можно отметить В.А. Кожевникова, автора двухтомного труда «Буддизм в сравнении с христианством». Будучи глубоко православным мыслителем, Кожевников ставил своей основной целью показать совершенную противоположность буддизма и христианства, а также опровергнуть мнение о влиянии первого на второе. Исходная позиция автора естественно предопределила и выводы, сделанные им. Проанализировав раннюю историю буддизма и его учение, Кожевников пришел к выводу о том, что буддизм представляет собой пессимистическую доктрину, предназначенную для избранного меньшинства и зовущую к пассивному добродушному настроению¹. Буддизм, согласно Кожевникову, глубже и живее, чем какая-либо иная религия познал подлинность трагизма страждущей человеческой личности. Однако, подчеркивал мыслитель, буддизм не познал другой великой истины о возможности спасения с помощью божественной благодати, без которой невозможно избавление от страданий².

Кожевников, несмотря на присущий его подходу христианоцентризм, признавал всемирно-историческое значение буддизма, отдавая ему дань как необходимому звену в истории религий. «Ни до буддизма, ни после него никто не отваживался, - подчеркивал философ, -

¹ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916. Т. 1. С.6.

² Там же.

на столь решительный шаг в сторону полной безнадежности, один буддизм осмелился совершить этот шаг, и в этом трагическое величие и воспитательная ценность его подвига, непревзойденного в своем роде в истории. Не в этом ли его провиденциальная миссия в ходе развития религиозного опыта человечества»¹. Касаясь личности Будды, русский философ называет его величавым, бескорыстным, добросовестным и талантливым учителем нравственности и созерцания, проповедь которого была направлена на преодоление жизненной суевы и мук несовершенной действительности. Кожевников подчеркивает, что Будда создал настроение духа, благоприятное для развития религиозных представлений, хотя и призывал к «безрелигиозной мудрости»².

По мнению А.И. Введенского, буддизм можно понимать как отдельное от брахманизма учение, так и как тот же брахманизм, но лишь в другой форме. В первом случае, буддизм, в отличие от брахманизма, представляет собой «не только акосмизм, но и атеизм: для него не только мир, бытие посюстороннее, но и бытие потустороннее, пантеистическое идеальное, Брама, божество - есть лишь призрак, ставимый нашею ложно направленной волей и погруженной в иллюзии мыслью, в сущности же своей ничто, как ничто, и мир».³ В результате нирвана предстает здесь в форме абсолютного ничто. Во втором случае, для буддизма, как и для брахманизма, мир является призраком и ничто, но божество, или бытие трансцендентное, - есть реальность. Поэтому участие в нирване здесь будет означать лишь просто уход из этого мира в другой. С данной точки зрения нирвана - ничто, но ничто относительное. Она будет уничтожением и ничто только в том смысле, что одну характеристику из нашего бытия невозможно перенести в бытие потустороннее. Поэтому нирвана здесь предстает не как полное ничто и угасание жизни, а как реально существующее нечто, которое, однако, непостижимо для обычных людей и

¹ Кожевников В.А. Указ. соч. С.154.

² Там же. С.749.

³ Введенский А.И. Буддийская нирвана. М., 1901. С.10.

невыразимо в понятиях обычного сознания.¹

Обе точки зрения, считает Введенский, имеют право на существование, поскольку они находят подтверждения в истории буддийской философии. Данная ситуация, по мнению русского мыслителя, возникла в силу того, что на протяжении всего своего существования учение буддизма не было постоянно. Несмотря на желание буддизма быть отличной от брахманизма религией, он фактически с течением времени стал сближаться с ним по ряду важнейших пунктов, в том числе и по вопросу о нирване или освобождении от сансары. Отсюда, пишет философ, и появляется возможность интерпретации этой доктрины как в отрицательном, так и в положительном смысле.² Причиной подобной эволюции Введенский считает желание позднейших буддистов сохранить своих последователей, которых отпугивало негативное определение нирваны. Брахманская же формула нирваны как вечного покоя и вечной жизни была гораздо ближе большому количеству людей³. Кроме того, подчеркивает мыслитель, отрицательное по существу понятие нирваны наполняется в буддизме положительным содержанием через доктрину об архатстве (святости), которая ставит для буддиста позитивный идеал и является положительной стороной нирваны. Идеал этот, пишет Введенский, сосредоточивая все усилия и помыслы верующего на правильном устройении настоящей жизни, как своей собственной, так и окружающих, придает нирване позитивный смысл и определенную устойчивость в себе⁴.

Буддизм, по мнению Введенского, возник как атеистическая философия. Вместе с тем, подчеркивает мыслитель, последователи этого учения попытались уравновесить его «безбожие» яркими образами бодхисаттв, которые появились не в результате трансформации

¹ Введенский А.И. Буддийская нирвана. С.10.

² Там же. С.11.

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же. С.27.

буддийской метафизики на уровне обыденного религиозного сознания, а как реакция на атеизм. «Буддийская фантазия, - пишет мыслитель, - побуждаемая неискоренимою потребностью в живом Божестве, спешила населить опустошенное первоначальным буддизмом небо или миры надземные»¹. Философ отмечает также, что буддизм представляет собой скептическое и критическое вероучение, которое полностью ориентировано на практическую организацию реальной, земной жизни и обретение земного блаженства. Буддизм, заключает Введенский, в силу данного факта есть одна из типичных форм стремления к раю на земле, которое сопутствует человеку с изначальных времен². Последний тезис Введенского, с нашей точки зрения, неверен, так как основная цель буддизма - не изменение земной жизни и построение идеального общества, а полное избавление от страданий с помощью духовного совершенствования. Введенский, таким образом, принципиально расходится в этом вопросе с Соловьевым, который, как уже отмечалось, наоборот, упрекал буддизм в отказе от стремления создать на земле царство «высшего порядка».

Ярким представителем либерального подхода был С.Н. Булгаков, рассматривавший буддийское учение как аскетизм. Главным положением философии аскетизма, писал Булгаков, является то, что жизнь есть зло, которое подлежит подавлению и отрицанию, а если это так, то для напуганного воображения аскета единственным выходом остается подавлять в себе эту жизнь, сокращать потребности, отрицать богатство. Основные принципы аскетизма прямо противоположны наиболее важной предпосылке политэкономии, которая заключается в признании необходимости роста потребностей. Аскетизм, писал философ, отрицая желательность увеличения потребностей, отвергает экономическое

¹ Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. М., 1902. Т.1. С.612.

² Введенский А.И. Буддийская нирвана. С.27.

развитие и материальную культуру¹.

Однако этим дело не ограничивается, ибо для аскетического мировоззрения, утверждал Булгаков, не существует истории как некоего разумного, планомерного, целесообразного процесса развития человечества. Для аскета историческая жизнь предстает как многообразное и многочисленное повторение индивидуальной человеческой жизни. Она не является задачей, которую человечество может разрешить и не придает истории самостоятельную ценность. Поэтому перед людьми стоит лишь одна цель - индивидуальное спасение от мирового зла².

Булгаков подчеркивал, что доктрина аскетизма, наиболее ярким и последовательным выражением которой является буддизм, антиисторична, так как отвергает общественные задачи, предоставляя место лишь нравственному индивидуализму. Данную особенность буддийской религии, по его мнению, можно наблюдать и в современную эпоху в тех учениях, которые отрицают политэкономия, материальную культуру и общественную мораль. Типичными примерами таких учений являются мировоззренческие системы Л.Толстого и А.Шопенгауэра³.

В другой своей книге «Свет невечерний: Созерцания и умозрения» Булгаков определил религию как «прямое опознание Божества и живой связи с ним». Важнейшим признаком религии, по мнению философа, является объективный характер поклонения Божественному началу, который связан с ощущением его трансцендентности. Подобному требованию соответствуют все мировые конфессии, в том числе и буддизм. Понятие безбожной религии для Булгакова внутренне противоречиво, так как любое вероучение основывается на опытном познании того факта, что Бог существует, то есть, что над нашим земным бытием, возвышается потусторонний божественный мир, который

¹ Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. М., 1997. Т. 1. С.238.

² Там же. С.238-239.

³ Там же. С.239.

становится доступным религиозному сознанию¹.

Предвидя возможные возражения о наличии такой религии без Бога в лице буддизма, Булгаков предложил отделять конкретную религиозную практику от философской доктрины. Популярный, или народный буддизм, писал мыслитель, не ограничивается лишь отрицанием единого Бога, но содержит также в себе элементы политеизма и даже фетишизма. Кроме того, по его словам, нирвана не является понятием отрицательным, а наоборот, может быть определена как божество. В буддизме, подчеркивал Булгаков, нирвана не представляют собой полное отрицание, так как все она является исключительно положительным феноменом и составляет подлинную реальность, с которой, несмотря на ее потусторонность, буддисты устанавливают религиозную связь².

Итак, можно отметить, что отношение Булгакова к буддизму в целом было достаточно терпимым. Мыслитель не отрицал положительного содержания в буддизме, не допускал резкой критики, но при этом относил его к аскетизму, который, по мнению мыслителя, чужд современному сознанию своим антиисторизмом и отказом от постановки общественных или коллективно-нравственных задач.

Н.А. Бердяев пытался осмыслить буддизм как религию, выработавшую уникальное отношение к проблеме страдания. В работах «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» и «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» Бердяев рассмотрел понимание феномена страдания буддизмом, стоицизмом и христианством. Именно они, по Бердяеву, дают три ответа, которые являются главными в истории человеческой мысли³.

Буддизм, с точки зрения Бердяева, не желает, чтобы человек взял на себя бремя жизни и нес ее крест. Он не пытается изменить, преобразить мир, а берет его лишь таким, каков он есть, изменяя при этом отношение к

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрение. М., 1994. С.21.

² Там же.

³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С.416.

нему. Христианство же, пишет мыслитель, принимает жизнь с ее болью, берет на себя крест и ищет спасение через просветленное перенесение страданий, хотя при этом отношение христианства к страданию остается двойственным. С одной стороны, оно является следствием греха и зла, с другой оно есть искупление, то есть имеет положительную ценность. Поэтому христианин не боится страданий. Буддизм, по словам Бердяева, не знает тайны креста, поэтому и не понимает то, как можно жить, принимая страдания.¹ Данное утверждение, с нашей точки зрения, не является верным, так как не учитывает наличие в буддизме учения о бодхисаттве - личности, добровольно берущей на себя страдания ради блага живых существ.

В буддизме Бердяева трогает и поражает огромная потрясенность страданиями людей. Философ симпатизирует этой религии из-за ее великого сострадания не только к человеку, но и ко всему живущему. Но все же, считает он, буддизм, зная сострадание, не знает чувства любви, которое есть избрание, и связано с тайной человеческой индивидуальности. Милосердие и сострадание, пишет Бердяев, направлены на существ страдающих и как бы богооставленных. Любовь же прежде всего утверждает человеческую личность и утверждает ее в вечности².

Отличительной чертой буддизма Бердяев называет непротивление злу насилием. Эта особенность, по его словам, присуща и национальному характеру русского народа. Русское непротивленство, отмечает мыслитель, содержит в себе очень опасный и расслабляющий уклон от христианского учения к буддийскому. Пассивное добродушие и уступчивость нельзя считать добродетелью. Необходима доброта активная, способная защитить отстаиваемые принципы³. В действительности, принцип ненасилия является одним из наиболее важных в буддизме, однако он не

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С.111.

² Там же. С.417.

³ Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 385.

абсолютизируется. Это подтверждает упомянутая выше буддийская притча о капитане - бодхисаттве.

Русский философ и публицист Б.П. Вышеславцев обращался к буддизму в контексте проблемы любви и сострадания в христианской и индо-буддийской традиции. В своей работе «Сердце в христианской и индийской мистике»¹ он дает компаративистский анализ этических норм христианства и индийской мистики, под которой мыслитель имел в виду прежде всего буддизм. Здесь Вышеславцев попытался показать всю глубину различия между христианским и индийским мистицизмом. Согласно христианскому учению, отмечал он, любовь - это интимная связь человека с Богом и ближним, отличающаяся мистической глубиной. Любовь предстает здесь как мост, переброшенный от одного сердца к другому. В буддизме же, любовь есть утверждение о двух страдающих личностях, которые одинаково испытывают муки и потому сострадают друг другу. При этом их противоположность и противостояние отрицаются². Вывод, сделанный Вышеславцевым не совсем верен, поскольку, согласно буддизму, любовь - это искреннее желание счастья живым существам, а чувство сострадания могут испытывать архаты и будды, которые сами полностью освободились от страданий.

Далее Вышеславцев отмечает, что, хотя буддийская любовь и сострадание резко отличаются от корысти, страсти, приятельства и товарищества, различие между ними и христианской любовью огромно. В христианской религии ближний является индивидуальностью, которая неповторима и противоположна мне. Буддизм же полагает, что множество личностей представляет собой иллюзию, так как, в действительности, в своей сущности они тождественны и неразличимы. В буддизме, по словам мыслителя, отрицается любое индивидуальное бессмертие. Поэтому здесь нет и любви к индивидуальности, нет единства противоположностей,

¹ *Вышеславцев Б.П.* Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С.62-87.

² Там же. С.66.

которое есть основа любви. Буддизм утверждает лишь единство лиц, одинаково испытывающих страдания, прекращение которых связано с уничтожением индивидуального разнообразия в безличной нирване¹. Подобное утверждение весьма спорно. Буддизм, как уже говорилось, отнюдь не отвергает неповторимое своеобразие личности. Кроме того, здесь подчеркивается, что даже будды сохраняют определенную индивидуальность.

Сердце в индийских мистических учениях, по мнению Вышеславцева, имеет принципиально иное значение, чем в христианстве. В индийской традиции оно означает только внутренний мир и скрытую центральность, но без эмоциональной, эротической и эстетической окрасок, свойственных христианскому сердцу². Таким образом, Вышеславцев осмысливал буддизм, рассматривая проблему сердца в индийских религиях, что, на наш взгляд, не совсем оправданно, поскольку разработанного учения о сердце в буддизме нет.

Следует отметить, что Вышеславцев видел между христианской и индийской мистикой не только различия, но и определенное сходство. Подобное совпадение, по его мнению, неизбежно, поскольку пределом всех мистических устремлений является единый и истинный Бог. «Если христианство есть полнота истины, - писал философ, - то было бы невероятно, если бы другие народы в своих религиях никогда и никак не приближались к этой истине; трудно не заметить такие приближения в мистериях Египта и Греции, в платонизме и неоплатонизме, наконец, в индийской мистике»³.

Подводя итог рассмотрению критической и либеральной традиций в осмыслении буддизма, следует отметить, что недостаточное развитие мировой буддологии и слабая оснащенность знаниями, открытыми российскими буддологами, оказывали влияние и на характер

¹ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С.66-67.

² Там же.

³ Там же. С.65.

интерпретации буддийской философии многими отечественными мыслителями. В частности, широкое распространение получил так называемый «неконкретный подход» к буддизму, который почти не учитывал специфику различных школ этой религии. Кроме того, исследователи, как правило, игнорировали живую буддийскую традицию. В результате этого, многие выводы о буддизме оказались весьма спорными. К сожалению, христианоцентризм, характерный для многих представителей данной тенденции, не позволил им дать объективную и беспристрастную оценку буддизма.

В то же время многие русские философы признавали важную роль этой религии в мировой культуре, осознавали и положительно оценивали ее высокие нравственные ценности. Кроме того, сравнивая буддийское учение и русскую религиозную философию, можно найти и ряд общих моментов. Так, например, такие мыслители как С.Н.Булгаков, В.С.Соловьев, П.А.Флоренский, С.Л.Франк придерживались онтологической идеи единства Абсолюта и мира, которая, как уже отмечалось, является ключевой в философии махаяны. Общность можно найти и в понимании важности единства рационального и иррационального познания, а также во взглядах на природу высшей мудрости, которую буддисты называли праджня-парамитой, а русские философы - Софией.

3.2. Комплиментарное направление в осмыслении буддийской религии

Еще одним направлением в осмыслении буддизма была комплиментарная традиция. Она объединяла тех мыслителей, отношение которых к буддизму было в целом положительным. Среди деятелей данной традиции не было православных философов и представителей революционного лагеря. Вместе с тем буддизм нашел поддержку среди теоретиков теософии, Агни-йоги, русских космистов, евразийцев.

Одним из первых русских мыслителей, которые обратили свой взор к мудрости Востока, и, в частности, к буддийской религии, была Е.П. Блаватская. Интересно, что знакомство Блаватской с буддизмом произошло еще в детстве, когда ее дедушка по материнской линии был губернатором в Астрахани, где «под его началом было несколько тысяч калмыцких буддистов»¹. При этом до девяти лет нянями Блаватской были артиллерийские солдаты и калмыки, общение с которыми оказало значительное влияние на ее мировоззрение².

Убежденная в том, что практически все религии произошли от некоего единого начала, она пыталась найти в духовной культуре Индии те «зерна истины», которые позднее были только развиты в других цивилизациях. В своем знаменитом труде «Разоблаченная Изида» философ замечает, что исследование многочисленных религиозных форм, какие когда-либо исповедовало человечество, как в древнее, так и в последнее время подтверждает, что все они возникли из доведийского брахманизма и буддизма, а нирвана есть цель, к которому они все устремлены³.

Учение Блаватской еще при ее жизни было понято некоторыми критиками как новое течение в буддизме или необуддизм. Однако сама она проводила разницу между буддизмом как религиозно-философской

¹ Нэф М. Личные мемуары Е.П. Блаватской. М., 1993. С.5.

² Там же. С.23.

³ Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. М., 1992. Т.2. С.755-756.

системой, проповеданной Буддой, и теософией как духовным наследием народов мира, сущностью всех мировых религий, проповедуемой и практикуемой немногими избранными личностями¹. По утверждению Блаватской, среди ее последователей есть и буддисты, но при этом их значительно меньше, чем индуистов и европейцев, рожденных христианами².

И все же Блаватская отмечала идентичность этики теософии и буддизма, так как буддийская нравственность, с ее точки зрения, является душой теософии и была раньше достоянием «посвященных» всей земли. Будда, пишет она, первым проповедовал эту сокровенную этику широкому кругу лиц и сделал ее основой своей религиозно-теософской системы. Именно в этом состоит отличие буддизма от других вероисповеданий. В то время как другие религии ставят во главу угла догматы и обряды, буддизм, по словам мыслителя, уделяет этике первостепенное внимание, что и определяет его сходство с теософией³.

Большое внимание Блаватская уделяла эзотерическому аспекту буддизма. Она подчеркивала, что в эпоху грубого материализма только эзотерическая философия способна защитить то, что является для людей наиболее дорогим и сокровенным в их духовной жизни. Эзотерика, по ее убеждению, примиряет все религиозные системы, так как указывает на идентичность их корней и доказывает существование божественного принципа в мире.⁴ Будда, писала Блаватская, в своих публичных проповедях, вынужден был ограничиться лишь этической стороной теософии, эзотерические же доктрины он открыл только узкому кругу избранных архатов. Однако в дальнейшем многие сокровенные истины были утеряны, в силу того, что последующие адепты буддизма не были посвящены в них. Кроме того, воображение людей и время несколько

¹ Блаватская Е.П. Теософский словарь. М., 1994. С.431.

² Блаватская Е.П. Ключ к теософии. М., 1993. С.18.

³ Блаватская Е.П. Теософский словарь С.19.

⁴ Блаватская Е.П. Тайная доктрина. М, 1993. Т.1(1). С.4.

исказили тайные знания. Это привело к тому, что в ряде стран эзотерическая традиция перестала существовать. Но в Китае и Тибете мистические тексты сохранились. Особо Блаватская выделяла Тибет, где, по ее словам, живет во всей своей первозданной красоте эзотерический «Благой Закон»¹.

Много внимания в своих трудах теософ уделяла проблеме сравнения буддизма с другими религиями, в частности с индуизмом. Буддистская философия, с ее точки зрения, представляет собой рационалистическую веданту, а последняя является как бы трансцендентным буддизмом, поэтому учения обеих традиций полностью совпадают в главном. Отличаются они друг от друга только терминами и способами изложения знаний, в силу того, что последователи индуизма верят в бытие высшей божественной субстанции, а буддисты ее отрицают². Причину данного сходства теософ усматривала в общих истоках данных религий. В Гималаях, писала она, находится мистическая страна Шамбала, из которой в мир приходили Учителя различных религий. Там, по ее словам, пребывают спасители человечества, несущие на землю надежду и просвещение³.

Сходство с буддизмом Блаватская видела и в христианстве, особенно раннем. По ее мнению, оба учения, как Будды, так и Христа проповедовались с одной и той же целью, а безграничная любовь к человечеству и милосердие являются общим фундаментом учений этих великих личностей. Однако, по мнению Блаватской, цели обоих реформаторов не были полностью достигнуты в силу излишнего усердия их поздних последователей⁴.

В оценке Блаватской, буддизм не представляет собой материализма. Нирвану буддистов, писала она, часто считают синонимом полного

¹ Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т.1(1). С.4.

² Блаватская Е.П. Новый Панорион. М., 1994. С.67.

³ Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т.3 (5). С.391.

⁴ Блаватская Е.П. Ключ к теософии. С.76-77.

уничтожения человеческой личности. Подобное воззрение является крайне ошибочным, ибо уничтожение, согласно буддийской философии, означает только рассеивание материи, вне зависимости от того, в какой форме она была, поскольку все, что имеет определенную форму, сотворено и раньше или позже должно разрушиться, то есть изменить форму. Поэтому, материальные предметы, будучи временными и только кажущимися чем-то постоянным, являются иллюзией. Лишь когда индивидуальная духовная сущность полностью и навсегда освободится от материи, она обретает вечную и неизменную нирвану. Индивидуальная сущность, подчеркивала теософ, есть только душа, а как формы, как образа ее нет. Она никогда не исчезнет, поскольку только один дух не иллюзорен¹.

Блаватская выступала также против рассмотрения буддизма в качестве одного из проявлений пессимизма. Философия Будды, по ее мнению, на внешнем уровне открывает отрицательную, иллюзорную сторону бытия. Однако эзотерическая часть буддизма раскрывает реальность совсем по-иному. Перед адептом предстает красота вечной жизни в единстве духа и мира. Это, говорит Блаватская, может показаться крайне абсурдным для западного ученого, но является неоспоримым фактом для восточного мудреца и эзотерического пантеиста вообще. Буддизм, отмечает теософ, воспринимает боль и страдания иллюзией, результатом невежества и привязанности к этой жизни. Поэтому он и стремится к абсолютному сознанию в виде нирваны. Западный же пессимист, принимая зло земного существования как подлинную действительность, стремится лишь к полному уничтожению всякой жизни².

Говоря об отношении Е. Блаватской к буддизму, можно отметить, что ее доктрина по ряду пунктов близка к этой религии (идеи кармы, реинкарнации, Шамбалы и т.д.). Однако при этом определение теософии

¹ Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т.3 (5). С.372-373.

² Блаватская Е.П. Избр. статьи. М., 1994. С.53.

как «необуддизма» не является верным, поскольку данная доктрина создавалась на основе синтеза различных духовных традиций Запада и Востока. Многие положения теософии не соответствуют, а иногда и противоречат идеям буддизма. Кроме того, работы Блаватской содержат немало фактических неточностей, касающихся буддизма и Тибета. Нельзя не отметить и то, что подход Блаватской основывался, главным образом, не на буддизме, а на европейском мистицизме и индуизме. Отсюда и несколько искаженный взгляд на буддизм, неоправданное сближение его с вышеназванными учениями.

В то же время, говоря об ошибках Блаватской, нельзя забывать, что она была одним из первооткрывателей буддизма в России, а уровень развития буддологии в тот период был не высок. Поэтому ошибки в оценках буддизма с ее стороны были неизбежны. Заслуга Блаватской состоит в том, что благодаря ее деятельности на Западе и в России вырос интерес к культуре буддийского Востока, начали расшатываться стереотипы европоцентризма и христианоцентризма.

Идеи теософии по-разному были восприняты в российском обществе. Одни их критиковали, другие наоборот начали с интересом изучать. Одним из первых попытался дать оценку теософии В.С. Соловьев: По мнению Соловьева, теософия обращает внимание на глубину проникновения буддизма в сознание западного общества, на необходимость изучения истории и философии буддизма. Соловьев довольно точно смог оценить значение поворота к буддизму для дальнейшего развития европейской культуры и место теософии в данном процессе. «Глубокая идея буддизма, - писала он в «Заметке о Блаватской», - еще не пережита человечеством, она может овладеть и западными умами, которые дадут ей новые формы. Мы уверены, что движение, представляемое мнимыми теософами, есть лишь предвестие более важных явлений»¹.

¹ Соловьев В.С. Заметки о Е.П. Блаватской // Собр. соч. в 10 т. Т.6. С.396.

Если В.С. Соловьев и Е.П. Блаватская осмысляли буддийское учение с позиции идеи «всеединства» (правда, понимаемой по-разному), то Л.Н. Толстого интересовала главным образом этическая сторона данной религии, в частности, учение о ненасилии (ахимса). Теория эта получила в XX веке практическое воплощение в деятельности Махатмы Ганди и Его Святейшества Далай-ламы XIV.

С данным учением Толстой познакомился еще тогда, когда он был студентом и лежал в казанской больнице вместе с бурятским ламой. Писатель узнал от ламы, что на того напал разбойник и нанес ему ранение, при этом лама не оказывал сопротивления грабителю, а, закрыв глаза, читал молитвы и смиренно ожидал своей участи. Этот случай произвел на Толстого такое сильное впечатление, что он навсегда проникся глубоким уважением к буддизму¹. Идею ненасилия Толстой проводил в своей хрестоматии - «Круг чтения», куда он поместил следующую цитату из «Дхаммапады»: «Несправедлив тот человек, который делает что-нибудь посредством насилия; нет, только тот, кто различает оба пути - правды и неправды, кто поучает других и руководит ими не насилием, но справедливостью, кто верен правде и разуму, - тот только назовется истинно правдивым»².

В целом «Круг чтения» содержит около ста афоризмов из древнеиндийских источников. Причем, более половины этих выдержек составляют буддийские изречения, взятые из Дхаммапады и различных сутр. Дхаммапада является наиболее часто цитируемым древнеиндийским текстом, а некоторые ее отрывки можно встретить здесь два или три раза. Следует отметить, что единственный «недельный» очерк на индийскую тему в «Круге чтения» также буддийский. Это - рассказ о жизни Будды. Преобладание буддийской тематики свидетельствует об уважении Толстым данной религии и предпочтении ее индуизму. Причиной этого

¹ См.: Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1983. С. 47.

² Толстой Л.Н. Круг чтения. М., 1991. Т.2. С.32.

было то, что буддизм - мировая религия, обращенная ко всем людям, вне зависимости от их классовой или национальной принадлежности, в то время как индуизм распространен в основном в Индии и является более культурно-обособленным учением.

В планах великого русского мыслителя было также написание целой книги о Будде. Однако осуществить задуманное Толстому, к сожалению, не удалось. Сохранились только названия глав, отражающие то, что Толстой видел наиболее важным в буддизме: «Тоска о страданиях людей», «Ищи истину», «Проповедь равенства всех», «Сострадание к зверям, вегетарианство»¹.

Следует отметить, что Толстой подходил к буддизму творчески, выделяя в нем те моменты, которые ему были наиболее близки. Так, в 1906 г. русский мыслитель пишет очерк о жизни Будды, которая предназначалась для сборника «Круг чтения». В очерке нет никаких выводов, а излагается только история жизни основателя буддизма и наиболее важные положения его вероучения. Интересно, что, говоря о четвертой благородной истине, Толстой рассказывает не о «восьмеричном пути» к спасению, а о четырех благих делах: «первое - пробуждение сердца, второе - очищение мыслей, третье - освобождение себя от недоброжелательства и раздражительности, четвертое - пробуждение в себе любви не только к людям, но и ко всему живому»². Таким образом, можно сделать вывод о творческом переосмыслении Толстым буддийского учения.

В целом, буддийская тематика занимает довольно значительное место в творчестве Л.Н.Толстого. Великий русский писатель-гуманист не только положительно относился к буддизму, но и стремился сделать его многовековую мудрость известной русскому обществу. В этом и заключается огромная заслуга мыслителя. Изучение и осмысление

¹ Осипов В. Лев Толстой - биограф Будды! // Буддизм. 1992. №1. С.42.

² Толстой Л.Н. Круг чтения. Т.1. С.89.

Толстым буддизма, несомненно, повлияло на формирование его собственного этического учения, чьи главные положения - призыв к ненасилию, терпимости и самосовершенствованию близки и буддийской религии. Кроме того, «четыре толстовских критерия истинной религии (всеобщность, разумность, практичность и закон причин и следствий) хорошо соотносятся с буддийской доктриной»¹.

Комплиментарное направление в XX в. было представлено Н.К. и Е.И. Рерих, а также В.И. Вернадским и К.Э. Циолковским. Так, в творчестве известных русских мыслителей Е.И. и Н.К. Рерих буддийская проблематика занимает значительное место. Особенно в этом плане можно отметить сочинение Е.И. Рерих «Основы буддизма», в котором создатель «Живой этики» попыталась донести до читателя наиболее важные идеи и принципы буддизма.

Буддийское учение, по мнению Е.И. Рерих, проникнуто утверждением самостоятельной человеческой личности. Его ценность заключается в том, что оно обращено главным образом к реальной земной действительности, земному труду, говоря, что только с помощью духовного самосовершенствования можно достичь прогресса. Таким образом, буддизм призывает человечество как органическую часть вселенной к постоянной эволюции.² Е.И. Рерих говорила и о близости к открытиям современной науки буддийского учения о существовании множества миров, их вечном развитии и обитаемости³.

Работа Е.И. Рерих «Основы буддизма» фактически перекликается с идеологией обновленческого движения в российском буддизме, так как здесь подробно рассматриваются пути модернизации буддизма. Известно, что эта брошюра активно распространялась деятелями обновленческого движения в 20-е годы. Общее между подходами Е.И. Рерих и буддийских

¹ Сорочан А., Строганов М. Обзор журнала «Tolstoy Studies Journal» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/64/zh35.html>.

² Там же. С.55.

³ Там же. С.64.

обновленцев заключается в попытке философизации и сциентизации буддизма, стремлении реорганизовать проповедь, провозглашении свободы от догматизма. Также как и обновленцы Е.И. Рерих призывала возродить принципы раннебуддийской монашеской дисциплины, заключавшиеся в полном отказе от частной собственности и высокой нравственной чистоте.

Буддизм оказал значительное влияние на мировоззрение Е.И. Рерих. Поэтому в ее учении, известном, как Агни Йога или Живая Этика, есть немало общего с буддийской философией. Можно даже сказать, что она имеет явные буддийские корни. Кроме буддизма на доктрину Агни Йоги заметное влияние оказали и другие индийские учения: йога, санкхья, веданта и т.д. В то же время нужно помнить, что Агни Йога - это синтетическое учение, которое имеет не только восточные, но и западные корни. Наряду с идеями восточных учений, в ней можно найти элементы западного рационализма и эмпиризма, нравственные принципы раннего христианства, а также положения русского космизма.

Говоря об отношении Н.К. Рериха к буддизму, нужно отметить, что он еще в 1913 году входил в комитет по строительству буддийского храма в Петербурге. В 20-е гг. Рерих помог калмыкам-эмигрантам в устройстве храма на территории Сербии, прислав им культовые изображения из Монголии, Тибета, Индии¹. В эти же годы ему, благодаря поддержке семьи, удалось организовать крупномасштабную экспедицию в Центральную Азию, где художник напрямую постигал живую буддийскую традицию. В ходе этого путешествия он запечатлел на своих полотнах разнообразные памятники буддизма. Многие картины мастера посвящены личности Будды, который, по мнению Рериха, сыграл важную роль в процессе осознания эволюционности человечества.

Н.К. Рерих, как и идеологи евразийства, признавал особую роль Востока (особенно буддийского) в судьбах России. Будущее России, по его

¹ Сафронова Е.С. Буддизм в России. С.159

мнению, не в слепом копировании западных образцов, а в гармоничном сочетании достижений западной и восточных цивилизаций. Русский мыслитель рассматривал социокультурное пространство России как самобытную и при этом универсальную цивилизацию, признанную сыграть особую роль в мировой истории. Также как и евразийцы, Рерих большое значение придавал восточным регионам России, в частности Сибири и Алтаю¹.

Особое место в творчестве Рериха занимает буддийское учение о Шамбале, загадочной стране, где живут великие духовные учителя. Шамбала, по словам мыслителя, является сердцем Азии, и именно с ней будет связана новая эра на земле. Именно эту загадочную страну и искал Рерих в ходе своих центральноазиатских экспедиций. Одним из возможных мест нахождения Шамбалы Рерих называл Алтай.

Рерих отмечал, что пришельцы из этой страны устанавливают «связи между великими традициями прошлого и нашими стремлениями к будущему»². Учение о Шамбале, согласно Н.К. Рериху, тесно связано с идеей о приходе в этот мир нового Будды - Майтреи, почитание которого развито не только в махаяне, но и в тхераваде. Образ Майтреи, писал мыслитель, символизирует прекрасное будущее и выражает самое сердечное устремление всех людей³.

Таким образом, Рерихи весьма положительно оценивали буддизм. Они считали его не только древней мудростью, но и устремленным в будущее учением, которое направлено на эволюцию человечества. Следует также отметить, что подход Рерихов к буддизму был во многом близок подходу к этой религии Е.П. Блаватской. Отсюда и некоторые ошибки в оценке буддизма, неоправданное сближение его с европейским

¹ Известно о существовании прямых контактов между сотрудниками рериховских организаций в Западной Европе с евразийскими кружками. Кроме того, Ю.Н. Рерих находился в дружеских отношениях и переписке с тремя главными деятелями евразийства - Г. Вернадским, Н. Трубецким и П. Савицким.

