



Номады азиатского материка

ТРАДИЦИОННЫЙ И ЗАПАДНЫЙ БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

М. В. Монгуш

(Институт культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева)



В статье анализируется история проникновения и распространения буддизма в российские регионы (в Калмыкию, Бурятию, Туву, Забайкальский край и Иркутскую область, где коренное население традиционно исповедует так называемое северное, т. е. тибетское направление буддизма — Махаяну), в том числе тех вариантов буддизма, которые пришли с Запада в конце XX в.

Большая часть российских буддистов исповедуют так называемое северное, т. е. тибетское направление буддизма — Махаяну; они в основной своей массе принадлежат к школе Гэлуг, существуют также последователи всех остальных школ тибетского буддизма — Карма Кагью, Ньингма и Сакья. Численность российских буддистов, выполняющих практику, не более 500 тыс. чел. Численность этнических (бурятских, калмыцких, тувинских) буддистов

составляет около 900 тыс. чел. По содержанию учения и организационным формам бурятский, калмыцкий и тувинский буддизм сходны с монгольским.

Помимо этого, Россия, имеющая собственный традиционный буддизм, стала получать с 1990-х гг. буддизм иного толка — адаптированный к западному образу жизни и западному менталитету. Для буддийских общин западного толка характерно то, что они в известной степени противопоставляют себя традиционным калмыцким, бурятским и тувинским общинам; свои модели буддийско-общинной жизни они рассматривают как единственно подходящие для россиян-европейцев. Хотя они и заявляют о прямой религиозно-догматической связи их общин с одноименными направлениями тибетского буддизма, в действительности же они оказываются «авторскими вариантами» буддизма.

В настоящее время на территории России (в европейской части) существует около 200 независимых буддистских общин и организаций западного направления. В основном они сосредоточены в крупных мегаполисах — Москве, Санкт-Петербурге, Новосибирске и т. д. Наиболее активно действует «Международная ассоциация буддистов школы Карма Кагью», которая была зарегистрирована в 1993 г. Специалисты-религиоведы относят его к необуддийскому культу, адаптированным религиозному запросу последователей для быстрого освоения «эффективных», «тайных» тибетских ритуальных практик. Та-



ким же путем идет и Ассоциация Дзогчен-община и буддийская религиозная группа Ригма (возникли в 1989–1991 гг. в Санкт-Петербурге).

Процесс возрождения буддизма как одной из конфессий в России не ограничивается восстановлением старых и строительством новых буддийских храмов в традиционных регионах. Он также дополняется адаптацией современных западных моделей буддийских сообществ, которые занимаются пропагандой новых форм религиозной жизни в российской среде, не имея при этом тибето-буддийских историко-культурных прототипов.

Ключевые слова: традиционный буддизм; тибетский буддизм; западный буддизм; буддийские общины; российский буддизм; необуддизм

Введение

Регионами в России, традиционно исповедующими буддизм, являются Калмыкия, Бурятия, Тува, Республика Алтай, Забайкальский край и Иркутская область. Крупные буддийские общины существуют также в гг. Санкт-Петербурге и Москве. Большая часть российских буддистов исповедуют так называемое северное, т. е. тибетское направление буддизма — Махаяну; они в основной своей массе принадлежат к школе Гэлуг, существуют также последователи всех остальных школ тибетского буддизма — Карма Кагью, Ньингма и Сакья.

Численность этнических (бурятских, калмыцких, тувинских) буддистов составляет около 900 тыс. человек. Численность российских буддистов, выполняющих практику, не более 500 тыс. чел. (Филатов, Лункин, 2005: 35–45).

В настоящее время в Республике Бурятия, Иркутской области, Забайкальском крае, Республике Калмыкия, Республике Тува и Республике Алтай идет восстановление уцелевших буддийских храмов и строительство новых монастырских комплексов. В Бурятии их называют дацанами, в Калмыкии — хурулами, в Туве — хурэ. По предварительным данным, в Бурятии действует 17 дацанов, в Калмыкии — 16, в Туве — 17, в Забайкальском крае — 4, в Иркутской области — 1.

