

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА: ИСТОРИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НОРМАТИВНО-ПРАВОВОЙ СТРАТИФИКАЦИИ БУДДИЗМА

И. А. Арзуманов

*Иркутский
государственный
университет*

В статье произведен анализ культур-философских философско-религиоведческих и философско-правовых аспектов терминологической стратификации региональной формы буддизма. С учетом социополитических процессов в Центральной Азии и культур-цивилизационного дуализма Запад-Восток показана необходимость историко-культурной маркировки буддизма – ламаизма в контексте выработки методологии вероисповедной политики России в Байкальском регионе.

Ключевые слова: Буддизм, ламаизм, имперский период, вероисповедная политика, этноконфессиональное возрождение, конфессиональное поле.

Современный ренессанс религиозных систем, сопровождающийся инновационно-трансформационными процессами в социокультурном пространстве, характеризуется тем, что исторические формы стратификации конфессиональных институтов переосмысливаются в контексте общих глобализационных тенденций. Это свидетельствует о тотальной переоценке религиозно-аксиологического фактора социальной жизни, отраженной в тенденции «антропологизации» большинства форм общественного сознания, в том числе и нормативно-правового осмысления этих тенденций. Байкальский регион на протяжении более десяти лет является центром тибетской эмиграции в России. В основном она представлена монашескими практиками тантризма, не только преподающими тантрические дисциплины в учебных заведениях при дацанах Традиционной Буддийской Сангхи России, но и ведущими активное строительство собственных дацанов и центров, неподотчетных структурам государственно-«легитимной» Сангхи.

По официальным данным на начало августа 2008 г. в Республике Бурятия зарегистрировано 49 буддийских общин (не считая 23 филиалов этих общин). На федеральном уровне зарегистрированы 3 буддийских объединения. Это Буддийская Традиционная Сангха России (глава Дамба Аюшеев), Центральное Духовное Управление Буддистов России (глава Чой-Доржи Будаев – на общероссийском уровне зарегистрировано в октябре 2004 г.) и Духовное Управление Буддистов России (глава Нимажап Илюхинов). Официально к Сангхе в республике относятся 23 из 49 существующих в



Бурятия буддийских общин. Кроме Сангхи на территории республики действуют дацаны «Объединения Буддистов Бурятии», объединения «Майдар» и независимые буддийские общины. Аналитики отмечают, что в последнее время заметно активизировалась экономическая активность буддийских общин. При дацанах, особенно в сельской местности, создаются собственные экономические хозяйства, и расширяется их коммерческая деятельность. Например, некоторые дацаны имеют свой скот, сельхозинвентарь, свои столовые, которые обслуживают не только верующих, но и другое население. Появляются при дацанах для гостей и туристов гостиницы, свои платные экскурсоводы, киоски по продаже буддийских символов и сувениров, многие, ранее бесплатные обряды и требы, переходят в разряд платных. Кроме трех общероссийских ламаистских объединений на территории республики действуют независимые буддийские религиозные общины, имеющие регистрацию в Управлении Федеральной регистрационной службы РФ по Республике Бурятия. Они не входят в вышеперечисленные общероссийские буддийские объединения. Однако в общероссийском масштабе Буддийская Традиционная Сангха России занимает ведущее место среди таких буддийских регионов, как Республика Тыва и Республика Калмыкия. Именно Сангха активно проводит свою политику в АБКМ (Азиатско-буддийской конференции за мир), привлекает спонсоров для строительства храмов и значимых общественно-религиозных мероприятий, активно работает со средствами массовой информации, что заметно, особенно с событиями, связанными с появлением нетленного тела Хамбо-ламы Даша-Доржо Итигэлова.

Федеральные органы считают Буддийскую Традиционную Сангху и его главу Дамбу Аюшеева основным выразителем интересов буддийского духовенства России. Об этом свидетельствует его избрание в состав членов Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации и включение 28 сентября 2005 г. Дамбы Аюшеева, наряду с мусульманами, православными, иудеями и пятидесятниками, в Общественную палату России. Тем не менее, обстоятельство неподконтрольной деятельности параллельных ламаистских объединений, по мнению обозревателей, вызывает большую озабоченность руководства Сангхи: «Существование храма на лысой горе («Центр тибетской культуры», как уже отмечалось, построенный под руководством тибетского эmissара Еше-Лодой Ринпоче, и при самом активном организационном и спонсорском участии политической элиты РБ. – И. А.) и строительство второго дацана в районе Левого берега»¹ Д. Аюшев расценил как вызов Сангхе: «Выделение участков под строительство тибетских храмов – это результат недальновидности наших чиновников. В будущем они станут форпостом китайского влияния. В Китае буддизм не делится на китайский или тибетский и находится под полным контролем властей. Мы ведь не имеем дацанов в Тибете, Внутренней Монголии и Пекине. Почему они могут строить у нас?»².

Заявление Пандито-хамбо ламы Аюшеева достаточно емко отражает ситуацию, сложившуюся в связи с деятельностью тибетского правительства в России периода XX–XXI вв. Нельзя не согласиться с тем, что во многом структурная трансформация российского буддизма происходила по причине религиозоведчески непродуманной политики региональных властей, предержащих структур, относящих вполне резонную обеспокоенность Хамбо-ламы Д. Аюшеева лишь к внутренним противоречиям в буддийской среде³.