² Рерих Н.К. Восток-Запад. С.68.

³ Рерих Н.К. Избранное. Ростов н/Д, 1998. С.428.

мистицизмом и индуизмом. Не случайно сын Н.К. и Е.И. Рерих - Ю.Н. Рерих, который, будучи профессиональным буддологом, намного лучше знал буддийскую философию, спокойно относился к теософским взглядам своих родителей. Он понимал, насколько их романтические идеи отличались от подлинного буддийского учения. Поэтому не удивительно, что в его трудах почти нет упоминаний об Агни-йоге.

В то же время деятельность Рерихов способствовала процессу преодоления философского и культурного европоцентризма, «наведению мостов» между духовностью Востока и традиционной рациональностью Запада. Положительные аспекты их идей, при проявлении к ним должного критицизма, обладают, на наш взгляд, безусловной ценностью для процесса поиска нового типа рациональности в XXI веке.

Обращение к буддийскому духовному наследию мыслителей комплиментарной традиции способствовало усилению интереса к восточной философии в России и на Западе. Их заслуга заключается еще и в том, что они выдвинули идею духовной близости всех мировых религий и смогли отказаться от взгляда на буддизм как на экзотику, представляющую чисто исторический интерес для современного общества. Представители комплиментарной тенденции способствовали тому, чтобы идеи плюрализма культур и многообразия как основы развития человечества получили в XX в. широкое признание.

Весьма позитивно оценивал буддизм и выдающийся русский философ-космист В.И. Вернадский, отец одного из идеологов евразийства Г.В. Вернадского. Азию он называл колыбелью многих важных и глубоких открытий человеческой мысли. Россия, подчеркивал ученый, по своему этническому составу и по своей истории страна не только европейская, но также и азиатская. Поэтому ее духовные корни уходят не только в европейское, но и в азиатское прошлое. Для России, по его мнению, возрождение Востока есть не чужеродный процесс, а собственное

возрождение.¹

Великий русский мыслитель был убежден в необходимости как более интенсивного знакомства российского народа с жизнью Азии, так и культурного сближения Востока и России. В этом направлении, говорил он, необходимо развиваться и нашей государственной политике, которая должна поощрять создание востоковедных центров для изучения прошлого и настоящего народов Азии в самых разнообразных областях².

Внимание В.И. Вернадского всегда привлекала религиозная философия Дальнего Востока, которая, по его мнению, развивалась автономно, вне влияния западной мысли и монотеизма. Огромное значение русский мыслитель придавал тому, что западная наука на рубеже XIX-XX веков стала неразрывно и глубоко связываться с восточными философскими концепциями. Значимым, с его точки зрения, было и вхождение в мировую научную деятельность азиатских ученых, исследования которых приведут к интересным результатам. «Мы говорим, - писал Вернадский, - что новые области естествознания, к которым принадлежит биогеохимия, в области философии Востока встречаются более важные и интересные дела для себя, чем в философии Запада»³. Особенно перспективна в этом плане, по мнению ученого, индийская философская мысль, которая должно повлиять на культуру всего человечества, в том числе и на теологические концепции Запада⁴.

Развитие индийской философии в древности, говорил Вернадский, шло значительно сильнее, чем в других регионах, а индийская логика оказалась глубже аристотелевской. Общий ход индийской философской мысли, подчеркивал он, почти тысячу лет назад был на уровне западной философии конца XVIII века. Таким образом, в этой сфере Европа догнала Индию лишь в XVIII веке. Временем начала упадка творческой мысли

¹ Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. М., 1989. С.320.

² Там же. С.321-322.

³ Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С.109.

⁴ Там же. С.87-88.

Индии русский ученый определял XI-XII века, то есть период вытеснения оттуда буддизма¹.

Среди индийских религиозно-философских систем наиболее близкой В.И. Вернадскому была буддийская. В своих дневниках он писал, что «из всех решений может быть наиболее глубокое решение метемпсихоза в его буддийском решении - с боготворчеством, путем постепенного возвышения поколений - отдельных из них личностей - к сверхчеловеческому состоянию»².

Большое значение В.И. Вернадский придавал буддийскому учению о мире, отмечая то, что теория о вечности мироздания, вытекающая из принципа Реди, противоречит западной духовной традиции, которая основывается на положении о начале и конце нашего бытия, созданного Богом. Европейским ученым, которые были воспитаны в русле данной традиции, говорил русский мыслитель, сложно быть свободными от той духовной атмосферы, которая была создана предыдущими поколениями предков. В результате им трудно примириться с современным научным подходом, который предполагает безначалие мира³. В буддийской онтологии, по мнению Вернадского, вопрос о начале мира отсутствует, поэтому для людей, живущих в буддийской среде, извечное бытие жизни будет более понятным⁴.

Таким образом, заслуга В.И. Вернадского заключается в том, что он одним из первых указал на схожесть идей буддизма с научными концепциями о мире. Он предвосхитил открытия, показывающие определенную близость ряда буддийских теорий новейшим физическим знаниям о природе вакуума и некоторых свойствах элементарных частиц.

Интерес к буддизму, правда, в несколько меньшей степени, проявляли и другие русские мыслители-космисты. Так, в космической

¹ Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. С.83-84.

² Владимир Вернадский: жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М., 1993. С.225.

³ Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. С.106.

⁴ Там же. С.107.

философии К. Э. Циолковского можно обнаружить влияние буддистских идей. Основоположник космонавтики искал пути освобождения людей от всяких страданий и достижения всеобщего блаженства, которое, с его точки зрения, уже царит в космосе среди высших разумных существ. Он полагал, что смерть открывает человеку возможность перехода от страдальческого бытия в земном мире к блаженной жизни космоса через атомы его тела. Центральное понятие буддизма «нирвана» вынесено Циолковским в заголовок одной из работ¹. Хотя надо отметить, что Циолковский стремился придать этому понятию смысл, несколько отличающийся от буддистского, говоря об «активной нирване»². Традиционное представление буддизма о нирване трансформировалось в философии Циолковского в идею о совершенном человеке, рационально познавшем мир и свою миссию в нем, избавившемся от деструктивных состояний сознания, обретшим возможность активно преобразовывать мир, освобождая его от страданий. Трансформированная концепция нирваны, выдвинутая основоположником космонавтики, хотя и не противоречит классическому буддийскому представлению, более материалистична, действенна и социально ориентирована.

А.Л. Чижевский также отмечал ценность знаний древних культур, и его, как и многих других ученых-космистов, привлекла картина глубоко монистической, динамической, пульсирующей своими энергиями живой Вселенной, созданная восточными мудрецами прошлого³. Именно эта картина вдохновила Чижевского на изучение солнечно-земных связей, приведшее в итоге к созданию гелиобиологии⁴.

¹ См.: Циолковский К.Э. Нирвана. Калуга, 1914.

² Хайруллин К.Х. Глобализация, русский космизм, философия Востока и образование // Философия образования. №3, 2006. С.40-41.

³ См.: Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М., 1995. С.32-33, 504-505.

⁴ Хайруллин К.Х. Глобализация, русский космизм, философия Востока и образование // Философия образования. 2006. №3. С.41.

Таким образом, отличительной особенностью комплиментарной традиции было наличие среди его представителей мыслителей-космистов.

Интерес к буддийскому мировоззрению со стороны представителей русского космизма вполне объясним и понятен. Причина этого заключается в принципах самого космизма, который предполагает духовное единство всех народов, а также связь человека с процессами, происходящими во Вселенной. Потому в учениях русского космизма проявляется тенденция к сближению (синтезу) западных и восточных религиозных и философских идей и представлений. Этому способствовал и тот факт, что многие доктринальные положения буддизма трактуются достаточно гибко и широко. Кроме того, идея космичности человека, его причастности к вселенскому бытию, когда человек ощущает себя не только землянином, живущим на небольшой планете, но и своеобразным микрокосмосом, простирающимся в глубины мироздания, близка и буддизму. Буддийскому мировоззрению глубоко присущ архетип всеединства. Из такого архетипа исходит и космизм при утверждении о единстве человека и Вселенной, разума и космоса.

Интересно, что восточная, особенно буддийская, философия и русский космизм являются, по мнению видных ученых, удовлетворительным мировоззренческим «фундаментом» науки. В чем причина этого феномена? Ответ на этот вопрос, видимо, следует искать в тех идеях, свойственных как русскому космизму, так и восточной философии, которые соответствуют «запросам» современной науки, восходя к идеалу целостности и всеединства, универсализма и взаимозависимости. Иначе говоря, это должна быть идея бытия бесконечного, непреходящего, обладающего всеми атрибутами сущего и содержащего в себе все качества и свойства.

К комплиментарному направлению в осмыслении буддизма в русской общественно-философской мысли можно с определенной долей условности отнести и евразийство.

Своеобразным предвестником евразийского движения был Ф.М. Достоевский, указывавший, что Россия находится не только в Европе, но и в Азии, а русский человек является не только европейцем, но и азиатом. В «Дневнике писателя» Достоевский пророчески утверждал, что «в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе, мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!»¹.

Одними из первых евразийскую сущность России заметил и сторонник геополитической ориентации России на Восток князь Э.Э. Ухтомский, некогда известный востоковед, дипломат и публицист. В своей редакционно-публицистической деятельности князь отстаивал идею необходимости сближения России со странами Дальнего Востока. Используя свое влияние, он всячески покровительствовал буддийским депутациям и миссиям:

Ухтомский полагал, что Россия — неотъемлемая часть Востока. Поэтому, если Запад всегда был и остается для Востока враждебным чужаком, то для России Азия родная и близкая духу земля, особенно ее «аванпост» — Индия. Мыслитель подчеркивал, что есть «коренное сродство (усилившееся благодаря хищному степному Турану) нашего пестрого по составу населения с еще значительно сложнееими элементами той Азии, где таинственно пошел в толпу посыпанный пеплом нищий Шива и где вырос исторический Будда»². Россия, по мнению Ухтомского, «еще сознательно проснется в качестве обновленного «восточного» мира, с которым не только у ближайших азиатов, а и у индуса, и у китайца, в сущности есть и будет неизмеримо больше общих интересов и симпатий, чем с колонизаторами иного типа, выработанного

¹ Цит. по: *Нижников С.А.* Достоевский и евразийство // Диалог цивилизаций: Восток-Запад: Материалы 4-го Международного философского симпозиума (10-14 ноября 1999 г.). М., 2000. С.317-319.

² *Ухтомский Э.Э.* К событиям в Китае. Об отношении Запада и России к Востоку. СПб., 1900. С.6.

европейской историей за последние четыре века»¹.

Близок по своим геополитическим взглядам к Ухтомскому был П.А. Бадмаев - врач тибетской медицины, работавший в Петербурге. Бадмаев, будучи бурятом по национальности, являлся последовательным сторонником сближения России с Востоком. Он разработал геополитический план, основные положения которого он изложил для Александра III в виде философско-исторического трактата. Бадмаев советовал русскому императору переориентировать внешнюю политику, усилив позиции России на Востоке. Смысл предложений Бадмаева состоял в создании «Великой буддийской конфедерации», объединявшей Монголию, Тибет и Китай, с перспективой ее присоединения к России. По мнению автора проекта, в этих странах местная власть очень слаба, а влияние России сильно. В своих трудах он писал об авторитете и влиянии «белого царя» и Российского государства на буддийском Востоке. При этом Бадмаев предостерегал правительство, указывая, что, если Российская империя не установит контроль над этим регионом, его установят англичане, которые затем могут повернуть подвластные им народы против России.²

Собственно евразийское направление в русской социально-философской мысли возникло в 20-30-х годов XX столетия. У истоков евразийского движения стояли такие известные деятели русской эмиграции как филолог Н.С. Трубецкой, географ П.Н. Савицкий, историк Г.В. Вернадский, философ Л.П. Карсавин, искусствовед П.П. Сувчинский, религиозные мыслители В.Н. Ильин и Г.В. Флоровский.

Евразийцы, вероятно, были первыми, кто в таких масштабах и с такой настойчивостью пытались синтезировать в одной доктрине весь комплекс духовной сферы российской цивилизации - науку, религию, культуру, метафизику, этику - с тем, чтобы выработать на их основе свой

¹ Ухтомский Э.Э. Указ. соч. С.9.

² Доктор Бадмаев: тибетская медицина, царский двор, советская власть. М., 1995. С. 13.

систематический, отрефлексированный, понятийно-категориальный аппарат новой идеологии. При этом особый теоретико-методологический интерес представляют философские идеи евразийцев о роли пространства, значимости целостного географического и социокультурного пространства Евразии в истории взаимоотношения цивилизаций Востока и Запада. Актуализация географической целостности евразийского пространства инициировала и проблему цельности социокультурного пространства России.

Особенно важной была идеологема «исхода к Востоку», понимавшаяся как исход России к себе самой, к своей культурно-исторической идентичности, к своим истокам, сущности и целевым предназначениям. Вообще принцип «исхода к Востоку» совсем не нов ни для Запада, ни для самой России. На Западе эту парадигму в определенной степени признавали такие известные мыслители, как О. Шпенглер, А. Шопенгауэр, К. Юнг и др. Многие русские философы (Л.Н. Толстой, В.И. Вернадский, Н.К. Рерих и др.) также признавали актуальность восточной философии.

Интерес представляют и идеи евразийцев о роли «туранского» компонента в русской историко-культурной традиции. При этом следует отметить, что к «туранцам» они относили тюрков, монголов, маньчжур и даже финно-угорские народы. По их мнению, туранские племена, длительное время играли в истории Евразии ключевую роль. Именно отношения восточных славян с туранскими народами, подчеркивали идеологи евразийства, составляли основной фон истории России, который обязательно нужно учитывать для «правильного национального самопознания»¹.

Исследуя историю России в контексте ее контактов с Востоком и Западом, евразийцы сделали вывод о том, что времена максимального

¹ *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // *Евразийский временник*. Берлин, 1925. Кн.4. С.351.

расцвета Российского государства приходились на периоды ее сближения с Востоком. По мнению евразийцев, даже татаро-монгольский период, несмотря на все его отрицательные последствия, способствовал централизации Руси и созданию сильной государственности. В результате геополитического наследия, полученного от Золотой Орды и империи Чингис-хана, Россия стала крупнейшей мировой державой. При этом приобщение России к традициям монгольской государственности вышло за рамки внешнего влияния, так как Россия восприняла не только институты, но и дух монгольской государственности. Таким образом «свершилось чудо превращения монгольской государственной идеи в государственную идею православно-русскую»¹.

В то же время следует отметить, что восточная ориентация большинства евразийцев была до известной степени ограниченной. Она означала главным образом взгляд на русскую цивилизацию не с Запада, а с Востока (Н.Трубецкой). Речь прежде всего шла о познании России с того места, где она сама находится. Вследствие этого парадигма «исхода к Востоку» рассматривалась как исход России к себе самой, к своей культурно-исторической идентичности, к своим истокам и целевым предназначениям. Поэтому евразийский «Восток» здесь ограничивался главным образом пределами самой России как самобытной социокультурной общности. Концепция «исхода к Востоку», по мнению евразийцев, представляла собой еще не завершенный опыт самопознания, своеобразный поиск идентичности. Завершение этого поиска и обретение исконной евразийской идентичности рассматривалось идеологами данного движения как ключевое условие, пренебрегая которым Россия не сможет обрести собственной (евразийской) духовности и себя, в качестве самостоятельного субъекта мировой истории.

Несмотря на призыв к «исходу на Восток», отношение к буддизму у евразийцев, особенно первоначально, было сложным и неоднозначным.

¹ Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С.227.

Ориенталистская тенденция в евразийском движении вначале имела достаточно жесткие ограничения, ибо некоторые евразийцы усматривали опасность в воздействии на Россию «усеченного духа Азии»¹.

В статье лидера евразийского движения Н.С. Трубецкого «Религии Индии и христианство», изданной в сборнике «На путях. Утверждение евразийства» (Париж, 1922), отмечается, что, когда речь идет об «исходе» к Востоку («Исход к Востоку» - название первого евразийского сборника, изданного в Софии в 1921 г.), это не означает призыв к позитивному восприятию индийских религий, в частности, буддизма. Трубецкой утверждает здесь о невозможности какого бы то ни было продвижения в этом направлении в силу того, что христианское учение основывается на идее существования в мире добра и зла. В то время как индийская традиция никогда не знала данного дуализма².

Одной из причин осторожного отношения Трубецкого к буддизму, было и то, что он придерживался популярной в то время трактовки нирваны как «полное ничто», которая отрицается почти всеми буддийскими направлениями и школами. Адепт буддизма, по мнению идеолога евразийства, препятствует новому рождению в мире, уничтожая вместе с тем свою индивидуальность. «Это состояние полного бесстрастия, пассивности и равнодушия и в сущности полного прекращения какой-либо психологической жизни, - пишет Трубецкой, - по буддийской терминологии, называется нирваной»³.

Следует также отметить, что отношение Трубецкого к буддизму постепенно эволюционировало в позитивную сторону. В последующих работах он уже не дает буддизму жестких отрицательных оценок. Возможно, здесь сказалось присоединение к евразийскому движению калмыка-буддиста Э. Хара-Давана. Кроме того, евразийцы стремились

¹ Хачатурян В.М. Указ. соч. С.196.

² Трубецкой Н.С. Религии Индии и христианство // Вестник Московского университета. Сер.9. 1991. №2. С.43.

³ Там же. С.35.

показать конструктивную, творческую роль неправославных народов в формировании и развитии российской цивилизации и обосновать возможность культурного единства полиэтнической России-Евразии. Так, монгольские племена рассматривались как евразийские и по происхождению, и по характеру исторической деятельности, ибо они, подобно славянам, принимали участие в освоении цивилизационного пространства России-Евразии и в создании государственности. Туранские, т.е. тюрко-монгольские культуры стали рассматриваться как неотъемлемая часть российской евразийской цивилизации.

Евразийцы ставили цель показать конструктивную, творческую роль тюрко-монгольских народов в формировании и развитии российской цивилизации и обосновать возможность культурного единства полиэтнической России-Евразии. Наиболее ярко данный подход проявился в характеристике, которую дал монголо-татарскому игу один из основоположников евразийства П.Н. Савицкий. Утверждая, что в домонгольской Руси шел постепенный процесс политического и культурного измельчания, он выдвинул тезис о том, что без монголо-татарского нашествия не было бы России. Правда, Савицкий считал нужным добавить, что монголо-татары создали лишь «тело» российской государственности, в то время как славяне вдохнули в него «душу» - православное вероучение, христианскую систему ценностей. Однако совершенно очевидно, что восприятие России как «могущественной орды», централизованного военизированного государства, империи-наследницы Чингисхана была важнейшей частью его концепции России - Евразии¹.

Особую роль в формировании «новой русской культуры» евразийцы отводили Церкви, которая, по их мнению, осталась единственным уголком русской жизни, сохранившим русскую самобытность,

¹ Хачатурян В.М. Указ. соч. С.197.

устоявшим перед натиском романо-германского мира. Вопросы религии с самого начала были предметом исследования старшего поколения евразийцев и сотрудничавших с ними других русских философов.

В связи с этим концептуально значимо, что религиозные представления евразийцев носили не абстрактный характер, а были связаны с учением о личности. Так, православие они понимали прежде всего как «симфоническую» форму религиозности, которая характеризовалась тенденцией сведения всего к единству. Евразийская концепция «симфонической личности», основы которой были заложены Л.П. Карсавиным, побуждала евразийцев поднять проблему поликонфессиональности России. Соборное единство переосмыслялось в аспекте общности (симфонии) традиционных евразийских вероисповеданий (православия, буддизма и ислама). Данная идея в конечном итоге и определила представление о России как о православно-мусульманско-буддийской стране. В этом заключалось основное отличие евразийцев от славянофилов, которые почти не замечали исламский и буддийский элементы в российской цивилизации.

Буддизм, как и другие нехристианские религии России, получили статус «евразийских» и оценивались как потенциально православные¹. «Язычество (под ним понимался и буддизм – прим. М.У.), - писали евразийцы, - есть потенциальное Православие... Для пояснения только указываем на живое и глубокое сознание примата религии, т.е. религиозного основания всего бытия, на специфическое отношение к природе и миру, причем православная идея преображения мира (а не католическая — замены его другим) и признание существенной оправданности этого Богом созданного и обожаемого мира усматривают нечто ее предчувствующее в отношении к миру у буддистов. Сюда же надо отнести и так называемую мистическую созерцательность Православия, дающую повод к нелепым обвинениям его в пантеизме, равно и

¹ Хачатурян В.М. Указ. соч. С.198.

специфичность религиозной этики, которая в Православии выдвигает идеи самопожертвования, смирения и покорности Божьей воле, в язычестве — идеи кармы и судьбы»¹.

Действительно, нельзя отрицать и тот факт, что православие или восточное христианство остается частью восточного мира. Конечно, распространение христианства среди европейских народов было своеобразной ориентализацией западного мира, однако ее последствия были преодолены в ходе Ренессанса, Реформации, Просвещения, научно-технической революции. Православие, особенно русское, сумело сохранить первоначальный ориенталистский дух христианства, религии пришедшей с Востока.

Своеобразие православной религии в интерпретации евразийцев в том, что православие стремится к всеединству, а это служит основанием синтеза различных идеологических течений, которые идейно близки к нему. Именно такое видение православия приводило к мысли о близости православия и буддизма, а также к утверждениям о том, что имеются глубокие идейные связи между индийской и русской мистикой. «Буддизм, - отмечали евразийцы, - с наибольшей для язычества силой и притом в родственных Православию тонах раскрывает идею искупления и в своей теории «бодисаттв» предчувствует идею Богочеловечества».²

Идею близости православия и религий Востока поддерживали и те евразийцы, которые не были православными. Так, например, один из видных деятелей евразийского движения калмык Э. Хара-Даван в работе «Евразийство с точки зрения монгола» отмечал, что «евразийцы ставят в основу своего учения религию, проведенную в жизнь, в то время как западная цивилизация произвела отрыв народа от религии. ... Восточные религии — буддизм и магометанство — в быте народном, и быт их в

¹ Евразийство (опыт систематического изложения) // Основы евразийства. М, 2002. С.121.

² Там же. С.121.

религии: вот в чем разница и преимущество духовного Востока над Западом»¹.

Следует отметить, что евразийцы не ограничивались одной теорией в данном вопросе, а пытались применить ее на практике. Так, в частности, в русской эмигрантской гимназии в Праге учились около двадцати калмыков. Специально для них в русской гимназии в соответствии с идеалами евразийства преподавали основы буддийской культуры². Кроме того, евразиец Э. Хара-Даван являлся секретарем Духовно-попечительского совета буддийского храма, построенного калмыками-эмигрантами в Белграде³. Примечательно, что именно после знакомства с его книгой «Чингис-хан как полководец и его наследие: культурно-исторический очерк Монгольской империи XII - XIV веков» (Белград, 1929)⁴ идеями евразийства заинтересовался Л.Н. Гумилев⁵.

Отношение Л.Н. Гумилева («последнего евразийца», как он сам себя называл) к буддизму было неоднозначно. В некоторых работах он упоминал о буддизме в контексте учения об антисистемах. Однако в своем основном труде «Этногенез и биосфера земли» он прямо говорит о необходимости разграничения разных школ и направлений в буддизме. «Там, где почитают бодисатву сострадания — Авалокиту, бодисатву мудрости — Маньчжушри, где есть учение об Ади-будде — создателе мира, - пишет Гумилев, - мироощущение остается позитивным. Но в школах созерцания и неделания преобладает негативный импульс...»⁶. Сложно сказать, какие «школы созерцания и неделания» имел в виду ученый (возможно чань-буддизм), но вполне понятно его позитивное

¹ Хара-Даван Э. Евразийство с точки зрения монгола // Основы евразийства. С. 452.

² Смирнов М. Есть ли будущее у евразийства? Россия между Европой и Азией // НГ-религия. 06.10.2004. №18. С.7.

³ Сафронова Е.С. Буддизм в России. С.159.

⁴ См.: Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII - XIV вв. 2-е изд. Элиста, 1991.

⁵ Гумилев Л.Н. Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава // Основы евразийства. С.481.

⁶ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1997. С.563.

отношение к классической махаяне и тибетскому буддизму. Особенно положительным было отношение Гумилева к буддийскому Тибету, который он сравнивал с Византией. Византия и Тибет, по его мнению, в отличие от западноевропейцев, арабов и китайцев, распространяли свои идеи не силой оружия, а «претендовали на господство только над душами и сердцами»¹.

Современные последователи евразийства вслед за Гумилевым проводят разграничение в буддизме. Однако в отличие от его «пассионарного» подхода они рассматривают буддизм с позиции геополитики. Так, по мнению А.Г. Дугина «буддизм Хинаяна - Малой Колесницы - представляет собой образец «атлантистского буддизма», а буддизм Большой Колесницы - Махаяны, Ваджраяны, традиционный чань-буддизм, тибетский буддизм, буддизм, распространившийся в Японии, на Дальнем Востоке представляет собой евразийскую модель»². Идеологи неоевразийства также подчеркивают тот факт, что российские буддисты традиционно отличались максимальной лояльностью к государству, и с данной религией у России никогда не было проблем. «Россия, - пишет А.Г. Дугин, - могла бы использовать буддистский фактор для продвижения на сей раз наших геополитических интересов в Восточной Азии. Так как усиление религиозного фактора в международной политике неуклонно растет, это может быть дополнительным каналом взаимодействия со странами Тихоокеанского региона, в котором Россия в последнее время проявляет все большую активность»³.

Большое значение неоевразийцы придают идеи сближения с Востоком. По мнению А.Г. Дугина, данный проект означает «не только

¹ Гумилев Л.Н. Старобурятская живопись. Исторические сюжеты: в иконографии Агинского дацана. М., 1975.

² Дугин А.Г. Ислам и геополитика [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://islam.dugin.ru/dugin.html>

³ Дугин А.Г. Буддизм как средство политики в Юго-Восточной Азии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.eviazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=3034>

стратегический и геополитический союз, но и открытие Россией метафизического Востока — древнейших учений индуизма, синтоизма, даосизма, конфуцианства, буддизма, а это, в свою очередь, означало бы перевод русского сознания из атеистически-утилитарного, узкорационалистического и давно уже духовно «застойного» контекста цивилизации Европы в живой и целостный мир восточной традиции, одухотворение России сакральными энергиями»¹.

Таким образом, буддийская тематика нашла заметное отражение в истории русской философии и культуры, что, безусловно, способствовало созданию предпосылок для полноценного диалога культур, понимания идеи множественности цивилизаций, усиления интереса к восточной философии. Буддизм оказал немалое влияние и на формирование мировоззрения ряда известных русских мыслителей (Л.Н. Толстого, Е.П. Блаватской, Н.К. и Е.И. Рерих и др.), которые внесли значительный вклад в преодоление европоцентризма в общественном сознании России. Все это способствовало усилению евразийского характера социокультурного пространства России.

Следует также отметить, что в последние десятилетия значительно возрос интерес к проблеме межкультурного диалога, который является одним из условий мирного и стабильного существования человечества. Специфика такого диалога обязывает не только к умению аргументировано и компетентно вести дискуссии; но и к способности вести их в духе взаимной толерантности, доверия и уважения. Подлинный диалог культур предполагает отсутствие предвзятости и односторонней пропаганды, а также необходимость разговора на равных. С помощью подобного диалога мы учимся ценить других, осознавая, что разнообразие культур и конфессий может значительно обогатить наше самопознание.

¹ Дугин А.Г. Мистерии Евразии. М., 1996.

Глава 4. Буддизм в социокультурном пространстве современной России: вызовы глобализации

4.1. Традиционный российский буддизм в эпоху глобализации

В течение последнего столетия буддизм, несмотря на гонения, сохранил свое место в социокультурном пространстве России. Более того, с включением формально независимой Тувы в состав СССР буддийское конфессиональное пространство еще более увеличилось. В то же время за прошедший век изменилось само социокультурное (в том числе конфессиональное) пространство России, что, несомненно, отразилось и на положение буддизма. Россия, пройдя через советский период, фактически стала секулярной страной. Политика атеизма привела к мировоззренческим сдвигам в сознании россиян, что нанесло серьезный удар по позициям буддизма и других традиционных конфессий. В результате трансформации социокультурного пространства религия перестала быть образом жизни для большей части населения России. За время существования советской власти в буддизме, как и в других конфессиях, произошло нарушение баланса между двумя слоями религиозной жизни - интеллектуальной и бытовой. Сохранился главным образом бытовой буддизм, тесно связанный с обрядовой стороной вероучения и традиционной культурой.

Важной тенденцией развития современного социокультурного пространства России является подвижность населения. В результате этого растет числа буддистов выехавших за пределы ареалов традиционного распространения буддизма, т.е. расселенных «в диаспоре». Причиной миграции населения является как сложная социально-экономическая обстановка в буддийских регионах, так и общемировой процесс глобализации. При этом основными центрами миграции буддистов стали такие крупные города как Москва и Санкт-Петербург. В сложных условиях

инокультурного окружения буддизм выступает как важный консолидирующий фактор. Поэтому вполне естественно, что буддийские объединения «диаспоры» тесно связаны с этническими общинами. Сплоченность и активность этнических буддийских общин делает их достаточно заметными субъектами социокультурного пространства. Своеобразие ситуации придает их соприкосновение и взаимодействие с общинами неопитов, в результате чего среди калмыков, бурят и тувинцев, проживающих в Москве и Петербурге, активно распространяется современная «глобализированная» форма буддизма.

Проблемы возрождения традиционного буддизма. Социально-политические перемены, происшедшие в социокультурном пространстве России после начала процесса перестройки, коренным образом изменили религиозную ситуацию в обществе. Начался процесс религиозного возрождения, который не обошел стороной и буддийские регионы. В то же время перед традиционным российским буддизмом стоит целый ряд проблем, от решения которых зависит его будущее.

Проблема духовного просвещения. Как известно, одной из важнейших сфер религиозной жизни является духовно-нравственное образование, которое представляет собой специфическую деятельность по трансляции религиозных знаний, ценностей и опыта. На сегодняшний день можно говорить главным образом о возрождении обрядовой сферы буддизма, тогда как попытки наладить широкомасштабную просветительскую деятельность сталкиваются с рядом сложностей. Сохраняется недостаточный уровень подготовки духовенства, что приводит к низкой конкурентоспособности местных лам в сравнении с протестантскими проповедниками, которые занимаются в буддийских регионах достаточно активной миссионерской деятельностью. Несмотря на то, что на учебу в Индию и Монголию время от времени отправляются группы послушников, проблема нехватки подготовленных священнослужителей является одной из наиболее актуальных проблем для современного буддизма в России.

Сегодня большинство верующих в Бурятии, Калмыкии и Туве (не говоря уже о Горном Алтае) имеет довольно слабые представления о буддизме. В настоящее время основная часть людей, участвующих в религиозных обрядах, нечетко различает даже самых популярных и общераспространенных божеств буддийского пантеона, не могут определить, кто из них будда, бодхисатва, идам или защитник учения, или объяснить, что означают эти понятия. Особенно это касается молодых людей, большинство из которых мыслят рационально, считая, что счастье человека зависит не от духовной практики и помощи божеств, а от таких внешних условий, как хорошая зарплата, высокий социальный статус и т.д. В то же время у многих людей, посещающих буддийские храмы, есть смутные представления о существовании какой-то кармы, богов, о чем-то таком, что свыше влияет на судьбу человека. Зачастую вся система религиозности верующих людей свертывается до двух вещей - смутной веры в некие абстрактные божества и посещения храма, чтобы прослушать молитвы¹. Серьезной же духовной практикой занимается только небольшая часть населения. При этом религиозное мировоззрение многих жителей Калмыкии, Бурятии и Тувы (причем не только буддистов) отличается крайней противоречивостью и эклектичностью.

Несмотря на то, что в Бурятию, Калмыкию, Туву и на Алтай время от времени приезжают буддийские учителя, которые дают публичные лекции, основная масса населения остается пока в стороне от изучения буддизма. Социологические исследования дают возможность выяснить, в каких сферах проявляется религиозность верующих. Так, например, 46% респондентов-калмыков посещают хурул, однако только 13 % респондентов-калмыков соблюдают религиозные требования². Можно отметить, что основной формой религиозной практики калмыков пока

¹ Манзанов Г.Е. Указ. соч. С.80-81.

² Намруева Л.В. К вопросу о религиозной ситуации в Калмыкии в начале XXI в. (по итогам социологического исследования) // Буддийское духовенство и культура Калмыцкого народа. Элиста, 2004. С.134-135

остается посещение храмов. Схожая ситуация наблюдается и в других буддийских республиках.

В результате буддийская идентичность в Калмыкии, Бурятии и Туве приобретает сегодня во многом черты культурной идентичности. Буддистом человек может считать себя не потому, что он принимает «прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе», а потому, что он калмык, бурят или тувинец, который живет в регионе с буддийскими традициями и через эти традиции и национальную культуру ощущает свое духовное родство с буддизмом. Таким образом, буддийская идентичность становится этническим маркером и приобретает двухслойный культурно-религиозный характер. При этом этнокультурная составляющая (участие в праздниках, ношение амулетов, четок и т.д.) заметно превалирует над собственно религиозной стороной, которая зачастую находится в латентном состоянии.