История традиционного буддизма

Согласно китайским летописям, ранние формы буддизма существовали еще во времена Тюркского каганата (середина VI — начало VII в.). Современный американский буддолог А. Берзин считает, что буддизм впервые проник в Тюркский каганат из Согдианы в форме Хинаяны, которой,



начиная с конца Кушанского периода (II–III вв. н. э.), были также присущи некоторые черты Махаяны. Это было, по его мнению, первой волной буддизма, достигшей Монголии, Бурятии и Тувы (Берзин, 1992: 15).

Особая роль в распространении буддизма в Центральной Азии принадлежала уйгурам. В начале X в. они испытали некоторое влияние буддизма из Согдианы и Китая, хотя в основной своей массе продолжали оставаться последователями манихейства — религиозного учения, основанного еще в первой половине III в. персом Мани на базе различных религиозных традиций (Кляшторный, Лившиц, 1971: 112). Уйгуры приняли согдийскую письменность, которая позже трансформировалась в уйгурскую и легла в основу монгольской письменности. Именно в это время они начали широко переводить буддийские тексты с согдийского и китайского языков. Через некоторое время значительную часть переводов они уже осуществляли с тибетских текстов, что со временем привело к преобладанию тибетского влияния в уйгурском буддизме.

Благодаря уйгурам и их переводам кочевые племена Центральной Азии получили первое представление о буддизме (Кадырбаев, 1990: 140). Однако многие исследователи считают, что первая волна распространения буддизма в Монголии, Бурятии и Туве, связанная с тюрками и уйгурами, не была очень продолжительной.

Начиная с IX в. все больше стала возрастать роль Тибета как преемника индийского буддизма. Предание связывает проникновение буддизма в Тибет с именем царя Лхатотори (VI в. н. э.), тибетская историография — с правлением тибетского царя Сронцангамбо (VII в.) и двух его жен, китайской и непальской. В этот период создания единого тибетского государства буддизму отводилась роль официальной идеологии, однако широкого признания в стране он не получил. Массовое его распространение связано с деятельностью Падмасамбхавы, индийского проповедника, приглашенного в Тибет во второй половине VIII в. В 775 г. в стране был построен первый буддийский монастырь Самье, и монашество приняли первые семь тибетцев. Позднее «монахами стали дети цариц, сановников, знатных людей и т.д., а всего их было 300 человек» (Кузнецов, 1961: 31).

К концу IX — началу X в. в Тибете развитие получили три главные традиции: Сакья, Кагью и Кадам. Последняя в XIV в. была преобразована в традицию Гелуг, основателем которой был лама-реформатор Цонкапа (1357–1419). В этот период также активно осуществлялись переводы буддийских трактатов на тибетский язык главным образом с санскрита. Они



сохранились до наших дней в виде собраний сочинений Кэгьюра и Тэнгьюра с комментариями и по праву считаются самым крупным корпусом буддийской канонической литературы, содержащий наиболее полное изложение индийской буддийской традиции. Великий вклад тибетцев в буддизм состоял еще и в том, что они развили и значительно обогатили его организационную структуру и методы обучения, а также разработали способы раскрытия всех основных текстов и прекрасные системы толкования и обучения.

Постепенно из Тибета буддизм стал проникать в соседние страны в Монголию, Бурятию и Туву. Наиболее масштабным было его распространение в XIII в. Это была вторая, более крупная волна распространения буддизма в Центральной Азии, совпавшая с процессом образования раннефеодального монгольского государства, основателем которого был Чингисхана (1155–1227).

На территорию Забайкалья буддизм проник из Монголии в конце XVII — начале XVIII в. Первые русские землепроходцы стали свидетелями его распространения. В большом количестве сюда приходили монгольские и тибетские ламы. Поток этот усилился после захвата Монголии в 90-х годах XVII маньчжурской династией Цин. Несмотря на препятствия для прихода лам из-за границы, начавшиеся после заключения в 1727 г. Кяхтинского договора с Китаем и проведения границы, поток лам не прекратился, хотя постепенно налаживался обратный процесс поездок бурят на обучение и паломничество в Тибет. За довольно короткое время селенгинские и большинство хоринских бурят приняли буддизм.