¹ См.: Информ-Полис. 2005. № 12 (651). 23 марта. С. 9.

² Из интервью Пандито Хамбо-ламы Буддийской традиционной Сангхи России Дамбы Аюшева. См.: Информ-Полис. 2005. № 12 (651). 23 марта. С. 9.

³ Например, Александр Елаев, заместитель председателя комитета по межнациональным отношениям и связям с общественными и религиозными организациями правительства РБ, так комментирует позицию Хамбо-ламы Д. Аюшеева: «Мы не вправе регулировать, рекомендовать и вмешиваться в их отношения. Для нас они все равны». Из интервью Александра Елаева, заместителя председателя комитета по межнациональным отношениям и связям с общественными и религиозными организациями и информацией правительства РБ. См.: Информ-Полис. 2005. № 12 (651). 23 марта. С. 9.



Формально государство, по существующему религиозному законодательству, не вправе вмешиваться во внутренние дела религиозных объединений, но при внимательном рассмотрении позиции Хамбо-ламы высвечиваются принципиальные положения, игнорирование которых на современном этапе развития этноконфессиональной ситуации однозначно недопустимо. Достаточно отметить апелляцию руководства Сангхи к традиционному пласту методологического обоснования государственно-церковных отношений и межконфессиональных отношений⁴. В контексте данного дискурса взаимоотношения между Сангхой и «тибетскими общинами» в их административно-структурной проекции не могут носить характер внутриконефессиональных недоразумений по причине принципиальной социополитической разницы природы этих институций. К конфессионально-детерминированной из них относится только Буддийская традиционная Сангха России. В силу теократической природы тибетской государственности любые ее институты в конфессиональном поле иного государства носят соответственно иной социополитический статус, требующий соответственного политико-правового осмысления (и, в данном контексте, консультации с МИДом РФ по позициям, связанным с визитом Далай-ламы в Россию вполне укладываются в логический ряд необходимых шагов). Необходимо отметить, что за последние годы понимание этой данности у руководства Российской Сангхи претерпело положительную динамику. Именно в связи с осмыслением многоаспектности возникших в региональном конфессиональном поле проблем, руководством буддийской Сангхи России высказывается вполне обоснованное практико-прогнозирующее положение касательно возможной религиозной экспансии тибетского буддизма уже в качестве структурных подразделений буддийской патриотической ассоциации Китая (фактически «государственной» религии). В целокупности духовно-пространственных приоритетов России это, безусловно, носит геополитический характер и требует самого тщательного комплексного методологического анализа. Трансформационные процессы в религиозном пространстве региона порождают инновации в восприятии и трактовке терминологического аппарата нормативно-правового поля. По мнению автора, в основе данных тенденций лежит ряд причин, среди которых:

– остаточные рефлексии обществоведческой мысли советского периода, при которых сведение и отождествление всех идеологических и социальных функций религии к политической «надстроечной» роли церкви в классовом обществе порождают практическое отношение ко всем ценностям религиозной культуры. В результате, если не саму религию, но ее локальные черты относят к сфере частного научного знания⁵.

– Глобализационные тенденции, активизируя процессы возрождения религиозных институтов, приводят к тому, что терминологическая фиксация этих процессов в научно-академической парадигме осуществляется вне принципов исторического реализма и фактологии⁶.

⁴ Весьма примечательным в этом смысле является заявление руководства Сангхи о том, что «Верхнеудинск всегда был традиционно православным городом. Буряты строили монастыри в сельской местности, а строительство дацана на Верхней Березовке согласовано с православной церковью». Из интервью Пандито Хамбо-ламы Буддийской традиционной Сангхи России Дамбы Аюшева. См.: Информ. Полис. 2005. № 12 (651). 23 марта. С. 9.

⁵ Например, Е. М. Залкинд, размышляя о роли религиозного фактора в становлении общественного строя бурят, пишет: «Локальные черты, которые привлекают внимание этнографов, может быть, и представляют интерес при исследовании частных вопросов (брачных обычаев, отдельных явлений материальной культуры и т. п.), но для изучения уровня экономического и общественного развития разных групп бурятского народа они не имеют серьезного значения». См.: Залкинд Е. М. Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. М., 1970. С. 395–396.

⁶ К. М. Герасимова определяет эти тенденции как «дефицит историзма». См.: Герасимова К. М. Об историзме в оценке культурного наследия // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. Улан-Удэ, 2006. С. 21.



– Отсутствие четких методологических критериев системного порядка, позволяющих рассматривать религиознообусловленную проблематику с учетом не только общерелигиозной маркировки явлений, но и с позиций социокультурной и социополитической парадигм.