Храмы в буддийских республиках занимают главным образом обрядовую деятельность, что приводит к тому, что буддизм для верующих ассоциируется в основном с выполнением определенных ритуалов. Устойчивость обрядов поддерживается остаточными явлениями этнической родовой общности и психологическими потребностями в привычных формах общения и праздничного времяпрепровождения. В настоящее время посещение буддийского храма, особенно в праздничную службу, воспринимается как соблюдение национальных традиций и обычаев. Многих людей посещение храма привлекает возможностью встретиться с родственниками и знакомыми, поговорить, узнать новости, посмотреть на что-то необычное¹. Фактически, посещение храмов, совершение обрядов, участие в религиозных службах почти никак не отражается на мировоззрении, поведении и социальной психологии населения, для которого традиционные религиозные институты и культы все больше приобретают утилитарный смысл. Экс-Хамбо-лама Бурятии

¹ Манзанов Г.Е. Указ. соч. С.83

Чой-Доржи Будаев в связи с этим подчеркивает, что в традиционных буддийских регионах России распространено «бытовое» отношение к религии. Люди, по его словам, стремятся получить не наставление в дхарме, а святую воду, освященные пилюли, шнурки-талисманы и т.д. Все это очень отличается от положения буддизма на Западе, где люди вначале долго ищут смысл жизни, изучают философию и культ различных религий. Они начинают изучать буддизм и чувствуют, что это учение очень близкое для них. Таким образом, там можно наблюдать более сознательный подход к религии. В буддийских же регионах России пока наблюдается другая ситуация¹.

Следует отметить, что буддийские культовые службы архаичны и малопонятны большинству прихожан. Религиозный смысл традиционных обрядов зачастую совершенно непонятен присутствующим благодаря употреблению в них тибетского языка. Все это сужает возможности религиозного воздействия традиционных обрядов и превращает их для многих, в особенности для молодых людей, в простую формальность или скучную обрядность. В то же время нужно помнить, что переход службы на национальные языки может иметь и негативные последствия, поскольку отчасти десакрализирует обрядность. Кроме того, подобная реформа фактически вытеснит из храмов тибетских монахов, которые являются наиболее подготовленными и образованными представителями буддийского монашеского сообщества современной России.

В целом, для возрождения и нормального развития буддизма в социокультурном пространстве России нужна комплексная программа по организации религиозного просвещения. В первую очередь необходимо наладить просветительскую, переводческую и издательскую деятельность. Кроме того, нужно наладить развитую систему духовного образования, которая бы охватывала не только монахов, но и мирских последователей

¹ Председатель ЦДУБ: «Бурятский народ недоумевает» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://savetibet.ru/1157315682.html>

буддизма. В этом, на наш взгляд, может помочь и опыт западных буддистов, имеющих в своем распоряжении достаточно развитую образовательную систему.

Проблема обновления в буддизме. Как уже говорилось, обновленческая реформа начала XX века потерпела поражение. При этом причина ее неудачи заключалась не только в антирелигиозной политике государства, но и в непонимании ее задач основной массы верующих, которых больше привлекало не буддийская философия и этика, а традиционная синкретическая обрядово-ритуальная сфера. Однако на современном этапе развития общества, когда, с одной стороны, религиозные организации получили свободу, а с другой, сами буряты, калмыки и тувинцы приобщились к современному западному образованию, культуре и науке, прогноз обновленцев стал приобретать реалистический смысл. В новых условиях вновь возникла тенденция к обновлению буддизма.

В современной Бурятии борьба между приверженцами модернизации и консерваторами привела к расколу Традиционной Буддийской Сангхи. Оппозицию Хамбо-ламе Д. Аюшеву возглавил лама Нимажап Илюхинов, который активно участвовал в демократическом движении, был членом христианско-буддийского союза (отделения Христианско-Демократического Союза в Бурятии), принимал участие в выборах в Государственную Думу от демократических сил. Последователи Илюхинова считают, что буддизм должен стать духовной основой демократического развития Бурятии. Бурятские неообновленцы признают ценность других школ и направлений буддизма и лояльно относятся к их распространению в социокультурном пространстве России. Они также с симпатией относятся к западному буддизму и устанавливают всесторонние связи с европейскими буддийскими центрами. При этом модернисты, в отличие от консерваторов, в значительной степени ориентированных на Монголию, придают большое значение духовным связям с тибетскими

учителями и, особенно с Далай-ламой XIV¹. Последний факт можно объяснить тем, что в Монголии пытаются возродить традиционную форму буддизма, в то время как тибетские наставники, как правило, стремятся учитывать современные реалии.

Итогом раскола внутри буддийской церкви Бурятии стало создание новой общепобуддийской организации - Духовного Управления Буддистов РФ (ДУБ). В отличие от жестко централизованной Традиционной Буддийской Сангхи, новая организация построена на демократических принципах. По сути, ДУБ РФ является ассоциацией самостоятельных дацанов и общин, принадлежащих к различным течениям буддизма. Традиционная школа Гелуг в ДУБ долгое время была представлена небольшим количеством бурятских дацанов и общин. Однако в последние годы присутствие «желтошапочной» традиции в ДУБ заметно увеличилось за счет калмыцких и тувинских общин, которым импонирует более мягкий и либеральный стиль управления данной организации. Данные характеристики, а также отсутствие ярко выраженного этноцентризма, способствовали вхождению в ДУБ русскоязычных общин из Москвы, Санкт-Петербурга и некоторых других крупных городов.

В постсоветской Бурятии обновленческие идеи были поддержаны ламой Д.-Х. Самаевым, который считал, что возрождение буддизма определяется не строительством храмов и ступ, а прежде всего духовным развитием общества. Основываясь на традиционной буддийской философии, Самаев одновременно модернизировал ее, адаптируя к современности. При этом он исходил из того, что можно менять форму изложения и объяснения буддийского учения, сохраняя при этом в чистоте его сущность. Самаев предъявлял повышенные требования к духовенству: ламы, по его мнению, должны соответствовать требованиям современного общества и чувствовать дух новой эпохи. Современный лама, подчеркивал

¹ *Филатов С.* Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>

Самаев, обязан быть универсалом: он должен не только знать буддийское учение и обряды, но уметь выступать на научных конференциях, разбираться в хозяйственных и финансовых проблемах¹.

В отличие от традиционалистов, Самаев позитивно относился к русскоязычным буддистам. Русская буддистская среда была ему близка и понятна, так как Самаев долгое время являлся настоятелем Петербургского дацана. В то же время он был против слепого копирования западных образцов буддизма. Духовные искания русских, по его мнению, должны привести к «подлинно российскому буддизму», основанному на традициях школ Гелуг и наследии Дандарона, поскольку «русские, изучающие буддизм от иностранцев, – это что-то новое»². Особое внимание Самаев уделял различным социальным проблемам, выдвигая идею социально-ответственного буддизма. Сущность концепции социально-ответственного буддизма, выдвинутой Самаевым, заключалась, по его словам, в том, чтобы решать проблемы, а не прятаться от них³.

К реформаторскому движению в бурятском буддизме можно отнести и женское буддийское движение, культивирующее принцип равноправия полов в социорелигиозном аспекте. Как отмечает Е.А. Островская, «усилиями бурятских монахинь и мирянок созданы НГО (независимые гражданские организации – прим. М.У.), 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 тендерного равноправия в национальных буддийских общинах - на создание равных возможностей для получения религиозного образования,

¹ Шаглахаев В.А. (лама Даши). Миссия ламы-гелонга Данзан-Хайбзун Самаева в условиях глобализации [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mayidar.ru/conference>

² Цит. по: Филатов С. Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>.

³ Андреева А. Он ушел, чтобы вернуться // Бурятия. 2006. 27 августа. С. 3.

для продвижения по вертикали социорелигиозных статусов, а также на укрепление положения женщины в социально-политической, хозяйственно-экономической, профессиональной и брачно-семейной сферах»¹.

Однако призывы к модернизации буддизма находят поддержку не у всех представителей бурятского духовенства. Особенно характерен пример Традиционной Сангхи России во главе с ламой Д. Аюшевым. В отличие от своих оппонентов-модернистов свою основную задачу Аюшеев видит не в распространении знаний о буддийской философии и медитации среди мирян, а в вовлечении как можно большего количества бурят в традиционные народные формы народного буддистского благочестия – участие в религиозных праздниках, церемониях, исполнение обрядов, чтение мантр и молитв. К популярным на Западе медитации и тантре Аюшеев относится достаточно осторожно: «Люди, занимающиеся медитацией, – по его мнению, – это люди образованные, имеющие возможность регулярно собираться, слушать лекции – это не более 500 человек светского городского населения на всю Бурятию; ими в основном занимаются учителя – тибетцы. Это все интеллигенция, а интеллигенция, как нас учит история, устраивает революции всюду, где начинает играть заметную роль»².

Осторожное отношение буддийского духовенства к модернизации буддизма и усилению роли интеллигенции в духовной жизни можно объяснить тем, что традиционные конфессии с советских времен «привыкли ориентироваться на наименее образованные и социально пассивные слои населения»³. Кроме того, принятие бурятами

¹ *Островская Е.А.* Российские буддийские НГО: перспективы консенсуса // *Философия в диалоге культур: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с элементами научной школы для молодежи* (Элиста, 2009). Элиста, 2009. С. 21.

² Цит. по: *Филатов С.* Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>.

³ *Мчедлов М.П.* Феномен религиозности в изменяющейся России [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rusoir.ru/03print/01/24/index.html>

«европеизированного» буддизма, вероятно, понимается лидерами ТСР как угроза этнокультурной идентичности бурятского народа.

Сторонником умеренной модернизации буддизма является глава буддистов Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче. Так, сравнивая положение буддизма в Калмыкии и Монголии, Ринпоче отмечает, что форма распространения буддизма в Калмыкии более современная. «Мы считаем чрезвычайно важным, - указывает Шаджин-лама, - принимать во внимание молодое поколение. Нам нужно поддерживать в нем живой интерес к буддизму, и мы должны изыскивать разные способы для того, чтобы этот интерес не угас. Монголы же, если говорить о духовной стороне жизни, по-прежнему крайне традиционны. Но если посмотреть на экономическое развитие, то вы станете свидетелями стремительного роста. Улан-Батор – современный город, и менталитет людей здесь быстро меняется. И если продолжать преподавать им буддизм в стиле старых школ, то, безусловно, очень скоро возникнет большой разрыв между населением, которое становится более современным, и слишком традиционным буддизмом»¹.

В то же время в Калмыкии возникают горячие споры о путях развития религии между приверженцами «чистого» или классического буддизма и его национальной формы, сложившейся на основе синкретизма. Проповедническая деятельность тибетских учителей способствовала распространению буддийского учения среди образованного круга верующих. Для новых адептов буддизма важным стало соблюдение канонов мировой религии, которым иногда противоречат традиционные калмыцкие обряды, проистекающие из ранних верований. Существование калмыцких обычаев, в частности кровавых жертвоприношений огню, которые противоречат основным принципам учения Будды, осуждаются тибетскими ламами и многими верующими. Сохранение кровавых жертвоприношений в обрядности

¹ Верховный лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче об итогах поездки в Бурятию, Монголию и Туву [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://savetibet.ru/2007/07/11/telo_tulku_about_buryatia_mongolia_and_tuva.html

отдельных хурулов сторонники обновленного буддизма рассматривают как возрождение шаманизма. Тем не менее, для части калмыков древняя обрядность - символ этнической специфики; часть культуры калмыцкого народа, и отказ от нее равнозначен негативному отношению к народным традициям¹.

Трения и разногласия по вопросам развития и реформирования буддизма существуют и в тувинском буддизме. Управление Камбы-ламы до недавнего времени занимало консервативные позиции и ориентировалось на Традиционную Сангху России. Однако в последние годы в связи с приездом из Индии молодых монахов ситуация изменилась. Новое руководство тувинской церкви исповедует умеренно-реформаторские взгляды. Сторонниками модернизации является и большинство членов буддистского центра «Мандзушри», основанного учениками Геше Тинлея и объединяющего в своих рядах буддистов-мирян, которые занимаются культурно-просветительской деятельностью. В то же время среди тувинского духовенства нет единой точки зрения относительно соблюдения монашеских обетов. Как отмечает М.В. Монгуш, проблема заключается в том, что большая часть тувинских лам, особенно молодых, являются монахами, в то время как настоятели некоторых храмов женаты и имеют детей. Поэтому вопрос о необходимости соблюдения монашеских обетов всеми ламами, живущими при храмах, остается открытым. Сохраняет свою актуальность и вопрос о том, что важнее - строгое соблюдение монашеской этики или знание буддийского учения. Неопределенным пока остается и будущее тувинского буддизма - будет ли это старый тувинский вариант или классическая тибетская традиция².

Таким образом, на сегодняшний день в буддийских регионах России вновь встал вопрос о модернизации буддизма. Как бы не завершился

¹ Бакаева Э.П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии... С.35.

² Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве... С.26-27.

данный спор необходимо помнить извечную истину о том, что «в одну и ту же реку не вступишь дважды». Нельзя не учитывать изменившиеся социокультурные реалии, которые диктуют необходимость новых подходов к работе с верующими. В то же время необходимо помнить пример Западной Европы, где модернизация религии, привела к еще большей секуляризации, поскольку людям не нужна церковь, которая мало чем отличается от обычного мира. Современные люди, как и прошлые поколения, стремятся найти в религии нечто новое, загадочное, трансцендентальное. Кроме того, полный отказ от национальной специфики, от традиций евразийского буддизма может отрицательно сказаться на будущем буддизма в России. Поэтому наилучшим решением данной проблемы будет поиск некой «золотой середины» или «срединного пути», как говорят буддисты¹.

Проблема взаимоотношения традиционного и «глобализированного» буддизма. Одновременно с «национальной» тенденцией развития буддизма в буддийских регионах России существует и другое направление, которое можно условно назвать «наднациональным» или «глобализированным» буддизмом. Данная форма буддизма представлена небольшими общинами (дхарма-центрами) мирян различных буддийских традиций, которые, как правило, возглавляют приезжие учителя. Верующие, входящие в подобные общины, не имея возможности полностью посвятить себя буддизму, активно занимаются самообразованием, периодически посещают лекции своих духовных наставников. Большинство учителей, дающих учение в данных центрах, одновременно являются наставниками русскоязычных общин и даже западных буддистов.

¹ В этой связи можно вспомнить о феномене трансмодернизма, который представляет собой попытку синтеза традиции и модернизма. Главная задача трансмодернизма - сохранить все традиционные культуры, а также дать им возможность развиваться и сотрудничать в условиях глобализации. Подр. см.: Колесников А.С. Глобализация, развитие межкультурной компетенции и диалог // Философия в диалоге культур: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с элементами научной школы для молодежи. Элиста, 2009. С.12.

Наиболее ярким представителем подобного светского общинного наставника является тибетский учитель геше Джампа Тинлей. Несмотря на то, что ученики геше Джампа Тинлея исповедуют традиционную для социокультурного пространства России школу Гелуг, центры, основанные им, можно отнести к «глобализированному» буддизму в силу организации и методики обучения. На ретриты (углубленную медитационную практику) и лекции в центр геше Тинлея в Бурятии съезжаются не только верующие буряты, но и сотни буддистов из разных регионов России. Участники ретритов занимаются основательной медитационной практикой, принимая на это время специальные обеты. Подобная более модернизированная и демократичная форма религиозной деятельности способствует привлечению к буддизму большого количества бурятской, калмыцкой и тувинской молодежи. Данная внемонастырская форма буддизма является проявлением его способности адаптироваться к современным условиям жизни, особенно в свете усилившейся конкуренции на рынке религий.

Геше Джампа Тинлей за счет сокращения второстепенных моментов учения в сжатые временные сроки старается передать весь комплекс философских знаний и медитативных техник, необходимых для духовной реализации. В условиях монастырской системы Тибета подобное обучение исчисляется многими годами. Однако в современный период появилось немало мирских последователей, желающих заниматься серьезной буддийской практикой, не уходя в монастырь или отшельничество.

В то же время геше Джампа Тинлей является противником чрезмерной модернизации буддизма, выступая за сохранение национальной специфики российского буддизма. Так, например, в период временного исполнения им обязанностей Шаджин-ламы Калмыкии, Геше Тинлей, понимая стремление народа к сохранению этнического своеобразия, выступил с идеей возрождения именно калмыцкого варианта

буддизма¹.

Глобализированный буддизм на территории Калмыкии, Бурятии и Тувы представлен не только традиционной школой Гелуг, но и другими течениями тибетского буддизма – Карма, Сакья, Ньингма, а также некоторыми школами китайского, японского и корейского происхождения. Данные организации можно отнести к глобальному буддизму, как в силу их современного модернистского подхода к обучению и практике, так и из-за их широкого распространения на Западе.

Достаточно широко в Бурятии и Калмыкии представлена тибетская традиция Дзочен, выделившаяся из школы Ньингма. Учитывая, что в качестве самостоятельной школы она выделилась сравнительно недавно, ее «глобалистская» направленность весьма сильна. Так, например, в Улан-Удэ существуют две Дзочен общины, созданные переселившимися из Санкт-Петербурга русскими интеллигентами – А. Вязниковцевым и Н. Дудко. Несмотря на то, что в данных центрах немало бурят, основную часть Дзочен-общин составляют русскоязычные буддисты. Александр Вязниковцев, так оценивает положение русских в буддистских общинах Бурятии: «присутствие людей разных национальностей и культур в одной общине совершенно органично для буддизма; необходимость перевода Учения с одного языка (и в лингвистическом и в культурном смысле) на другой открывает в Учении новые глубины и всегда служит духовному и интеллектуальному подъёму; сам факт присутствия русских – фактор развития»².

В Калмыкии присутствие «красношапочного» буддизма также весьма значительно. Толчком к появлению здесь общин «красношапочников» стало открытие в 1992 г. Молодежного буддийского центра. При этом инициатором создания центра был Шаджин-лама Тело Ринпоче. МБЦ, позже переименованный в Дхарма-центр, начал

¹ Тинлей лама. У вас будет калмыцкий буддизм // Известия Калмыкии. 27.01.1994. С.1.

² Цит. по: Филатов С. Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>.

активную просветительскую деятельность, включавшую преподавание основ буддизма, тибетского языка и древнеиндийской логики. В дальнейшем в рамках Дхарма-центра стали формироваться религиозные общины мирян, ориентированных на ту или иную из четырех главных школ тибетского буддизма.

Последователи нетрадиционных школ тибетского буддизма в отдельных случаях даже возглавляют приходские общины верующих. Так, буддийскую общину «Падма Цо Дорже Линг» и хурул поселка Ики-Бурул возглавляет Р.Н. Гордеев, являющийся приверженцем традиции Ньингма. Значительно большее число последователей в Калмыкии имеет школа Карма-кагью, представители которой активно пропагандируют идею «светского» или «мирского» буддизма¹. В 1995 г. в Элисте состоялось открытие филиала Международного института школы Карма-кагью (КИБИ), в программу которого входят буддийская философия и практика, тибетский язык.

В Туве в отличие от Калмыкии и Бурятии «красношапочный» буддизм практически отсутствует. И хотя руководство местной буддийской церкви положительно относится к распространению в социокультурном пространстве России разных школ буддизма, отмечая, что «это обогащает основное учение», население Тувы остается приверженным традиционной школе Гелуг. Несмотря на то, что учителя других направлений буддизма, включая Карма-кагью и Тхераваду, несколько раз посещали Кызыл, ни один из них не основал здесь свои центры. Поэтому тувинские буддисты почти не поддерживают связи с западными буддистами. Такое положение дел можно объяснить тем, что тувинское общество в значительной степени остается патриархальным и традиционным. Глобализированный буддизм здесь представлен главным образом учениками Геше Тинлея, практикующими в модернизированной

¹ Бакаева Э.П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии... С.32-33.

форме традиционный для Тувы «желтошапочный» вариант тибетского буддизма.

В Бурятии Хамбо-лама Д. Аюшеев занял более жесткую позицию в отношении других школ. Традиционная сангха России, по его мнению, ко всем новым буддийским общинам должна относиться, как РПЦ к протестантам. Кроме того, Аюшеев весьма низко оценивает буддизм русских и других европейцев, полагая, что «они постигают способы и методы, но до сути всем им далеко; кто из русских хочет действительно постичь глубину, - подчеркивает Хамбо-лама, становятся учениками в наших дацанах и не пытаются учить нас»¹. В то же время в последние годы его позиция в этом вопросе несколько смягчилась, что нашло выражение во встрече Хамбо-ламы с некоторыми мастерами других школ.

Глобальные формы буддизма в России, на наш взгляд, неоднородны. Нужно разделять новые общины на те, которые представляют традиционный для России «желтошапочный» буддизм школы Гелуг и активно сотрудничают с традиционными организациями, и те, которые исторически не характерны для нашей страны. В первом случае можно говорить об определенной консолидации неофитов и «традиционных» верующих. Поэтому, например, лекции и посвящения известных тибетских учителей школы Гелуг (Его Святейшества Богдо-гегена, Геше Тинлея, Еше Лодой Ринпоче) посещают представители обеих форм буддизма. Своих учеников среди русскоязычных неофитов имеет и Шаджин-лама Калмыкий Тэло Тулку Ринпоче, который предпочитает давать Учение в современной манере. Наличие общих учителей, несомненно, сближает последователей «глобализированного» и традиционного буддизма.

Следует также помнить, что почти все глобальные формы буддизма заметно отличаются от глобальных форм западного христианства, так как в значительной степени сохраняют свой восточный субстрат. Кроме того,

¹ Цит. по: Филатов С. Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>.

глобальные формы буддизма не несут серьезной опасности для традиционного российского буддизма, так как распространены в основном на «неканонических» территориях. Более того, они укрепляют позиции буддизма в России в целом и дают импульс для его творческого развития.

Проблема церковной централизации. Из других проблем традиционного буддизма в социокультурном пространстве современной России можно отметить слабую организованность буддийской сангхи. По существу, сегодня в России нет единой церковной организации. Традиционная Буддийская Сангха России объединяет главным образом бурятские дацаны, а Центральное духовное управление буддистов является достаточно аморфной и нецентрализованной организацией. Координация действий между буддийскими церковными структурами Калмыкии, Бурятии и Тувы крайне слабая. Каждая церковная организация проводит самостоятельную политику, что естественно сказывается на процессе возрождения буддизма. Подобную же ситуацию можно наблюдать и на местном уровне, где многие храмы фактически не подчиняются главам региональных церквей. Нет полного единства и между духовенством и мирянами. Только во время приезда высоких гостей можно наблюдать некоторую согласованность в деятельности центров и общин.

Проблема визитов в Россию Его Святейшества Далай-ламы XIV. Еще одной серьезной проблемой является вопрос о визите в Россию Его Святейшества Далай-ламы XIV. Данная проблема тесно связана с геополитикой и международными отношениями России. Процесс демократизации общественно-политической жизни и изменение конфессиональной политики на рубеже 1980-1990-х годов сделали возможным в 1991 и 1992 гг. визиты в Россию Его Святейшества Далай-ламы XIV. В ходе посещений буддийских регионов Далай-лама XIV проводил массовые молебны и лекции, освящал храмы, посвящал в монахи, встречался с общественностью.

Однако улучшение отношений между Российской Федерацией и КНР в 1990-е годы и установление тесных экономических связей привело к прекращению визитов Его Святейшества. Несмотря на то, что Далай-лама уже давно не ставит вопрос о полном отделении Тибета от Китая, предлагая компромиссный вариант, для коммунистического руководства последнего он по-прежнему является персоной non grata. Итогом длительной борьбы российских буддистов за свои права стал короткий визит Его Святейшества в Калмыкию в ноябре 2004 г.¹ В последующие годы МИД вновь перестало выдавать Далай-ламе XIV визу на въезд в Россию. Тибетская проблема, таким образом, косвенным образом влияет на развитие буддизма в России.

В то же время выдача визы Далай-ламе XIV, на наш взгляд, способствовала бы как возрождению буддизма в России, так и к росту доверия буддистов к центральной власти. При этом разрешение на въезд духовного лидера буддистов в Россию (как показывает опыт последнего визита) никак не помешал бы развитию российско-китайских отношений. Наоборот, подобный визит только бы способствовал росту авторитета России, поскольку на Востоке традиционно уважают силу и независимость².

Буддизм и общество. Государственно-церковные отношения.

Относительно небольшое число буддистов, по сравнению с представителями других конфессий и периферийность регионов их массового проживания зачастую позволяют местным административным структурам и средствам массовой информации игнорировать факт присутствия буддизма в социокультурном пространстве России и не

¹ Во время своего короткого пребывания в Элисте Далай-лама XIV успел лишь провести церемонию освящения главного храма и прочитать лекцию об основах буддизма.

² Так, например, в 2004 г. Далай-лама XIV посетил Канаду, которой за допущение данного визита КНР грозил различными экономическими санкциями. Однако сразу же после визита Далай-ламы правительство Китая ратифицировало выгодный для Канады крупный торговый договор, который до этого времени был под вопросом.

обращать особого внимания на его проблемы. Данное положение отрицательно сказывается на положении буддизма в нашей стране. Это главным образом касается общин и центров в нетрадиционных для этой религии регионах.

Хотя в российских средствах массовой информации иногда и рассказывается о буддизме, он привлекает внимание, главным образом, в силу его некоторой экзотичности и необычности для рядового обывателя. При восприятии буддизма достаточно существенную роль еще играют стереотипы, основанные на отображении реалий буддийского мира в терминах европоцентристской и христианоцентристской традиций («окультизм», «пессимизм» и т.д.). Большая часть статей и репортажей о буддизме посвящена его истории или современному положению за рубежом. Обращение же к местному варианту данной религии связано в основном с национальными праздниками калмыков, бурят и тувинцев. Некоторый интерес в прессе вызывает феномен нетленного тела Хамбо-ламы Итигелова, а также эзотерические гималайские экспедиции академика Э. Мулдашева¹.

Сравнивая буддизм и ислам в контексте информированности массовой общероссийской аудитории, можно сделать вывод о том, что с последним общество уже сравнительно хорошо знакомо. Можно смело утверждать о том, что ислам сегодня четко осознается, как традиционная для социокультурного пространства России религия. В силу широких миграционных процессов ислам фактически стал частью повседневной бытовой ситуации почти во всех регионах России. С буддизмом пока такого не произошло. Несмотря на значительную миграцию в центр из буддийских регионов, а также появление буддистов из числа русских, татар, евреев и других народов, пока еще рано говорить о широком знакомстве россиян с буддизмом и его влиянии на общественно-политическую жизнь всей страны.

¹ Мулдашев Э. От кого мы произошли. М., 2008.

В то же время в таких традиционных буддийских регионах, как Калмыкия, Бурятия и Тува, данная религия оказывают определенное влияние на власть и общество. Особенно важную социальную роль буддизм играет в Забайкалье. В отличие от аполитичного и неструктурированного шаманизма буддизм здесь является практически единственной консолидирующей силой, способной объединить разбросанный по нескольким субъектам федерации бурятский народ. Не случайно в последние годы сангха Бурятии ведет планомерную и целенаправленную политику распространения буддизма среди западных (иркутских) бурят, придерживающихся в основном шаманизма. Под лозунгами национально возрождения выступают и идеологи бурханизма, считающие, что только буддизм способен спасти алтайцев от ассимиляции.

Важной задачей для российских буддийских организаций является выработка согласованной с основными принципами буддизма собственной гражданской позиции, адекватной современной социальной ситуации и отвечающей запросам верующих. Следует отметить, что у буддийских церквей России на сегодняшний день нет четкой социальной программы, как, например у РПЦ, принявшей в 2000 г. официальный документ «Основы социальной концепции РПЦ». Поэтому российские буддисты во многом опираются на социальные идеи своего духовного лидера – Его Святейшества Далай-ламы XIV, изложенные в частности в известной книге «Представьте себе... Беседы о деньгах, политике и жизни вообще»¹.

Говоря о взаимоотношениях буддизма и государства, необходимо отметить, что наибольшее внимание религиозной сфере власти уделяют в Калмыкии. Интерес государства к буддизму здесь усилился после прихода к власти К.Н. Илюмжинова, который провозгласил в своей предвыборной программе необходимость создания в Калмыкии мирового буддийского центра по типу Ватикана. Для реализации намеченных планов при

¹ Далай-лама XIV, Уаки Фабьен. Представьте себе... Беседы о деньгах, политике и жизни вообще. М., 2007.

Президенте Республики Калмыкия был создан Департамент по делам религии, в который входили и религиозные деятели. Несмотря на то, что позже Департамент по делам религии был упразднен, руководство Калмыкии продолжает поддерживать буддизм. Значительные усилия Президент Калмыкии предпринимает для организации в Россию визитов Его Святейшества Далай-ламы XIV, индийскую резиденцию которого К.Илюмжинов посещает регулярно.

Если в Калмыкии ведущая роль в государственно-церковных отношениях принадлежит властным структурам, то в Бурятии можно наблюдать обратный процесс. Местные власти здесь на протяжении последних лет стараются не вмешиваться в духовные дела буддистов, зачастую отстраняясь от их проблем. При этом сами бурятские буддисты принимают активное участие в деятельности общественно-политических организации и в различных политических кампаниях. Так, в Народный Хурал Республики Бурятия избирался лама Ф.Самаев, на выборах в Государственную Думу Российской Федерации выдвигался лама Н.Илюхинов. Бурятские буддисты приняли участие в и создании Конгресса бурятского народа, Президентом которого стал Председатель Буддийского Фонда Е.Егоров. Бурятское отделение Христианско-демократической партии России, названное Буддийско-христианским союзом, также было создано буддистами при нейтральном отношении к нему со стороны РПЦ и других христианских конфессий¹.

Спецификой государственно-церковных отношений в Бурятии долгое время были напряженные отношения между местной властью и сангхой в лице Традиционной Сангхи России, руководство которой обвиняло бывшего президента Бурятии Л. Потапова в игнорировании духовных интересов бурятского народа. Однако вражда с республиканскими властями не помешала лидерам ТБСР быть верными сторонниками федеральной власти. Хамбо-лама Аюшеев часто

¹ Жуковская Н.Л. Мир традиционной Монгольской культуры. С.248

подчеркивает, что федеральное правительство заинтересовано в существовании сильной, централизованной и преданной интересам России буддийской церкви. Одновременно бурятская сангха стремится распространить свое влияние на другие коренные народы Сибири, которые, по мнению Аюшеева, став буддистами, будут убеждёнными россиянами, что приведет к исчезновению почвы для сепаратизма¹.

В Туве буддизм также оказывает достаточно значительное влияние на политическую жизнь общества. Серьезный интерес к буддизму политическая элита Тувы стала проявлять еще на рубеже 80-90-х годов. Национальное движение и националистические партии в Туве в этот период пытались взять на вооружение буддийскую идеологию, провозглашая необходимость возрождения нравственных и культурных ценностей буддизма. Однако буддийское духовенство не проявило интерес к националистическому движению. Более того, материалы социологических исследований убедительно свидетельствуют, что после столкновений на этнической почве, имевших место в Туве в начале 1990-х гг. именно религиозный (буддийский) фактор сыграл здесь миротворческую и стабилизирующую роль².

Влияние буддизма в Туве и его стремление взаимодействовать с органами власти проявляется в принятии различных соглашений, таких, например, как соглашение о мерах по сохранению природы между Государственным комитетом республики по защите окружающей среды и Управлением Кымбы-ламы. Высшее руководство республики регулярно встречается с буддийскими деятелями, принимает участие в религиозных праздниках и церемониях³.

Среди тувинской политической элиты широко распространено убеждение, что буддизм, как важный этноинтегрирующий и

¹ *Филатов С.* Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>.

² *Монгуш М.В.* Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве. С.29

³ *Уолтерс Ф.* Религия в Тыве // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. С.217.

стабилизирующий фактор, должен утвердиться в качестве идеологической основы тувинской государственности и общественно-политической жизни республики. Неслучайно, в тувинское религиозное общество «Манджушри», объединяющее мирских последователей буддизма, входит немало государственных служащих, депутатов парламента, представителей деловых кругов¹.

Следует отметить, что уровень политической самоидентификации буддистов в нашей стране достаточно высок. Так, согласно опросам Исследовательского центра «Религия в современном обществе» Института социологии РАН идейно-политическая самоидентификация российских буддистов наиболее высокая среди представителей всех религий страны. Исследование показало, что респонденты во всех исследованных конфессиональных группах в основном не идентифицируют себя ни с каким-либо конкретным политическим движением или партией. При этом в большинстве религиозно-мировоззренческих групп подобный ответ дали не менее половины опрошенных - от 50 до 74 процентов. Исключение составили лишь буддисты, где доля «нейтральных» ответов – только 34,3 процента².

Говоря о политической активности буддистов, необходимо отметить, что во второй половине XX века отношение многих буддийских деятелей к общественно-политической деятельности изменилось. В связи с этим можно привести слова Далай-ламы XIV, который считает ошибочным мнение о том, что «нравственный человек должен воздерживаться от занятия политикой, так как в политике отсутствуют этические и моральные принципы. Подобный подход, - пишет духовный лидер буддистов, - является неверным, потому что политика, которая лишена этики, более не приносит выгоду человеку и его сообществу, а жизнь без

¹ Уолтерс Ф. Религия в Тыве. С.219.

² Мчедлов М. Религиозная идентичность и социальные предпочтения // Свободная мысль. №4, апрель 2006. С. 106.

моральных принципов делает человека не многим отличающимся от зверя»¹.

В то же время на сегодняшний день у российских буддистов отсутствует объединяющая политическая идеология. Такой идеологией вряд ли может стать западничество, буддийский фундаментализм или национализм. Наиболее близка и естественна российскому буддисту, на наш взгляд, именно евразийская идея, дополненная и переработанная с учетом современных реалий и требований.

Буддизм и межконфессиональные взаимоотношения.

Буддизм и традиционные конфессии. Говоря о роли буддизма в межконфессиональных отношениях, необходимо отметить, что процесс возрождения буддизма в социокультурном пространстве России носит в основном конструктивный характер и способствует установления здоровых межрелигиозных отношений в нашей стране. Буддийское духовенство постоянно подчеркивает необходимость тесного взаимодействия и сотрудничества с Русской Православной Церковью по всем важным проблемам общественно-политической и культурной жизни страны, поддерживая, в частности, негативную позицию православного духовенства по отношению к новым, нетрадиционным для социокультурного пространства России сектам восточного и западного происхождения.