Российские власти не препятствовали распространению новой веры, но с самого начала старались ограничить влияние сангхи (духовенства) и подчинить его царской администрации. В 1741 г. все ламы приводились к присяге на верноподданство России, освобождались от налогов и получили официальное разрешение на проповедь своего учения. Власть стремилась для облегчения своего контроля поставить во главе духовенства одного человека, упорядочить и ограничить число лам. После длительной борьбы за первенство основанный в 1758 г. крупнейший в Забайкалье Гусиноозерский дацан становится в 1809 г. официальным центром управления буддистским духовенством Бурятии, а его настоятель — его главою. Уставом от 22 июня 1822 г. ламы были подчинены местной полиции. И, наконец, введенное в 1853 г. «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири» строго регламентировало ламскую иерархию и подчиняло ее через хамбо-ламу непосредственно иркутскому генерал-губернатору. Устанав-



ливалось число штатных лам — 285. Остальные относились к категории заштатных или сверхштатных и официально ламами не считались, хотя и занимались различными видами культовой деятельности. Всего к началу XX века на территории современной Бурятии было 36 монастырей, в которых находилось более 100 храмов (сумэ). В дацанах работали богословские школы: цанит (чойра), джуд, манба (медицинские), дуйнхар; здесь занимались книгопечатанием, различными видами прикладного искусства; развивались наука и переводческо-издательское дело. По данным 1914 г. в Бурятии насчитывалось 16 тысяч лам всех категорий.

Ближайшие родственники бурят калмыки, до XVII в. кочевавшие в Джунгарии, находились в тесном общении с другими монгольскими племенами, через которых уже к концу XVI в. познакомились с буддизмом в форме гелугпы. Когда калмыцкие нойоны и тайши обратились к царю Михаилу Федоровичу с просьбой принять их в русское подданство, на территорию России проникли и первые калмыцкие ламы.

Именно у калмыков к этому времени уже появились первые произведения религиозной литературы, переведенные с тибетского на калмыцкий язык. Алфавит и нормы литературного языка были разработаны известным религиозным деятелем и просветителем Зая-Пандитой (1599–1662) на основе старого общемонгольского алфавита. Именно он сыграл значительную роль в распространении буддизма среди монголов и калмыков Поволжья. Он дал колоссальный толчок развитию духовной культуры калмыцкого народа, положив начало не только переводческой деятельности, но и созданию собственных ойратских оригинальных произведений.

Как и в Бурятии, калмыцкая сангха подчинялась царским властям, которые использовали служителей культа в своих целях. Постепенно ограничивая количество «главных лам», правительство в 1840 г. подчинило все калмыцкое духовенство одному ламе, утверждаемому в своем звании «высочайшей властью». Лама этот непосредственно подчинялся астраханскому губернатору и главному приставу, т. е. местным административным и полицейским властям.

По официальным данным 1865 г., калмыцких лам было 965. В действительности же их число составляло, по различным источникам, от 3 до 6 тысяч. Большинство из них проживало непосредственно в улусах, среди населения, остальные — в 69 хурулах, самым крупным из которых был Тюменевский.

Буддизм у тюркоязычных тувинцев отличается большим разнообра-



зием, хотя его тоже относят к тибетскому варианту. Археологические раскопки буддийского монастыря, обнаруженного в Туве, показывают, что именно в XI — начале XII в. в данном регионе распространяется буддизм. По всей видимости, соседняя Киданьская империя предпринимала попытки обратить тогдашнее население края в новую веру. Впрочем, после падения киданьского государства под ударами чжурдженей, традиционные шаманские культы снова заняли господствующее положение. Повторное проникновение и окончательное утверждение буддизма относится к середине XVII в., после захвата края маньчжурской империей Цин. Здесь в большей степени, чем где бы то ни было, он ассимилируется с местным шаманизмом. Имеются сведения, что некоторые религиозные обряды совершались совместно ламами и шаманами, а были случаи, когда отдельные лица совмещали в себе функции жрецов и той и другой религии. Большинство лам-тувинцев жило среди населения, а не в хурэ, как в Тибете, Монголии и Бурятии, безбрачие было для них необязательным, и некоторые известные в народе шаманки были женами лам.

Буддийские монастыри начали сооружаться в Туве с 70-х годов XVIII в. За полтора столетия было построено 36 монастырей. В каждом было несколько храмов, мастерских и жилых домов для лам и послушников. Монастыри владели тысячами голов овец, крупного рогатого скота и лошадей. Всего к началу XX века в Туве насчитывалось более 4 тысяч лам различных рангов.