На современном этапе теоретико-правового осмысления содержания функций политической и идеологической надстройки становится ясно, что они выходят за рамки «утверждения классовых интересов господствующей верхушки общества». По своему сущностному назначению государство, идеология в целом, религия, в частности, выполняют традиционную культурную функцию, обеспечивая не только стабильность общественного порядка, как главного условия нормальной жизнедеятельности людей, но и унификацию конкретного социокультурного пространства. Данный ракурс высвечивает проблему диффузионной взаимосвязи нормативно-правовой фиксации религиозных инноваций в конфессиональном пространстве и собственно трансформации религиозного пространства. Актуальность анализа религиознообусловленных аспектов правотворчества заключается в том, что отмечаемая взаимосвязь правовой терминологии и трансформационных явлений не только отражает смену спектрального состава религиозного пространства, но и функциональную динамику его показателей.

От нормативно-правовой фиксации того или иного уровня религиозных систем зависят и характеристики культурно-интеграционной функции религии, заключающиеся в синтезе социальных и духовных аспектов жизнедеятельности человека, человеческих общностей всех уровней – от первичных биосоциальных до социально-политических, классовых и государственных образований.

От уровня и качества культурологической проработанности нормативно-правовой фиксации религиозных пластов культурного пространства зависят интеграционные характеристики социума. В связи с отмечаемым, актуальность комплексного подхода к процессам выработки теоретико-правового обеспечения усиливается тем, что от этого зависит и вектор дальнейшего формирования социокультурной, пространственной парадигмы как геополитических факторов жизни социума⁷.

Термин «буддизм» для ламаистской конфессии бурят появился в начале XX в. До этого периода буряты, калмыки и тувинцы, исповедующие буддизм, назывались «ламаистами» или «ламаитами». С историко-культурологических позиций под ламаизмом понимается «специфическая региональная форма буддизма, которая сформировалась в феодальном Тибете и получила распространение среди монгольских и тюркских народов – монголов, ойратов, бурят, калмыков и тувинцев»⁸. Юридический статус ламаистской конфессии в имперской России был определен правительственным «Положением о ламаистском духовенстве в Восточной Сибири 1853 г.».

18 мая 1905 г. в период русской революции в Петербурге было учреждено особое совещание по делам веры для рассмотрения многочисленных ходатайств о свободе вероисповедания инославных народов Российской империи. Б. Барадин и Ц. Жамцарано обратились с ходатайством, изложенным в «Частной записке представителей бурят-буддистов председателю комитета министров Российской империи, статс-секретарю С. Ю. Витте о расширении религиозной свободы буддистской веры в Восточной Сибири» от 7 февраля 1905 г. В ней, в частности, содержатся положения, став-

⁷ Традиционные религиозные комплексы как часть российского социокультурного пространства имеют четко выраженную конфессионально-региональную специфику. И от терминологической фиксации зависит и динамика становления религиозного спектра и субъектное его качество – будут ли его составляющими традиционные формы религиозных институтов, или это будут разновекторные по своему конфессиональному окрасу религиозные инновации. См. об этом: Арзуманов И. А. Трансформация конфессионального пространства Байкальской Сибири (XX–XXI вв.): комплексно-методологические аспекты исследования. Иркутск, 2006. С. 74–92.

⁸ Герасимова К. М. Ламаизм: методологические предпосылки источниковедческих исследований // Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006. С. 130.



шие краеугольным камнем последующих модификаций терминологической фиксации буддизма в правовом поле империи и советской России: «По единогласному утверждению ученых авторитетов и образованного мира буддизм давно признан как религия высокой нравственности. Между тем в русских учебниках географии, одобренных МНП (министерством народного просвещения. – И. А.), а также во многих других изданиях, в особенности миссионерских, нас, буддистов, называют язычниками, приравнивая к идолопоклонникам. Систематическое проведение в русских школах и в народе такого взгляда на буддизм и буддистов, во-первых, не отвечает действительности, во-вторых, оскорбляет наше религиозное чувство, и, в-третьих, давая превратное понимание в русском народе и обществе, вызывает ненормальное отношение к нам, бурятам, якобы идолопоклонникам. А потому необходимо, чтоб, по крайней мере, в учебниках буддисты назывались буддистами, а буддизм рассматривался не превратно»⁹.

Сами лидеры обновленческого движения расценивали ламаизм как «испорченный», «вульгаризированный» буддизм, истинным же, по их мнению, является чистое учение Будды в его этической и философской основе¹⁰. Вопрос о терминологии поднимался в 1905 г. и в 1909 г. на всебурятских соборах буддистов в Чите – «ламаистская» религия должна была стать «буддийской»¹¹. В последующих революционных перипетиях обновленческие тезисы не раз поднимались и они были абсолютно правомерными в контексте программы национальной политической автономии на основах буржуазной демократии. Но на практике, как отмечает К. М. Герасимова, обновленческие начинания вылились в вопрос лояльности существующей власти и изменения форм административного управления дацанов – широкие массы верующих и большая часть духовенства суть реформ не приняли¹².

Таким образом, историко-логический обзор проблемы показывает, что юридическое закрепление термина «буддизм» в начале XX в. носило реформаторский характер социополитических преобразований, не затрагивающих сущностные характеристики обыденного уровня религиозного сознания широких масс верующих. Положение с понятийно-семантической стратификацией форм буддизма в российском конфессиональном поле, сложившееся на современном этапе зеркально началу XX в. Рассмотрим данные положения на примере того, как под влиянием модификаций терминологического определения буддизма в правовом пространстве России меняется спектральный срез конфессионального поля.

