Публикации

УДК 294.3

DOI 10.31554/978-5-7925-0612-1-2021-4-97-104

Д. В. Аюшеева

СОВРЕМЕННЫЕ БУДДИЙСКИЕ ОБЩИНЫ НА ЗАПАДЕ: ПРОБЛЕМЫ КЛАССИФИКАЦИИ

Статья посвящена системе «двух буддизмов», которая выделяет две ключевые категории в классификации буддийских общин на Западе: «этнические буддисты», представители азиатских буддистских культур, и «новообращенные буддисты», адепты европейского происхождения. Однако это концептуальное разделение в своей нынешней форме требует пересмотра и обновления. Вместе с тем полный отказ от данного подхода в изучении современного буддизма в западных странах ошибочен, поскольку реальная картина буддизма на Западе и в своей современности демонстрирует два отличающихся друг от друга подхода к реализации буддийского учения. Подобное отношение повлечет за собой утрату достаточно качественного в теоретическом и методологическом аспектах научного инструментария.

Ключевые слова: буддийские общества, этнические и «новообращенные буддисты», концепция «двух буддизмов», модернистские и традиционалистские формы буддизма.

D. V. Ayusheeva

MODERN BUDDHIST COMMUNITIES IN THE WEST: PROBLEMS OF CLASSIFICATION

The article is devoted to the system of «two buddhisms», which distinguishes two key categories in the classification of Buddhist groups in the West: «ethnic Buddhists», the representatives of Asian Buddhist cultures, and «convert Buddhists», adherents of European origin. However, this conceptual division in its current form is outdated and requires revision and updating. At the same time, the complete rejection of this approach in the study of modern Buddhism in Western countries is erroneous, since the modern real picture of Buddhism in the West shows two different approaches in realization of Buddhist teachings. This attitude will lead to the loss of sufficiently high-quality scientific tools in the theoretical and methodological aspects.

Keywords: Buddhist societies, ethnic and convert Buddhists, the concept of «Two Buddhisms», modernist and traditionalist forms of Buddhism.

¹ Аюшеева Дулма Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: dulmaayush@yandex.ru.

Современные исследователи буддизма на Западе большое внимание уделяли и продолжают уделять классификации буддийских общин и буддистов в западных странах. Основной причиной является их неоднородность. Около 50 лет назад в академической науке о буддизме на Западе, особенно в Северной Америке, было положено начало типологии, которая долгое время была единственной, а потому стала базовой. В ней буддийские группы разделяются по культурному, этническому и национальному происхождению их членов. Данная типология предлагает две ключевые категории: «этнических», представленных иммигрантами из азиатских буддистских стран и их потомками, и «новообращенных», или адептов западного происхождения. Такое разделение на азиатских и неазиатских буддистов часто описывается как одна из главных особенностей буддизма на Западе. В 1970-е гг. возникло понятие «два буддизма», которое первоначально использовалось американскими исследователями для описания результатов изучения американских буддистских центров. В 1990-е гг. это понятие актуализировалось в научных дискуссиях, приобретя статус типологии, в которой явно прослеживался значительный разрыв между этническими и неэтническими буддийскими группами. Объективно этот разрыв стал отражением дискриминационного отношения к азиатским иммигрантам, исторически встроенного в социальные и правовые структуры американского общества [Takaki 1998].

До 1990-х гг. описания двух разных ветвей в буддизме на Западе носили единичный характер. Некоторые исследователи подчеркивали различия в религиозных целях «восточных» (этнических) буддистов и буддистов-неазиатов. Так, по убеждению Дж. Китагавы, последние прибегали к буддизму, поскольку являлись нонконформистами или не вписывались по другим причинам в собственные сообщества и религиозные традиции [Kitagawa 1967: 55]. Подобной точки придерживается и Р. Элвуд, который резюмировал, что североамериканский буддизм долгое время имел две ветви, этническую и «западную», которые следовали различным институциональным траекториям, несмотря на случайные обмены [Ellwood 1983: 17–22]. Работы Э. Аллена Ричардсона посвящены буддистам-иммигрантам [Richardson 1985]; К. Ямамото – европейским, или «новым» буддистам [Yamamoto 1967]. В большинстве своем упоминания о буддийских сообществах носили описательный характер, являлись результатом полевого наблюдения, в том числе и исследования Ч. Пребиша, в трудах которого впервые появился термин «два буддизма» [Prebish 2019].