По содержанию учения и организационным формам бурятский, калмыцкий и тувинский буддизм сходны с монгольским. К их особенностям можно отнести отсутствие института хубилганов (перерожденцев); тесную связь монастырей и сангхи с родовыми общинами (монастыри, как правило, были «закреплены» за конкретными родами); наличие у калмыков, в отличие от бурят и тувинцев, не только гелугпинской («желтошапочной»), но и «красношапочной» (Сакья, Кагью) традиции.

Западный буддизм: пути проникновения

Для понимания, какими путями буддизм проник на Запад, приведем несколько важных фрагментов из рассказа одного буддийского монаха, который предпочел остаться неизвестным: «Живя в Индии, я привык вести простую жизнь в контексте традиционной культуры. Приехав в 1964 году в благополучную Англию, я встретился с культурой, которая отличалась от той, к которой я привык... Но в этом обществе уже присутствовал буддизм. Для меня первоначальной точкой соприкосновения с западны-



ми людьми была медитация. Я начал проводить еженедельные занятия в крошечном полуподвальном помещении в центре Лондона... На этих занятиях я обучал людей двум методам медитации — осознанному дыханию и развитию всеобъемлющей доброты. Довольно скоро люди, регулярно посещающие эти занятия, стали заметно спокойнее, увереннее и счастливее, как и ожидалось... На протяжении нескольких лет я также читал публичные лекции, в которых стремился передать фундаментальные аспекты буддизма так, чтобы это было одновременно понятно западной аудитории и соответствовало буддийской традиции. Это была еще одна точка соприкосновения с западным обществом: введение буддийских представлений в западный интеллектуальный контекст».

Из этой частной истории, которая, кстати, весьма показательна, можно вычленилть, по крайней мере, три важных составляющих, позволивших буддизму получить распространение на Западе: фигура буддийского монаха, медитация и публичные лекции по буддизму. И здесь одно вытекает из другого. Интеграция отдельного ламы (гуру) в западное общество крайне важна, без силы его личности, без его тонкой и усердной работы с аудиторией успешное продвижение буддизма невозможно. При этом лама, как правило, медитирует: медитация не существует как абстракция. Медитация — это, прежде всего, технология сознания, позволяющая человеку получать опыт осознанности и тем самым способствующий росту его сознания.

Таким образом, интеграция буддизма в западное общество началось с того, что, по крайней мере, некоторые члены этого общества решили поднять уровень своего сознания посредством медитации, которому их обучает духовный наставник. Он же, как правило, дает публичные лекции, знакомя своих учеников с буддийскими представлениями. Под буддийскими представлениями имеются в виду не тонкости вероучения или философии, а идеи, которые настолько фундаментальны, что сами буддисты часто воспринимают их как нечто само собой разумеющееся и не осознают их значение в полной мере. Такова, например, идея о том, что религия не обязательно подразумевает веру в существование Бога, создателя вселенной и ее правителя. Еще одна, связанная с ней, идея заключается в том, что возможно вести нравственную жизнь, повышать уровень сознания и постигать запредельную мудрость, не прибегая к помощи какой-то внешней сверхъестественной силы. Подобные фундаментальные идеи постепенно стали знакомы всем образованным жителям Запада. Успешному их внедрению в западное общество способствовали буд-



дийские организации, которые создавались там приехавшими с Востока учителями. Таков путь проникновения буддизма на Запад, а оттуда — в Россию, куда он начал особенно активно проникать после распада СССР в 1991 г. Именно в это время в стране создались благоприятные условия для проникновения и распространения самых разных религиозных учений из-за рубежа, в том числе западного варианта буддизма.

В настоящее время на территории России, вне регионов исторического расселения буддийских народов, существует около 200 независимых буддистских общин и организаций, принадлежащих к самым разнообразным школам и направлениям буддизма. Больше половины из них действует в европейской части страны, куда они проникли из Запада. Свою деятельность они ведут в таких городах, как Москва, Санкт-Петербург, Белгород, Екатеринбург, Казань, Кемерово, Краснодар, Новосибирск, Омск, Пермь, Ростов-на-Дону и т. д.