Буддизм в Байкальском регионе вплоть до конца XX в. преимущественно распространялся в форме центрально-азиатской его ветви, как уже отмечалось, определяемой в мировой и российской историографии под термином «ламаизм». Методологическим базисом в вопросе регионального историко-логического обоснования правомерности применения термина «ламаизм» являются труды региональной буддологической школы. Например, К. М. Герасимовой на конкретном фактологическом материале культовой системы ламаизма по тибетоязычным доктринальным и практическим ритуальным текстам, по материалам полевых этнографических исследований

⁹ В приводимой записке поднимался вопрос и о снятии ограничений с преподавания буддизма для бурятской молодежи в училищах министерства народного просвещения. Снятия необходимости крещения «мальчиков-буддистов и шаманистов. Вследствие такого ограничения местные буряты-нехристиане лишены возможности получать педагогическое образование». См.: НАРБ. Ф. П-1, оп. 1, д. 1287, л. 38–40.

¹⁰ Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. С. 136.

¹¹ Собор 1909 г. также увязывался с необходимостью усиления миссии среди крещеных бурят Предбайкалья и созданием бурятского алфавита на основе старомонгольского письма. Выполняя постановление читинского съезда, Агван Доржиев создал бурятский алфавит, взяв за основу старомонгольскую письменность, и даже издал несколько сочинений на этом алфавите в Ацагатском дацане. См.: НАРБ. Ф. 430, оп. 1, д. 63, л. 30, 32; НАРБ. Ф. 430, оп. 1, д. 48, л. 18, 24–25.

¹² См.: Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. С. 136.



народных обычаев и религиозных верований, целенаправленно исследовалась система народных автохтонных верований тибетцев и этносов смежных регионов. Изучение тибетских обрядовых первоисточников дало возможность автору описать и проанализировать культы малоизвестные или совсем неизвестные мировой науке. В ряде статей представлен систематизированный материал о процессе буддийской ассимиляции традиционных народных верований¹³, приведены сведения об истории церковной кодификации обычая общих жертвоприношений буддийским и небуддийским божествам в XVI–XVII вв., дана общая экспозиция структуры пантеона на период XVIII в., краткий анализ компонентов его разнородного состава¹⁴.

Необходимо учитывать тот факт, что некоторые современные исследователи, говоря о тибетском буддизме, указывают на неправомерность употребления термина «ламаизм» для обозначения махаянской ветви буддизма в Центральной Азии. Из мотивировки данной позиции возможно вывести ряд опорных положений, являющихся, по сути, модуляционным «римейком» обновленческих идей начала XX в. Так же как и во времена обновленческого движения наблюдаются апорийные тенденции, касающиеся терминологических определений центрально-азиатской формы буддизма – ламаизма, связанные с контекстом историко-культурного наполнения данного термина.

Все эти тенденции, в той или иной степени, относящиеся к проблемам терминологической идентификации региональной формы буддизма как мировой религии, имеют два социополитических уровня, способствующих интеграции региональных социокультурных ответвлений в единое поле индо-буддийской цивилизации¹⁵. Во-первых, уровень, связанный с этно-политическими процессами в Байкальском регионе. В него входят и вопросы, касающиеся роли буддизма в консолидации бурят-монголов в единое социокультурное пространство (проблема панмонголизма в культурологическом контексте не сошла с повестки дня сегодняшнего)¹⁶, и вопросы нормативно-правовой фиксации традиционных форм региональных религиозных институтов. Во-вторых, уровень, связанный в той или иной степени с проблемой Тибета и деятельностью Далай-ламы XIV не только как религиозного авторитета, но и главы тибетского правительства в изгнании.

Данная проблематика связана с вопросом методологической непроработанности исторической типологии региональных форм буддизма. Как отмечает К. М. Герасимова, буддизм чаще всего стратифицируется по географическому принципу как индийский, тибетский, алтайский, японский. Нет принципиального подхода к использованию терминов «буддизм» и «ламаизм». Исследователем отмечается разноречивое, необоснованное предпочтение термина «буддизм», при фактическом отношении проблемы к ламаизму. Дефицит историзма отчасти можно объяснить как инерцию ос-

¹³ Науке известны тибетские тексты общего жертвоприношения всем буддийским и небуддийским божествам, которыми пользовалось духовенство сект нингмапа, гадамба, гарчжудба, гелугпа. Эти так называемые сан-чога возникли в традиции бона.

¹⁴ Герасимова К. М. Монгольская обрядовая литература как источник исторической информации // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. Улан-Удэ, 1972. С. 132–136; Она же. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. Новосибирск, 1980. С. 137–152 и др.

¹⁵ «Буддийская религия глубоко была направлена против родоплеменной раздробленности. Объединяя людей без различия по роду и племени, буддийское учение подрывало идейные устои общинно-родовой социальной организации. Это общая типологическая особенность буддизма как мировой религии, но в различных регионах его распространения в Азии сложились национальные варианты исходной основы индийского буддизма». См.: Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ, 1957. С. 135–136.

