Буддизм в современном мире

УДК 294.321

DOI 10.31554/978-5-7925-0573-5-2019-2-186-192

Д. Д. Амоголонова¹

БУДДИЗМ И ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИЯ В БУРЯТИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

В статье исследуются процессы буддийского возрождения в Бурятии в контексте постсоветской десекуляризации социокультурных процессов. С точки зрения методологии, важным представляется выяснение применимости к современным религиозным процессам в России концептов *архаизация* и *традиционализация*, получивших широкое распространение в мировой гуманитарной науке и применяемых в изучении различных феноменов в религиозно-духовной сфере, характеризующихся отходом от секуляризованного мировоззрения, критикой модернизма и вовлеченностью в этногрупповые культурно-исторические ценности. Автор анализирует символическую значимость религиозной принадлежности в условиях преобладания светских социальных установок и образования при одновременной явной востребованности в обществе тех социальных и личных ориентиров, которые предлагаются духовенством.

Ключевые слова: современный буддизм, буряты, архаизация, традиционализация, этничность, идентичность, религиозная вера, религиозность.

D. D. Amogolonova

BUDDHISM AND DESECULARIZATION IN BURYATIA: METHODOLOGY AND SOCIAL PROCESSES

This paper deals with the processes of Buddhist revival in Buryatia in the context of post-Soviet desecularization of social and cultural processes. From the methodological point of view, it seems important to clarify whether the widely used in the world humanities concepts *archaization* and *traditionalization* are applicable to modern religious processes in Russia and whether they really characterize various phenomena in the religious and spiritual sphere related to a departure from a secularized worldview, criticism of modernism and involvement in ethnogroup cultural and historical values. The author argues that at present the symbolic significance of religious affiliation prevails over religious belief when social attitudes and education are still

¹ Амоголонова Дарима Дашиевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук», г. Улан-Удэ, Россия. E-mail: amog@inbox.ru.

secular. Simultaneously, the social and personal goals that are proposed by the clergy are highly demanded.

Keywords: modern Buddhism, Buryats, archaization, traditionalization, ethnicity, identity, religious faith, religiosity.

Размышляя над наполнением понятия «десекуляризации», мы приходим к выводу, что этот термин относится одновременно к методологическому уровню и конкретным социальным практикам, характерным для постсоветского пространства. Нынешняя ситуация стремительно приобретенной религиозности в некоторых отношениях сходна с советским тотальным атеизмом в том смысле, что ныне, как и прежде, личный выбор зависит от идеологического ландшафта, в котором религиозность стала нормой социально одобряемого поведения. По этой причине специалисты тесно увязывают десекуляризацию с процессами архаизации и традиционализации (неотрадиционализации), которые в научной литературе предлагается рассматривать по меньшей мере в двух методологических аспектах. Сторонником одного из них является А. С. Ахиезер, полагающий, что архаизация – это «результат следования субъекта культурным программам, которые исторически сложились в пластах культуры, сформировавшихся в более простых условиях и не отвечающих сегодня возрастающей сложности мира, характеру и масштабам опасностей. Архаизация выступает как форма регресса, в которой программы деятельности носят специфический для догосударственного общества характер, связанный с доосевой культурой, с господством чисто локальных миров ... Архаизация проявляется в условиях большого общества, государства как попытка полностью или частично вернуться к догосударственным формам культуры и деятельности» [2001: 89]. В том же ключе рассуждают Ч. К. Ламажаа и Л. В. Намруева, рассматривающие процессы архаизации и неотрадиционализма как «обращение населения к прошлому, традиционному социокультурному опыту, практикам, установкам. При этом если архаизационные тенденции мы трактуем как стихийное обращение к архаическим социальным отношениям и практикам в условиях социально-экономической нестабильности и рассматриваем их волнообразное присутствие во всех сферах социальной жизни ... то проявления неотрадиционализма мы понимаем как уже целенаправленную деятельность людей, групп людей, социальных институтов по возрождению культурных традиций (как архаических – древних, так и любых других исторических периодов)» [2014: 28].

Логично сделать вывод, что при таком методологическом подходе десекуляризация становится частью как стихийных, так и целенаправленных действий по возрождению культурных традиций, реакцией на противоречия «между процессами глобализации и регионализации в межэтнической, конфессиональной и культурных сферах» [Там же].