К особенностям распространения западного буддизма можно отнести тот парадоксальный факт, что большинство его школ появилось в России не с Востока, что было бы более естественно, хотя есть и такие, а с Запада — из крупных западноевропейских или американских центров. Попав на западную почву, именно там они проходили процесс ассимиляции к западным реалиям, иногда существенно изменяясь. В связи с этим получается странный парадокс: Россия, имеющая собственный традиционный буддизм, получает буддизм иного толка уже как бы из вторых рук — адаптированный к западному образу жизни и западному менталитету. Тем не менее, и западный буддизм, как правило, либо привязан к учению какой-то конкретной школы, либо разделяет основные концепции буддизма. К подобным школам очень подходит определение известного американского исследователя Г. Байрона-Эрхарта, который назвал их «старым вином в новых бутылках», где старое вино — это догматика той или иной буддийской школы, а новые бутылки — новые организационные формы и современные философские концепции, вплетенные в ткань учения их современными идеологами (Современный буддизм в России, Электр. ресурс).

В общинах, которые часто возглавляются светскими последователями так называемого транснационального («глобального» или «западного») буддизма, существует практика приглашения монахов и проповедников из всех стран мира. Эти общины занимаются активной социальной деятельностью: регулярно проводят тренинги и медитации, оказывают благотворительную помощь, осуществляют социально-психологическую



помощь в местах заключения и т.д. Все они объединены общепобуддийскими концепциями, хотя часто имеют некоторые философские и идеологические новации. Их последователи вовлечены в буддистскую культовую практику, стремятся как можно ближе к оригиналу реконструировать в новой среде традицию той школы, практику которой они используют.

Последователи западного буддизма, как правило, являются представителями самых разных национальностей (среди них лишь незначительное число бурят, калмыков, тувинцев, т. е. представителей этносов, которые традиционно связаны с буддизмом Гелуг). Но они зачастую имеют более высокий уровень образования, больше интересуются философией буддизма и различными буддистскими практиками. Приверженцы же традиционного буддизма, проживающие в Бурятии, Калмыкии, Туве, Читинской и Иркутской областях и др., особенно сельское население, более консервативны, больше вовлечены в буддистскую практику, обряды и службы, которые проводятся в буддийских монастырях, в их сознании в значительной степени превалирует религиозная вера.

Наиболее активным представителем западного буддизма в России является «Международная ассоциация буддистов школы Карма Кагью», которая была зарегистрирована в 1993 г. Специалисты-религиоведы относят его к необуддийскому культу (Агаджанян, 2008: 861–862), ее также относят к сектам (там же). Общины этого религиозного объединения действуют в Архангельске, Владивостоке, Волгограде, Екатеринбурге, Иркутске, Калининграде, Красноярске, Москве, Нижнем Новгороде, Новосибирске, Пятигорске, Самаре, Санкт-Петербурге, Ульяновске, Хабаровске, Челябинске, Улан-Удэ и Элисте.

Карма Кагью — это название одной из линий тантрического буддизма, а точнее школы буддизма «Алмазный путь». Считается, что практики «Алмазного пути» наиболее сложные, но в то же время самые эффективные, так как с их помощью можно развить невероятные возможности, а главное — самому стать Буддой за сравнительно короткий срок (в течение одной жизни). В структурные подразделения религиозного объединения входят медитационные центры.

Главой линии преемственности духовных наставников Кармы Кагьюна Западе является Кармапа XVI Рангджунг Ригпе Дордже (скончался в 1981 г. в Иллинойсе, США). Именно он распространил это направление тибетского буддизма по всему миру при помощи своих западных учеников. Название «Карма Кагью» говорит само за себя: кагью означает «устная передача».

Следовательно, адепты учатся не по классическим источникам, знания передаются из уст в уста, от учителя к ученику. Одними из известных учеников Кармапы XVI на Западе являются датчанин Оле Нидала и его супруга Ханна. Благодаря их усилиям за 40 лет в самых разных точках планеты, в том числе во многих городах России, было создано около 650 буддийских центров. Российские представители этого движения поддерживают тесные контакты с иностранными единомышленниками-единоверцами, при помощи и на средства которых, в частности, на Алтае строится храм, который в будущем должен приобрести международное значение.

Нидал регулярно посещает центры Карма Кагью в России, проводит медитации со своим учениками, выступает с популярными лекциями по буддизму. Среди его последователей преобладают представители европейских народов России.