Особенно в этом плане можно выделить Калмыкию, где отношения между буддийскими и православными иерархами традиционно очень теплые. Так, например, архиепископ Элистинский и Калмыцкий Зосима дважды посещал Его Святейшество Далай-ламу в Индии, где оба пастыря подолгу беседовали. Делясь своими впечатлениями о встречах с Далай-ламой, владыка Зосима отмечает следующее: «Это человек не простой, глубокой духовности и смиренности. В нем есть все то, о чем мы читаем в жизнеописаниях наших православных святых, особенно пустынников

¹ Далай-лама XIV. Ответственность и добросердечие. С.133-134.

первых веков. Меня поражают его скромность и терпение, в нем абсолютно отсутствует, как бы сказать, комплекс начальника, в любой момент готового осадить того, кто ниже по своему положению: Далай-лама человек совершенного беззлобия. Тому свидетельством — открытая детская улыбка, почти не сходящая у него с лица»¹.

Конструктивные отношения сложились у буддийских организаций России и с представителями ислама и иудаизма. Так, в 2001 г., когда талибами были уничтожены всемирно известные статуи Будды (III-V вв. н.э.), представители мусульманского духовенства России выразили свое резко отрицательное отношение к этому событию. Еврейские же религиозные общины поддерживает буддийские организации в вопросе о визите в нашу страну Его Святейшества Далай-ламы XIV.

Своеобразие буддийской религии, ее более заметное отличие от других религий России, являющихся монотеистическими и имеющих единое авраамистическое происхождение, на наш взгляд не только не препятствует, но и в определенной степени даже способствует установлению между ними толерантных отношений. Дело заключается в том, что всякая идентичность, в том числе и религиозная, складывается на основе отталкивания от другого. При этом, чем ближе этот другой, тем сильнее отталкивание, тем больше потенциал конфликтности. Современные исследователи называют этот феномен «синдромом Каина и Авеля». Действительно, если религиозная идентичность формируется через отталкивания от иного, то вполне естественным выглядит отталкивание от «ближайшего иного», а не от того, кто отстоит от данной идентичности слишком далеко. Так, например, православные определяют свою идентичность не столько по отношению к буддистам или индуистам, сколько по отношению к «родственным» католикам и протестантам. Кроме того, как показывает мировая история, религиозные конфликты чаще

¹ Зосима, Епископ Элистинский и Калмыцкий. В нем очень много от православных подвижников // Новые известия. № 223. 02.12.2004. С.7.

возникают между внутри определенной конфессии или между родственными религиями. Подтверждение этому - конфликты между протестантами и католиками, шиитами и суннитами, иудеями и мусульманами. Таким образом, в современном социокультурном пространстве России буддизм, на наш взгляд, обладает значительным потенциалом толерантности.

Буддизм и нетрадиционные конфессии. Более сложные взаимоотношения сложились у буддийских организаций России с представителями нетрадиционных конфессий. Результаты этносоциологических опросов дают основания полагать, что высокий образовательный уровень населения буддийских республик и стабильная межэтническая ситуация создают благоприятные условия для деятельности нетрадиционных культов. Этому способствует и некоторая миссионерская пассивность исторически сложившихся религиозных институтов. Кроме того, особенностью этноконфессиональной ситуации в буддийских республиках, как и в стране в целом, является то, что подавляющее большинство молодых людей до недавнего времени воспитывалось в безрелигиозной среде.

В Бурятии на вопросы анкеты о том, почему они не выбрали своим вероисповеданием исторически сложившиеся религии и верования, 20% опрошенных адептов новых конфессий отметили следующее: «от них осталась только форма», «омертвевшие догмы, не созвучные с современностью»; «пьянство среди духовенства»; «обращаясь к Богу за деньги (как в православной церкви) или за деньги или водку (как в дацане); адепты традиционных религий «дискредитируют себя» несоблюдением религиозных принципов», «не следуют заповедям Христа, Будды»; «нет примеров чистого бескорыстного служения, везде прослеживается корысть, люди хотят извлечь выгоду из служения Богу»; «люди испортили

первоначальную духовную чистоту традиционных религий»¹. Из этого следует, что для пятой части респондентов, представляющих нетрадиционные конфессии, отрицательные личностные характеристики отдельных священнослужителей и части мирян, послужили определяющим мотивом отхода от традиционного вероисповедания.

Одна из основных причин, заставляющих многих калмыков, бурят и тувинцев вступать в нетрадиционные конфессии, состоит в низком образовательном уровне многих местных лам, которые в отличие от иностранных миссионеров, как правило, не умеют выступать перед населением с интересными и понятными лекциями по основам буддийского учения. Эту миссию здесь выполняют немногочисленные тибетские учителя, в особенности Геше Джампа Тинлей.

Говоря о нетрадиционных для России религиозных конфессиях, нужно заметить, что они представлены в буддийских регионах, главным образом, протестантскими организациями. Так, например, в Забайкалье очень активны церкви пятидесятнического толка. В Бурятии есть бурят-пасторы и даже целые пятидесятнические общины, состоящие только из бурят. Один из пятидесятнических пасторов - Валерий Лебедев так оценивает ситуацию: «бурят легче обращать, чем русских, они более открыты духовному. Буряты семьями приходят к Христу, они более дружны между собой и у них сильные родственные отношения и крепче семьи»². При этом бурятское общественное мнение, большинство лам и власти республики достаточно спокойно относятся к переходу своих единоплеменников в христианство.

В Туве самую активную религиозную деятельность проявляют евангельские христиане, имеющие свои филиалы не только в крупных городах, но и в отдаленных районах республики, где преимущественно

¹ Савинова М.А. Деятельность нетрадиционных конфессий (Сознания Кришны и Веры бахаи) в условиях буддийского и православного ареала Бурятии // Феноменология традиционности и современности. Вып. 1. Улан-Удэ, 2001. С. 85.

² Цит. по: Филатов С. С. Бурятия: евразийство в буддистском контексте.

проживает коренное население. Следовательно, контингент верующих здесь пополняется, главным образом, за счет тувинцев. Характерно, что большинство (до 90%) прихожан местных протестантских общин составляют молодые тувинцы. Активная миссионерская деятельность сопровождается спонсорской помощью при организации молодежных фестивалей, детских лагерей отдыха и спорта, благотворительных концертов. Особой заботой протестантские организации окружили две местные тюрьмы. На тувинский язык при спонсорской помощи американских протестантских организаций была переведена Библия и видеофильм о жизни Христа¹.

Об агрессивных методах ведения миссионерской деятельности свидетельствует тот факт, что в 1998 году были случаи сожжения христианскими миссионерами портрета Его Святейшества Далай-ламы XIV. В этом «отличились» последователи южнокорейской церкви «Сун-Бок-Ым». Представители данной церкви публично призывали народ отказаться от буддизма и шаманизма и принять протестантизм. Последователи «Сун-Бок-Ым» отмечают, что буддизм тувинцам ничего, кроме бедности, не принес, так как он требует от своих приверженцев пассивного созерцания и отказа от материальных благ. Христианство протестантского толка, по их мнению, является более прогрессивной религией, способной привести народ к богатству и процветанию².

Протестантские организации на территории Калмыкии менее активны. Они представлены такими организациями как «Христианский миссионерский союз», «Библейское общество», общество «Благая весть» и т.д.

В целом же в буддийских регионах России протестантские миссионеры не испытывают серьезного давления со стороны сангхи, что в очередной раз подтверждает известное мнение о буддийской

¹ Намсараева С. Полезно ли родиться в России? // НГ-религия. 08.12.1999. №23. С.21.

² Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве. С. 30.

толерантности и даже определенном безразличии буддистов к открытой конкуренции с представителями других религий.

Буддизм и шаманизм. Специфические отношения сложились у буддизма с шаманизмом. Буддизм со времени его появления в Бурятии и Туве находился в постоянном взаимодействии с шаманизмом. Это взаимодействие продолжается и на постсоветском этапе истории данных регионов, обретая новые формы выражения. Буддийско-шаманский синкретизм стал характерной чертой религиозной жизни значительной части тувинского и бурятского населения, причем многие с одинаковым рвением участвуют и в буддийских ритуалах, и в шаманских камланиях. В результате в Бурятии и Туве существует двойная (буддистско-шаманская) практика клиентов лам и шаманов. Многие верующие здесь, обращаясь к ламе или шаману, чаще всего подбирают специалиста не столько в соответствии со своей религиозной самоидентификацией, сколько руководствуясь такими субъективными моментами, как доверие, личный авторитет ламы или шамана, собственные представления о сферах их компетенции. Зачастую они дублируют обряды, обращаясь и к ламе, и к шаману. Данное обстоятельство позволяет говорить о феномене двоеверия у значительной части бурятского и тувинского населения¹.

Следует отметить значительную гибкость современного шаманизма, который заимствует из буддизма отдельные культовые предметы и обряды, переосмысливая и встраивая их в возрождающуюся систему шаманской обрядности. Данные заимствования носят, как правило, не универсальный, а спорадический и индивидуальный характер. В то же время заимствование современными шаманами буддийских обрядов и ритуальных предметов не ведет к размыванию границ между этими религиозными системами, которые четко дифференцируются, как самими ламами и шаманами, так и рядовыми верующими. Подобная разновидность религиозного поведения

¹ См.: Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы). Автореф. дисс. ... канд. исторических наук. М., 2007. С.23.

представляет собой типичный обрядовый параллелизм, характеризующийся наличием в буддизме и шаманизме схожих обрядов, которые преследуют одинаковые, в основном прагматичные мирские цели¹.

Несмотря на позитивный опыт мирного сосуществования буддизма и шаманизма, в сфере их взаимодействия существуют и определенные проблемы. Особенно актуален вопрос о взаимоотношениях буддизма и шаманизма в Бурятии и других регионах массового проживания бурятского населения. Для значительной части западных бурят буддизм продолжает оставаться чужеродной традицией, хотя, безусловно, среди них немало и тех, кто выступает за принятие буддизма. Последнюю точку зрения разделяют прежде всего те западные буряты, которые в силу обстоятельств переехали в центральные и восточные районы Бурятии.

Следует отметить, что большинство представителей национальной элиты Бурятии признают важную роль обеих религий в деле национального возрождения. Так, по мнению бывшего Председателя Конгресса бурятского народа Е.М. Егорова, необходимо сделать все возможное, чтобы духовные традиции бурятского народа «возрождались бы и развивались, и служили бы не делу разобщения, а, наоборот, способствовали бы единению и взаимопониманию бурят с бурятами, и единению и взаимопониманию всех людей. Возрождение боо-мургэл, которая представлена шаманами, это дело не одних только шаманов. А возрождение буддизма дело не одних только лам. Это — дело самого народа... Ведь духовные традиции бурят являются не только и не столько религиозными верованиями и обычаями, сколько компонентами традиционной культуры и образования»².

Важную роль обеих конфессий для возрождения бурятской культуры подчеркивает и другой представитель бурятской интеллигенции - Т.М.

¹ Пименова К.В. Указ. соч. С.22.

² Егоров Е.М. Конгресс бурятского народа — фактор демократизации республики // Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. Улан-Удэ. С. 56-57.

Михайлов. При этом Т.М. Михайлов выражает обеспокоенность по поводу медленного распространения буддизма у западных бурят, отмечая, что «лидерам и авторитетам всех рангов Усть-Ордынского автономного округа и западнобурятских землячеств, ВАРКу и Конгрессу Бурятского народа стоило бы подумать и принять решительные меры по поднятию «новой волны» распространения этой религии в Предбайкалье»¹.

Если отношение бурятской интеллигенции к буддизму в целом положительное, то с шаманизмом дело обстоит значительно сложнее. Еще в начале века в бурятском национальном движении шаманизм совершенно исключался как фактор, способствующий возрождению народа. В настоящее время взгляд бурятской общественной мысли на роль шаманизма несколько изменился. Так, например, Т.М. Михайлов отмечает, что шаманское мировоззрение сформировало оригинальный стиль в бурятском искусстве, богатую мифологию и величайшие эпические традиции. «Все это является основой культурного наследия этноса, источником культуротворчества новых поколений, - пишет ученый»². В то же время Т.М. Михайлов пишет, что «не имеющая своей четкой организационной структуры, она (шаманская религия - прим. М.У.) возрождается стихийно и бессистемно в рамках улусно-родовых и территориально-земляческих групп и общин. Лишь в единичных случаях ее проявление носит субэтнический или общепурятский характер... Необходимы какие-то организационные меры по единению и подготовке шаманского духовенства, которое могло бы многое сделать для сохранения этнического бытия народа, его физического и духовного здоровья»³.

Нет однозначного отношения к шаманизму и среди буддийского духовенства Бурятии. Так, глава Традиционной Буддийской Сангхи Д. Аюшеев отрицательно относится к распространению и существованию

¹ Михайлов Т.М. Бурятское возрождение и «россиянизация» // Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. Улан-Удэ, 1998. С.115.

² Там же. С.114.

³ Там же. С. 114-115.

шаманизма в Бурятии, считая буддизм единственно полезной религией для бурятского народа. Аюшеев полагает, что буддисты не должны смешивать свои традиции с шаманскими и признавать шаманизм наравне с буддизмом. По его мнению, «шаманизм – религия первобытного человека, духовное выражение его страхов и суеверий. Шаманисты не могут объяснить человеку, откуда он «пришёл и куда он «уйдёт», а это два главных вопроса, стоящих перед человеком. У шаманизма нет перспективы»¹.

В то же время некоторые другие бурятские священнослужители спокойно относятся к возрождению шаманских культов, считая, что шаманизм, подобно плугу, «взрыхляет и пробуждает человеческий ум, в который уже можно сеять зерна Учения»². Сторонником терпимого отношения к шаманским культам был и лама Ф. Самаев, выступавший за синтез буддизма и шаманизма, в равной степени заботившийся о возрождении обеих религий.

Неоднозначно складываются взаимоотношения между буддистами и последователями шаманизма в Туве. И хотя между буддийскими священнослужителями и шаманами не наблюдается открытого соперничества и вражды, стремления сблизиться, как это было в прежние времена, они также не обнаруживают. Что касается тувинской интеллигенции, то одна ее часть относится к шаманизму позитивно, рассматривая его как изначально присущее тувинскому народу миропонимание, которое помогает ему сохранять свою культуру и идентичность даже в экстремальных условиях. Другая же часть тувинской интеллигенции отрицательно оценивает роль шаманизма на современном этапе; считая, что шаманизм на сегодняшний день не способен стать фактором, способствующим консолидации, возрождению и прогрессу

¹ Филатов С. Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>.

² Намсараева С. «Больше религий, хороших и разных» Жители Бурятии могут выбирать между христианством, буддизмом и шаманизмом // НГ-религия. 16.02.2005. №3. С.4.

тувинского этноса. Противники шаманизма отмечают такие его слабости, как отсутствие четкой организационной структуры, стихийность и бессистемность возрождения; противоречие шаманских культов (кровавые жертвоприношения) идеалам и ценностям буддизма, отсутствие подлинно сведущих шаманов, увеличение количества шарлатанов и т.д.¹

Социологические исследования состояния религиозности тувинского населения, проводившиеся в конце 90-х гг., показали, что около половины верующих Тувы относят себя к буддистам и только 17% - к шаманистам. При этом для большинства простых мирян вопрос о конфессиональной принадлежности не является принципиальным, поэтому в случае необходимости они обращаются за помощью, как к ламам, так и к шаманам².

Сложные отношения между буддистами и некоторыми сторонниками шаманизма сложились на Алтае, где двое последователей «черной веры» в 2006 г. пытались разрушить мандалу, построенную тибетскими монахами. В 2002 г. неизвестными была разрушена буддийская ступа, возведенная на месте кремации известного на Алтае буддийского священнослужителя Бора, жившего в XVIII веке. Одновременно с разрушением субургана, вандалами в районе Кулады было уничтожено другое культовое сооружение - куре, воздвигнутое при содействии буддийской общины «Ак Бурхан».

В Калмыкии, как уже отмечалось, шаманизма фактически давно не существует. Функцию шаманов в какой-то степени выполняют религиозные деятели, которые называются «посвященными» или «знающими». Буддийско-шаманский синкретизм особенно ярко проявляется в атрибутике «знающих»: помимо предметов шаманского культа, они широко используют буддийские четки, иконы (танки), мантры

¹ Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве. С.29-30.

² Там же.

и даже молитвы. Кроме того, почти каждая группа «знающих» ведет свое происхождение от конкретного буддийского священнослужителя¹.

Таким образом, можно отметить, что на современном этапе исторического развития происходит возрождение буддизма в России. Вместе с тем, перед традиционным российским буддизмом стоит ряд проблем, от решения которых будет зависеть его дальнейшая судьба. В связи с усиливающейся глобализацией одной из наиболее важных проблем становится вопрос об адаптации буддизма к новым условиям. При этом особенностью нынешнего периода истории буддизма в социокультурном пространстве России является глубокий интерес в российском обществе к буддийской философии и психотехнике, с одной стороны, и широкое восприятие русской и европейской культуры буддийскими народами, с другой. Данный факт, на наш взгляд, способствует дальнейшей эволюции российского буддизма по евразийскому пути развития.

¹ Бакаева Э.П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии... С.36-37.

4.2. Феномен «глобализированного» буддизма в России

Буддизм и глобализация. Возрождение буддизма в социокультурном пространстве России совпало по времени со вступлением нашей страны в процесс мировой глобализации, которая оказала влияние не только на экономику и политику, но и в значительной степени на религию. Глобализация, будучи целостным социокультурным феноменом, проявляется во множестве конкретных форм, в том числе и как религиозная глобализация¹. Она превращает мир в единое целое и даже если не приводит к глобальному культурному и религиозному синкретизму, то уж во всяком случае, делает встречу культур и религий неизбежной. При этом мировые конфессии по-разному реагируют на вызовы глобализации. Даже внутри буддийского мира реакция на глобализацию очень разнообразна. Если в одних регионах мира люди демонстрируют непреклонную преданность своим традиционным, «доглобальным» религиозным формам, то в других, наоборот – религиозность приобретает модернистские конфигурации. Наряду со старыми конфессиями появляются новые глобальные религиозные движения и культы. Все это, несомненно, оказывает свое влияние на культурное, политическое и даже экономическое развитие мирового сообщества.

Исследование данных социокультурных процессов имеет важное значение для выстраивания диалога между конфессиями и культурами в современном глобализирующемся мире. Поэтому рассмотрим подробнее основные черты глобализации религиозной сферы и то, как они проявляются в буддизме, опираясь при этом на имеющиеся в данной области исследования². В то же время необходимо помнить, что

¹ Делокаров К.Х., Демидов Ф.Д. Методологические принципы анализа процесса глобализации // Глобализация. М., 2008. С.84.

² См.: Религия и глобализация на просторах Евразии. М., 2005; Beyer P.F. Privatization and the public influence of religion in global society // Globalization: Critical concepts in

глобалистика сегодня «находится на стадии поиска как своего предмета, так и его границ. Это накладывает отпечаток на применяемые при анализе процесса глобализации методологические принципы...»¹.

Отличительной особенностью современной глобализации религии, является тот факт, что сложившаяся в США форма бытования религии в общественном сознании активно распространяется по всему миру. Важнейшая сторона этой американской модели - превращение принципов демократии и прав человека в религиозные принципы, отстаиваемые и проповедуемые священнослужителями всех конфессий. Постепенно религия становится защитником демократии и гражданских свобод в обществе и государстве. Если раньше, особенно в традиционном обществе, религия выполняла прежде всего легитимизирующую и охранительную функции, поддерживая власть, то теперь религиозные организации все чаще начинают критиковать власть с позиций нравственности и справедливости, которые понимаются не только в религиозном, но и в демократическом контексте².

В социокультурном пространстве России интерес к буддизму также в определенной степени связан с либерально-демократическими идеями. Новообращенные российские буддисты являются, как правило, людьми широких либеральных взглядов, которым более близок сравнительно мягкий и плюралистический подход буддизма. Современные исследователи отмечают, что «фундаментальные буддийские ценностные доминанты - отвержение любых форм насилия, религиозная,

sociology. L.; N.Y.: Routledge, 2004. Vol. 5. P. 71-90; *Falk R.* The monotheistic religions in the era of globalization // Ibid. P. 425-437; *Lechner F.J.* Religion, law and global order // Ibid. P. 91-106; *Robertson R.* Religion and the global field // Ibid. P. 145-160; *Robertson R. and Chirico J.* Humanity. Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // *Sociological Analysis*. 1985. Vol. 46 (3). P. 219-242; *Radhakrishnan P.* Religion under globalization // *Economic and Political Weekly*. Bombay, 2004. Vol. 39. № 13. P. 1403-1411.

¹ *Делокаров К.Х., Демидов Ф.Д.* Методологические принципы анализа процесса глобализации. С.83.

² *Филатов С.* Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию // *Религия и глобализация на просторах Евразии*. С. 11-12.

этнокультурная, расовая, социальная, тендерная 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»¹.

В то же время нужно учитывать историю развития российского общества после распада Советского Союза. Буддийские неопиты, которые были естественными противниками коммунистической власти, так и не смогли стать «новыми русскими». Поэтому буддизм в социокультурном пространстве России (не считая традиционно буддийских регионов), как и в других постсоветских странах, остается пока маргинальным явлением, своеобразной альтернативой всякому истеблишменту².

Важной особенностью современной «глобальной» религиозности является также детерриториализация религии. Религия все активнее начинает выходить за рамки традиционных конфессиональных, политических и цивилизационных границ. Почти все основные религии находят своих последователей в тех регионах, где их никогда не было исторически, и теряют паству в местах традиционного распространения, на своей «канонической территории». Субъектом выбора религии все больше становится конкретная личность независимо от принадлежности к какой-либо конфессиональной традиции³.

Феномен детерриториализации религии не обошел стороной и буддизм, который во второй половине XX века стал успешно преодолевать прежние этноконфессиональные границы, охватывая все новые культурные ареалы. Процессы глобализации оживляют культурный обмен между странами Запада и Востока. В конце XX века буддизм стал активно

¹ *Островская Е.А.* Российские буддийские НГО: перспектива консенсуса // *Философия в диалоге культур: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с элементами научной школы.* Элиста, 2009. С. 19.

² *Агаджанян А.С.* Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // *Религия и глобализация на просторах Евразии.* С.250.

³ *Филатов С.* Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию. С. 13-14.

распространяться в Европе и Америке. По мнению А. Тойнби, «из всех исторически важных культурных перемен произошедших в XX веке на Западе наиболее важной и наименее оцененной является приход в западные страны буддизма»¹.

В современный период буддизм уже не является чисто восточной религией. На сегодняшний день в Европе, обеих Америках, Австралии и Новой Зеландии функционирует несколько сот буддийских центров и организаций. Существует также Европейский Буддийский Союз, который регулярно проводит свои конгрессы в европейских столицах. Характерно, что буддизм интенсивнее распространяется в наиболее развитых странах Запада, где местное население зачастую не находит ответы на свои духовные запросы в традиционных конфессиях и находится в самостоятельных поисках веры.

В социокультурном пространстве России буддизм также переходит границы тех регионов, где он распространен традиционно. В последние десятилетия буддийские общины возникли в Москве, Санкт-Петербурге, Самаре и во многих других крупных городах России. Если в традиционных регионах распространения буддизма его последователями являются различные в социальном и возрастном отношении слои населения, то русскоязычные общины в основном объединяют молодежь и интеллигенцию.

Современное распространение буддизма в мире заметно отличается от феномена исламизации стран Запада, которая происходит за счёт притока мигрантов из мусульманских стран Азии и Африки. При этом многие из них остаются не инкорпорированными в западную цивилизацию. Буддизм же, наоборот, распространяется, главным образом, среди представителей западной культуры, которые, становясь буддистами, продолжают оставаться людьми своей культуры и цивилизации. Буддизм

¹ Цит. по: Гэх Г. Буддизм. М., 2005. С.36.

здесь выступает как способ духовного самосовершенствования, как метод борьбы со своими психическими проблемами.

В результате распространения на Западе различных буддийских направлений и школ здесь постепенно складывается так называемый «глобализированный» или транснациональный буддизм, который в отличие от традиционных форм в значительной степени свободен от контекста конкретных культурных традиций.

В силу глобализации внутриконфессиональные взаимодействия в буддизме оказались опять настолько же актуальной проблемой, как это было когда-то в эпоху империи Ашоки или в период Кушанской империи. Однако даже во времена существования данных империй разные буддийские традиции не испытывали столь частых пересечений, как во второй половине XX века, когда в большинстве крупных городов Европы и Северной Америки оказываются представленными практически все известные буддийские направления и школы. Данная тенденция постепенно охватывает и азиатский регион. Так, например, в Японии или Гонконге в настоящее время широко распространены различные тибетские традиции и тхеравада, а центры дзэн-буддизма начинают появляться в Монголии, Бурятии, Таиланде и т.д. Глобализационные тенденции проникают даже внутрь конкретных направлений буддизма, в результате чего во многих махаянских центрах разных стран в программу обучения вводятся медитации традиции тхеравады, а тхеравадинские мастера постепенно начинают признавать подлинность махаяны и даже использовать опыт ее различных школ¹.

Своеобразным признаком глобализации является и появление так называемых «новых религий», возникающих в ходе модернизации традиционных конфессий. Так, например, необуддийские движения появились в результате омоложения традиционного буддизма.

¹ Кожевникова М. Дхарма в пути [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.mk-site.spb.ru/buddhism/buddhology-history/134/>

Поразительное различие между этим недавно возрожденным буддизмом и его традиционной формой наблюдается в их философских позициях. Вместо пассивного пребывания за стенами монастыря в молитвах и медитации монахи начинают ходить по улицам, пропагандируя свою религию. Как отмечает М.Т. Степанянц, «не мирская отрешенность, не поиск индивидуального спасения, а активность, действенность в борьбе за переустройство общества на новых гуманистических началах являются главными этическими принципами реформаторов»¹. Необуддийские группы усвоили практический подход к обществу, когда влияние на него оказывается путем благотворительности и социальной помощи. Эти группы занимаются проблемами социального обеспечения и оказанием медицинских услуг, ведут воспитательную и просветительскую работу, выступают против войны и в защиту окружающей среды².

Модернизированный или обновленный буддизм, активно участвующий в общественно-политической жизни и занимающийся решением актуальных проблем современного мира, часто называют необуддизмом, а также «буддизмом в действии» или «активным буддизмом». Два последних термина были введены в широкий обиход Тич Нхат Ханом, вьетнамским мастером, проповедующим на Западе³.

Новые веяния, связанные с усилением социально-политической активности буддистов, затронули даже тхераваду, наиболее ортодоксальный тип буддизма, который модернизируется и социализируется. Последователи тхеравады принимают все более активное участие в общественной жизни, пытаясь улучшить жизнь мирян. При этом данные процессы разворачиваются в странах южного буддизма в достаточно быстром историческом темпе. Так, например, при жизни одного поколения заметным образом усилилась политико-идеологическая

¹ *Степанянц М.Т.* Восток в диалоге культур // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н.С. Кирабаева. М., 2007. С.142.

² *Синь-Хуань Майкл Сяо.* Культурная глобализация и локализация на современном Тайване // Многоликая глобализация. М., 2004. С.73.

³ *Гэх Г.* Указ. соч. С.365.

ориентированность и социальная роль местного буддийского духовенства¹. В Шри Ланке политизация духовенства привела к созданию монахами политической организации «Jathika Hela Urumaya», занявшей на выборах 2004 г. несколько парламентских мест. В Бирме значительная часть сангхи активно участвует в антиправительственных выступлениях, поддерживая демократическую оппозицию. Таким образом, данные примеры фактически опровергают «встречающееся у ряда авторов стереотипное представление о том, что в буддизме господствует дух пассивного подчинения, тогда как, например, в исламе — дух политического активизма»².

В России одной из необуддийских организаций является буддийский орден «Ниппондзан-меходзи», имеющий японское происхождение. Орден принимает деятельное участие в общественно-политической жизни России. В 1993 г. монахи ордена выступили против расстрела российского парламента. Монахи «Ниппондзан-меходзи» активно участвовали в антивоенной кампании в ходе чеченского конфликта, выступая с различными акциями протеста перед правительственными зданиями.

Итак, можно отметить, что буддизм учитывает веяния времени и пытается модернизироваться.

Однако, по мнению А.С. Агаджаняна, необходимо различать такие понятия как «глобальный буддизм» и «буддизм в глобальную эпоху», поскольку не все конфессиональное пространство буддизма включено в пространство глобализации. Традиционный буддизм, отмечает исследователь, достаточно пассивно включается в новый «глобальный мир». Данный тип буддизма принимает «музейно-архивную» форму существования или становится источником символической идентичности для новообращенных западных буддистов. Контраст между традиционной

¹ Старостин Б.С., Старостина Ю.П. Ученые Запада, Востока и России о буддийской цивилизации // Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1998. С.426-427.

² Агаджанян А.С. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии. С. 277.

сангхой и группами неопитов крупных городов можно наблюдать и в России. В социокультурном пространстве России, отмечает ученый, антимодернистское направление представлено Буддийской Традиционной Сангхой России (БТСР), которая остается довольно консервативным институтом. Кроме того, руководство БТСР в основном ориентируется на поддержку этнической идентификации буддизма, препятствуя росту конфессиональной диверсификации¹.

В то же время, подчеркивает А. Агаджанян, в силу специфических свойств буддизма данная консервативно-охранительная тенденция не принимает радикальных выражений. По отношению к буддизму не применимо такое понятие как «фундаментализм», поскольку по сравнению с авраамическими религиями в буддизме границы ортодоксии и «инакомыслия» не жесткие, а критерии доктринальной чистоты размыты. В буддизме не может быть и организованного анти-глобализма, поддерживаемого авторитетом духовных лидеров и иерархов, как, например, в исламской религии. Кроме того, в отличие от мусульманства, буддизм более локален и диффузен, вследствие чего его анти-глобалистская реакция не структурирована и не приобретает жестких институциональных форм. Хотя в буддизме и присутствуют определенные антимодернистские и антиглобалистские течения, по сравнению с другими религиями они более мягки. Однако традиционный буддизм все же оказывает сопротивление глобализации в виде критики глобализма как секулярной идеологии и западной массовой культуры, как воплощения материализма и рационализма². Поэтому А. Агаджанян называет буддизм мягкой альтернативой глобализации³.

В целом, следует отметить прагматичные, «гибкие» характеристики буддизма, которые позволили некоторым элементам его культуры

¹ Агаджанян А.С. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму. С.227-228.

² Там же. С.230-231.

³ Там же. С.250.

получить глобальное распространение. Буддизм становится одной из влиятельных частей культурного ландшафта в процессе глобализации. Отчасти это объясняется тем, что в силу религиозно-генетических причин в буддизме нет организованного антиглобализма.

Кроме того, буддизм как одна из трех мировых религий с самого начала обладал огромным интеграционным и универалистским потенциалом. По мнению А. Тойнби, «буддизм, христианство и ислам обратились со своим посланием ко всему человечеству. Однако в случае христианства и ислама не было очевидным с самого начала, что новая религия будет распространять свою миссию в рамках всего мира. Миссия христианства могла быть ограничена иудеями, если бы не апостол Павел, а ислам мог бы остаться достоянием арабов, если бы народы неарабского происхождения, завоеванные арабами и обращенные в ислам, не взяли бы штурмом Царство ислама. С другой стороны, Будда, в отличие от Иисуса и Мухаммеда, по-видимому, с самого начала был универалистом»¹. Таким образом, наиболее широкие потенции духовной интеграции А. Тойнби видит именно в буддизме.

Как же оценивают глобализацию сами буддисты? Обратимся к взглядам духовного лидера буддийского мира Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензин Гьяцо. В своей работе с символическим названием «Этика для нового тысячелетия» он отмечает «растущую автономию, которую люди обретают в результате достижений науки и техники», в результате чего «вместо чувства общности и сопринадлежности ... мы обнаруживаем очень высокую степень одиночества и отчуждения»².

Действительно, с расширением глобального пространства, благодаря современным информационно-коммуникационным технологиям, происходит замена традиционных связей между людьми, замыкавшихся ранее в рамках локальных сообществ, связями глобального масштаба. В

¹ Тойнби А. Роль религии в цивилизационном устройстве общества... // Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. С.137.

² Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия. СПб., 2001. С.17.

результате этого происходит разрушение механизма передачи от поколения к поколению, культурных традиций и моральных ценностей.

Однако, несмотря на определенную обеспокоенность, Его Святейшество Далай-лама XIV призывает не бороться с глобализацией, а приспособливаться к ней. Он, в частности, отмечает, что поскольку все мы теперь очень зависим друг от друга, «нациям ничего не остается, кроме как заботиться друг о друге, даже не столько из соображений человеколюбия, сколько оттого, что это в их собственных интересах. В таких обстоятельствах, безусловно, растет необходимость в установлении взаимопонимания между людьми и чувстве всеобщей ответственности. Ключом же к достижению этих высоких идеалов является воспитание добросердечия»¹. «Несмотря на существование серьезных противоречий между более и менее богатыми государствами, а также между богатыми и бедными слоями населения внутри той или иной страны, - указывает Далай-лама, - укрепление духа глобальной взаимозависимости и ответственности способно преодолеть такие экономические барьеры»².