¹⁶ Практически отсутствует в региональной научно-политологической литературе разработка позиций, связанных, например, с ролью религиозного фактора в национальной безопасности. Исключение составляют материалы региональных конференций, в которых термин «ламаизм» как историческая форма центрально-азиатского буддизма не употребляется.



мысления особенностей начального, индологического периода развития российской буддологической науки, базировавшейся на изучении буддийских источников на санскрите и пали, в результате чего российская буддология длительно была ориентирована на Индию. В этом же контексте Дж. Китагава полагает, что с позиций исторической ретроспекции тибетских традиций буддизма, необходимо учитывать факт влияния религии бон, где также исторически были сильны позиции жречества. Последнее, как отмечает исследователь, приводит к тому, что сами «тибетцы» – ламы часто возражают против этого термина, т. к. он, во-первых, подчеркивает отличие религии Тибета от буддизма в остальном мире и, во-вторых, ламаизм указывает на важную роль ламы как религиозного лидера, и поэтому термин может быть использован относительно и буддизма, и религии бон. Поэтому термин «ламаизм» Китагава, как и члены ламской корпорации, считает неправильным и однобоким¹⁷.

В качестве обоснования данной позиции по отношению к термину «ламаизм» часто ссылаются на авторитет Далай-ламы XIV, призвавшего мировое научное сообщество отказаться от термина «ламаизм» из политических соображений. «Не будем употреблять его и мы, причем по причинам исключительно научного характера»¹⁸. Критерием «ненаучности» данного термина у Е. Торчинова выступает следующее: «Таким образом, тибетский буддизм превращался как бы в особую конфессию, что совершенно неоправданно, поскольку тибетская монастырская традиция не только восприняла, но и с необычайной тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте»¹⁹. По мнению С. Ю. Лепехова, данная позиция обоснована двумя тенденциями в развитии буддизма: «Первая связана с развитием «вширь» и проявляется в формировании национальных форм буддизма. Вторая – с его углублением, и обычно проявляется в различных «возрожденческих» формах, сопровождающихся, как правило, призывами «очистить буддизм», «возродить древний первоначальный буддизм» – т. е., по существу, вернуться к исходной эталонной форме. В различные исторические периоды и в разных регионах можно отметить «маятникообразное» движение от одной тенденции к другой»²⁰.

Формируется дискурс, в рамках которого некоторые исследователи придерживаются самоназвания этого направления и определяют его в рамках «учения Будды или общего для всего буддизма махаяны названия «махаянское учение». Данная тенденция объясняется тем, что фактически все отличия тибетского буддизма от индийского буддизма эпохи Палов не затрагивали собственно «большую традицию», а существуют только на уровне народной и бытовой религиозности, популярного уровня верования и религиозной практики и подчинены в конечном итоге высшей цели буддизма – достижения просветленного состояния сознания²¹. На данные послы К. М. Герасимова, говоря о толковании буддизма как универсального, единого и неиз-

¹⁷ Kitagawa J. M. The Religious Traditions of Asia: Religion, History and Culture. London ; N. Y., 2002. P. 195.

¹⁸ Торчинов Е. Введение в буддизм. С. 210.

¹⁹ К тому же, отмечает Е. Торчинов, сами тибетцы не знают этого слова, для них существуют лишь такие понятия, как Дхарма (чой), Дхарма Будды (сатъе чой) или Махаяна (тег-па чэн-по). Это слово было создано европейцами в XIX в. для того, чтобы подчеркнуть существовавший в Тибете культ духовного учителя, «добротного друга» (кальяна митра) – ламы (от тибетских слов ла – «высокий», има – «нет», т. е. «высочайший»). См.: Торчинов Е. Введение в буддизм. С. 209–210. Более того, например, Л. Л. Абаева, как и деятели обновленческого движения, полагает, что данный термин является не только неточным и неправильным по существу, «но и в некоторой степени оскорбительным для последователей этого направления тибетского буддизма, о чем неоднократно высказывались такие авторитетные иерархи гелугпы, как Далай-лама XIV». См.: Абаева Л. Л. История распространения буддизма в Бурятии. С. 397.

²⁰ Лепехов С. Ю. Буддийская философия и буддийская культура: история и современность // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии : материалы междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2003. С. 135–138.

²¹ См.: Торчинов Е. Введение в буддизм. С. 210; Абаева Л. Л. История распространения буддизма в Бурятии. С. 400.



менного феномена духовной культуры, сущность которого сводится к философско-этическому учению индийского буддизма), задается вопросом: «можно ли с индийской меркой или с меркой абстрагированных представлений об универсальном буддизме подходить к толкованию религиозных ламаистских воззрений и обычаев тибетцев, монголов и бурят?»²².