Заслуживает внимания также и иная точка зрения, согласно которой архаизация и традиционализация не являются отрицанием процессов модернизации, а напротив, отражают темпы включения в универсальные социальные, культур-

ные, политические и идеологические формы. Азиз Аль-Азмех, противник мифологизации религиозного противостояния, утверждает, в частности, следующее: «Универсализм неизбежен. Он, несомненно, имеет европейское происхождение и распространялся по всему миру с колониальной и неоколониальной трансформацией экономики, обществ, политик и культур. Универсализм не оставляет ничего нетронутым, поскольку всеобщая история модернизма – это прожорливый потребитель особенностей, связывающий в глобальном единстве даже самые причудливые и архаичные сектора общества и культуры. Стойкий архаизм или, скорее, архаизация и традиционализация – это способ включения в современность в глобальном развитии...» [Al-Azmeh 2009: 34].

Синтезируя обе точки зрения, мы можем отметить, что, действительно, можно рассматривать современную ситуацию как определенное возвращение к архаике в том смысле, что традиционализм – это обращение к ценностям ушедшей эпохи; вместе с тем речь не может идти о восстановлении традиционной картины мира. Причина состоит в общей модернизации общественного сознания и особенно – в значимости секулярного образования. У бурят постсоветское возвращение к религиозности в рамках конкретной религии не было одномоментным явлением. Так, социолог А. В. Бильтрикова отмечала на основании своих исследований, проведенных в 1990-е гг., что сосуществование в Бурятии шаманизма, ламаизма и православия, а также стремительная дискредитация атеистической идеологии явились причиной широкого распространения религиозного синкретизма: «...38,8 % просто верят в Бога и сверхъестественные силы. ... В настоящее время, когда происходит практически ренессанс всех религиозных конфессий, достаточно трудно определить в какой-то одной религии. А пока длится период выбора, респонденты предпочитают просто верить в Бога и его сверхъестественные силы» [2001: 74].

Уместно отметить, что атеизация населения Бурятии в позднесоветские времена была чрезвычайно высокой и число верующих составляло менее 10 % (подробнее см.: [Крючков, Михайлов 1987: 44–47]), а уже к 2010 г. социологические опросы иллюстрируют темпы десекуляризации – понимаемой как возвращение религии в общественное и индивидуальное сознание – в следующих цифрах: число буряток-горожанок безоговорочно верующих и склоняющихся к вере составило 96,4 % (среди мужчин-бурят – 79,6 %), причем большинство опрошенных причисляют себя к буддийской конфессии [Будаева и др. 2010: 48].

В современной социологии религии термин *религиозность* как основной показатель десекуляризации предполагает, в первую очередь, общественное содержание, т. е. степень влияния религии на общество и ее взаимодействие с другими сферами социальной жизни, роль религии в обществе и уровень ее усвоения посредством формирования системы убеждений и идентичности. А поскольку понятие религиозной веры при таких подходах исключается из научного дискурса в силу невозможности ее научного исследования и измерения [Needham 1972; Lindquist, Coleman 2008], то применительно к личности предлагается использо-

вать термин «религиозная значимость» (*salience*), которая может быть представлена на шкале личных предпочтений.

Однако религиозная вера, хотя, возможно, и не поддается научному анализу и не может рассматриваться как измеряемая величина, все же присутствует в современной десекуляризации и является ее несомненным компонентом. Людям близки идеи о спасении и это не зависит от места жительства, образованности и степени включения в секулярные практики. Об этом более 50 лет назад Роберт Белла писал так: «Люди предпочитают жизнь в реальном мире, но грядущая жизнь бесконечно превосходит настоящее, поскольку лишь она длится вечно» [Bellah 1964: 359]. Такая вера, хотя и не противоречит религиозности, но все же не синонимична ей хотя бы потому, что не подразумевает обязательной связи с религией и церковью, о чем значительно позже Р. Белла писал следующее: «Мы верим без веры, вне веры» [Bellah 1991: 203]. Однако при этом он отмечает, что отсутствие религиозной веры (подразумевается религиозная вера в связи с определенной конфессиональной принадлежностью) не влияет на существование религии как социального института, поскольку она в данном качестве выполняет функции, не связанные напрямую с вопросами веры: «Коллапс веры не сопровождается концом религии» [Ibid.: 220].