Следует заметить, что Нидал, поведение которого не лишено эксцентричности и непредсказуемости, часто позволяет себе публичные высказывания, которые вызывают неоднозначную реакцию у аудитории. В частности, по поводу христианства он высказался так: «Христианство в большей степени является сектой, чем буддизм, поскольку апеллирует к страхам и надеждам, пугает адом и обещает рай. Буддизм располагает философией, в сравнении с которой христианство и другие мировоззрения напоминают детские игры». Он же сказал следующее: «Не стоит жалеть пятилетнюю девочку, которую изнасиловал дядя, — значит, в прошлой жизни она сама была дядей и изнасиловала свою племянницу; ничего не поделаешь, в будущей жизни у нее будет что — то лучшее, а вот дядя насильник сам станет девочкой» (цит. по: Дворкин, 2000: 51).

Однажды приехав в Туву, Нидал предложил всем присутствующим в аудитории «пробить макушку», чтобы облегчить им успешную практику Пховы, главная цель которой состоит в подготовке к переносу сознания в момент смерти через родничок на макушке головы, что обеспечивает его слияние с умом мудрости Будды и перерождение в Западном раю Будды Амитабхи (см.: Чокьи Нима Ринпоче, 1995). Следует заметить, что в тибето-буддийской традиции ритуал Пховы требует специального посвящения, высочайшей догматической и психологической подготовки адептов — на это уходит несколько лет. Обычные буддисты, не достигшие высоких духовных реализаций, к нему не допускаются. Однако Нидал обещал всех желающих перенести в землю Будды Амитабхи за одну практику, т. е. за один день, что вызвало у традиционных буддистов глубокое недоверие и отторжение.



Анализируя деятельность Нидала в России, буддолог Е. А. Островская отмечает, что форма жизни религиозной общины, которую он создал и которую активно пропагандирует в кругах российских буддистов, качественно отлична от тибето-буддийских прототипов. Нидал, по справедливому мнению исследовательницы, создал целый ряд сочинений, главная цель которых убедить европейскую, в частности, российскую аудиторию в легитимности своего учительского статуса, несмотря на непричастность к традиционной монашеской иерархии. Если традиционные тибетские ламы-наставники не обладают полномочиями предлагать своим последователям «авторскую версию» буддийского вероучения, начиная от догматики и заканчивая набором ритуальных практик, то Нидал создал свою собственную концепцию — так называемый практический буддизм. Ритуальные практики, проводящиеся в общине Карма-Кагью, относятся к разряду высокой Тантры, к которым в тибетской традиции допускались лишь самые продвинутые адепты, успешно освоившие предварительный курс догматического образования. «Авторская версия» буддизма, предложенная Нидалом, направлена на полную элиминацию идеи монашества и необходимости изучения аутентичных канонических буддийских текстов. Следует заметить, что подобный подход Нидала соответствует религиозному запросу его последователей, которые стремятся прежде всего к освоению «эффективных», «тайных» тибетских ритуальных практик, поскольку эти практики ведут к преобразованию сознания, к ее депроблематизации (Островская, 1999: 108–109).

Таким же путем идет и Ассоциация Дзогчен-община, духовным лидером которой является тибетский эмигрант Намкай Норбу, постоянно проживающий в Италии, и буддийская религиозная группа Римей, возглавляемая россиянином Виталием Федько. Все эти общины возникли в 1989–1991 гг. в Санкт-Петербурге, где продолжают свою деятельность и в наши дни. Е. А. Островская отмечает, что санкт-петербургская Дзогчен-община не имеет историко-культурного прототипа в традиционном тибетском буддизме; собственно Дзогчен — это лишь один из методов преобразования сознания и личности адепта в ритуальных практиках тибето-буддийских школ. Что касается буддийской группы Римей, то она трактуется их лидером Федько в духе экуменизма — это некий «исходный буддизм», не предполагающий разделения на школы и «духовно близкий» русскому народному православию (там же: 111, 113).



Заключение

В целом для буддийских общин, проникших в Россию из Запада, характерно то, что они в известной степени противопоставляют себя традиционным калмыцким, бурятским и тувинским общинам; свои модели буддийско-общинной жизни они рассматривают как единственно подходящие для россиян. Хотя они и заявляют о прямой религиозно-догматической связи их общин с одноименными направлениями тибетского буддизма, в действительности же они оказываются «авторскими вариантами» буддизма.