Правомерность обобщающего определения региональной формы буддизма часто аргументируют ссылкой на унифицирующую роль термина «христианство», имея в виду то, что все его религиозные, исторические формы являются, по своей сути, христианским вероучением. В связи с этим нельзя не согласиться с мнением Л. Н. Митрохина о том, что не существует христианства вообще, реальны только его исторические формы, направления, школы. При наличии общего доктринально-догматического источника учения – Священного писания Ветхого и Нового заветов, как подчеркивает Л. Фейербах, «каждое время вычитывает из Библии лишь себя самое»²³. Но кроме историко-социального контекста, вскрывающего особенности формационных и национально-региональных модификаций христианства, при методологии исследования данного аспекта необходимо учитывать именно конфессиональные (вероисповедные, прежде всего) особенности той или иной его формы. Данные «особенности», в рамках историко-логического аспекта, дифференцируют христианство на вполне конкретные конфессиональные институты, имеющие свою историю не только в клерикальных рамках, но и в социокультурных рамках гражданской истории, такие как: католичество, протестантизм, православие.

Что касается конфессиональной спецификации, автору приходилось слышать высказываемые мнения представителей научно-академического корпуса региональной буддологии о том, что называть региональные формы центрально-азиатского буддизма термином «ламаизм» все равно, что определять православие «батюшкизмом». Данные высказывания возможно отразить только с учетом комплексного подхода, предполагающего не только религиозоведческий, культурологический, но и социополитический аспект региональных особенностей становлений институтов буддизма в Российских центрально-азиатских пределах. Вопрос о роли священства в той или иной вероисповедной страте касается преимущественно сотериологических аспектов вероучения. Практически во всех христианских конфессиональных системах священник не является предметом поклонения (некоторое исключение составляет католицизм с его сакрализацией института папы). В христианстве священство, как и весь институт церкви – средство в контексте сотериологического учения. В ламаистской системе культовое поклонение ламам высшей категории – доктринальная часть культово-обрядовой практики. «В обрядовой традиции секты гелугпы идея главенства лам проводится с особой настойчивостью и систематической целеустремленностью. Это можно проследить в том наборе обрядников и молитв, которые входят в обязательный порядок храмовых и бытовых обрядов». К. М. Герасимова на примере анализа ламаистской тибетоязычной обрядовой литературы четко определяет роль и значение культа лам, принадлежащих к первому разряду ламаистского пантеона²⁴. Доктринальные положения о роли лам в сотериологической доктрине ламаизма на обыденный уровень религиозного сознания проецировались религиозной дидактикой средствами фольклора²⁵.

²² Герасимова К. М. Ламаизм: методологические предпосылки источниковедческих исследований. С. 129.

²³ Митрохин Л. Н. Философы и религия // *Вопр. философии*. 1980. № 9. С. 20.

²⁴ Герасимова К. М. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. С. 104; Она же. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. С. 139–140, 145.

²⁵ В сборниках джатак, притч, легенд, сказок о животных осуществлялась популяризация религиозной дидактики средствами фольклора. Д. Б. Дашиев, рассматривая фольклорные сюжеты в буддийской литературе Тибета, приводит тематические подборки, среди которых



Тем не менее, Л. Л. Абаева и Е. Торчинов полагают, что использование термина «ламаизм» не должно мотивироваться тем, что очень важное место в школе гелугпа занимает культ учителя-наставника (лама), который «почитаются наравне с тремя главными драгоценностями буддизма – Будда, Дхарма (Учение) и Сангха (монашеская община), становясь четвертой «драгоценностью», помогающей людям избавиться от дурных страстей и обрести просветление»²⁶. В этой связи Е. Торчинов полагает: «...что же касается культа лам, то йога почитания учителя (*гуру-йога*) – явление вполне индийское и лишенное какой бы то ни было тибетской специфики»²⁷.

Аналогично Е. Торчинову, Л. Л. Абаева поясняет свою позицию тем, что «на Востоке вообще, в том числе и в Индии, откуда пришел буддизм, все религии основывались на почитании духовного учителя-наставника (гуру)»²⁸. Созвучны с мнением Е. Торчинова и положения, высказываемые Л. Л. Абаевой, считающей, что встречающийся в научной литературе термин «ламаизм», «введенный в оборот немецкими исследователями, отделяет школу гелугпа от других направлений буддизма, противопоставляя ее как некое особое направление, мало связанное с предшествующими этапами развития буддийского учения»²⁹.

Автор придерживается положения о том, что благодаря изменениям в индийском буддизме, именно под влиянием местных культурных религиозных традиций, верований и культов народов Центральной Азии, в социополитической стратификации тибетская ветвь буддизма махаяны приобрела черты и особенности, предполагающие правомерность употребления введенного немецкими учеными термина «ламаизм». Как отмечает К. М. Герасимова, специфика региональных или национальных форм буддизма в Тибете, Монголии, Китае, Японии, Юго-Восточной Азии предопределена особенностями истории этих стран, социальной функцией данной религии в их общественной системе. Принятие буддизма в качестве официального вероисповедания было вызвано процессами формирования феодальной государственности и служило идеологическим средством политической консолидации³⁰.