Но возможен ли в таком случае глобальный диалог между цивилизациями, между культурами. Одной из самых главных границ, отделяющих одну цивилизацию от другой, является религия. Даже в рамках одной христианской религии достаточно трудно наладить диалог между его разными ветвями – православием, протестантизмом и католицизмом. Неужели нас ожидает сценарий «столкновения цивилизаций»? С другой стороны, сегодня, когда миграция и глобализация способствуют установлению более тесных отношений между различными расами, культурами и народами, говорить о религиозной исключительности или о делении мира по конфессиональному принципу было бы не совсем правильным. У одного и того же человека может быть множество самых разных идентичностей. И когда под сомнение ставится

¹ Далай-лама XIV. Ответственность и добросердечие. СПб., 2004. С.105-106.

² Далай-лама XIV. Буддийская практика: Путь к жизни полной смысла. Киев; М., 2003. С.18.

разнообразие идентичностей, отрицается какой-либо образ жизни, когда существует угроза фундаментальной свободе выбора, неизбежными становятся конфликты.

Далай-лама одним из способов решения проблем глобального диалога религий, культур и цивилизаций видит в создании новой общечеловеческой этики, основные принципы которой изложены им в книге «Этика для нового тысячелетия», получившей большой резонанс в мире. Действительно, глобализация остро поставила вопрос о необходимости согласования ценностей различных цивилизаций и выработки глобальной этики человечества. Мировая общественность ждет от религий мира активного участия в упомянутом процессе. В связи с этим инициатива Далай-ламы XIV весьма своевременна.

Буддийская модель реакции на глобализацию, на наш взгляд, возможно, станет наилучшим выходом из сложившейся ситуации, поскольку поможет найти золотую середину или «срединный путь» между современным глобализационным процессом и традиционализмом, использовать преимущества объединенного мира, не принося в жертву многообразие культур.

Причины распространения «глобализированного» буддизма в социокультурном пространстве России. Как уже отмечалось, особенностью современной «глобальной» религиозности является детерриториализация религии, т.е. выход ее за пределы ареалов традиционного бытования. Буддизм в современном «глобализированном» варианте также активно распространяется за пределами своего традиционного бытования в России.

Интерес к буддизму в социокультурном пространстве современной России очевиден. Об этом можно судить по тому, сколь много людей собираются на лекции приезжих мастеров. Заметным явлением социокультурной жизни России стало увлечение буддизмом звезд шоу-бизнеса (Линда, А. Свиридова, Ф. Киркоров), рок-музыки (Б.

Гребенщиков, А. Скляр, П. Кашин), кино (Н. Андрейченко), художественной литературы (В. Пелевин) и т.д.

При этом буддизм, на наш взгляд, имеет несколько особенностей, которые и привлекают к нему жителей России, не являющихся буддистами по рождению. Рассмотрим их здесь подробнее.

1. Наличие в буддизме развитой системы психотехники. Уже с начала возникновения научной буддологии буддизм оценивался не столько как религия, сколько как вид духовной терапии. Интерес к буддийской психотехнике в странах Запада совпал по времени со становлением новой сферы социокультурной жизни, которую можно назвать «психической культурой». «Подобно тому, как сто лет назад складывалась физическая культура, понятая как отдельное, ценное само по себе занятие и включившая в себя телесные упражнения самого разного происхождения ..., так теперь сходное имеет место в области душевной жизни. Похоже, что стиль современной западной жизни настолько труден для среднего человека, что естественных ресурсов психики уже становится недостаточно для поддержания социальной адекватности и приемлемой меры удовлетворенности от жизни, почему и оказалась востребовано новое семейство гуманитарных практик»¹. При этом одним из важных источников данной новой сферы человеческой жизни становятся восточные, в частности буддийские, психические и психофизические практики.

Богатейший психологический опыт, накопленный буддизмом за два с половиной тысячелетия; безусловно, должен стать объектом научно-экспериментального изучения. Неслучайно к буддизму обращались такие корифеи психоанализа как К. Юнг и Э. Фромм. Так, например, К. Юнг одним из первых поставил вопрос о возможности использования психотехник буддизма в психотерапии. Кроме того, Юнг известен своими

¹ *Парибок А.В.* Некоторые аспекты актуальности буддийского философского наследия // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге 3 тысячелетия: Материалы Международной научной конференции. СПб., 2000. С. 210.

комментариями к различным буддийским текстам¹. Э. Фромм интересовал прежде всего опыт дзен-буддизма, который привлекала его «своей способностью разрушать психологические стереотипы восприятия и освоения социокультурной действительности»². На тему: «Психоанализ и дзен-буддизм» Э. Фромм даже провел целый семинар», материалы которого легли в основу его труда «Дзен-буддизм и психоанализ»³.

Буддийская медитация привлекает современных психологов тем, что с помощью нее можно эффективно бороться с депрессивными состояниями психики. Так, например, ученые открыли тот факт, что «существует такая определенная точка в мозге, которая предсказывает наши ежедневные настроения. Ее можно измерять, глядя на активность в правой или левой сфере в затылочной части. Чем больше эта точка сдвинута направо, тем больше вредных эмоций испытывают люди, и чем она левее, тем лучше их настроение. У большинства из нас она пребывает в середине. Люди, у которых имеется сильный сдвиг вправо, могут находиться в клинической депрессии. Когда в лаборатории этого исследователя появился тибетский лама, у ученого обнаружилась картина с самым сильным левым смещением, какое он только видел до сих пор»⁴.

Буддийский подход к борьбе со стрессом во многом основан на фундаментальном принципе индо-буддийской культуры, которая предлагает человеку изменить не столько мир, сколько себя, своё отношение к окружающему миру. В связи с этим можно вспомнить высказывание Шантидевы - крупного буддийского мыслителя и практика, который однажды заметил, что для защиты ног от колючек нет смысла покрывать всю землю кожей, достаточно просто покрыть ею ноги. Приводя этот пример, индийский философ имел в виду наше отношение к

¹ См.: Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994.

² Сидорова Е.Г. Метапсихологические теории в буддизме и психоанализе. Компаративное исследование. Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. СПб., 2008 С.11.

³ См.: Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 2004.

⁴ Барлоу Р. Буддизм и современная психология Запада // Буддизм России. СПб., 2003. №37. С.102.

жизненным проблемам: хотя мы не способны решить их все, достаточно просто изменить свое отношение к ним.

2. Существование параллелей между подходами буддизма и современной науки. Многие концепции современной науки (в широком спектре - от семиотики до теории поля) находят параллели в буддийской мысли. Так, Ф. Капра в поисках мировоззренческих ориентиров обнаружил, что современная физика не вписывается в традиционное западное миропонимание. Он предложил искать мировоззренческие основы на пути сближения с восточным, прежде всего буддийским мировоззрением. По мнению Капры, «мировосприятие современной физики обнаруживает столько общих черт с восточной философией, что эти два направления человеческой мысли перестают противоречить друг другу, как в общих чертах философского характера, так и в частных вопросах строения материи»¹.

Одним из примеров близости современной физики и буддийской философии может служить понятие квантового поля (вакуума), которое можно соотнести с понятием шуньи (пустоты) в буддизме. Именно поэтому Альберт Эйнштейн давал буддизму очень высокую оценку. «Религия будущего, - писал он, - будет космической религией. Она должна будет преодолеть представление о Боге как о личности, а также избежать догм и теологии. Охватывая и природу, и дух, она будет основываться на религиозном чувстве, возникающем из переживания осмысляемого единства всех вещей - и природных и духовных. Такому описанию соответствует буддизм. Если и есть религия, которая сможет соответствовать современным научным потребностям, - это буддизм»². Существует также интересная книга «Эйнштейн и Будда: параллельные высказывания», в которой показана близость взглядов Эйнштейна

¹ Капра Ф. Дао физики. СПб., 1994. С. 259.

² Цит. по: Чонгонов А. Буддизм и великие личности. Элиста, 2008. С.53.

буддизму¹. В поисках мировоззренческих оснований для современной науки к восточным религиозно-философским концепциям обращались также Р. Оппенгеймер; Н. Бор, В. Гейзенберг и многие другие известные ученые².

Современные буддийские наставники в свою очередь охотно откликаются на просьбы западных ученых о сотрудничестве. Они нередко проводят беседы, конференции, семинары со специалистами из разных областей западной науки. Ярким примером такого сотрудничества является международный форум «Сознание и жизнь», проходящий дважды в год в индийской Дхармасале. Его основная цель - способствовать диалогу между тибетскими буддистами и западными учеными³. Тибетский буддизм, как заявляют тибетские учителя, открыт для научного поиска. Его Святейшество Далай-лама XIV часто отмечает, что если наука сможет убедительно доказать что-либо, пусть даже оно и противоречит сказанному в священных текстах, буддисты обязаны принять это. Подобная открытость для научного поиска, несомненно, вносит свежий дух обновления в буддизм⁴.

Буддизм сегодня все чаще попадает в круг интегральных исследований в области философии, психологии, медицины, физики, биологии и т. д. Так, например, известный исследователь Кен Уилбер, разрабатывающий теорию и методологию познания на новых интегральных основаниях, черпает творческое вдохновение и идеи в буддийской медитации. Его описания интегральности как сияющей ясности непреходящего осознания почти не отличаются от описания духовного опыта тибетских мастеров. Планы созданного им Института

¹ См.: Einstein and Buddha: The Parallel Sayings. Ulysses Press, Seastone, 2002.

² См.: *Oppenheimer R.* Science and the Common Understanding. New York: Oxford University Press, 1954. P. 8; *Bohr. N.* Atomic Physics and Human Knowledge. New York: John Wiley & Sons, 1958. P. 20; *Heisenberg W.* Physics and Philosophy. New York: Harper Torch-books, 1958. P. 202.

³ См. подр.: Буддизм в России. 1998. №29-30. С.46.

⁴ *Аюшеева Д.В.* Современный тибетский буддизм на Западе // Буддизм в Бурятии: истоки, история и современность. С.183.

интегральной психологии, объединившего более 300 ученых со всего мира, достаточно смелы и амбициозны. Исследователи данного научного центра проводят параллели между состояниями медитативного постижения и отдельными паттернами электрической активности головного мозга. Они получают интересные и оригинальные результаты, исследуя физиологические сдвиги, сопровождающие религиозный опыт, и наблюдают за уровнями нейромедиаторов во время психотерапевтического лечения¹.

Интерес к буддизму проявляют и представители современной философии, в частности, постструктуралисты. Как отмечает, А.В. Дьяков, «Ролан Барт нашёл в буддизме то прерывание дискурса, к которому всегда стремился в своих текстах, - прерывание, в котором происходит мгновенное обращение к миру «как он есть», непочтительности к общепринятым дискурсам и ее оправдание... Жиль Делёз находит в буддизме сходную со своей собственной философию поверхности, утверждая, что первыми излучаемые случайным элементом события обнаружили стоики, а чуть позже - дзен-буддисты.... Жак Лакан сравнивал свой психоанализ с буддийскими психотехниками, позволяющими осуществить раскрытие субъекта и не грозящими ему отчуждением. В центре субъекта он обнаруживал пустоту - ту пустоту, которую увидел в природе вещей Будда... Наконец, Жан Бодрийяр обнаруживает в западной культуре второй половины XX в. существенные признаки культуры буддистской. Его концепт симулякра можно назвать структурным субститутотом учения мадхьямики о пустоте»².

3. Толерантность, принципы диалога с другими конфессиями:

Буддизм, даже на самой ранней стадии своего существования, отличался редкой для «молодых» религий толерантностью. В силу своей терпимости и пацифизма буддизму удалось избежать войн против других

¹ Алексеев-Апраксин А.М. Европейский буддизм: формы духовного взаимодействия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://east.philosophy.pu.ru/publications.htm>

² Дьяков А.В. Буддизм и постструктурализм: видение нон-модерного мира. С. 26-27.

религий. По сути, Будда первым в мировой истории провозгласил принцип веротерпимости, согласно которому никому нельзя навязывать религиозные идеи, какими бы возвышенными и благородными они ни казались. Согласно учению Будды, каждый человек сам должен дорасти до духовных исканий и прийти за сокровенным знанием к наставнику. Ищущий смысл жизни, сам вправе выбрать то или иное учение или же искать истинную духовность самостоятельно. Задача же насильно «спасать» или «выправлять» людей в религии никогда не ставилась ни Буддой, ни его истинными последователями¹.

Буддийская толерантность, отмечает Б.У. Китинов, имеет две главные причины: во-первых, буддизм основывается не на богооткровенном тексте, а на идее, во-вторых: в буддизме нет структурной жесткости, которая присуща некоторым религиям. Здесь отсутствует строгий надзор за соответствием между «высшим предписанием» и обычным поведением. «Новые толкования слов Будды могли рассчитывать на успех лишь в том случае, если под них подводилось серьезное фундаментальное теоретическое обоснование, но и в этом случае они не могли быть объявлены ересью — многое также зависело от конкретных исторических условий жизнедеятельности общества. Соответственно, не могло быть и речи о трансформации жизненных условий общества для соответствия неким «первичным ценностям» религии — буддизм не привязан к определенной формации, стилю жизни и т.д.»².

Буддийская терпимость к инакомыслию, на наш взгляд, основывается и на идее «двух истин». Понимание того, что относительная истина множественна, неизбежно вело к мысли о существовании множества путей к просветлению, т.е. к абсолютной истине. Кроме того, буддийские вселенские соборы в отличие от христианских не провели

¹ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. С. 29

² Китинов Б.У. Буддизм в идентификационных процессах у российских буддистов // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М., 2008. С.171.

жесткую грань между истиной и ересью, тем самым, предоставив человеку свободу творческого духовного поиска.

Для буддизма исторически не была характерна склонность к миссионерству. В этом смысле «навязывание» идей с позиций буддийских догматов оценивалось как преступление и насилие над личностью. Принципы свободного индивидуального спроса и выбора, то есть свободного «рынка религий» в определенном смысле были и остаются отличительной особенностью буддизма. На Западе же идея религиозного плюрализма восторжествовала значительно позже. Как отмечает Ю. Хабермас, лишь конфессиональный раскол и секуляризация общества привели европейцев к пониманию необходимости отказа от насилия в религиозных вопросах. «Только этот когнитивный сдвиг и сделал возможным религиозную терпимость...»¹.

Терпимость к чужим культурным и религиозным ценностям, способность ассимилировать все лучшее, что было создано другими цивилизациями, отсутствие претензий на исключительность, открытость широкому межконфессиональному диалогу привлекали и продолжают привлекать к буддизму общественный интерес во всем мире. Имидж альтернативной духовности, созданный по контрасту с ценностным строем современного секулярного Запада, прекрасно вписывается в атмосферу плюралистической глобальности².

Сегодня буддизм позволяет представителям других культур, не порывая полностью с этноконфессиональной традицией, изучать и практиковать учение Будды. Известно, что Далай-лама, посещая западные страны, постоянно подчеркивает, что для того чтобы практиковать буддийское учение совсем не обязательно отказываться от христианства или иудаизма. Далай-лама рекомендует европейцам и американцам перенимать из буддизма только отдельные элементы медитации и

¹ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С.16.

² Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму. С.234.

философии, которые не противоречат христианскими или иудейским воззрениями. В результате на Западе появилось немало христиан и иудеев, занимающихся буддийской практикой, зачастую имеющих двойную религиозную идентичность. Так, известная буддийская наставница из США Сильвия Бурстайн, одновременно считает себя правоверной иудейкой¹. Подобные примеры можно наблюдать и среди американских христиан. «Обычно, по воскресеньям, я утром иду в церковь, а после обеда – в буддийский центр», - говорит Бетти Леви, практикующая католичка, живущая в Вайтхаус Стейшн. Леви считает, что благодаря изучению буддизма, она стала хорошей христианкой. «В Евангелие Иисус учит нас правильно жить, - объясняется Леви, - а буддизм дал мне инструменты этой правильной жизни: ставить на первое место других, контролировать гнев; проявлять сострадание»².

Мировая история человечества вплоть до сегодняшнего дня полна примеров зла, творимого в силу ложно понятой «религиозной праведности». Море крови пролито в религиозных войнах, когда ревнивые сторонники той или иной системы культовых воззрений насильно навязывают их другим. К сожалению, отличия в культе и догматике нередко становятся непреодолимой преградой между конфессиями. Адепты различных религий часто делают упор на собственном своеобразии, дискутируя с представителями иных вероисповеданий по поводу своей исключительности³.

В данной связи толерантный подход, выработанный буддизмом, также может быть очень полезен. Как отмечает Его Святейшество Далай-лама XIV: «Все многообразие религий мира нужно для того, чтобы обогатить человеческий опыт и мировую цивилизацию. Ум человеческий, многообразный по своей широте и склонностям, требует и разных

¹ Бурстайн С. Десять совершенств традиционного буддизма. М., 2004. С. 10.

² Чадвик Д. В США растет интерес к буддизму [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.savetibet.ru/1131361980.html>

³ Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. С. 28-29.

подходов к миру и счастью. Это буквально как с пищей. Одни люди находят более привлекательным христианство, другие предпочитают буддизм... Идея, таким образом, ясна: человечеству нужны все религии мира, отвечающие образу жизни, различным духовным потребностям и унаследованным национальным традициям отдельных людей»¹.

Далай-лама постоянно отмечает духовную близость всех основных религий, которых роднит призыв к любви и состраданию, стремление освободить людей от страданий и дать им счастье. «Мы можем легко отнести внешние отличия догматов и терминов на счет различий времен, мест, культур, языков и т.д....» - отмечает духовный лидер буддистов². Интересно, что данная позиция очень близка взглядам выдающегося отечественного мыслителя Н.Н. Моисеева, отмечавшего, что «сердцевина всех мировых религий, именно религий, а не культов и сект, одна и та же»³.

Социальные идеи терпимости и ненасилия в современном общественном мнении на Западе устойчиво ассоциируются с буддизмом. Так, по данным опроса, проведенного социологической организацией TNS в июле 2007 г., 43 процента немцев «наиболее миролюбивой религией» назвали буддизм, 41 процент – христианство и 1 процент - ислам. Общественное мнение стран Запада высоко оценивает миротворческую деятельность духовного лидера Тибета Далай-ламы XIV. Как показал опрос, проведенный газетой «International Herald Tribune», Далай-лама превратился в самого уважаемого мирового лидера в глазах западноевропейцев и американцев⁴. Кроме того, в 2008 г. Далай-лама XIV занял первое место в категории «Лидеры и революционеры» в списке ста

¹ Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. С.72-73.

² Далай-лама XIV. Ответственность и добросердечие. С.90.

³ Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М., 1998. С.99.

⁴ Европейцы и американцы назвали Далай-ламу самым уважаемым лидером [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.extra-media.ru/politics/?id=11379>

самых влиятельных людей мира, составленном авторитетным еженедельником «Times»¹.

4. Демократизм буддизма. Дух свободы и демократии был заложен в буддизме изначально. Буддийская община с самого своего появления строилась на демократических принципах и не имела жесткой централизованной структуры. Демократичный характер ранней буддийской общины, несомненно, сказался и на самом учении. Буддист-мирянин не связан жесткими обязательствами перед церковью, строгими постами и обрядами, а буддист-монах всегда может снять с себя обеты. Буддийское учение не дает жестких, догматических ответов на все вопросы. Будда исповедовал естественное равенство людей вне зависимости от социального положения или национальности. В буддийском каноническом тексте «Дхаммапада» подчеркивается: «Но я не называю человека брахманом только за его рождение...»².

В буддизме каждый человек может стать просветленным, т.е. богочеловеком. Буддизм не признает существование Бога-творца, поэтому здесь нет изначального барьера между божеством (буддой) и человеком, нет бога как инобытия противоположного личности. Культивируется личная ответственность за себя, своё будущее, и соответственно за судьбы мира.

Современные исследователи отмечают, что «фундаментальные буддийские ценностные доминанты - отвержение любых форм насилия, религиозная, этнокультурная, расовая, социальная, тендерная толерантность, миротворчество, неприятие любых форм деспотизма; стремление к согласованию религиозной и научной картины мира, признание за человеком права на свободу выбора - вполне сочетаются с

¹ Журнал «Times» признал Далай-ламу самым влиятельным лидером планеты, на втором месте – Владимир Путин [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://savetibet.ru/2008/05/02/dalai_lama_putin.html

² Цит. по: История политических и правовых учений. М., 1996. С. 23.

ценностями гражданского общества»¹.

Действительно, индивидуальность самореализации, внутренняя духовная свобода, приватный характер религиозности, терпимость и плюрализм, свойственные буддийской традиции, созвучны нынешним культивируемым ценностям глобальной либерализации в виде прав и свобод человека, идей рыночной экономики и модернизма. Наглядным примером демократической направленности буддизма является и деятельность Далай-ламы XIV, который известен как защитник прав человека, пропагандист гуманистической идеи «ненасилия» и активный борец за мир. Неслучайно глубокий интерес к буддизму проявлял и такой известный идеолог демократического движения в России, как Александр Яковлев, написавший книгу «Постижение», посвященную буддийской философии².

5. Экофильность буддизма. В современной научной литературе, одной из черт буддизма называют экофильность. Под экофильностью в этнологии, культурологии, философии и других дисциплинах понимают те аспекты культуры, которые способствуют сохранению среды обитания. Это могут быть религиозные представления, рациональные знания и основанные на них приемы жизнеобеспечения, определенные традиции и т.д. Поиск истоков экофильности в общественном сознании приобретает в настоящее время особую важность в связи с тем, что преодоление негативных тенденций во взаимоотношениях человека и природы возможно лишь тогда, когда будут сняты противоречия на мировоззренческом уровне. Таким образом, изучения экологической этики буддизма сегодня крайне востребовано.

Говоря об отношении буддизма к окружающей среде, прежде всего необходимо отметить, что она здесь не является объектом экспансии. Согласно канонам буддизма все живые существа находятся во

¹ Островская Е.А. Российские буддийские НГО: перспективы консенсуса. С. 19.

² См.: Яковлев А. Постижение. М., 1998.

взаимозависимости и моральной ответственности. Весь живой мир несет в себе «природу Будды», и потому во взаимоотношениях между человеком и природой недопустимы принципы «господства» и «обладания». Буддистские экологоориентированные ценности являются своеобразной альтернативой «обществу потребления», и потому они получают понимание и активную поддержку в современном мире.

Хотя в учении Будды нет прямых рекомендаций относительно всеобщего внедрения вегетарианства, многочисленные факты из его жизни (например, рекомендации монахам носить с собой фильтры для процеживания воды, чтобы не уничтожать живущие в воде микроорганизмы) свидетельствуют о том, что он был безусловным противником уничтожения всего живого, в том числе и для употребления в пищу.

В буддизме человек не противопоставлен природе, а является лишь высшей ступенью развития живых существ, вся жизнь которых, как и переход от одного «разряда» в другой, обусловлена действием общего для всех них принципа ответственности («кармы»). Единственным отличием человека от других существ является его способность достичь высшего состояния духа, которое характеризуется освобождением от «кармы». Как пишет один из исследователей этого вопроса Н.В. Абаев, «буддийские нормы нравственного поведения включали в систему этических отношений всех живых существ, неэтичное безответственное отношение к которым влекло за собой столь же неизбежное наказание в данном или будущих перерождениях, как и причинение зла человеку»¹.

Буддийский подход к миру, на наш взгляд, может быть полезен при решении экологической проблемы, которая в значительной мере обесценивает и дискредитирует современные западные представления о самодостаточной личности и индивидуализме. Многие ученые не без

¹ Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в современном Китае. Новосибирск, 1989. С. 137.

основания связывают глобальные экологические проблемы с особенностями мировоззрения людей, в частности с распространением потребительского подхода к жизни. Религии Дальнего Востока, в особенности буддизм, считаются высокоэкологичными, так как подчеркивают важность уважительного отношения не только к человеку, но и вообще ко всему живому. Поэтому экологические принципы буддийской культуры могут быть востребованы уже в самое ближайшее время¹.

Буддизм и российская ментальность. В связи с распространением буддизма среди народов России, не исповедующих буддизм традиционно, встает вопрос о релевантности буддизма российской ментальности. Ответ на этот вопрос важен не только для определения перспектив распространения буддизма в евразийском пространстве России, но и для прогноза последствий этого распространения для российской духовной культуры². Как отмечает С.П. Нестеркин, российская ментальность является результатом нескольких идеологических потоков, из которых в качестве основных можно выделить следующие: 1) языческие (индоевропейские и тюркские) верования; 2) монотеистические религии (христианство и ислам); 3) современное научное мировоззрение³. Поскольку речь о близости буддизма и современной науке уже шла выше, рассмотрим сходство буддизма с язычеством и другими мировыми религиями.

Как известно, русский менталитет изначально формировался на основе индоевропейских культурных традиций и верований. Индоевропейские верования в социокультурном пространстве России - не только факт истории. Они и сегодня являются живым источником формирования менталитета, в частности, через фольклор. Так, например,

¹ См. подр.: Шилин К.И. Буддизм - глобальная экософия будущего. М., 1997; Он же. Экософия Востока. Путь Рерихов. М., 1993.

² Нестеркин С.П. Буддизм и российская ментальность (проблема соотношения). С.247-248.

³ Там же. С.248.

русские волшебные сказки, по мнению некоторых исследователей (В. Пропп), сохранили архаические образы и структуры индоевропейских верований в значительно большей степени, чем фольклор других народов¹.

Что касается древних тюркских верований, то много общего можно найти между буддизмом и шаманизмом тюркских народов. Некоторые исследователи даже доказывают, что ранний шаманизм у народов Центральной и Северной Азии имеет множество буддийских элементов, считая, что шаманизм развился после первичного влияния буддизма на данные регионы, когда буддизм ослабил свой натиск. По их мнению, даже слово «шаман» происходит от санскритского «шраман»².

Тезис об антагонистичности буддизма христианскому и исламскому мироощущению обосновывается обычно ссылкой на то, что в буддизме якобы отрицаются такие ключевые для христианства и ислама категории, как душа и Бог. Этот вывод делается на основе анализа понятий анатмана и Будды.

В действительности концепция анатмана («не-я») является выражением понимания проблемы истинно-сущего. Она никоим образом не отрицает условное существование души-сознания, и не является основанием для утверждения более фундаментального статуса тела по сравнению с сознанием. Хотя, с точки зрения абсолютной истины, нельзя говорить об истинном существовании некой независимой субстанциализированной души (равно как и тела), на относительном уровне, согласно буддизму, душа как некий субъект перерождения - несравненно более устойчивый феномен, чем тело.

Говоря об отрицании буддизмом идеи Бога-творца, необходимо отметить, что в буддийском тантризме существует понятие Адибудды, который определяется как предвечный и изначальный Будда. Адибудда здесь — это персонификация единого просветленного сознания,

¹ *Нестеркин С. П.* Буддизм и российская ментальность (проблема соотношения). С.248.

² См. подр.: *Китинов Б.* Религиозные традиции Тибета в истории буддизма у калмыков // *Геше Вангъял. Драгоценная лестница.* Элиста, 1994. С.206.

своеобразный буддийский абсолют. При этом он охватывает собой, как нирвану, так и сансару, т.е. все бытие. По мнению известного тибетолога Б.И. Кузнецова «суть этой концепции состоит в том, что Адибудда является предвечным богом и творцом, который силой своего созерцания вызывает к существованию пять небесных будд созерцания (дхьянибудд)»¹. Концепция Ади-будды как изначально-сущего отца всех будд, развиваемая в текстах ваджраяны, позволяет говорить о наличии в буддизме определенного рода теизма, хотя и отличного от христианского².

Интересно также, что Будда в махаяне и ваджраяне, как и христианский Бог имеет три ипостаси: Дхармакаю, Самбхогакаю и Нирманакаю. Некоторые исследователи считают, что Дхармакая (высшее космическое тело Будды) напоминает образ Бога-Отца в христианстве, Самбхогакая (тело Блаженства) - Святой Дух, а нирманакая (воплощение Будды на земле) - Богочеловека Христа³.

Говоря о буддийской мистической практике, необходимо отметить, что она в определенной степени близка православному исихазму. Так, например, путь к спасению (просветлению) в буддийской и православной мистике лежит через очищение сознания (сердца) и познание абсолютной природы самого себя. В обеих религиозно-мистических системах от адепта требуется знание духовных и психофизических законов, терпение и смирение перед духовным наставником. Подчеркивается важность последовательности и постепенности в созерцании, указывается, что духовная практика не терпит крайностей.

Буддийское повторение имени Будды Амитабхи или мантр, которые как бы выражают сущность того или иного будды, очень напоминает «Иисусову молитву», практикуемую в исихазме. В буддизме мантру используют прежде всего для защиты ума от страстей, духовной

¹ Кузнецов Б.И. Проблема абсолюта в тибетском буддизме // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 94.

² Нестеркин С.П. Буддизм и российская ментальность (проблема соотношения). С.249.

³ См.: Кандалинцев В. Параллели христианства и буддизма // Вопросы философии. 2001. №3. С.177-178.

реализации и трансформации (преображения) сознания. Особенно популярно чтение мантр в тантрическом буддизме, где они необходимы для порождения в себе качеств божества. В исихазме, как отмечает О.С. Климков, с помощью «Иисусовой молитвы» происходит «преображение души, начиная с ее скрытых глубин, преобразование, имеющее своим пределом полное «обожение»»¹.

Еще одним важным общим моментом буддийской и православной мистики является практика созерцания трансцендентного (божественного) света. Согласно тантре, Ясным Светом называется самый наитончайший и фундаментальный уровень сознания. Говорится, что все феномены нужно воспринимать как игру этого Ясного света. В состоянии ясного света практик тантры способен достичь высоких духовных реализаций, поскольку оно многократно усиливает эффект созерцания. В исихазме также подчеркивается важность созерцания божественного Света, в явлении которого «Бог открывается миру в образе нетленной и невещественной красоты...»².

Последователи суфизма, также как и буддисты, большое значение уделяют медитации. В ранней суфийской пословице говорится: «Час, проведенный в медитации, лучше года, потраченного на ритуальные восхваления». Близко буддизму и толерантное отношение суфизма к другим религиям, выраженное выдающимся исламским мистиком и поэтом Руми в следующем изречении: «Хотя ламп много, свет в них один. Смотреть на саму лампу – это значит потеряться. Несмотря на различия между мусульманами, зороастрийцами и евреями все приходят к одной точке»³.

Схожее с буддизмом и суфизмом отношение к созерцанию можно обнаружить и в иудаизме, в частности в хасидизме, многие последователи

¹ Климков О.С. Философско-психологический очерк византийского исихазма // Путь Востока. Проблема методов: Материалы IV Молодежной научной конференции. Серия «Symposium». Вып. 10. СПб., 2001. С.108.

² Там же. С.112.

³ Цит. по: Гэх Г. Указ. соч. С.70.

которого, как и буддисты, признают феномен реинкарнации.

Известно также, что христианские, исламские, иудаистские и буддийские заповеди совпадают едва ли не дословно. Так, например, основные заповеди Будды, связанные с отказом от убийства, воровства, прелюбодеяния, пьянства, лжи, злословия, пустословия, ненависти близки не только буддистам, но и христианам, мусульманам, иудеям и т.д. Святость во всех основных религиях действительно достигается лишь тогда, когда человек полностью побеждает мирские страсти, свое плотское начало, когда он по своей внутренней сути становится кротким, милостивым, чистым сердцем, ищущим правды и мира среди людей¹.

Таким образом, вовлечение в компаративистские исследования материалов махаяны и особенно ваджраяны, позволяют по-новому взглянуть на устоявшиеся стереотипы сравнительного религиоведения. При этом особо можно отметить близость буддизма и православия, что вероятно было одной из причин гармоничного включения буддизма в социокультурное пространство России.

Близость некоторых идей буддизма, христианства и суфизма делает возможным предположения о генетическом родстве данных религий. Особенно популярной в свое время была гипотеза об индийском происхождении христианской религии, развиваемая рядом теософски настроенных мыслителей. Данная теория, несомненно, подкупает неожиданностью, смелостью и воображением. Однако любая концепция, претендующая на научность, должна опираться на разнообразные достоверные факты, которые в данном случае отсутствуют. Теория индийских истоков христианского учения построена в основном на априорной посылки, от которой ей пока не удастся перейти в область культурно-исторической реальности. Поэтому в нашем случае правильнее будет говорить не о «генетическом» родстве буддизма и христианства, а о культурных параллелях и изначальном единстве духовного опыта

¹ Кандалинцев В. Указ. соч. С.171-172.

человечества, единстве высшей истины.

При всех совпадениях в учениях мировых религий между ними есть и существенные различия. Основные мировые религии - христианство, ислам и буддизм — являются самодостаточными и целостными религиозными системы. Они твердо привержены своим древним традициям и появление единой общемировой религии на основе радикального синтеза всех известных религиозных доктрин, по крайней мере, в ближайшее время вряд ли возможно. Примером сложности объединения мировых религий в одну является история таких относительно новых синкретических религий как бахаизм, мунизм, теософия, антропософия, которые так и не смогли получить широкого распространения в мире. Поэтому «речь здесь может идти не об интеграции как «всесмешении» культур и религий, а о сближении, сотрудничестве, взаимообогащении этнических и культурно-религиозных общностей в рамках единой российской цивилизации. И этот общецивилизационный, российский уровень идентичности не отменяет этнических и религиозных идентичностей, а оберегает и защищает их»¹.

Особенности современного «глобализированного» буддизма в социокультурном пространстве России.

Российский «глобализированный» буддизм представлен в основном небольшими общинами различных школ и направлений. Данные группы (дхарма-центры) обычно не связаны с монашеством и отличаются демократизмом и непринужденностью. Здесь нет строгих требований в отношении обетов и духовной практики. Члены таких центров зачастую непостоянны в своих религиозных интересах и нередко переходят из одной общины в другую. По мнению А. Агаджаняна, данные буддийские группы достаточно сильно контрастируют с традиционными церковными институтами буддизма. Многие неопиты довольно четко ощущают себя в

¹ Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М., 2008. С.22.