В целом процесс возрождения буддизма как одной из конфессий в России не ограничивается восстановлением старых и строительством новых буддийских храмов в традиционных регионах; он также дополняется адаптацией современных западных моделей буддийских сообществ, которые занимаются пропагандой новых форм религиозной жизни в российской среде, не имея при этом тибето-буддийских историко-культурных прототипов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агаджанян, А. С. (2008) Необуддизм // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М. : Академический проект. 1520 с. С. 861–862.
- Берзин, А. (1992) Тибетский буддизм: его история и перспективы развития / пер. с англ. В. Комаровского. М. : Традиционная медицина. 32 с.
- Дворкин, А. Л. (2000) Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н.-Новгород : Изд. Братства во имя св. князя Александра Невского. 693 с.
- Кляшторный, С. Г., Лившиц, В. А. (1971) Сэврайский камень // Советская тюркология. № 3. С. 106–112.
- Кадырбаев, А. Ш. (1990) Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии. XIII–XIV вв. Алма-Ата : Гылым. 158 с.
- Кузнецов, Б. И. (1961) Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». Л. : ЛГУ. 122 с.
- Островская, Е. А. (1999) Буддийские мирские общины Санкт-Петербурга // Социологические исследования. № 3. С. 107–113.
- Современный буддизм в России [Электронный ресурс] // Осознание.org. Теория и практика. URL: <http://osoznanie.org/975-sovremennyy-buddizm-v-rossii.html> (дата обращения: 20.03.2015).
- Филатов, С. Б., Лункин, Р. Н. (2005) Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. № 6. С. 35–45.
- Чокьи Нима Римпоче (1995) Путеводитель по жизни и смерти / пер. с англ. Б. Гребенщиков. СПб. : Открытый мир. 256 с.

Дата поступления: 07.12.2015 г.



TRADITIONAL AND WESTERN BUDDHISM IN RUSSIA : A COMPARATIVE STUDY

M. V. Mongush

(D. S. Likhachev Institute of Cultural and Natural Heritage)

The article examines the history of the arrival and spread of Buddhism, including the versions that came from the West in late 20th century, in the regions of Russia where indigenous population have traditionally followed the Mahāyāna – the northern, i.e. Tibetan version of Buddhism (Kalmykia, Buryatia, Tuva, Zabaikalski Krai (Transbaikalia) and Irkutsk Oblast).

Being followers of the Mahāyāna, most Russian Buddhists largely belong to the Gelug school, with a certain number of followers of other schools of Tibetan Buddhism – Karma Kagyu, Nyingma and Sakya. The overall number of practicing Buddhists in Russia does not exceed 500,000. There are about 900,000 ‘Ethnic Buddhists’ in Buryatia, Kalmykia and Tuva. The organizational structure and doctrine of Buryat, Mongol and Kalmyk Buddhism is akin to those in Mongolian Buddhism.

Besides developing its own traditional Buddhism, since the 1990s Russia has been influenced by a different version of this religion – a Buddhism adapted to Western mentality and lifestyle. Western-style Buddhist communities typically contrast themselves to traditional Kalmyk, Buryat and Tuvan communities and present their lifestyles as the only appropriate ones for European Russians. Although they claim possessing a direct religious and dogmatic link between their teachings and Tibetan Buddhism, in fact those are their own versions of Buddhism.

At the moment in European Russia there are about 200 independent Buddhist communities and organizations of Western-style Buddhism. They are largely concentrated in Russia’s biggest cities – Moscow, St. Petersburg, Novosibirsk, etc. The most active of them is the “International Association of Karma Kagyu School Buddhists”, registered in 1993. Religious studies scholars classify it as a Neo-Buddhist cult adapted to the religious needs of its followers to provide fast access to ‘efficient’ and ‘occult’ Tibetan ritual practices. The same path has been chosen by the Association of Dzogchen Communities and the Rime Community (both have been active in St. Petersburg since 1989-1991).

The revival of Buddhism as one of Russia’s religions goes beyond the rebuilding of the old temples and the construction of new ones in Buddhism’s traditional domain. The process is augmented by the rise of the communities which popularize new models of religious life adapted from the West without any specific Tibetan Buddhist historical and cultural prototypes.