Совершенно справедливо, отмечая социополитический характер вопроса о термине «ламаизм» на современном этапе, Е. Торчинов пишет: «В 60-е гг. XX в. вопрос о ламаизме приобрел и политическое измерение: после подавления антикитайского восстания в Тибете и бегства Далай-ламы XIV в Индию (особенно во время печально известной “Великой Пролетарской Культурной Революции”, 1966–1976 гг.) власти КНР осуществили ряд репрессивных актов, направленных как против тибетского духовенства, так и против буддийской традиции и национальной культуры Тибета в целом, утверждая, что тибетский ламаизм (кит. лама цзяо) не есть буддизм или же это

имеются «о важности веры в ламу», о том, что «оказать неуважение любому духовному лицу – большой грех», о том, что верующий человек всегда должен быть готовым кормить ламу, содержать его в своем доме и ничего не жалеть для него из своего имущества». См.: Дашиев Б. Д. Фольклорные сюжеты в буддийской литературе Тибета // Буддизм и средневековая культура Центральной Азии. Новосибирск, 1980. С. 103–132. Этому же тематическому ряду принадлежат и монголоязычные издания бурятских дацанов – Улигерун далай, Улегерун ном, Панчатантра, Субхашита Ринчен Номтоева и пр. сборники так называемого буддийского фольклора.

²⁶ Абаева Л. Л. История распространения буддизма в Бурятии. С. 397. В. А. Кожевников приводит одно из (приписываемых буддийским канонам) высказываний Будды, в некоторой степени определяющее характер и суть реформ Цзонхавы: «Я всемогущ, свободен от каких-либо загрязнений... Нет у меня учителя, нет равного ни в мире людей, ни в области богов. Я святой в этом мире, я высший, я единственный Сам – Будда». См.: Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Прага, 1916. С. 46–47.

²⁷ Торчинов Е. Введение в буддизм. С. 210.

²⁸ Абаева Л. Л. История распространения буддизма в Бурятии // Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 2004. С. 397.

²⁹ Абаева Л. Л. История распространения буддизма в Бурятии С. 400.

³⁰ Герасимова К. М. Ламаизм: методологически предпосылки источниковедческих исследований. С. 129–132.



всего лишь деградировавшая форма буддизма, а потому он не заслуживает сохранения в качестве части общекитайского культурного наследия. Именно тогда Далай-лама призвал ученых всего мира отказаться от употребления слова «ламаизм»³¹. Но данное положение лишено религиозно-методологического обоснования, если вспомнить, что под конфессиональными особенностями в общерелигиозной страте понимаются и особенности вероучительные. Последние, подразумевая дифференциацию религиозного сознания на доктринальный и обыденный уровни, включают в себя догматические посылы его эсхатологических и сотериологических составляющих. В стратах обыденного уровня, в свою очередь, осуществляются процессы диффузии доктринальных положений в социополитическую и социокультурную страту общества.

Как пишет К. М. Герасимова, в ламаизме сохраняется основное идейное наследие индийского буддизма, «оно систематизировано и кодифицировано в двух сводах канона – Ганчжуре и Данчжуре... Инновации зафиксированы в комментаторской литературе, в собраниях сочинений тибетских и монгольских авторов, здесь основная источниковая, фактологическая база исследования ламаизма. Практически культовые нововведения выразились в изменении иерархической структуры ламаистского пантеона, в котором высшую позицию занимают канонизированное духовенство, исторические авторитеты различных периодов индийского и тибетского буддизма, особое значение придается деятелям господствующей секты так называемого желтошапочного ламаизма»³².

Есть и другая сторона, сопутствующая процессам попыток переосмысления базовых терминологических положений российской буддологии. Е. Торчинов отмечает обратную сторону диффузии идей, связанных с терминологическим определением буддизма. Рассуждая об аналогичных процессах в японской буддологии, Е. Торчинов пишет: «Весьма любопытным явлением в японской буддологии, вышедшим, впрочем, за академические рамки и распространившимся в область собственно буддизма, стало появление в Японии так называемого «критического буддизма» (*хгюсан букке*). Влияние буддийской рефлексии относительно собственной традиции на научную буддологию хорошо известно. Это влияние даже на конфессионально индифферентных буддологов было в свое время эксплицитно выражено в известной шутке О. Ф. Волковой: «Каждый буддолог в душе немного буддист»³³. Данная рефлексия имеет свои вполне реальные проекции в идейный строй современного востоковедения и буддологии. Речь идет не о явной конфессиональной ангажированности некоторых представителей академических рядов, а о необходимости дифференцировать применение различных терминов в зависимости от сферы их назначения: либо они обслуживают сферу исторической науки, либо они выражают определенные «идеологические позиции» деятелей церкви и религиозных движений, но не могут быть обязательными для исследовательской работы.

Современные буддисты зарубежных стран Азии признают, что в каждой стране буддизм имеет свои особенности, но во всех региональных формах есть общая основа – первоначальное учение Будды, и это позволяет буддистам объединиться в общих

³¹ Торчинов Е. Введение в буддизм. С. 210.

³² Герасимова К. М. Ламаизм: методологически предпосылки источниковедческих исследований. С. 131.