данном противополжении. Они зачастую вообще не считают буддизм «религией». По их мнению, буддизм является прежде всего «философией» или «стилем жизни». Некоторые необуддисты вообще отрицают для себя понятие «буддист», предпочитая вне-конфессиональное «последователь дхармы». Несмотря на то, что почти все эти группы, так или иначе, относят себя к какой-либо конкретной школе буддизма (чаще тибетской), их отношение к официальным буддийским институтам, подчеркивает А. Агаджанян, достаточно сдержанное¹.

Подобный вывод, на наш взгляд, справедлив только отчасти, поскольку неопиты из числа последователей школы Гелуг имеют достаточно тесные контакты с буддистами Калмыкии, Бурятии и Тувы. Особенно в этом плане характерен пример Калмыкии, буддийская община которой имеет большой опыт сотрудничества с русскоязычными буддистами. Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче находится в дружеских отношениях как с духовными наставниками буддийских групп из русскоязычных регионов, так и с их руководителями. В 2003 г. в Калмыкии был организован Всероссийский ретрит, на котором присутствовало большое количество неопитов. Подобные ретриты проходят и в Бурятии, хотя отношения неопитов с Буддийской Традиционной Сангхой России (БТСР), возглавляемой Хамбо-ламой Д. Аюшеевым, остаются довольно прохладными. Кроме того, в буддийских центрах традиции Гелуг Москвы и Петербурга состоит немало калмыков, бурят и тувинцев.

Распространение буддизма в социокультурном пространстве «европейской» России во многом схоже с подобным процессом на Западе. Однако здесь есть и некоторые отличия. Так, на Западе распространение буддизма проходило в трех направлениях: через образование монастырей и эмигрантских сообществ; через активизацию буддологической деятельности в университетах; через создание центров медитации или

¹ Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму. С.228.

дхарма-центров для западных последователей.¹ В «европейской» же России буддизм распространяется главным образом через дхарма-центры.

Дхарма-центры являются современными аналогами традиционных буддийских храмов. Однако в отличие от последних, приоритет здесь отдан не церемониям и обрядности, а передаче наставлений по различным аспектам буддизма и медитации. Дхарма-центры сегодня осуществляют самую разнообразную религиозную деятельность. Они организуют встречи с буддийскими наставниками, которые читают лекции по теории и практике буддизма, проводят медитационные занятия. В крупных дхарма-центрах неофиты под руководством мастёров регулярно изучают и даже переводят буддийскую каноническую литературу, постигают буддийское искусство и восточные языки (в зависимости от выбранной традиции). Важнейшим направлением деятельности многих дхарма-центров является издательская деятельность. Она обычно заключается в выпуске книг, составленных по материалам лекций буддийских наставников, подготовке и издании пособий по различным практикам, комментариев к ним².

Некоторые дхарма-центры или группы дхарма-центров имеют свои ретритные центры - места, специально приспособленные для длительной медитационной практики. Ретрит-центр последователей традиционной для России школы Гелуг находится на территории Бурятии. Такой же центр, но только в Подмосковье есть и у Дзокчен-общины. В данных центрах адепты не принимают монашеских обетов и соблюдают лишь минимальный свод основных буддийских правил. При этом ретрит дает возможность заняться интенсивной духовной практикой, что невозможно в обычных условиях.

Отдельные буддийские центры пытаются сохранить черты азиатского буддизма и не допускают серьезных нововведений. В основном, это касается тех, кто придерживается традиционной для социокультурного пространства России тибетской школы Гелуг. Однако даже эти центры

¹ *Аюшеева Д.В.* Современный тибетский буддизм на Западе. С.180.

² Там же. С.180-181.

допускают определенную модернизацию процесса обучения и практики, в отличие от некоторых буддийских общин на Западе, которые являются совершенным повторением и по форме, и по содержанию тибетских монастырей¹.

Существует и другой подход, более открытый и компромиссный. Он представлен общинами Карма-кагью и Дзэн. Представители Карма-кагью полагают, что буддизм на Западе и в России должен быть более простым, практичным и свободным от тибетских культурных стереотипов. Так, последователи датского проповедника Оле Нидала, представляющего тибетскую традицию Карма-кагью, подчеркивают наднациональный и «внекультурный» характер буддийского учения. Поэтому, в российских дхарма-центрах данной школы разрешаются значительные отклонения от традиционных норм и правил. Ученикам также позволяется достаточно свободное сексуальное поведение².

В то же время Оле Нидала критикуют за чрезмерное упрощение буддийского учения. По мнению критиков датского миссионера, его высказывания зачастую носят некорректный, и даже оскорбительный характер по отношению к другим религиям и школам буддизма. Кроме того, временами его проповеди напоминают проповеди американских протестантов, что нехарактерно для традиционного буддизма.

Стремление приспособить буддизм к реалиям евразийского пространства России и к русской культуре демонстрируют и дандароновцы – последователи Бидии Дандарона. Программные тексты данного направления буддизма отличаются своим напором и энергией. Дандароновцы, в духе евразийской парадигмы, объявляют нормой патриотизм и провозглашают о формировании «русского буддизма»,

¹ Аюшеева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. С.181.

² Пореш В. Русский буддизм - как это возможно? // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб., 2002. С. 399.

который, по их мнению, сочетает в себе буддийскую традицию и духовный опыт русской культуры¹.

В связи с этим можно привести следующую цитату из «Манифеста русского буддизма», написанного одним из последователей Б. Дандарона: «Мы участвуем в удивительном процессе сплавления многообразия буддийского видения мира с уникальными особенностями русской культуры и миросозерцания. Процесс не завершен, но плод виден — это русский буддизм. Русский буддизм базируется на трехсотлетней традиции бурятских дацанов, философии канонического буддизма, проповедях Дандарона и лам Тибета и ныне впитывает в себя национальные черты и психологические особенности нашего народа... Русский буддизм созвучен православию: нравственность выше метафизики. Созерцательность, открытость, смиренность, вселенское сострадание — это и православное, и наше, буддийское. Мы гордимся православными иконами на наших алтарях. Молчание и Величие «Троицы» Рублева и буддийская Трикая — это живет, это понятно. Буддизм и христианство, здесь нет войны, как между боном и Дхармой в Тибете, здесь нет ассимиляции, здесь творческое и непростое взаимопроникновение. В буддизм не надо бежать, отвернувшись от родной культуры. Работа проделана, буддизм уже здесь; он в нас был всегда, а ныне лишь проявляется»².

Проблемы развития «глобализированного» буддизма в социокультурном пространстве России. Одной из главных проблем распространения буддизма в русскоязычной среде является непривычность буддийской культуры для современного россиянина, не являющегося буддистом по рождению. Подобного рода проблемы всегда возникают при распространении той или иной религии в новой социокультурной среде. Культурный прагматизм, как уже отмечалось ранее, позволял буддизму достаточно легко адаптироваться к новым реалиям. В то же время на это

¹ Пореш В. Указ. соч. С.392-393.

² Манифест русского буддизма. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/buddhism/manifest

требовалось определенное время и труд целого ряда буддийских просветителей. Поэтому для гармоничного включения буддизма в русскую культуру необходимы усилия не одного поколения буддийских мастеров и их российских учеников. Российским неофитам, вероятно, потребуется усвоить и опыт западных буддистов, поскольку широкое распространение буддизма в западном обществе началось на несколько десятилетий раньше.

Другой проблемой развития «глобализированного» буддизма в социокультурном пространстве современной России является негативная тенденция потакания желаниям аудитории со стороны отдельных мастеров, что приводит к появлению ошибок в трактовке буддийского учения. По мнению А.И. Железнова, данные ошибки связаны с ожиданием публики чего-то необычного и сверхъестественного, которое формируется различными популярными книгами о буддизме и Тибете. При этом ситуация усугубляется тем, что некоторые буддийские проповедники слишком рьяно стремятся подчеркнуть своеобразие своей школы или традиции, что иногда приводит к объявлению ее высшим направлением в буддизме¹.

Проблемой является и то, что многие неофиты делают основной упор на медитацию, пренебрегая изучением философских и этических основ буддизма. Действительно, буддизм значительное внимание уделяет работе над сознанием, однако сводить все буддийское учение к исключительно медитации психологии или психотехнике, на наш взгляд, неправильно, поскольку буддизм – комплексный феномен, в котором все аспекты взаимосвязаны. Поэтому буддийские мастера часто подчеркивают, что пренебрежение каким-либо аспектом учения (философией, этикой, медитацией) является ошибкой и может привести к совсем не тем результатам, на которые надеется неофит.

Серьезной проблемой современного буддизма на Западе и в России является распространение сектантского подхода, что весьма пагубно

¹ Железнов А.И. О тибетских традициях в бурятском буддизме // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск, 1995. С.65.

отражается на его развитии. Данный подход проявляется в том, что отдельные адепты буддизма считают свою традицию наиболее истинной, отрицательно относясь при этом к другим направлениям. Такая позиция, несомненно, тормозит процесс распространения и адаптации буддизма в новых социокультурных условиях, дискредитируя в глазах общественности всю традицию. В связи с этим Его Святейшество Далай-лама XIV неоднократно указывал на недопустимость сектантского подхода в буддизме, называя его ядом.

Еще одной из проблем современного российского буддизма является наличие различных синкретических религиозных сект, которые спекулируют на недостатке знаний о буддийской культуре, используют буддийскую терминологию в своих целях. Среди этих сект есть и такие псевдобуддийские организации как «Аум Синрикё», деятельность которой оказалась особо опасной тем, что секта подвергала обработке психику своих адептов особыми психотропными препаратами, гипнозом, диетой и т.д., заставляя жертвовать все свое имущество секте. Даже после запрета этой секты в России и суда над ней в Японии, последствия ее действий не ликвидированы окончательно. В то же время в последние годы благодаря появлению в России многочисленных работ по буддологии, переводу и изданию авторитетных буддийских источников данная проблема стоит уже не столь остро как раньше.

Итак, можно отметить, что кроме традиционной формы буддизма, в социокультурном пространстве современной России существует и модернистский вариант данной религии. Это так называемый «глобализированный» или транснациональный буддизм, который более свободен от контекста конкретных культурных традиций. Феномен глобализированного буддизма объясняется генетической гибкостью и прагматизмом буддизма. При этом, распространяясь в новой среде, буддизм, так или иначе, способствует усилению евразийского характера социокультурного пространства России.

Заключение

Социокультурное пространства России исторически формировалось как поликонфессиональное, полиэтническое, поликультурное образование, имеющее евразийский характер. Евразийство можно рассматривать не только как геополитический проект, но и как определенную парадигму понимания России, как концептуальный образ ее социокультурного пространства, предполагающий, что Россия - это синтез западных и восточных начал. Важным свойством социокультурного пространства России является диалогичность, которая предполагает не только мирное сосуществование различных народов, религий и цивилизаций, но и возможность их диалогического взаимодействия. Она требует отказа от восприятия многообразия как угрозы и принятие «другого» как равного. Другой важной особенностью социокультурного пространства России многие исследователи считают пограничность. Специфическими особенностями пограничных культур (цивилизаций) являются такие качества, как предрасположенность к коэволюции, способность вбирать в себя различные компоненты иных культур, мирное сосуществование и взаимообогащение различных этносов и конфессий. Кроме того, пограничные культуры, обладают такими свойствами, как полиморфность, лабильность, терпимость, предрасположенность к творческому восприятию «чужих» культурных ценностей. Россия в силу своего пограничного евразийского положения предстает срединной страной, соединяющей в себе западные и восточные элементы. Такое срединное положение определяет историческую миссию России как своеобразного медиатора между цивилизациями Запада и Востока.

Буддизм, наряду с другими традиционными религиями, внес свой вклад в становление социокультурного пространства России как евразийского по своему характеру. Осмысление места буддизма в социокультурном пространстве нашей страны, несомненно, способствует

самопознанию двуединого цивилизационного статуса России-Евразии. Само наличие буддизма в социокультурном пространстве России как своеобразной третьей силы является важным фактором единства Российского государства, поскольку биполярное состояние опаснее для единства, нежели полицентричное состояние. Об этом свидетельствует общая теория конфликта, в соответствии с которой всякое приближение к биполярности чревато угрозой распада единства.

В ходе исторического развития в социокультурном пространстве России сложилось три основных и независимых друг от друга центра буддийской культуры: калмыцкий в Нижнем Поволжье, бурятский в Забайкалье и тувинский в Саянах. Последние два центра в силу географической близости можно объединить в один – южно-сибирский ареал буддизма, к которому с оговорками можно отнести и конфессиональное пространство Горного Алтая, где буддизм постепенно начинает восприниматься как традиционная религия. Южно-сибирский ареал буддизма представляет собой часть тибето-буддийской конфессиональной плиты и значительно превосходит калмыцкий по территории и населению.

При сравнении центров буддийской культуры видно, что калмыцкий центр буддизма находится в более уязвимом положении, чем южно-сибирский, который является северной периферией, «выступом» тибето-буддийской цивилизации, его интрузией в социокультурное пространство России. В то же время буддийский очаг на территории Калмыкии представляет собой «остров», который окружен традиционно православными и исламскими территориями. Нижневолжский ареал буддизма оказывается как бы зажатым между двумя мощными конфессиональными плитами. Калмыки, являясь единственным европейским этносом, традиционно исповедующим буддийскую религию, занимают особое положение в социокультурном пространстве России. В пределах Европейской России калмыки оказались в результате длительной

миграции. Так на территории Европы сформировался уникальный анклав буддийской культуры. Его изолированное географическое положение было причиной того, что в течение своей относительно небольшой истории калмыцкие буддисты несколько раз оказывались оторванными от остальной части буддийского мира.

В отличие от православной составляющей социокультурного пространства России буддийские анклавы не самодостаточны и имеют «свои» центры притяжения за пределами России. С одной стороны, они генетически тяготеют к тибето-буддийской цивилизации, являясь ее культурной периферией, с другой стороны, исторически связаны с Россией. В результате здесь сформировалась сдвоенная пограничная идентичность. Включение буддийских народов в состав социокультурного пространства России усилило его евразийский пограничный характер.

Важной особенностью буддизма, оказавшей влияние на его адаптацию и историческую судьбу в социокультурном пространстве России, является прагматизм. В буддизме, как и в прагматизме, всякое требование истины обязательно сопряжено с конкретными обстоятельствами, а теоретическое значение идеи измеряется практической пользой ее реального применения. При этом буддийский прагматизм наиболее ярко проявляется в кризисные, переходные периоды развития общества (в период распространения буддизма, в начале XX века, в эпоху глобализации). Данная особенность буддизма способствовала тому, что он достаточно легко и гармонично вписался в социокультурное пространство России и даже вышел за пределы его традиционного бытования.

Другой существенной особенностью махаянского буддизма получившего распространение в России является признание идеи единства абсолютного и относительного (нирваны и сансары, единичного и множественного, относительной и абсолютной истин). При этом понимание того, что все концептуальное и выразимое словами

принадлежит к области относительной истины, которая по своей природе множественна, способствовало как прагматизму, так и толерантности буддизма. Идея единства двух истин, а также принцип «срединности», лежат в основе концепции «двух законов», распространившейся среди монгольских народов. Она провозглашает идею гармонии и взаимообусловленности духовной и светской власти, которые в то же время не сливаются, а образуют некую симфонию. В этом пункте монгольская модель религиозно-властных отношений оказалась близка византийской «симфонической» модели.

Одной из причин гармоничного включения буддизма в социокультурное пространство России была его близость к православию. Сходство между двумя религиями можно обнаружить как на внешнем (институционально-культовом), так и на внутреннем (религиозно-философском, эзотерическом) уровнях. Близость на внешнем уровне проявляется в существовании таких общих явлений как институт монашества, культ икон, практика подношения свечей и т.д. На религиозно-философском уровне сходство можно обнаружить в принципе триединства божества, отсутствии непреодолимого барьера между человеком и абсолютотом, наличии негативного подхода к определению абсолюта, существовании схожих практик созерцания. Кроме того, монгольские народы имели опыт мирного сосуществования буддизма с христианством несторианского толка, которое оставило свой след в их культуре и менталитете.

Буддизм получил широкое распространение среди калмыков, бурят и тувинцев потому, что оказался духовно и социально востребован. Утверждение буддизма здесь произошло почти безболезненно, поскольку буддизм в силу присущего ему прагматизма и толерантности не разрушал, а адаптировал для своих целей прежнюю культовую систему. В данных регионах сложился своеобразный синкретизм, характеризующийся сравнительно мирным сосуществованием в рамках буддийской традиции

культов. буддийского и добуддийского происхождения. Буддизм способствовал этнической консолидации, сыграл важную роль в формировании общего национального самосознания. Принятие буддизма калмыками, бурятами и тувинцами знаменовало собой качественно новый этап в развитии их культуры и стимулировало появлению новых форм духовной жизни общества.

В процессе своей эволюции на российской почве буддизм приобрел социокультурные особенности по сравнению с его изначальным вариантом. Многовековые традиции взаимодействия буддийского мира с российской цивилизацией, связанные с глубоким восприятием русской культуры буддийскими народами, способствовали формированию такого уникального евразийского феномена, как российский буддизм. Хотя термин «российский буддизм» в определенной степени имеет условный характер, нельзя не отметить того факта, что российские буддисты отличаются своей ментальностью, идентичностью, образом жизни, культурными традициями от буддистов Тибета, не говоря уже о буддистах Китая, Японии или Кореи. Понятие «российский буддизм» имеет право на существование еще и в силу того, что в современной науке и публицистике широко используется термин «российский ислам», несмотря на его достаточно условный характер. Российский буддизм в данном отношении более гомогенен, так как представлен во всех своих ареалах традицией Гелуг.

Буддийские народы находясь в составе России, активно приобщались к достижениям русской и западной культуры, прежде всего к русскому языку, литературе, искусству. Важную роль в формировании евразийского субстрата в калмыцкой и бурятской культурах сыграло причисление части калмыков и бурят к казачеству. Сохраняя национальные традиции, религию и язык, калмыцкое и бурятское казачество активно перенимало у русских хозяйственный уклад, различные элементы материальной и духовной культуры. Определенное воздействие

на формирование евразийской культуры калмыков и бурят оказала и христианизация. Несмотря на ее отрицательные стороны, можно говорить и о позитивных моментах, которые проявились в приобщении калмыков и бурят к богатой русской культуре и западному образованию. Взаимодействие буддийской и православной традиций стало важной частью духовной жизни калмыцкого и бурятского народов.

Важной вехой в истории российского буддизма было реформаторское (обновленческое) движения мирян и духовенства. Реформаторское движение было направлено на модернизацию буддизма, его церковной организации, некоторых сторон дисциплины и обрядности в соответствии с меняющимися условиями. Одновременно реформаторы призывали к возвращению к первоначальной чистоте буддийской религии. Стремясь к очищению буддизма от шаманских и дошаманских напластований и восстановлению принципов классического буддизма, буддийское реформаторство одновременно возрождало первоначальный буддийский универсализм, тенденцию к преодолению этнической обособленности.

В отечественной научной литературе буддийское реформаторское движение, по аналогии с отчасти схожим процессом в православии, обычно называют обновленческим. Однако необходимо отметить определенную разницу между обновленчеством в буддизме и православии. Обновленческое движение в буддизме возникло раньше, и первоначально не было идеологизированным. В дореволюционный же период реформаторы-обновленцы основное внимание уделяли собственно религиозным вопросам. Значительное влияние на них оказали и идеи национального просветительства. Политическая составляющая в данном движении усилилась только после Октябрьской революции. Это было связано со стремлением буддийского духовенства сохранить церковь в новых условиях. Возникнув в дооктябрьский период, обновленчество окончательно оформилось в условиях советского строя, поэтому оно было

вынуждено приспособляться к новым условиям. Традиционная гибкость и прагматизм буддизма сделали возможным декларацию его единства с марксизмом.

Оценивая обновленческое движение с позиций евразийской концепции, можно отметить, как противоречия, так и общие моменты двух идеологий. Если исходить из того, что евразийская идея основывается на традиционализме, то можно сделать вывод о расхождении данных мировоззрений, поскольку обновленчество было реформаторским, модернистским движением. В то же время стремление обновленцев к сближению буддизма с западной и русской культурой вполне укладывается в евразийскую парадигму.

Возрождение реформаторского движения во второй половине XX века связано с личностью Б. Дандарона, буддийского учителя, буддолога и оригинального мыслителя. Значительное влияние на учение Дандарона оказал труд О. Шпенглера «Закат Европы», который подвиг мыслителя на создание собственного историософского учения. В своей ранней работе «Необуддизм» Дандарон рассматривал теорию жизни и гибели цивилизаций как пример осознания учеными Запада сути буддийского учения о карме. В дальнейшем представление о карме народов и цивилизаций стало одной из основ его учения. В последующие годы Б. Дандарон продолжил развивать идеи необуддизма, пробуя органично сочетать посредством буддийского учения шпенглеровский взгляд на историю, общую теорию поля А. Эйнштейна, в которой он видел теоретическое обоснование метафизики махаяны, и буддийскую антропологию школы йогачара. Венцом же литературно-философской деятельности Дандарона стал труд «Мысли буддиста», созданный им в тот же период. В данной работе излагается видение им буддизма, его философии, этики и содержится попытка соотнести учение Будды с западной научной и философской традицией. Деятельность Б. Дандарона, направленная на сближение буддийского мира с западной и русской

культурой, вполне соответствовала евразийской парадигме.

Во второй половине XX века буддизм в социокультурном пространстве России, несмотря на жесткие ограничения, оставался важным фактором, определяющим самоидентификации бурятского, калмыцкого и тувинского народов. Данное обстоятельство и привело к открытию двух дацанов в Бурятии, а также восстановлению, хотя и в урезанном виде, буддийской церкви. Советской власти необходимо было чем-то подкрепить тезис о свободе совести в СССР, что можно было сделать только открытием храмов основных конфессий. Буддизм официально признавался как социальный феномен, имеющий свои особые формы бытования. В то же время была запрещена собственно религиозная жизнь: широкое освоение и распространение буддийского учения.

В советский период буддизм, вопреки гонениям и ограничениям, продолжал функционировать в социокультурном пространстве России, оказывая влияние на общество. Несмотря на то, что буддийская община как агент религиозной социализации практически исчезла, трансляция религиозно-нравственных установок и знаний культа осуществлялась в рамках семьи. При этом основным агентом религиозной социализации выступало старшее поколение семьи, успевшее получить познание в религиозной сфере от представителей духовенства. Буддизм, даже после того, как он был вытеснен из массового сознания, а его институциональные формы перестали играть значительную роль в жизни социума, продолжал оказывать влияние на людей посредством своих ценностей, которые продолжали существовать уже в иных светских слоях культуры.

Буддийская тематика нашла достаточно заметное отражение в русской философии, что, безусловно, способствовало созданию предпосылок для полноценного диалога культур, понимания идеи множественности цивилизаций, усиления интереса к восточной философии. Длительное существование в социокультурном пространстве России народов, исповедующих буддизм, не могло не стимулировать

интерес к буддизму, стремление осмыслить его религиозно-философские и социокультурные аспекты. В зависимости от отношения к буддизму в русской философской мысли можно выделить три традиции: критическую, либеральную и комплиментарную.

Характерным для критической тенденции было то, что ее представители оценивали буддийскую религию однозначно отрицательно. Данная традиция состояла из двух противоположных друг другу направлений общественной жизни России - революционно-социалистического и ортодоксально-православного. Представители либеральной традиции, несмотря на критику буддизма, признавали ее историческую роль в мировой истории, видели в буддизме и положительные стороны. Данный подход сформировался под влиянием, главным образом, двух факторов: сильного воздействия православия на русскую философскую мысль, с одной стороны, и стремления отечественных мыслителей выйти за пределы православных рамок, сформулировать собственные концепции, учитывая как западные, так и восточные традиции, с другой стороны.

Комплиментарная тенденция объединяла в себе тех мыслителей, отношение которых к буддизму было в целом положительным. Особую роль в истории комплиментарной традиции сыграли русские космисты, которые высоко ценили буддийскую мудрость. Причиной этого было, вероятно, то, что идея космичности человека, его причастности к вселенскому бытию близка и буддизму. Учения ряда представителей данного направления имели положения сходные с буддийскими. Так, например, Л.Н.Толстой, очевидно, воспринял из буддизма идеи самосовершенствования, ненасилия, любви ко всему живому. Заметно влияние буддийских доктрин о карме, реинкарнации и Шамбале на религиозно-философские системы Е.П. Блаватской и Е.И. Рерих. В целом, буддизм оказал немалое влияние на формирование мировоззрения ряда известных русских мыслителей, которые внесли значительный вклад в

преодоление европоцентризма в общественном сознании; что способствовало усилению евразийского характера социокультурного пространства России.

К комплиментарному направлению в осмыслении буддизма в русской общественно-философской мысли можно с некоторой долей условности отнести и евразийство. Своеобразие православной религии в интерпретации евразийцев в том, что православие стремится к всеединству, а это служит основанием синтеза различных религиозных течений, которые духовно близки к нему. Именно такое видение православия приводило к мысли о близости православия и буддизма, а также к утверждениям о том, что имеются глубокие идейные связи между индийской и русской мистикой. Современные неоевразийцы в след за Гумилевым проводят разграничение в буддизме. Однако в отличие от его «пассионарной» методологии они рассматривают буддизм с позиции геополитики.

На современном этапе исторического развития в России происходит возрождение традиционной буддийской культуры. Вместе с тем, перед российским буддизмом стоит ряд проблем, от решения которых будет зависеть его дальнейшая судьба. Сегодня можно говорить главным образом о возрождении обрядовой сферы буддизма, тогда как попытки наладить широкомасштабную просветительскую деятельность сталкиваются с рядом сложностей. Большинство верующих имеет довольно слабые представления о буддизме. В результате буддийская идентичность в Калмыкии, Бурятии и Туве приобретает сегодня во многом свойства культурной идентичности. Этнокультурная составляющая в буддийской идентичности заметно превалирует над собственно религиозной стороной.

В целом, для возрождения и нормального развития буддизма в социокультурном пространстве России нужна комплексная программа по организации религиозного просвещения. В первую очередь необходимо наладить просветительскую, переводческую и издательскую деятельность.

Кроме того, нужно наладить развитую систему духовного образования, которая бы охватывала не только монахов, но и мирских последователей буддизма. В этом, на наш взгляд, может помочь и опыт западных буддистов, имеющих в своем распоряжении достаточно развитую образовательную систему.

В связи с усиливающейся глобализацией одной из наиболее важных проблем становится вопрос об адаптации буддизма к новым условиям. На современном этапе развития общества, когда, с одной стороны, религиозные организации получили свободу, а с другой, сами буряты, калмыки и тувинцы приобщились к современному западному образованию, культуре и науке, прогноз буддийских реформаторов начала XX века стал приобретать реалистический смысл. В новых условиях вновь возникла тенденция к модернизации буддизма. Однако призывы к модернизации буддизма, находят поддержку не у всех представителей бурятского духовенства. Особенно характерен пример Традиционной Сангхи России, во главе с ламой Д. Аюшевым, который занимает жесткую консервативную позицию, в результате чего в Традиционной Буддийской Сангхи произошел раскол. Итогом раскола внутри буддийской церкви Бурятии стало создание новой общепобуддийской организации - Духовного Управления Буддистов РФ (ДУБ), представители которой стремятся к обновлению религиозной жизни.

Как бы не завершился спор о модернизации буддизма, необходимо помнить извечную истину о том, что «в одну и ту же реку не вступишь дважды». Нельзя не учитывать изменившиеся социокультурные реалии, которые диктуют необходимость новых подходов к работе с верующими. В то же время важно учитывать и опыт Западной Европы, где модернизация религии привела к еще большей секуляризации, поскольку людям не нужна церковь, которая мало чем отличается от обычного мира. Кроме того, полный отказ от национальной специфики, от традиций евразийского буддизма может отрицательно сказаться на будущем

буддийской культуры в России. Поэтому наилучшим решением данной проблемы будет поиск некой «золотой середины» или «срединного пути», как говорят буддисты. В этой связи можно вспомнить о феномене трансмодернизма, который представляет собой попытку синтеза традиции и модернизма. Главная задача трансмодернизма - сохранить все традиционные культуры, а также дать им возможность развиваться и сотрудничать в условиях глобализации

Важной тенденцией развития современного социокультурного пространства России является подвижность населения. В результате этого растет числа буддистов выехавших за пределы ареалов традиционного распространения буддизма, т.е. расселенных «в диаспоре». Причиной миграции населения является как сложная социально-экономическая обстановка в буддийских регионах, так и общемировой процесс глобализации. При этом основными центрами миграции буддистов стали такие крупные города как Москва и Санкт-Петербург. В сложных условиях инокультурного окружения буддизм выступает как важный консолидирующий фактор. Поэтому вполне естественно, что буддийские объединения «диаспоры» тесно связаны с этническими общинами. Сплоченность и активность этнических буддийских общин делает их достаточно заметными субъектами конфессионального пространства. Своеобразие ситуации придает их соприкосновение и взаимодействие с общинами неофитов, в результате чего среди калмыков, бурят и тувинцев, проживающих в Москве и Петербурге, активно распространяется современная форма буддизма.

Одновременно с «национальной» тенденцией развития буддизма в современном социокультурном пространстве России существует и другое направление, которое можно условно назвать «глобализированным» буддизмом. «Глобализированный» буддизм более свободен от сложившихся культурных традиций, хотя и не порывает с ними

полностью. Феномен «глобализированного» буддизма объясняется генетической гибкостью и прагматизмом буддизма.

Буддизм в современном «глобализированном» варианте активно распространяется за пределами своего традиционного бытования в России. Среди причин, которые привлекают к буддизму неофитов можно выделить следующие факторы: 1) Наличие в буддизме развитой системы психотехники. Буддийские психотехники представляют собой уникальные методы духовного совершенствования, решения различного рода психологических проблем. Буддизмом интересуются и представители секций восточных единоборств, которые являются одними из основных центров, через которые буддизм активно проникает в молодежную среду; 2. Существование параллелей между подходами буддизма и современной науки. Многие концепции современной науки находят параллели в буддийской мысли. Буддизм сегодня все чаще попадает в круг новейших исследований в области философии, психологии, медицины, физики, биологии и т.д. Современные буддийские наставники в свою очередь охотно откликаются на просьбы западных ученых о сотрудничестве; 3. Толерантность, принципы диалога с другими конфессиями. Для буддизма исторически не была характерна склонность к прозелитизму. Принципы свободного индивидуального выбора были и остаются отличительной особенностью буддизма. Терпимость к чужим культурным и религиозным ценностям привлекают к буддизму общественный интерес; 4) Демократизм буддизма. Индивидуальность самореализации, внутренняя духовная свобода, приватный характер религиозности и плюрализм, свойственные буддийской традиции, созвучны нынешним культивируемым ценностям глобальной либерализации в виде прав и свобод человека, идей демократии и постмодернизма; 5. Экофильность буддизма. В современной научной литературе, одной из особенностей буддизма называют экофильность. Буддистские экологоориентированные ценности являются

своеобразной альтернативой «обществу потребления», и потому они получают понимание и активную поддержку в современном мире.

Распространение «глобализированного» буддизма в социокультурном пространстве России во многом схоже с подобным процессом на Западе. Однако здесь есть и некоторые отличия. Так, на Западе распространение буддизма проходило в трех направлениях: через образование монастырей и эмигрантских сообществ; через активизацию буддологической деятельности в университетах; через создание центров медитации или дхарма-центров для западных последователей. В России «глобализированный» буддизм распространяется главным образом через дхарма-центры. Верующие, входящие в подобные общины, не имея возможности полностью посвятить себя буддизму, активно занимаются самообразованием, периодически посещают лекции своих духовных наставников.

Отличительной особенностью буддийских неофитов в России является высокая религиозная активность, акцент на медитационную практику. Если среди традиционных буддистов значительная часть верующих отличается низкой религиозной активностью, то в неофитской среде подобные случаи достаточно редки. Российские буддисты-неофиты представляют собой преимущественно практикующих верующие, т.е. верующих имеющих высокую или среднюю религиозную активность. В целом, интерес в российском обществе к буддийской философии и психотехнике, с одной стороны, и широкое восприятие русской и европейской культуры буддийскими народами, с другой, способствуют дальнейшей эволюции российского буддизма по евразийскому пути развития.

Список использованных источников и литературы:

Источники:

1. Ашвагхоша. Махаяна-шраддхопада-шаstra // Буддизм в переводах. Вып.2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С.40-61.
2. Буддийская молитва за царя, установленная в память о чудесном спасении Их Величеств в день 17 октября 1888 года // Исторический вестник. № 1. 1890. С.221-222.
3. Бурятские летописи. Улан-Удэ: Курумканская типография, 1995. - 198 с.
4. Бяньвэн-го о воздаянии за милости. М.: Наука, 1972. Ч.1. - 348 с.
5. Бальмонт К.Д. Индийские травы (сбор. стих.) // Собр. соч. в 2 т. М.: Худ. лит., 1994. Т.1. С.322-327.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. - 382с.
7. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Вл. Соловьеве. М.: Путь, 1911. С.98-120.
8. Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М.: Сварог и К, 1997.- 405 с.
9. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991. - 495с.
10. Бердяев Н.А. Учение о перевоплощении и проблема человека // Переселение душ. Проблема бытия в оккультизме и христианстве. Париж: УМСА-Press, 1935. С.70-77.
11. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Има-пресс, 1992. - 285с.
12. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.- 408 с.
13. Блаватская Е.П. Избранные статьи. М.: Новый акрополь, 1994. Ч.1. - 160 с.
14. Блаватская Е.П. Ключ к теософии. М.: Сфера, 1993. - 317 с.
15. Блаватская Е.П. Новый Панарион. М.: ТОО «Дюна», МЦФ, 1994. -

511 с.

16. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида: Ключ к тайнам древней и современной науки и теософии. М.: Российское теософское о-во, 1992. Т.1 - 522 с.; Т.2. - 790 с.
17. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. М.: КМП «Сиринь»; ТТТ «Интернэшнл», 1993. Т.2. Кн.3. - 559 с.; Т.2. Кн.4. - 1008 с.; Т.2. Кн.5. - 571 с.
18. Блаватская Е.П. Теософский словарь. М.: Сфера, 1994. - 573 с.
19. Боваев Б. Услаждение слуха // Поэзия народов СССР XIX века (Библиотека всемирной литературы). М., 1977. Т.102. С.579-588.
20. Буддийские басни в переложении Льва Николаевича Толстого // Буддизм. 1992. № 1. С.44-45.
21. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. - 415 с.
22. Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. В 2 т. М.: Наука, 1997. Т.1. - 335 с.; Т.2. - 825 с.
23. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч.1. СПб: Изд-во Академии наук, 1857. - 644 с.
24. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. М.: Наука, 1991. - 270 с.
25. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. М.: Сов. Россия, 1989. - 702 с.
26. Вернадский В.И. Публицистические статьи. М.: Наука, 1995. - 313 с.
27. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. - 519 с.
28. Владимир Вернадский: жизнеописания. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993. - 688 с.
29. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С.55-87.

30. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. - 368 с.
31. Габан-Шараб. Сказание об ойратах (калмыцкая летопись) // Лунный свет: калмыцкий историко-литературные памятники. Элиста, 2003. С.
32. Герцен А.И. Буддизм в науке // Собр. соч. в 30 т. М.: Изд-во АН СССР, 1954. Т.3. С.64-89.
33. Гумилев Л.Н. «Скажу Вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава» // Основы евразийства. М.: Арктогея центр, 2002. С. 479-482.
34. Гумилев Л.Н. Старобурятская живопись: Исторические сюжеты: в иконографии Агинского дацана. М.: Искусство, 1975. - 56 с. + 54 с. цв. илл.
35. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: «Институт ДИ-ДИК», 1997. - 640 с.
36. Гурий, иеромонах. Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань: Центральная типография, 1908. - 310 с.
37. Гурий, иеромонах. Стремление ламаизма к поднятию своего нравственного уровня // Миссионерский съезд в г. Казани. Казань: Центральная типография, 1910. С. 116–118.
38. Дарбаев Д. Доклад о происхождении одиннадцати хоринских родов // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. С.44-51.
39. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб.: Алетейя, 1997. – 244 с.
40. Дандарон Б.Д. Избранные статьи Черная тетрадь. Материалы к биографии. История Кукунора Сумпа Кенпо. СПб.: Евразия, 2006. - 688 с.
41. Добролюбов Н.А. Полное собрание сочинений. В 6 томах. М.: Худож. лит., 1936 Т.3. - 672 с.
42. Доклад Хамбо А. Доржиева на первом всесоюзном буддийском Соборе в Москве 20-29 января 1927 г. // НАРК. Ф. П.1. Оп.1. Д.244. Л.52.
43. История бурятского буддизма: письменные источники. Улан-Удэ:

Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. - 147 с.

44. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг.: Тип. М. Меркушева, 1916. Т.1. - 633 с.
45. Лосский Н.О. История русской философия. М.: Сов. Писатель, 1991. - 478 с.
46. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995.- 400 с.
47. Луначарский А.В. Об атеизме и религии. М.: Мысль, 1972.-602 с.
48. Луначарский А.В. Религия и социализм. Ч.1. СПб: Шиповник, 1908.- 230 с.
49. Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. Ч.1-2. СПб: Имп. АН.,1887.- 440 с.
50. Нагарджуна. Ачинтьястава // Восток. Афро-азиатские общества. 1995. №4. С. 170-174.
51. Нагарджуна. Драгоценные строфы наставления царю («Ратна-авали раджа-парикатха») // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. - 799 с.
52. Нагарджуна. О пустоте в семидесяти строфах (Шуньятасаптати) // Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999. С. 212-221.
53. Нил, архиепископ Ярославский. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб.: Тип. Г. Тусова, 1858. - 386 с.
54. Переселение душ Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. Paris: Ymca Press, 1935. - 167 с.
55. Плеханов Г.В. О религии и церкви. М.: Изд-во АН СССР, 1957. - 608 с.
56. Попов И. Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Опыт историко-миссионерского исследования. Казань: Типо-литография

Императорского ун-та, 1898. - 380 с.

57. Попов И. Мифология буддизма в Тибете и Монголии. По Грюндвилю. Казань: Типо-литография Императорского ун-та, 1910. - 109 с.

58. Раднабадра. Биография Зая Пандиты // Лунный свет: калмыцкий историко-литературные памятники. Элиста, 2003. С. 161-220.

59. Рерих Е.И. Крылья духа: Письма об учении Живой Этики // Дальний Восток. 1995. №1. С.170-191.

60. Рерих Е.И. Огонь Неполяющий. М.: Международный центр Рерихов, 1992. - 80 с.

61. Рерих Е.И. Основы буддизма. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1991. - 80 с.

62. Рерих Е.И. У порога нового мира. М.: Международный центр Рерихов, 1993. - 168 с.

63. Рерих Н.К. Восток-Запад. М.: Международный центр Рерихов: Фирма «Бисан-оазис», 1994. - 102 с.

64. Рерих Н.К. Гималаи - Обитель света. Адамант. Самара: Агни, 1996. - 248 с.

65. Рерих Н.К. Древние легенды. Современные легенды. М.: Курьер; Извор, 1991. - 208 с.

66. Рерих Н.К. Избранное. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. - 540 с.

67. Рерих Н.К. Нерушимое. Рига: Виеда, 1991. - 236 с.

68. Рерих Н.К. Цветы Мории; Пути благословения; Сердце Азии. Рига: Виеда, 1992. - 261 с.

69. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. - 190 с.

70. Слово Будды. Обзор учения Будды словами Палийского канона. СПб.: Нартанг. - 112 с.

71. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Собр. соч. в 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1911-1914. Т.4. С.3-115.

72. Соловьев В.С. Заметки о Е.П. Блаватской // Собр. соч. в 10 т. 2-е изд.

- СПб: Просвещение, 1911-1914.-Т.6. С.394-400.
73. Соловьев В.С. Исторические дела философии // Собр. соч. в 10 т.-2-е изд. СПб : Просвещение, 1911-1914. Т.2. С. 401-413.
74. Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.2. С. 3-137.
75. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Собр. соч. в 10 т. 2-е изд. СПб: Просвещение, 1911-1914. Т.5. С. 3-153.
76. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.1. С. 47-548.
77. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собр. соч. в 10 т. 2-е изд. СПб: Просвещение, 1911-1914. Т.1. С. 250-407.
78. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 13-168.
79. Соловьев В.С. Япония (Историческая характеристика) // Собр. соч. в 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1911-1914. Т.6. С.153-173.
80. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. - 431 с.
81. Сутра дарованная военачальнику Синхе [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://spiritual.ru/lib/sinh.html>
82. Сутра «Поучения Вималакирти». Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 144 с.
83. Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. М.: Алетейа, 2001. - 248 с.
84. Ткачев П.И. Идеализм и реализм в области права // Ткачев П.И. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1975. Т.1. С.157-169.
85. Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн.4. С. 351-377.
86. Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера. Л.: Худож. лит.,1991.- 410 с.
87. Толстой Л.Н. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день Л.Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и

- поведении. М.: Политиздат, 1991. Т.1.- 477 с.; Т.2. - 398 с.
88. Толстой Л.Н. Не могу молчать. М.: Советская Россия, 1985. - 525 с.
89. Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. – 431 с.
90. Толстой Л.Н. Сиддарта, прозванный Буддой, то есть святым. Жизнь и учение его // Буддизм. 1992. №1. С.42-43.
91. Трубецкой Е.Н. Избранное. М.: Канон +, 1997. – 480 с.
92. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс; Универс, 1995. - 798 с.
93. Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн.4. С. 351-377.
94. Трубецкой Н.С. Религии Индии и христианство//Вестник Московского университета. Сер.9. 1991. №2. С.23-46.
95. Ульянов Д. Предсказания Будды о доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904-1905 гг. СПб.: Типография «Герольд», 1913.
96. Ухтомский Э.Э. К событиям в Китае. Об отношении Запада и России к Востоку. СПб.: Паровая скоропеч. «Восток», 1900. - 87 с.
97. Флоренский П.В. Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т.1. - 797 с.
98. Флоренский П.В. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т.1 (1). - 490 с.
99. Франк С. Учение о переселении душ // Переселение душ. Проблема бытия в оккультизме и христианстве. Париж: УМСА-Press, 1935. С.14-19.
100. Хара-Даван Э. Евразийство с точки зрения монгола // Основы евразийства. М.: Арктогея центр, 2002. С. 448-454.
101. Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII - XIV вв. 2-е изд. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1991. – 224 с.
102. Хомяков А.С. Семирамида // Соч. в 2 т. М.: Московский филос. Фонд; Медиум; Журнал «Вопросы философии», 1994. Т.1. С.15-448.

103. Циолковский К.Э. Нирвана. Калуга: Тип. С.А. Семенова, 1914. – 20 с.
104. Чижевский, А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М.: Мысль, 1995. – 768 с.
105. Шаstra под названием «спасения украшение» // Лунный свет: калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 2003. С. 268-298.

Литература:

106. Абаев Н.В. Буддизм и христианство в историко-культурном пространстве России-Евразии // «Знание. Понимание. Умение». 2007. №1. С. 87–94.
107. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в современном Китае. Новосибирск: Наука, 1989. - 272 с.
108. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М.: Наука, 1992. - 142 с.
109. Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л. Традиция и модернизация в истории буддизма // Религии мира. Ежегодник 1983. М.: Восточная литература, 1983. – 225 с.
110. Абдуллин А. Р. Онтологическое мышление: виды и сущность. Уфа: Изд-во БГУ, 2002. - 481 с.
111. Абыгбай Ч.О. Традиционный буддизм в поликультурном пространстве // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск, 2005. С. 246-249.
112. Агаджанян А.С. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: Неостром, 2005. С.222-255.
113. Агаджанян А.С. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии // Религия и конфликт. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 266-283.

114. Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке: Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М.: Наука: Изд. фирма «Восточная литература», 1993. - 294 с.
115. Алексеев-Апраксин А.М. Буддизм в культурной жизни Санкт-Петербурга: Автореферат дисс. ... канд. культурологии. СПб., 2005. - 19 с.
116. Алексеев-Апраксин А.М. Европейский буддизм: формы духовного взаимодействия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://east.philosophy.spb.ru/publications.htm>
117. Амблер Т. Практический маркетинг. Марочный капитал, маркетинговые войны, позиционирование, парадоксы дзен-буддизма. М.: Питер, 2001. - 395 с.
118. Антонов В.И. Символ в обществе и культуре Востока. М.: Луч, 1993. - 51 с.
119. Андреев А.И. Время Шамбалы. СПб.: Нева; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. - 352 с.
120. Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2004. - 224 с.
121. Андреева А. Он ушел, чтобы вернуться // Бурятия. 2006. 27 августа. С. 3.
122. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001. - 508 с.
123. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература, 2000. - 798 с.
124. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М.: Наука, 1990. - 270 с.
125. Андросов В.П. Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны // Буддизм: история и культура. М.: Наука, 1989. С.22-44.
126. Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности. М.: Восточная литература, 2006. - 845 с.

127. Антощенко А.В. «Евразия» или «Святая Русь»? (Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории). Петрозаводск: РИО КНЦ РАН, 2003. - 391 с.
128. Арефьев М.А., Мешрам Н.К. Россия и нравственно-этические ценности философии буддизма // Вестник Костромского госуниверситета. Серия: Ист. науки. 2006. № 4. С. 4-7.
129. Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1998. - 295 с.
130. Аюшеева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе // Буддизм в Бурятии: истоки, история и современность. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. С. 179-193.
131. Аюшеева А.Б. Религиозная реформация как фактор формирования идеологии национально-освободительного движения // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. С. 55-65.
132. Аякова Ж.А. Социально-философские аспекты буддизма в Бурятии. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2004. - 22 с.
133. Бадмаев А.А. Буддийские дацаны и буряты [Электронный ресурс]. <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/?html=sv23.htm&id=573>
134. Бадмаев В.Н. Буддийская культура в самоидентификации России // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 123-128.
135. Бадмаев В.Н. Транскультурация как феномен социокультурного пространства России // Вестник Регионального института инновационных исследований. Элиста: Изд-во РИИИ, 2009. №1. С. 42-49.
136. Бадмаев В.Н. Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ). Волгоград-Элиста: Изд-во КИСЭПИ, 2005. - 280 с.
137. Бадмаев В.Н., Горяев А.Т. Альтернативные модели глобализации мира, или «буддийский сфинкс» // Вестник Калмыцкого регионального отделения Российского философского общества. №2, 2005. С. 36-42.

138. Бадмацыренов Т.Б. Буддийское духовенство как специфическая социально-профессиональная группа (на материалах Республики Бурятия): Автореф. дисс. ... канд. соц. наук. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2006. - 22 с.
139. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М.: Языки славянской культуры, 2005. - 217 с.
140. Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1994. - 128 с.
141. Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2004. - 585 с
142. Бакаева Э.П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии (Буддизм и «посвященные») // Этнографическое обозрение. 2004. №3. С.23-38.
143. Балыков С. Лама Менько Борманжинов // Богшрахинский аймак и богшрахинцы: краткие исторические очерки. Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 33-37.
144. Банзаров Д. Черная вера // Банзаров Д. Собр. соч. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 48-100.
145. Барбашин М.Ю. Этническое пространство как предмет этнополитического конфликта [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.kavkazonline.ru/csrip/elibrary/uro/uro_26/uro_26_03.htm
146. Барзыкина А.И. Социальное пространство: сущность и проблемы диагностики (социологический анализ). Автореф. дисс. ... канд. соц. наук. М., 1997. - 23 с.
147. Барковская Е.Ю. Мусульманское право и правовая культура. М.: Изд-во РАГС, 2001. - 75 с.
148. Барковская Е. Ю. Современное государство и традиции культуры управления в исламе. М.: Изд-во РАГС, 2008 - 156 с.
149. Барлоу Р. Буддизм и современная психология Запада // Буддизм России. СПб.: Нартанг, 2003. №37. С.101-103.

150. Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство: Альбом. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991. - 127 с.
151. Баяртуева Б.Л. Жизнь и деятельность буддийского ламы Лубсан-Сандан Цыренова [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://mion.isu.ru/pub/sb-confess/4_3.html
152. Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. Часть 1. М.: Открытый Мир, 2005. - 160 с.
153. Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. Часть 2. М.: Открытый Мир, 2006. - 208 с.
154. Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб.: Нартанг, 2002. - 336 с.
155. Бернбаум Э. Путь в Шамбалу [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.esoterra.ru/shambhala.htm>
156. Биткеев М.П. Проблема базисных форм сознания – «я» и «не-я» – в диалоге буддийской, немецкой классической, феноменологической и психоаналитической традиций // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. СПб.: Сайт Web-кафедра философской антропологии, 2003. С.26-28.
157. Бичеев Б.А. Дети Неба – Синие Волки. Мифолого-религиозные основы формирования этнического сознания калмыков. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2005. - 200 с.
158. Бобровников А.А. Очерк религиозного состояния калмыков // Православный собеседник. 1865. Т. 17. № 8. С. 401-510.
159. Богачихин М.М. Внутренние практики в буддизме и даосизме (секретные методы). М.: Ганга, 2010. - 148 с.
160. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М.: Изд. Фирма «Восточная литература», 2000. - 495 с.
161. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М.: Наука, 1985. - 758 с.

162. Будаева С.Ц. Система образования в дацанах Восточного Забайкалья как отражение единства нравственных норм буддизма. - Чита: Поиск, 2002. - 111 с.
163. Буддизм в Бурятии: истоки, история и современность. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. - 149 с.
164. Буддизм в России. СПб.: Нартанг, 1998. №29-30. - 137 с.
165. Буддизм и буддология в России: библиографический указ. Улан-Удэ: Национальная библиотека РБ, 2005. Ч. 1 (1737-1917). - 96 с.
166. Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск: «Наука» СО, 1985. - 128 с.
167. Буддизм и средневековая культура Центральной Азии. Новосибирск: «Наука» СО, 1980. - 176 с.
168. Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск: «Наука» СО, 1981. - 185 с.
169. Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. - 287 с.
170. Буддийский взгляд на мир. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. - 460 с.
171. Бузько О.П. Вероисповедная политика России в отношении буддизма в Восточной Сибири в XVII - XIX веках // История государства и права. 2008. № 6. С.22-24.
172. Бурмистров С.Л. Неоведантистская интерпретация буддизма // Путь Востока. Межкультурная коммуникация. Материалы VI Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Выпуск 30. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С.61-70.
173. Бурстайн С. Десять совершенств традиционного буддизма. М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ВЗОИ», 2004. - 221 с.
174. Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. - 200 с.
175. Вандалковская М.Г. Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». М.: Памятники исторической мысли, 1997. - 349 с.

176. Ванчикова Ц.П. История буддизма в Бурятии: 1945-2000 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. - 147 с.
177. Васильев Л.С. История религий Востока. М.: КДУ, 2004. - 704 с.
178. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН., 2001. – 487 с.
179. Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943-1948 гг. М.: Изд-во РАН; Изд-во Института российской истории, 2001. - 214 с.
180. Ваторопин А.С. Перспективы секуляризма и религии в эпоху постмодерна // Общественные науки и современность. 2002. № 2. С. 136-145.
181. Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. 2001. №11. С. 84-92.
182. Введение христианства на Руси. М.: Мысль, 1987. - 302 с.
183. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юристъ, 1994. С. 78-138.
184. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 43-73.
185. Вера. Этнос. Нация. М.: Культурная революция, 2007. - 367 с.
186. Верховный лама Калмыкии Толо Тулку Ринпоче об итогах поездки в Бурятию, Монголию и Туву [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://savetibet.ru/2007/07/11/telo_tulku_about_buryatia_mongolia_and_tuva.html
187. Волков Ю.Г. Гуманистическая идеология и формирование российской идентичности. М.: Социально-гуманитарные знания, 2006. - 256 с.
188. Волков Ю.Г. Идентичность и гуманистическая идеология: взгляд в будущее. М.: Социально-гуманитарные знания, 2006. - 228 с.
189. Волков Ю.Г. Личность и гуманизм. (Социологический аспект). Челябинск: Книга, 1995. - 221 с.

190. Волков Ю.Г. Манифест гуманизма. (Идеология и гуманистическое будущее России). М.: АНО РЖ «Социально-гуманитарные знания», 2000. - 137 с.
191. Волков Ю.Г., Малицкий В.С. Идеология и гуманизм. М.: АНО РЖ «Социально-гуманитарные знания», 2004. – 608 с.
192. Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста: Изд-во КНИИИФЭ, 1987. - 130 с.
193. Вязниковцев А.И. Буддизм и пути развития современной цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2005. - 120 с.
194. Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Русское мусульманство: история формирования идентичности // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М.: Изд-во Института социологии РАН, 2008. С.126-160.
195. Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма // Буддизм: история и идеология. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. С. 92-102.
196. Гачев Г.Д. Образы Индии (Опыт экзистенциальной культурологии). М.: Наука: Изд. фирма «Восточная литература», 1993. - 389 с.
197. Гараджа В.И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2005. - 348 с.
198. Герасимов Г.И., Павленко Л.Ы. Культурно-образовательное пространство: сущность и реалии становления. Ростов н/Д: Изд-во РГПУ, 2003. - 450 с.
199. Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1957. - 158 с.
200. Герасимова К.М. Об историзме в оценке культурного наследия // Наука и культура региона: проблемы исследований: проблемы исследований. Улан-Удэ, 1992. С.63-62.
201. Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского

- ламаистского духовенства. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1964. - 177 с.
202. Герасимова К.М. О бурятской «буржуазной интеллигенции» начала XX века // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1994. С.20-27.
203. Герасимова К.М. Религия и проблемы изучения истории бурятского общества // Наука и культура региона: проблемы исследований: проблемы исследований. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1992. С. 53-60.
204. Геше Джампа Тинлей. Сутра и тантра – драгоценности тибетского буддизма. М.: Изд-во Московского центра Ламы Цонкапы, 1996. - 128 с.
205. Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота. М.: Московский буддийский центр Ламы Цонкапы, 1999. - 236 с.
206. Геше Джампа Тинлей. Четыре Благородные Истины. Кызыл: SERES Publications, 2003. - 24 с.
207. Геше Майкл Роуч. Алмазный огранщик: Будда о том, как управлять бизнесом и личной жизнью. М.: Открытый мир, 2005. - 315 с.
208. Геше Тубтен Нгаванг. Буддийское вероисповедание. СПб.: Ясный свет, 1993. - 21 с.
209. Гийон Э. Философия буддизма. М.: ООО «Изд-во Астрель»: ООО «Изд-во АСТ», 2004. - 159 с.
210. Говинда А. Основы тибетского мистицизма. М.: Беловодье, 2005. - 317 с.
211. Говинда А. Психологическая позиция философии раннего буддизма: согласно традиции абхидхаммы. Москва: Беловодье, 2007. - 208 с.
212. Гомбожапов А.Г. Влияние буддизма на шаманизм агинских бурят // Гуманитарные науки в Сибири. 2007. № 4. С.99-102.
213. Горбунова С.А. Новаторский характер теории Тайсюя «Буддизм в жизни человека» // VIII Всероссийская конференция «Философии

- Восточно-азиатского региона и современная цивилизация». М., 2002. С. 89-96.
214. Горяев А.Т. Евразийство: «научный замысел» и практические реалии. М. Элиста: Изд-во РУДН: Изд-во КИСЭПИ, 2001. - 159 с.
215. Горяев А.Т. Евразийская идея и проблема самоидентификации России. М.: Т-во научных изданий КМК, 2003. - 251 с.
216. Государственно-церковные отношения в России. М.: Изд-во РАГС, 1996. - 253 с.
217. Григорьева Т.Н. Дао и логос (встреча культур). М.: Наука, 1992. - 422 с.
218. Григорьева Т.П. Логика срединного пути // Вопросы философии. 2004. №12. С.19-28.
219. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Вильнюс: Минтис, 1989. - 289 с.
220. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981.- 360 с.
221. Гурин В.А. Специфика и формы существования буддийской общины // Путь Востока. Универсализм и партикуляризм в культуре. Материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. С. 78-79.
222. Гэх Г. Буддизм. М.: АСТ: Астрель, 2005. - 393 с.
223. Гюнтер Г.В., Трунгпа Ч. Тантра. Рассвет без заката. Харьков: Эльф-Внедрение, 1993. - 80 с.
224. Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. М.: Нартанг; Рига: Угунс, 1991. - 103 с.
225. Далай-лама XIV. Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла. Киев: София; М.: Гелиос, 2003. - 208 с.
226. Далай-лама XIV. Лекции в Гарварде // Путь к себе. 1995. №4. С.27-50.

227. Далай-лама XIV. Лекции о буддийском пути к миру // Путь к себе. 1995. №8. С.27-54.
228. Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. СПб.: Нартанг, 1996. - 228 с.
229. Далай-лама XIV. Ответственность и добросердечие. СПб.: Нартанг, 2004. - 176 с.
230. Далай-лама XIV. Политика доброты. М.:ТОО «Путь к себе», 1996. - 128 с.
231. Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия. СПб.: Центр тибетской культуры и информации, 2001. – 238 с.
232. Далай-лама XIV, Уаки Фабьен. Представьте себе... Беседы о деньгах, политике и жизни вообще. М.: София, 2007. - 288 с.
233. Далай-лама прочел в Ахмедабаде лекцию по этическим практикам в бизнесе [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://savetibet.ru/2008/01/22/ethics_in_business_dalai_lama.html
234. Далай-лама XIV, Парфинович В.С. Калачакра, пространство и время в тибетском буддизме // Гленн Муллин. Практика Калачакры. М.: Беловодье, 2002. С. 5-22.
235. Дамдинов А.В. Агван Доржиев в обновленческом движении бурятского буддийского духовенства // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. С. 79-91.
236. Дамдинов Д.Г. О народном календаре монгольских народов // Культура Монголии в средние века и новое время (XVI – начало XX вв.). Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1986. С.38-50.
237. Дамдинова Е.Г. Теория власти в индийском и тибетском буддизме: Автореф. дисс. ... канд. философ. наук. Улан-Удэ, 2005. - 19 с.
238. Дандарон М.Б. Забытое авторство: религиозное сознание и социальное конструирование реальности. Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2007. - 186 с.

239. Дандарон М.Б. Необуддизм. Синтез дхармы и науки: религиозно-научный синкретизм в философской системе Б. Д. Дандарона. Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2007. - 191 с.
240. Дарибазарон. Э.Ч. Теократическое движение в Хоринском ведомстве Бурятии (1919-1926 гг.). Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Улан-Удэ, 2008. - 26 с.
241. 250-летие официального признания буддизма в России: Материалы научной конференции. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО АН СССР, 1991. - 74 с.
242. Делокаров К.Х. Вызовы времени и философские проблемы «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: информационно-аналитический бюллетень. М.: Изд-во РАГС, 2001. №2. С. 50-58.
243. Делокаров К.Х. Глобализация как социокультурный феномен // Вестник Библиотечной Ассамблеи Евразии: Научно-практический журнал. М.: Изд-во Библиотечной ассамблеи Евразии, 2004. №2. С. 15-18.
244. Делокаров К.Х. Закончилось ли противостояние науки и религии // Общественные науки и современность. 1996. № 1. С. 74-84.
245. Делокаров К.Х.. Социальная практика и духовные ценности // Государственная служба: Наука. Практика. Ист. опыт. 2000. №2. С. 115-120.
246. Делокаров К.Х., Демидов Ф.Д. Глобализация и проблема нелинейности цивилизационного развития // Глобализация и перспективы современной цивилизации. М.: КМК, 2005.
247. Делокаров К.Х., Демидов Ф.Д. Методологические принципы анализа процесса глобализации // Глобализация. М.: Изд-во РАГС, 2008. С.83-105.
248. Демидов Ф.Д. Трансцендентальное в метафизике Канта: проекции в современность. М.: Изд-во РАГС, 2007. – 189 с.
249. Джеймс У. Поток сознания // Джеймс У. Психология. М.: Педагогика, 1991. С. 56-80.

250. Добаев И.П. Исламский радикализм: социально-философский анализ [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ippk.edu.mhost.ru/elibrary/elibrary/uro/v7/vol%207_main.htm
251. Добренков В.И., Радугин А.А. Христианская теология и революция. М.: Политиздат, 1990. - 335 с.
252. Доктор Бадмаев: тибетская медицина, царский двор, советская власть. М.: Русская книга, 1995. - 240 с.
253. Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. - 265 с.
254. Донец А.М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. - 250 с.
255. Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста: АПП «Джангар», 1995. - 128 с.
256. Дорджиева Г.Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М.: Изд. центр Института российской истории РАН, 2001. - 183 с.
257. Доронченков О.И. Российская эмиграция «первой волны» о национальных проблемах покинутого Отечества: Очерк. СПб.: ЦИПКПО, 1997. - 78 с.
258. Доусон К.Г. Религия и культура. СПб.: Алетейя, 2001. - 281 с.
259. Дробышев Ю.И. Тибетский вклад в этническую экологию Монголии // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2003. №5. С. 42-51.
260. Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-центр, 1999. - 752 с.
261. Дугин А.Г. Буддизм как средство политики в Юго-Восточной Азии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=3034>
262. Дугин А.Г. Ислам и геополитика [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://islam.dugin.ru/dugin.html>

263. Дугин А.Г. Мистерии Евразии. М.: Арктогея, 1996. – 191 с.
264. Дугин А.Г. Проект «Евразия». М.: Эксмо: Яуза, 2004. - 112 с.
265. Духовные лидеры Калмыкии обвинили нетрадиционного буддийского лидера в разжигании межрелигиозной вражды [Электронный ресурс]. <http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=5826>
266. Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л.: Наука, 1979. С. 150–179.
267. Дюмулен Г. История дзен буддизма. Индия и Китай. СПб.: ОРИС-ЯНА-ПРИНТ, 1994. - 336 с.
268. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классика мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 174-230.
269. Евразийство (опыт систематического изложения) // Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002. - 800 с.
270. Европейцы и американцы назвали Далай-ламу самым уважаемым лидером [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.extra-media.ru/politics/?id=11379>
271. Егоров Е. М. Конгресс бурятского народа — фактор демократизации республики // Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С. 54-57.
272. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М.: Наука, 1990. - 207 с.
273. Ерасов Б.С. Социокультурные и геополитические принципы евразийства // Полис. 2001. № 5. С. 65-74.
274. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX - первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998. - 344 с.

275. Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999. - 541 с.
276. Ермоленко Т.Ф. Патернализм в России: опыт культурно-исторического анализа. Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1999. – 163 с.
277. Жамсуева Д.С. Особенности истории бурятского культового искусства XVIII - начала XX вв. // Азия в Европе: взаимодействие цивилизаций: Научная конференция «Язык, культура, этнос в глобализованном мире: на стыке цивилизаций и времен»: Материалы международного конгресса (Элиста, 2005). В 2-х частях. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2005. Часть 2. С.58-62.
278. Жамцарано Ц. Ж. Монгольские летописи XVII века. М.;Л.: Изд-во Издательство АН СССР, 1936. - 121 с.
279. Жамцарано Ц. Народническое движение бурят и его критик // Сибирские вопросы. 1907. № 21. С. 16-21; № 22. С. 17-20.
280. Жданова М.В. Евразийство: история и современность. Калуга: Эйдос, 2004. - 117 с.
281. Железнов А.И. О тибетских традициях в бурятском буддизме.// Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск: Наука: Сиб. изд. фирма, 1995. С. 58-83.
282. Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты // Буддийский мир. (Альманах). М.: Раритет - Объединенная редакция журналов «Буддизм» и «Буддийский мир», 1994. С.6-16.
283. Жуковская Н.Л. Буддийская традиционная сангха России: (Московская община, ее жизнь и проблемы) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М.: Изд-во Института этнологии и антропологии РАН, 2000. С. 63-71.
284. Жуковская Н.Л. Буддийские организации Москвы // Москва: народы и религии. М.: Изд-во Института этнологии и антропологии РАН, 1997. С. 118-133.

285. Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002. - 247 с.
286. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. - 200 с.
287. Жуковская Н.Л. Мир традиционной монгольской культуры. Нью-Йорк: The Edwin Mellen Press, 2000. - 305 с.
288. Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, 1978. С. 24-36.
289. Жумаганбетов Т.С. Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах // Этнографическое обозрение, №4. 2006. С.154-162.
290. Журнал «Times» признал Далай-ламу самым влиятельным лидером планеты... [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://savetibet.ru/2008/05/02/dalai_lama_putin.html
291. Завадская Е.В. Восток на Западе. М.: Наука, 1970. - 127 с.
292. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М.: Наука, 1977. - 168 с.
293. Зборовский Г.Е. Пространство и время как форма социального бытия. Свердловск: Свердловский юрид. ин-т, 1974. - 223 с.
294. Зиммель Г. Избранное. Т.1. М.: Юрист, 1996. - 671 с.
295. Зиммель Г. Избранное. Т.2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. - 607 с.
296. Зинков Е.Г. Культурное пространство российской духовности. Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006. - 55 с.
297. Зосима, Епископ Элистинский и Калмыцкий. В нем очень много от православных подвижников // Новые известия. № 223. 02.12.2004. С.7.
298. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М.: Наука, 1987. - 317 с.

299. Из писем П.Н. Савицкого Л.Н. Гумилеву // Гумилев Л.Н. Черная легенда. Друзья и недруги Великой степи. М.: Айрис-пресс, 2007. С. 475-482.
300. История возникновения религии и объединения буддистов «Ак-Буркан» [Электронный ресурс]. <http://altaires.narod.ru/budd.htm#>
301. История Востока в шести томах. Т.1: Восток в древности. М.: «Вост. лит.» РАН, 1999. - 688 с
302. История и культура древней Индии: Тексты. М. Изд-во МГУ, 1990. - 351 с.
303. История политических и правовых учений. М.: Инфра-М, 1996. - 736 с.
304. История России: Россия и Восток. СПб.: Лексикон, 2002. - 736 с.
305. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб.: Лань, 1997. - 480 с.
306. История этических учений. М.: Гардарики, 2003. - 911 с.
307. Ихенова О.С. Этнокультурные факторы религиозности: динамика и особенности проявления в поликонфессиональном обществе: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1998. - 20 с.
308. Кандалинцев В. Параллели христианства и буддизма // Вопросы философии. 2001. №3. С. 168-179.
309. Капра Ф. Дао физики. СПб.: ТОО «ОРИС»: ТОО «ЯНА-принт», 1994. - 302 с.
310. Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. - 281 с.
311. Категории буддийской культуры. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. - 320 с.
312. Кий Е.А. Некоторые аспекты религиозно-философского учения Йогачары // Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность. Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium».

Выпуск 33. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. С.79-84.

313. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. - 285 с.

314. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota bene, 1998. - 422 с.

315. Кирабаев Н.С. Диалог или «монолог» в диалоге // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. Материалы IV Международного философского симпозиума. М.: Изд-во РУДН, 2000. С. 251-255.

316. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока: (Эпоха средневековья). М.: Изд-во РУДН, 1987. – 173 с.

317. Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. М.: Изд-во РУДН, 2005. – 255 с.

318. Китинов Б.У. Буддизм в идентификационных процессах у российских буддистов // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М.: Изд-во Института социологии РАН, 2008. С.170-182.

319. Китинов Б.У. К вопросу о роли алтайских лам в истории буддизма у калмыков в середине XVIII в. // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск: Изд-во «Горно-Алтайск», 1999. С.136-143.