Keywords: traditional Buddhism; Tibetan Buddhism; Western Buddhism; Buddhist communities; Russian Buddhism; Neo-Buddhism

REFERENCES

Agadzhanian, A. S. (2008) Neobuddizm [Neo-Buddhism]. In: *Entsiklopediia religii* [Encyclopedia of religions] / ed. by A. P. Zabiako, A. N. Krasnikov, E. S. Elbakian. Moscow,



Akademicheskii proekt Publ. 1520 p. Pp. 861–862. (In Russ.).

Berzin, A. (1992) *Tibetskii buddizm: ego istoriia i perspektivy razvitiia* [Tibetan Buddhism: Its history and prospects] / tr. by V. Komarovskii. Moscow, Traditsionnaia meditsina Publ. 32 p. (In Russ.).

Dvorkin, A. L. (2000) *Sektovedenie. Totalitarnye sekty. Opyt sistematicheskogo issledovaniia* [Sectology. Totalitarian sects. A systemic study]. Nizhny Novgorod, St. Aleksandr Nevsky Brotherhood Publ. 693 p. (In Russ.).

Kliashtorny, S. G. and Livshits, V. A. (1971) *Sevraiskii kamen'* [The stone of Sevrai]. *Sovetskaia tiurkologiia*, no. 3, pp. 106–112. (In Russ.).

Kadyrbaev, A. Sh. (1990) *Tiurki i irantsy v Kitae i Tsentral'noi Azii. XIII–XIV vv.* [Turks and Iranians in China and Central Asia: 13th – 14th centuries]. Alma-Ata, Gylym Publ. 158 p. (In Russ.).

Kuznetsov, B. I. (1961) *Tibetskaia letopis' «Svetloe zertsalo tsarskikh rodoslovnykh»* [The Mirror Illuminating the Royal Genealogies: A Tibetan chronicle]. Leningrad, Leningrad State University Publ. 122 p. (In Russ.).

Ostrovskaya, E. A. (1999) *Buddiiskie mirskie obshchiny Sankt-Peterburga* [Lay Buddhist communities in St. Petersburg]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no. 3, pp. 107–113. (In Russ.).

Sovremennyy buddizm v Rossii [Contemporary Buddhism in Russia]. *Osoznanie.org. Teoriia i praktika* [online] Available at: <http://osoznanie.org/975-sovremennyy-buddizm-v-rossii.html> (accessed: 20.03.2015). (In Russ.).

Filatov, S. B. and Lunkin, R. N. (2005) *Statistika rossiiskoi religioznosti: magiia tsifr i neodnoznachnaia real'nost'* [The statistics of religiosity in Russia: the magic of figures and the complex reality]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no. 6, pp. 35–45. (In Russ.).

Chökyi Nyima Rinpoche (1995) *Putevoditel' po zhizni i smerti* [The Bardo Guidebook] / tr. by B. Grebenshchikov. St. Petersburg, Otkrytyi mir Publ. 256 p. (In Russ.).

Submission date: 07.12.2015.

Монгуш Марина Васильевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева; Почетный работник общего образования Российской Федерации, Заслуженный деятель науки Республики Тыва. Адрес: 129366, Россия, г. Москва, ул. Космонавтов, д. 2. Тел.: +7 (495) 686-13-24. Эл. адрес: monmarvas@mail.ru

Mongush Marina Vasilievna, Doctor of History, Chief Research fellow, D.S. Likhachev Institute of Cultural and Natural Heritage; Honored worker of General Education of the Russian Federation, Honored worker of Science of the Republic of Tuva. Postal address: 2 Kosmonavtov St., 129366 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (495) 686-13-24. E-mail: monmarvas@mail.ru



Библиографическое описание статьи:

Монгуш М. В. Традиционный и западный буддизм в современной России: опыт сравнительного анализа [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2016, № 1. URL: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/69> (дата обращения: дд.мм.гг.).

Citation:

Mongush M. V. Traditsionnyi i zapadnyi buddizm v sovremennoi Rossii: opyt sravnitel'nogo analiza [Traditional and Western Buddhism in Russia : a comparative study]. *Novye issledovaniia Tuvy*, 2016, no. 1 [on-line] Available at: <http://nit.tuva.asia/nit/article/view/69> (accessed: ...).