³³ Торчинов Е. Введение в буддизм : курс лекций. СПб., 2005. С. 336. С. Ю. Лепехов также отмечает в этой связи: «в современной Японии появился так называемый «критический буддизм», провозгласивший «неподлинность и еретичность», по существу, всей дальневосточной буддийской традиции и призывавший к возвращению к «подлинному» индийскому буддизму». Это направление, основанное профессорами университета Комадзава Хакаяма Нориаки и Мацумото Сиро, в последние годы нашло своих приверженцев и в КНР. В Китае это движение проявляется как «возрождение» буддизма Сюань-цзана. Многие известные тибетские буддисты настаивают на том, что не существует такой особой формы тибетского буддизма, как ламаизм, и что тибетский буддизм в своей основе не что иное, как индийский буддизм». См.: Лепехов С. Ю. Буддийская философия и буддийская культура: история и современность. С. 136.



интересах борьбы за мир³⁴. Понятна пропагандистская семантика условного термина, но, как отмечает К. М. Герасимова, может ли наука довольствоваться наименованиями, заменяющими историческую сущность региональных форм буддизма?³⁵

Произведенный анализ непосредственно касается нормативно-правовой проблематики, связанной с трансформационными процессами в конфессиональном поле региона в его буддологической страте. Анализ спектрального состава конфессионального поля выявляет факт того, что за период 90-х гг. XX – начала XXI вв. он существенно расширился за счет нетрадиционных для Байкальского региона сект тибетского буддизма, претендующих в рамках законодательной парадигмы на традиционность.

В итогах отмечается:

1. Нормативно-правовая фиксация терминологических метаморфоз российского буддизма начала и конца XX в. явилась отражением не только цивилизационных трансформаций вероисповедной политики государства (ставшей одной из причин трансформации конфессионального поля региона), но и привела к тенденции нивелировки его региональной специфики в геополитическом ракурсе.

2. С позиций комплексного подхода именно термин «ламаизм» наиболее полно отражает «своеобразие» тибетской ветви буддизма махаяны. Историко-логический подход к процессам формирования социополитической проекции термина «ламаизм» выявляет, что установка на культ ламы затрагивает не только популярный уровень вероучения тибетского направления буддизма, но и является неотъемлемой частью доктринальной системы, ее сотериологического компонента.

Список литературы

1. Информ-Полис. 2005. № 12 (651). 23 марта.
2. Залкинд Е. М. Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. М., 1970.
3. Герасимова К. М. Об историзме в оценке культурного наследия // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. Улан-Удэ, 2006.
4. Арзуманов И. А. Трансформация конфессионального пространства Байкальской Сибири (XX–XXI вв.): комплексно-методологические аспекты исследования. Иркутск, 2006.
5. Герасимова К. М. Ламаизм: методологические предпосылки источниковедческих исследований // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. Улан-Удэ, 2006.
6. НАРБ. Ф. П-1, оп. 1, д. 1287, л. 38–40.
7. НАРБ. Ф. 430, оп. 1, д. 63. л. 30, 32; НАРБ. Ф. 430, оп. 1, д. 48, л. 18, 24–25.
8. Герасимова К. М. Монгольская обрядовая литература как источник исторической информации // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. Улан-Удэ, 1972.
9. Герасимова К. М. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. Новосибирск, 1980.
10. Kitagawa J. M. *The Religious Traditions of Asia: Religion, History and Culture*. London ; N. Y, 2002. P. 195.
11. Торчинов Е. Введение в буддизм : курс лекций / Е. Торчинов. – СПб., 2005.
12. Лепехов С. Ю. Буддийская философия и буддийская культура: история и современность // *Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии : материалы междунар. науч. конф.* Улан-Удэ, 2003.
13. Митрохин Л. Н. *Философы и религия* // *Вопр. философии*. 1980. № 9.

³⁴ Герасимова К. М. Ламаизм: методологические предпосылки источниковедческих исследований. С. 129. С. Ю. Лепехов полагает, что «центростремительным», сдерживающим фактором, не позволяющим буддизму как единому целому расколоться на ряд самостоятельных культурных образований с тенденцией перерождения в локальные религиозные культы, является индо-буддийская философская традиция в качестве эталонной формы первого порядка. См.: Лепехов С. Ю. Буддийская философия и буддийская культура: история и современность. С. 136

³⁵ Герасимова К. М. Ламаизм: методологические предпосылки источниковедческих исследований. С. 129.



14. Герасимова К. М. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков // *Вопр. методологии исследования культуры Центральной Азии*. Новосибирск, 1980.
15. Дашиев Б. Д. Фольклорные сюжеты в буддийской литературе Тибета // *Буддизм и средневековая культура Центральной Азии*. Новосибирск, 1980.
16. Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Прага, 1916.
17. Абаева Л. Л. История распространения буддизма в Бурятии // *Буряты* / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 2004.

RELIGIOUS CULTURE OF THE BAIKAL REGION: HISTORICAL AND RELIGIOUS STUDIES ANALYSIS OF THE NORMATIVE LEGAL STRATIFICATION OF BUDDHISM

I. A. Arzumanov

Irkutsk State University

The article examines cultural philosophical, philosophical religious and philosophical legal aspects of the terminological stratification of the regional form of Buddhism. Taking into account the sociopolitical processes in Central Asia and culture-civilizational West-East dualism, the need to historical and cultural marking of Buddhism (lamaism) in the context of developing a methodology of Russian confessional policy in the Baikal region is elicited.

Key words: Buddhism, lamaism, Empire period, confessional policy, ethno-confessional revival, confessional field.