320. Китинов Б.У. Религиозные традиции Тибета в истории буддизма у калмыков» // Геше Вангъял. Драгоценная лестница. Элиста: Контекст, 1994. С. 194-214.

321. Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII-XVII вв.). М.: Т-во научных изданий КМК, 2004. - 190 с.

322. Климков О.С. Философско-психологический очерк византийского исихазма // Путь Востока. Проблема методов. Материалы IV Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры

- Востока. Серия «Symposium». Вып. 10. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.107-112.
323. Кожевникова М. Дхарма в пути [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.mk-site.spb.ru/buddhism/buddhology-history/134/>
324. Колесников А.С. Глобализация, развитие межкультурной компетенции и диалог // Философия в диалоге культур: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с элементами научной школы для молодежи (Элиста, 2009). Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. С.4-12.
325. Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток - Запад. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. - 392 с.
326. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. СПб.: Наука, 2003. - 286 с.
327. Конрад Н.И. Запад и Восток. М.: Наука, 1972. - 495 с.
328. Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М.: Глав. ред. вост. лит. изд. «Наука», 1983. - 248 с.
329. Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Глав. ред. вост. лит. изд. «Наука», 1987. - 224 с.
330. Картунов В.В. За пределами рационального. М.: Изд. центр науч. и учеб. программ, 1998. - 97 с.
331. Косьмин В.К. Влияние монгольского буддизма на формирование и развитие бурханизма на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. №4. С. 45-64.
332. Кочетов А.Н. Буддизм. М.: Наука, 1983. - 176 с.
333. Кочетов А.Н. Русская общественная мысль XIX - начала XX вв. и буддизм // Ученые записки МГПИ. М., 1971. Т.435. С.221-244.
334. Кравцова М.Е. История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999. - 416 с.
335. Кравцова М.Е. Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре // Религия и культура. Россия, Восток, Запад. СПб. Изд-во СПбГУ, 2003. С. 184-224.

336. Кремо М. Деволюция человека: ведическая альтернатива теории Дарвина. М: Философская книга, 2006. - 795 с.
337. Кузнецов Б.И. Проблема абсолюта в тибетском буддизме // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста: Изд-во КНИИИФЭ, 1980. С. 94-102..
338. Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII-XVIII вв. Элиста: НПП «Джангар», 2007. - 248 с.
339. Курапов А.А. Лама Делек - «хубилган» Зая-Пандиты и политические процессы в Калмыцком ханстве в 50-е гг. XVIII в. // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа: Материалы международной научной конференции. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С.17-22.
340. Кумарасвами А., Нобель М. Мифы буддизма и индуизма. М.: Центрполиграф, 2010. 288 с.
341. Ламаизм в Бурятии в XVIII - начале XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск: Наука СО, 1983. - 235 с.
342. Ламаизм в Калмыкии. Элиста: Изд-во КНИИЯЛИ, 1977.- 112 с.
343. Ламаизм и вопросы научного атеизма в Калмыкии. Элиста: Изд-во КНИИИФЭ, 1980. - 157 с.
344. Лама Сопа. Вкус Дхармы. СПб.: Нартанг, 1996. - 198 с.
345. Лапицкий М. Труд и бизнес в зеркале религий. М.: Новый век, 1998. - 144 с.
346. Лепехов С.Ю. Буддийская цивилизация как альтернативный путь развития в эпоху глобального кризиса // Буддизм в системе мировой цивилизации: Материалы общероссийской научной конференции. Элиста: Изд-во КалмГУ, 1998. С.14-15.
347. Лепехов С.Ю. Влияние праджняпарамитских идей на философию буддизма махаяны // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. С. 5-22.

348. Лепехов С.Ю. Герменевтика буддизма. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. - 264 с.
349. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. - 236 с.
350. Липский Б.И. Буддизм и «онтологический поворот» в европейской философии XX века // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге 3 тысячелетия: Материалы международной научной конференции. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2000. С.65-67.
351. Лопаткин Р.А. Конфессиональное пространство России: глазами социолога // Религия и право. Информационно-аналитический журнал. 2001. № 4. С.10-14.
352. Лопаткин Р.А. К социологической интерпретации понятия «конфессиональное пространство» [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.isras.ru/abstract_bank/1210762439.pdf
353. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство—СПБ, 2000. - 704 с.
354. Лубский А.В. Образы России в цивилизационном самосознании // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (М, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т.3. М.: Современные тетради, 2005. С.79-80.
355. Лубский А.В. Северный Кавказ - периферия российской цивилизации // Научная мысль Кавказа. 2000. №2. С.34-38.
356. Лувсанцэрэн Г. Философский анализ трактата Нагарджуны «Шуньятасаптати-карика» // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук. Новосибирск: Наука, 1989. С.71-80.
357. Лхагвасурэн Г. Об учении «адваявада» в философии виджнянавада // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук. Новосибирск: Наука, 1989. С.71-80.
358. Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: Наука, 1994. - 157 с.

359. Лысенко В.Г. Ценность Другого в буддизме: проблемы этики и эпистемологии // Философия в диалоге культур: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с элементами научной школы для молодежи (Элиста, 2009). Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. С. 13-18.
360. Ляпкина Т.Ф. Архитектоника культурного пространства Восточной Сибири (конец XVII - начало XX вв.). Автореф. дисс. ... канд. культурологии. СПб., 2007. - 41 с.
361. Максимов К.Н. Трагедия народа. Репрессии в Калмыкии. 1918-1940-е годы. М.: Наука, 2004. - 311 с.
362. Малицкий В.С. Идеология: сущность, структура, исторические типы: социально-философский анализ: Автореф. дисс. ... доктора философ. наук. Ростов н/Д, 2006. – 41 с.
363. Манзанов Г.Е. Религиозные традиции в ценностных ориентациях бурятской молодежи. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. - 115 с.
364. Манифест русского буддизма. Всё. Всегда. Здесь [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novye-identichnosti/buddhism/manifest
365. Маринов М.Б. Российско-китайская ось евразийства // Евразийский проект: кавказский вектор. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2005. - 220 с.
366. Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. № 1. С.79-94.
367. Маршак А.Л. Идеологическая безопасность нации: к вопросу о формировании новой идеологии российского общества // Общество и право. № 4., 2004. С. 141-144.
368. Маршак А.Л. Особенности социокультурных связей социально дезориентированной молодежи // Социологические исследования. 1998. № 12. С. 94-97.
369. Маршак А.Л. Социология культурно-духовной сферы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2007. - 424 с.

370. Махакова А.С-Д., Балданов С.С. Из истории Будды Рабданова // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. С. 93-97.
371. Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. Ч.1-2. СПб: Изд-во Имп. АН., 1887. - 440 с.
372. Мир буддийской культуры: буддизм и межкультурный диалог: материалы международного симпозиума. Чита: Изд-во ЗабГПУ, 2001. - 214 с.
373. Митрохин Л.Н. Религия и культура (философские очерки). М.: ИФ РАН, 2000. - 318 с.
374. Митрохин Л.Н. Философия религии: опыт истолкования Марксова наследия. М.: Республика, 1993. - 415 с.
375. Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. - 1046 с.
376. Митрошенков О.А. Пространство российской духовной культуры: испытание переменами // Социологические исследования. 2005. № 11. С. 37-46.
377. Митрошенков О.А. Русская философия. Имена и идеи. М.: Изд-во РАГС, 2007. - 170 с.
378. Митыпов В.М. История взаимоотношений государства и буддийской церкви в СССР/России: 1969-1990-е гг.: Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Улан-Удэ, 2006. - 26 с.
379. Михайлов В.А., Шевченко В.Н. Трансформация российской государственности как ответ на вызовы глобализации // Глобализация. М.: Изд-во РАГС, 2008. С. 516-527.
380. Михайлов Т. М. Бурятское возрождение и «россиянизация» // Проблемы истории и культурно-национального строительства в Республике Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. С.112-118.

381. Моисеев Н.Н. Быть или не быть... человечеству? М.: Б.и., 1999. - 288 с.
382. Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М.: Изд-во МНЭПУ, 1998. - 228 с.
383. Молодяков В.Э. «Образ Японии» в Европе и России второй половины XIX - начала XX века. М.-Токио: Изд-во Института востоковедения, 1996. - 182 с.
384. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. М.: Социум, 2010. - 160 с.
385. Монгуш М.В. Ламаизм в Туве (Историко-этнографический очерк). Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1992. - 140 с.
386. Монгуш М.В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.). Новосибирск: Наука, 2001. - 200 с.
387. Монгуш М.В. Тибетские Тулку - кто они? (О феномене реинкарнации в буддизме) // Этнографическое обозрение. 2008. №3. С. 161-168.
388. Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве: история и современность // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2007. №1. С.16-32.
389. Монтлевич В.М. Краткая биография Б.Д. Дандарона [Электронный ресурс]. [http:// pravidya.ru/rus/tradition/dandaron_short_biography.html](http://pravidya.ru/rus/tradition/dandaron_short_biography.html)
390. Мостепаненко А.М. Проблема универсальности основных свойств пространства и времени. Л.: Наука, 1969. – 230 с.
391. Мулдашев Э. От кого мы произошли. М.: Аиф-Принт, 2008. - 480 с.
392. Мchedlov M.P. Религиоведческие очерки: религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М.: Научная книга, 2005. - 447 с.
393. Мchedlov M. Религиозная идентичность и социальные предпочтения // Свободная мысль. №4. 2006. С.101-115.
394. Мюрдаль Г. Современные проблемы третьего мира. – М.: Прогресс, 1972. – 767 с.

395. Наднеева К.А. Буддизм в Калмыкии: нравственные основы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. - 75 с.
396. Наднеева К.А. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2002. - 91 с.
397. Наднеева К.А. Буддизм в контексте культуры России. Москва: Новый хронограф, 2005. - 99 с.
398. Намруева Л.В. К вопросу о религиозной ситуации в Калмыкии в начале XXI в. (по итогам социологического исследования) // Буддийское духовенство и культура Калмыцкого народа. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С.129-137.
399. Намсараева С. «Больше религий, хороших и разных» Жители Бурятии могут выбирать между христианством, буддизмом и шаманизмом // НГ-религия. 16.02.2005. №3. С.4.
400. Намсараева С. Полезно ли родиться в России? // НГ-религия. 08.12.1999. №23. С. 21.
401. Нарский И.С. Философия Давида Юма. М.: Изд-во МГУ, 1967. -357 с.
402. Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1994. Вып.1. – 133 с.
403. Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1994. Вып.2. – 120 с.
404. Национальное и религиозное. М.: РНИСИНП. Исслед. центр «Религия в соврем. о-ве»; Междунар. фонд духов. единства рос. народов, 1996, - 140 с.
405. Неру Джавахарлал. Открытие Индии. М.: Издательство иностранной литературы, 1955. - 652 с.
406. Нестеркин С.П. Буддизм в российской культурной среде: некоторые тенденции развития // Вестник Российского Гуманитарного научного фонда. 2006. № 1. С. 98 - 105.

407. Нестеркин С.П. Буддизм и российская ментальность (проблема соотношения) // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. II. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. С.247-250.
408. Нестеркин С.П. О некоторых тенденциях развития буддизма в России // Актуальные проблемы монголоведения: Санжеевские чтения 6. Улан-Удэ, 2006. С. 69-72.
409. Нижников С.А. Достоевский и евразийство // Диалог цивилизаций: Восток-Запад: Материалы 4-го Международного философского симпозиума (10-14 ноября 1999 г.). М.: Изд-во РУДН, 2000. С.317-319.
410. Нижников С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. М.: Изд-во РУДН, 1994. - 126 с.
411. Николаев В.Г. Социокультурная система // Культурология. XX век. Словарь. СПб.: Университетская книга, 1997. С.439-440.
412. Нэф, М. Личные мемуары Е.П. Блаватской. М.: Сфера, 1993. - 320 с.
413. Обозрении трудов Императорской СПб. Академии наук с 1827 по 1833 год. О трудах Г. Шмидта // Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Ч.3. С.378-392.
414. Обзор евразийской идеологии (основные понятия, краткая история) // Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002. С. 77-100.
415. Окара А.Н. В окрестностях Нового Константинополя, или восточнохристианская цивилизация перед лицом новейшего мирового хаоса-порядка // Цивилизационные активы и цивилизационные рамки национальной российской политики. Материалы научного семинара. Выпуск № 6 (15). М.: Научный эксперт, 2008. С.9-53.
416. Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. - 279 с.
417. Орлова И.Б. Евразийская цивилизация. М.: Норма, 1998. - 275 с.
418. Орлова К.В. История христианизации калмыков (середина XVII–начало XX вв.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – 207 с.

419. Орлова К.В. Проблема христианизации калмыков в контексте внутренней и внешней политики России (середина XVII – начало XX вв.). Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 2006. - 57 с.
420. Осаченко О.С. К проблеме интерпретации индийских учений русской религиозно- философской мыслью // Культура Отечества, прошлое, настоящее и будущее. Томск: Тип. «Красное знамя», 1993. С.105-109.
421. Осипов В. Индийские строчки Льва Толстого // Буддийский мир. М.: Раритет; Объединенная редакция журнала «Буддизм» и альманаха «Буддийский мир», 1994. С. 33-52.
422. Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002. - 800 с.
423. О социальной концепции русского православия. М.: Республика, 2002. - 398 с
424. Остерридер М. Свет с Востока? Россия как евразийская империя и царство Шамбалы [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lebendige-ethik.net/4-swet_s_wostoka.html
425. Островская Е.А. Российские буддийские НГО: перспектива консенсуса // Философия в диалоге культур: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с элементами научной школы. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. С. 18-23.
426. Островская Е.А.-младшая. Тибето-буддийский социально-политический проект: история и современность. М.: Изд-во РУДН, 2002. - 149 с.
427. Островская Е.А.-младшая. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. - 400 с.
428. Островская Е.А.-младшая. Социально-антропологическое исследование мирских буддийских общин Санкт-Петербурга: Автореф. ... канд. соц. наук. СПб., 1998. - 18 с.
429. Очирова Н.Г. Буддийское духовенство и развитие калмыцкой культуры // Буддийское духовенство и культура Калмыцкого народа. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 5-13.

430. Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М.: Изд-во ИФ РАН, 1995. - 261 с.
431. Парибок А.В. Методологические аспекты буддизма [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://east.philosophy.ru/publications.htm>.
432. Парибок А.В. Некоторые аспекты актуальности буддийского философского наследия // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге 3 тысячелетия: Материалы Международной научной конференции. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2000. С. 205-211.
433. Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1997. - 270 с.
434. Переломов Л.С., Абаев Н.В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность // Проблемы Дальнего Востока. 1980. №3. С. 140-147.
435. Патракова В.Ф., Черноус В.В. История человечества и русская цивилизация. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 1995.
436. Патракова В.Ф., Черноус В.В. Русская (Российская) цивилизация // Российская историческая политология. Ростов н/Д: Феникс, 1998. - 608 с.
437. Пендюрина Л.П. Идеи индийской философии и социальные практики Запада // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2008. № 2. С. 3-6.
438. Пендюрина Л.П. Идеи индийской философской традиции в западной духовной культуре (XIX-XX вв.). М.: Кредо, 2007. - 188 с.
439. Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы): Автореф. дисс. канд. истор. наук. М., 2007. - 34 с.
440. Позднеев А.М. Калмыцкое вероучение // Энциклопедический словарь. Т.14. СПб., 1895. С.73-74.
441. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. - 512 с.
442. Померанц Г.С. Выход из транса: М.: Юрист, 1995. - 575 с.

443. Померанц Г.С. История России в свете теории цивилизаций [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.polit.ru/lectures/2005/11/14/pomerants.html>
444. Попова М. А. Фрейдизм и религия. М.: Наука, 1985. - 200 с.
445. Попович М.Ф. Мировоззрение древних славян. Киев: Наук. думка, 1985. - 167 с.
446. Пореш В. Русский буддизм - как это возможно? // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний Сад, 2002. С. 383-400.
447. Председатель ЦДУБ: «Бурятский народ недоумевают» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://savetibet.ru/1157315682.html>
448. Пружинина О.Б. Интерпретация буддийского Востока русской общественно-философской мыслью конца XIX-начала XX века // Русская философия: Новое решение старых проблем. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. Ч.2. С.32-35.
449. Пупышев В.Н. Не-Я в буддийской теории // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1991. С.33-38.
450. Пурбуева Ц.П. Биография «Биография Нейджи-тойна» источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск: Наука: Сиб. отд., 1984. - 113 с.
451. Пятигорский А. Введение в изучение буддийской философии. М.: Новое литературное обозрение, 2007. - 288 с.
452. Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 201. Труды по востоковедению. 1968. Т.1. С. 171-197.
453. Радовель М.Р. Категориальная структура исследовательского мышления. Ростов н/Д: Изд-во РГУ, 1993. – 111 с.
454. Радовель М.Р. Поликонтекстный анализ межэтнических отношений как фактор оптимизации образовательных процессов // Развитие личности в образовательных системах Южно-Российского региона. VII годичное

- собрание Южного отделения РАО. Ч.I. Ростов н/Д.: Изд-во РГПУ, 2000. - С.287-288.
455. Радовель М.Р. Системно-ценностный контекст межэтнических отношений: актуальные проблемы его анализа // Дороги в общество третьего тысячелетия. Ростов н/Д: Изд-во ИУБиП, 2001. С.104-105.
456. Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. М.: Центр, 1997. - 236 с.
457. Радхакришнан С. Индийская философия. М.: Изд-во иностранной литературы, 1955. Т.1. - 624 с.
458. Радхакришнан С. Индийская философия. СПб.: ТОО «Стикс», 1994. Т. 1. - 643 с.
459. Рахула В. Медитация просветления. М.: Садхана, 2003. - 127 с.
460. Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: Неостром, 2005. - 343 с.
461. Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. М. СПб.: Летний сад, 2002. - 488 с.
462. Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М.: Ин-т социологии РАН, 2008. - 413 с.
463. Религии народов современной России: Словарь. М.: Республика, 1999. - 623 с.
464. Ринчино Л.Л. О роли буддизма в этнокультурной истории бурят // 250-летие официального признания буддизма в России. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО АН СССР, 1991. С. 18-23.
465. Российская цивилизация. М.: Республика, 2001. - 543 с.
466. Роцинский С.Б. Владимир Соловьев и западная мысль: Критика. Примирение. Синтез. М.: Изд-во РАГС. 1999. – 173 с.
467. Роцинский С.Б. Примирение идей и идея примирения в философии всеединства Вл. Соловьева. М.: Изд-во РАГС. 1999. – 220 с.
468. Роцинский С.Б. Примирение людей и идей как путь к всечеловечеству: Историософия Владимира Соловьева в контексте

- современности // Соловьевские исследования: периодический сборник научных трудов. Вып. 5. Иваново: Изд-во ИГЭУ, 2002. С. 55-72.
469. Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе. М.: Изд-во РУДН, 2002. - 65 с.
470. Рудой В.И., Островская Е.А. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру. СПб.: Изд-во СПбКО, 2009. – 548 с.
471. Савинова М.А. Деятельность нетрадиционных конфессий (Сознания Кришны и Веры бахаи) в условиях буддийского и православного ареала Бурятии // Феноменология традиционности и современности. Вып. 1. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2001. С. 84-95.
472. Санджиев Н.Д. Формирование этнокультурного пространства Республики Калмыкия. М.: Воскресенье, 2007. - 144 с.
473. Санчиров В.П. Теократия в Тибете и роль Гуши-хана в ее окончательном утверждении // Ламаизм в Калмыкии. Элиста: Изд-во КНИИФЭ, 1977. С.14-25.
474. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. – 640 с.
475. Сафронова А.Л. Буддизм в историко-культурной традиции Шри Ланки. М.: Муравей, 2005. - 400 с.
476. Сафронова Е.С. Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998. - 172 с.
477. Сафронова Е.С. Буддизм в России: особенности распространения, современное состояние // Религия, церковь в России и за рубежом. М.: Изд-во РАГС, 1996. №7. С. 32-37.
478. Сафронова Е.С. Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: Изд-во РАГС, 2006. № 1/2. С. 160-172.
479. Сафронова Е.С. Буддизм в странах Запада и России (историко-культурологический анализ). Автореф. дисс. ... докт. истор. наук. М., 1999. - 45 с.

480. Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М.: РНИСИП, 1994. - 154 с.
481. Сендеров В.А. Неоевразийство: реальности, опасности, перспективы // Вопросы философии. 2004. №6. С. 22-37.
482. Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М.: Наука, 1994. - 203 с.
483. Скрынникова Т.Д. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.dartmouth.edu/~crn/groups/religion_group_papers/Finalpapers/Skrynnikova.pdf
484. Сидорова Е.Г. Метапсихологические теории в буддизме и психоанализе. Компаративное исследование. Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. СПб., 2008. - 51 с.
485. Синь-Хуань Майкл Сяо. Культурная глобализация и локализация на современном Тайване // Многоликая глобализация. М.: аспект Пресс, 2004. С.57-76.
486. Смирнов М. Есть ли будущее у евразийства? Россия между Европой и Азией // НГ-религия. 06.10.2004. №18. С.7.
487. Современная российская цивилизация: личность, общество, федерация. Кн.1. М.: СЕВЕРО-ПРИНТ, 2000. – 236 с.
488. Соколов С.М. Философия русского зарубежья: евразийство. Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2003. - 133 с.
489. Солонин К.Ю. Мартин Хайдеггер и буддизм дальневосточной Махаяны // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. 2-е изд. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.115-138.
490. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. М.: Наука, 1997. - 350 с.
491. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. - 542 с.

492. Сорочан А, Строганов М. Обзор журнала «Tolstoy Studies Journal» [Электронный ресурс].: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/64/zh35.html>.
493. Социология: Энциклопедия. Мн.: Книжный Дом, 2003. - 1312 с
494. Старостина Ю.П. Современный буддизм и проблемы социально-экономического развития в Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Изд-во ИНИОН, 1985. - 102 с.
495. Старостин Б.С., Старостина Ю.П. Ученые Запада, Востока и России о буддийской цивилизации // Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 415-436.
496. Степанянц М.Т. Мир Востока: философия: прошлое, настоящее, будущее. М.: Восточная литература, 2005. - 375 с.
497. Степанянц М.Т. Восток в диалоге культур // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н.С. Кирабаева. М.: Изд-во РУДН, 2007. С.133-149.
498. Степанянц М.Т. Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М.: Наука. Глав ред. вост. лит., 1985. - 272 с.
499. Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб.: Наука, 2002. - 382 с.
500. Тибет: Правда, основанная на фактах. М.: Изд-во Департамента информации и международных отношений Его Святейшества Далай-ламы, 1994. - 118 с.
501. Тинлей лама. У вас будет калмыцкий буддизм // Известия Калмыкии. 27.01.1994. С.1.
502. Тойнби А. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. - 736 с.
503. Тойнби А. Роль религии в цивилизационном устройении общества... // Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 129-140.
504. Тойнби А. Цивилизации перед лицом истории. М.: Прогресс, 1995. – 477 с.

505. Томас Э. Будда. История и легенды. М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. - 350 с.
506. Торчинов Е.А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем // Буддийская культура и мировая цивилизация: Материалы III Российской научной конференции. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2003. С. 5-23.
507. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000. - 304 с.
508. Торчинов Е.Н. Нигилистическая интерпретация мадхьямаки возвращается? // Буддизм России. 2003. №37. С. 104-108.
509. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Азбука-классика: Петербургское Востоковедение, 2007. - 539 с.
510. Трофимова Е.А. Свет синтеза: буддийские мотивы в наследии Н.К. и Е.И. Рерих // Orient. Альманах. Вып.1. 1992. С.51-57.
511. Убушаев В.Б., Убушаев К.В. Калмыки: выселение, возвращение, возрождение. 1943-1959. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2007. - 496 с.
512. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985. - 270 с.
513. Уолтерс Ф. Религия в Тыве // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 213-232.
514. Урбанаева И.С. Дхарамсала и мир тибетской эмиграции. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. - 184 с.
515. Филатов С. Алтайский бурханизм // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний Сад, 2002. С. 233-246.
516. Филатов С. Бурятия: евразийство в буддистском контексте [Электронный ресурс]. <http://www.religare.ru/monitoring41641.htm>

517. Филатов С. Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию // Религия и глобализация на просторах Евразии. М.: Неостром, 2005. С.8-25.
518. Филиппов А.Ф. Наблюдатель империи (Империя как понятие социологии и политическая проблема). // Вопросы социологии, 1992. Т.1. №1. С.89-121.
519. Филиппов А.Ф. Элементарная социология пространства // Социологический журнал, 1995. № 1. С. 45-60.
520. Философия религии: Альманах 2008-2009. М.: Языки славянских культур, 2010. – 528 с.
521. Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия. М.: Изд-во РУДН, 2008. – 340 с.
522. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. - 289 с.
523. Фрик Г. Сравнительное религиоведение // Мистика. Религия. Наука. Классика мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 314-331.
524. Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. М. Айрис-пресс, 2004. - 292 с.
525. Хабермас Ю. Расколотый Запад. М.: Весь Мир, 2008. - 192 с.
526. Хайруллин К.Х. Глобализация, русский космизм, философия Востока и образование // Философия образования. 2006. №3. С.39-44.
527. Халемба А. Положение буддизма в современной религиозной жизни Республики Алтай // Этносоциальные процессы в Сибири. Новосибирск: Нонпарель, 2004. Вып. 6. С. 191-194.
528. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2005. - 603 с.
529. Хант Г.Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. – 555 с.

530. Хачатурян В.М. Истоки и рождение евразийской идеи // Цивилизации. 2004, №6. С.187-201.
531. Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. М.: Изд-во Института этнологии и антропологии РАН, 1998. - 178 с.
532. Цыбанов Ш.Ш. Особенности китайской и тибетской концепции власти в буддийской традиции // Седьмая буддологическая конференция. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. С.90-94.
533. Цыбикдоржиев Д.В. Буддизм и история формирования национальных движений в Бурятии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. №.2. М.: Изд-во РАГС, 1999. С.36-58.
534. Цыбикдоржиев Д.В. Буддизм и история национального движения в Бурятии. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1999. - 27 с.
535. Цыбиков Г.Ц. Буддист - паломник у святынь Тибета. СПб.: Издание Русского Географического Общества., 1919. - 482 с
536. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. Т.2. Новосибирск: Наука, 1981. - 240 с.
537. Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в 1724-1741 гг.: хроники династийных междоусобиц. Элиста: АПП «Джангар», 2005. - 159 с.
538. Чадвик Д. В США растет интерес к буддизму [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.savetibet.ru/1131361980.html>
539. Чаттопадхья Д. История индийской философии. М.: Прогресс, 1966. - 328 с.
540. Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. М.: Прогресс, 1973. - 344 с.
541. Черников В.Г. Общественное пространство. Социально-философский анализ. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. - 164 с.
542. Черноус В.В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога // Научная мысль Кавказа. 1999. № 3. С. 154-167.
543. Чимитдоржин, Дугбима Гомбоевна. Буддизм в Бурятии 1945-2004. Улан-Удэ: Бутэг, 2007. - 185 с.

544. Чонгонов А. Буддизм и великие личности. Элиста: НПП «Джангар», 2008. - 64 с.
545. Шагланова О.А. Традиционные верования тункинских бурят (вторая половина XIX-XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. - 179 с.
546. Шаглахаев В.А. (лама Даши). Миссия ламы-гелонга Данзан-Хайбзун Самаева в условиях глобализации [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mayidar.ru/conference>
547. Шажинбатын А. Обновленческий буддизм в Монголии на рубеже конца XIX – начала XX века. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2002. Шахматов Б.М. П.Н.Ткачев: Этюды к творческому портрету. М.: Мысль, 1981. - 286 с.
548. Шевелев В.Н. Модернизация исламских обществ: социально-философский анализ: Автореф. дисс. ... доктора философских наук. Ростов н/Д, 1997. – 30 с.
549. Шевелев В.Н. Россия: от модернизации к трансформации. Ростов н/Д: Изд-во Южного федерального ун-та, 2008. – 307 с.
550. Шевченко А.Г. Ислам и христианство. М.: Наука, 2004, - 89 с.
551. Шевченко В.Н. Проблема трансформации российского государства на современном этапе глобализации // Глобализация и перспективы современной цивилизации. М.: КМК, 2005. - 234 с.
552. Шевченко В.Н. Революция духа // Альтернативы: Международный общественно-политический и аналитический журнал. 2009. №1: С. 183 - 186.
553. Шевченко В.Н. Россия: общество, государство, история: 1991-2004 гг. М.: Изд-во РАГС. - 367 с.
554. Шилин К.И. Буддизм - глобальная экософия будущего. М.: Очаг, 1997. - 470 с.
555. Ширапов Ю. С. Роль буддийского фактора в мировоззрении бурятской народнической интеллигенции // Из истории философской и

общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. С.60-94.

556. Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. М.: Наука, 1971. - 551 с.

557. Шмидт В.В. Патриарх Никон и его наследие в контексте русской истории, культуры и мысли: опыт демифологизации: Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. М., 2007. - 58 с.

558. Шоболова С.И. Печатная пропаганда бурятских религиозных деятелей в контексте развития буддизма в Забайкалье во второй половине XIX-начале XX вв.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2006. - 20 с.

559. Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти (теории имперского правления в буддизме). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. - 260 с.

560. Шохин В.К. В.С. Соловьев, индийская философия и проблемы компаративистики // Историко-философский ежегодник, 1995. М.: Мартис, 1996. С.106-121.

561. Шохин В.К. Первые философы Индии. М.: Ладомир, 1997. - 300 с.

562. Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). – М.: Восточная литература, 2004. - 415 с.

563. Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI - середина XV в.). М.: Наука, 1988. - 333 с.

564. Шохин В.К. Индийская философия. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. - 421 с.

565. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: Наука: Сиб. изд. фирма, 1993. - 584 с.

566. Шумахер Е. Малое прекрасно: экономика для людей [Электронный ресурс]. http://zhurnal.lib.ru/e/ekoposelenie_l/shum_econom.shtml

567. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. - 425 с.

568. Эко У. Отсутствующая структура. СПб.: Петрополис, 1998. - 430 с.

569. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. - 488 с.
570. Юнг К.-Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. - 297 с.
571. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М.: Моск. филос. фонд: Медиум, 1994. - 253 с.
572. Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М.: Космополис, 1994. - 223 с.
573. Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы. Москва: Изд-во РАГС, 2007. - 244 с.
574. Яковлев А. Постижение. М.: ВАГРИУС; Захаров, 1998. - 224 с.
575. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М.: Высшая школа, 1995. - 224 с.
576. Янгутков Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Сиб. изд. фирма, 1995. - 222 с.
577. Янгутков Л.Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии // Мир Центральной Азии. Материалы международной конференции. Улан-Удэ: Изд-во ИМБИТ СО РАН, 2002. С.240-245.
578. Янгутков Л.Е. Традиции Праздника парамиты в Китае. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. - 265 с.
579. Beyer P.F. Privatization and the public influence of religion in global society // Globalization: Critical concepts in sociology. L.; N.Y.: Routledge, 2004. Vol. 5. P. 71-90.
580. Bohr. N. Atomic Physics and Human Knowledge. New York: John Wiley & Sons, 1958. - 101 p.
581. Business ethics: Japan and the global economy / edited by Thomas W. Dunfee and Yukimasa Nagayasu. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993. - 275 p.
582. Einstein and Buddha: The Parallel Sayings. Seastone: Ulysses Press, 2002. - 192 p.

583. Falk R. The monotheistic religions in the era of globalization // Globalization: Critical concepts in sociology. L.; N.Y.: Routledge, 2004. Vol. 5. P. 425-437.
584. Granoff P. The gift of the two merchants. Defining the buddhist community through story // East and West. Rome, 2005. V. 55. № 1-4. P. 129-138.
585. Heisenberg W. Physics and Philosophy. New York: Harper Torch-books, 1958. - 220 p.
586. Hosaka S., Nagayasu Y. Buddhism and Japanese Economic Ethics // The Ethics of Business in a Global Economy. Boston; Dordrecht; London: Kluwer Acad. Publ., 1993. P. 99-104.
587. John F. Nash Jr. The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 1994 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1994/nash-autobio.html
588. Kochumuttom Th.A. A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999. - 287 p.
589. Lechner F.J. Religion, law and global order // Globalization: Critical concepts in sociology. L.; N.Y.: Routledge, 2004. Vol. 5. P. 91-106.
590. Ling T.O. Buddhist Values and the Burmese Economy // Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner. Dordrecht (Holland): Reidel, 1974. P. 105-118.
591. Mehta G. Buddhist Ahimsa in the modern perspective // Gandhi marg. New Delhi, 2005. V. 27. № 1. P. 75-88.
592. Oppenheimer R. Science and the Common Understanding. New York: Oxford University Press, 1954. - 120 p.
593. Pfanner D.E., Ingersoll J. Theravada Buddhism and Village Economic Behavior: A Burmese and they comparison // Journal of Asian studies, Ann Arbor. 1962. V. 21. № 3. P. 341-357.

594. Promta S. Human cloning & embryonic stem cell research: a view from theravada Buddhist morality Eubios // Journal of Asian and International Bioethics. Christchurch, 2004. V. 14. № 6. P. 197-199.
595. Radhakrishnan P. Religion under globalization // Economic and Political Weekly. Bombay, 2004. Vol. 39. № 13. P. 1403-1411.
596. Robertson R. Religion and the global field // Globalization: Critical concepts in sociology. L.; N.Y.: Routledge, 2004. Vol. 5. P. 145-160.
597. Robertson R. and Chirico J. Humanity. Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // Sociological Analysis. 1985. V. 46 (3). P. 219-242.
598. Spiro M.E. Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes. London: George Allen & Unwin, 1971. - 510 p.
599. Wisadavet W., Promta S. Buddhism and democracy // Philosophy and democracy in Asia. Seoul: the Korean National Commission for UNESCO, 1997. P. 13-25.