Десекуляризация в Бурятии, как и в России в целом, осуществляется в условиях преобладания секулярных практик и рационализированного отношения к действительности. При этом социологические исследования убедительно показывают неуклонный рост числа тех бурят, кто называет себя последователями буддизма. Кроме религиозной свободы в этом значительную роль сыграла этнонациональная идеология, в которой буддизм – это национальная религия, интегрирующий фактор и важнейший компонент собственно бурятской национальной идеи и идентичности. С точки зрения представлений о своей вере, вне зависимости, что человек под ней подразумевает, религия является символом, который «концентрируется на установлении прямой связи между личностью и трансцендентальной реальностью» [Ibid.: 37]. Кроме того, религия выполняет символическую функцию социализации независимо от религиозной веры, что Р. Белла формулирует так: «Религиозная символизация, связывающая человека с конечными целями его существования, также участвует в отношениях человека с самим собой и в символизации его собственной личности» [Bellah 1964: 362]. Следовательно, идентификационные смыслы религии, в частности буддизма, в современных условиях играют не менее важную роль, чем ее смыслополагание.

Идентификационная роль религиозной принадлежности неотделима от статуса религиозной общности, повышение которой составляет важный аспект деятельности Буддийской традиционной сангхи России (БТСР). В этой связи уместно привести мнение известного чешского буддолога Любоша Белки, который полагает, что буддизм в Бурятии как элемент северного буддизма не имеет высокой значимости: «Северный буддизм является преобладающей религией в Тибете, Монголии и Бурятии. Из всех перечисленных регионов распространения буддиз-

ма Бурятия, как считается, обладает наименьшим значением. Такая точка зрения основывается на следующих обстоятельствах: во-первых, желтошапочный буддизм пришел в Бурятию всего около трехсот лет назад, относительно недавно, по сравнению с Тибетом и Монголией. Во-вторых, ни в одном другом регионе желтошапочный буддизм не подвергался столь раннему и столь жестокому подавлению» [Bělka 1994: 106]. В опровержение подобной точки зрения руководитель БТСР выдвигает идею о бурятском буддизме, развивавшемся независимо от Тибета и Монголии: «Буряты получили буддизм от Дамба Даржа Заяева, а он, в свою очередь, получил его в первом своем рождении от Будды Кашьяпы, а во втором – от Будды Шакьямуни! Запомните это!» [Хамбо-лама 2013: 14]. Поэтому, считает Хамбо-лама, «бурятский буддизм вполне самодостаточен на протяжении столетий и достиг небывалых высот. ... Не надо чувствовать себя людьми второго сорта» [Махачкеев 2010: 164]. Подобное суждение, отождествляющее статус религиозной общины со статусом этнической группы, находит отклик среди бурят. Авторитет бурятских буддийских священнослужителей высок, а потому, как выяснилось в ходе социологических исследований 2015–2016 гг., существование отдельного бурятского буддизма поддерживается большинством верующих: 77,8 % бурят-прихожан отнесли себя к бурятскому буддизму, тогда как к тибетскому лишь 7,6 % [Бадмацыренов и др. 2016: 70]. Это подтверждает, что идеи автокефалии и самодостаточности получили довольно широкое распространение в бурятской среде, доказывая устойчивость этнонациональной идеологии, хотя ее политический аспект на протяжении последних 20 лет неуклонно уменьшался и в настоящее время не имеет манифестных форм.

В современных условиях деполитизации социальных практик и общественного сознания (на протяжении 2000-х гг.) религиозные ценности, понимаемые как фундаментальная составляющая национальной культуры, становятся важнейшими маркерами национального пространства, духовно-нравственным и идеологическим основанием для формирования чувства общности по «крови и почве», национальной памяти и целям. Религиозный выбор имеет идеологическую обусловленность, что доказывается, например, значительным расхождением в цифрах, отражающих ответы представителей разных поколений на вопросы социологов: 37,5 % мужчин-бурят старше 60 лет назвали себя атеистами, что связано с желанием идентифицировать себя с советским атеистическим мировоззрением, приходившемся на годы молодости. В то же время молодые буряты-горожане в большинстве выбрали ответ «верую» (75 %), и никто из них не заявил, что является атеистом или «скорее неверующим» [Будаева и др. 2010: 49].

Десекуляризация среди бурят имеет и еще один аспект, связанный с состоянием общественного сознания. Речь идет об уровне образования, который среди бурят был весьма высок при советской власти и остается таким и сейчас. Этнонациональная религиозная принадлежность – это в большинстве случаев априорная данность, но, в отличие от традиционного общества, современность позволяет верующему делать осознанный выбор, какая именно община ему ближе. Этот выбор нередко зависит от уровня образованности (речь идет о светском образо-

вании). В социологических исследованиях Т. Б. Бадмацыренова и его коллег верующие подразделяются на: 1) прихожан, под которыми подразумеваются те, кто посещает те или иные дацаны, руководствуясь их расположением, авторитетом лам, астрологов и целителей, которые принимают пациентов в дацанах; и 2) мирян, относящих себя к определенной буддийской школе под руководством Учителя, обладающего буддийскими учеными степенями. Существенно, что прихожане, составляющие большинство верующих, фактически моноэтничны (94 % буряты), тогда как среди мирян буряты составляют только 33,8 % [Бадмацаренов и др. 2016: 69–71]. И хотя бурят, относящихся, по классификации Т. Б. Бадмацыренова, к мирянам, не так уж много, все же весьма показательно, что среди мирян – учеников Джампа Тинлея – лиц, обладающих высшим образованием и учеными степенями, значительно больше, чем среди прихожан (75,5 и 44,5 % соответственно).

Таким образом, если рассматривать дацанский и внедацанский буддизм как «традиционный» и «нетрадиционный» [Там же: 71], можно сделать вывод о преобладании среди мирян наиболее образованной части бурятского населения, интеллигенции, которая при этом, по сравнению с прихожанами, представлена почти вдвое большим числом горожан, образовательный уровень которых в целом выше, чем у селян. Свобода религиозного выбора в этом смысле очевидна: для более образованного человека важно усваивать философско-этическое содержание буддизма и лично участвовать в медитативных практиках. Однако большинство, именуемое прихожанами, предпочитает обрядовые практики в дацанах. Можно ли при этом вести речь об архаизации? По-видимому, нет, поскольку для прихожан сферы мирского и сакрального разделены: светская жизнь не связана с религиозными практиками, а обряды, за которыми обращаются к ламам, нацелены, как правило, на решение насущных жизненных проблем: прагматические устремления явно преобладают над религиозными.

Процесс десекуляризации, начатый еще в СССР, как составная часть переустройства был инспирирован стремлением властей продемонстрировать своему народу и всему миру необратимость отказа от советской идеологии, элементом которой был атеизм. Возвращение религии с периферии в центр социальных практик происходило в условиях сформировавшегося модернизированного и секуляризованного общественного сознания, а население было широко включено в различные социальные движения, часто этнополитические. С одной стороны, охотное участие россиян в десекуляризации свидетельствует о том, что в советские времена религия латентно присутствовала в индивидуальном мировоззрении. С другой – символическая значимость «религии предков» остается важным элементом самоидентификации. Рациональное мышление, основывающееся, в первую очередь, на светском образовании и прагматическом подходе к жизненным целям, придает религиозным практикам не мировоззренческий, а инструментальный характер. Поэтому в современных условиях традиционализация – обращение к ценностям этнической культуры и истории – не означает отказа от модернизации во всем многообразии ее проявлений.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.3 «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», номер госрегистрации АААА-А17-117021310263-7).

Литература

Ахиезер А. С. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема // Общественные науки и современность. – 2001. – № 2. – С. 89–100.

Бадмацыренов Т. Б., Абаева Л. Л., Актамов И. Г., Бадараев Д. Д., Родионов В. А. и др. Буддизм и социорелигиозные процессы в России и Монголии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2016. – 192 с.

Бильтрикова А. В. Бурятская национальная интеллигенция на современном этапе. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – 89 с.

Будаева Д. Ц., Мэрдыеев З. Р., Хантургаева Н. Ц., Итигилова Л. М. Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010. – 140 с.

Крючков Н. И., Михайлов Т. М. Преодоление религиозных пережитков в Бурятии. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1987. – 144 с.

Ламажаа Ч. К., Намруева Л. В. Комплексные проявления неотрадиционализма и архаизации в регионах Южного федерального округа // Философия и современность. – 2014. – № 4. – С. 27–39.

Махачкеев А. Портрет иерарха. XXIV Пандито Хамбо лама Дамба Аюшеев. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2010. – 204 с.

Хамбо-лама. Мысли наедине. Выдержки из речей / сост. А. В. Махачкеев. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2013. – 112 с.

Al-Azmeh A. *Islams and Modernities*. – L., N.Y.: Verso, 2009. – 234 p.

Bělka L. The Restoration of Buryat Buddhism: Some Notes about Monasteries // *Religio: revue pro religionistiku*. – 1994. – Vol. 2. – Is. 1. – P. 92–106.

Bellah R. N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. – Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1991. – 320 p.

Bellah R. N. Religious Evolution // *American Sociological Review*. – 1964. – 29/3 – P. 358–374.

Lindquist G., Coleman S. Against Belief? // *Social Analysis*. – 2008. – Vol. 52. – Is. 1. – P. 2–18.

Needham R. *Belief, Language, and Experience*. – Oxford: Basil Blackwell, 1972. – 269 p.