В начале 1990-х гг. научная рефлексия буддизма в Америке получила новый импульс: в указанный период развернулась острая дискуссия по поводу движущих сил в процессе становления буддизма на Западе. Споры возникли вокруг признания преобладающей (если не исключительной) роли в этом деле неазиатских буддистов и умаления – азиатских. Подобная точка зрения последними была воспринята достаточно болезненно; буддизм в то время укрепился не только как религиозная повседневная практика, но и вошел в научные и образовательные программы университетов, многие подразделения в которых возглавлялись именно выходцами из азиатских стран, т. е. «этническими буддистами». Очевид-

но, что такой взгляд на историю буддизма в Америке не только некорректен в научном плане, но и чреват социальными, в том числе расовыми, конфликтами. Буддизм как масштабное явление в западной культуре развился, в первую очередь, благодаря стойкой приверженности своим религиозным традициям иммигрантов из Азии, появившихся на Западе задолго до первых неопитов из числа американцев или европейцев. Иммигрантские общины, возможно, в силу своей многочисленности, не только сохранили, но и развили свои религиозные традиции в строительстве храмов, проповеди учения, проведении религиозных обрядов, праздников и т. п. Эта модель организации жизни, в основе которой находилась отличная от западной система ценностей, не только привлекла внимание по причине устойчивости, но и стала в некоторой степени прообразом буддийских сообществ, создаваемых уже буддистами-неазиатами.

Развернувшаяся полемика «вдохнула» новую жизнь в концепцию «двух буддизмов»: с одной стороны, появились модификации данной классификации, с другой – публикации, которые содержат критику «двух буддизмов», но не предлагают новых и полных типологий, которые бы лучше описали современное состояние буддизма на Западе. Все наработки в этом методологическом поле сводятся к вариациям «двух буддизмов»: первую группу исследователи называют этническими буддистами (*Ethnic Buddhists*), буддистами «багажа» (*Baggage Buddhists*), буддистами по происхождению (*Cradle Buddhists*), традиционными буддистами (*Culture or Heritage Buddhists*), в то время как вторую группу – белыми буддистами (*White Buddhists*), новообращенными буддистами (*Convert Buddhists*), новыми буддистами (*New Buddhists*), «элитными буддистами» (*Elite Buddhists*) и «импортными» (*Import Buddhists*) [Spencer 2014: 35–36].

Среди попыток отойти от сложившейся дихотомии классификация немецкого исследователя М. Бауманна, предлагающего иной классификационный признак. Речь идет, говорит он, не о способе привнесения буддизма на Запад (вместе с иммигрантами, или собственно буддийскими миссионерами, или американцами и европейцами, которые, приобщившись к буддизму в Азии, вернулись с ним на Запад), а о предпочтительных в каждом сообществе религиозных концепциях и практиках. Характерное для неазиатских стран разнообразие буддийских интерпретаций и практик можно свести, по мнению М. Бауманна, к двум формам – традиционалистской и модернистской. Глубокое различие между ними проистекает из различий в космологических взглядах и религиозных целях приверженцев каждой из форм. Традиционалистский буддизм с его акцентом на преданность, ритуал и конкретные космологические концепции контрастирует с модернистским буддизмом с его акцентом на медитацию, чтение текстов и рациональное понимание. В то время как буддисты-традиционалисты стремятся приобрести «заслуги» и к хорошим условиям в этой и следующей жизни, большинство западных буддистов-модернистов, напротив, отказались от идеи возрождения. Они не разделяют такие понятия, как накопление «заслуг», а скорее стремятся достичь «просветления» или «пробуждения» в течение одной жизни [Baumann 2001: 25–30].

Несмотря на то что М. Бауманн призывает отказаться от способа привнесения буддизма на Запад как классификационного критерия, в итоге он сам приходит к заключению, что модернистские формы были распространены западными учениками, которые, в свою очередь, привлекли большое количество новообращенных. Традиционалистский же буддизм по-прежнему можно встретить во многих «этнических» храмах, а его носителями являются азиатские мигранты, переселенцы и их потомки [Baumann 2001: 25–30]. Вместе с тем он подчеркивает, что, в отличие от азиатских условий, где традиционалистский и модернистский буддизм, как правило, находятся в состоянии напряженности, на Западе эти две формы институционально сочетаются, что дает возможность говорить о модернизации, или вестернизации, традиционалистского буддизма. Особенно видны эти проявления среди молодых представителей «этнического» буддизма, потомков (детей и внуков) первой волны иммигрантов, родившихся и выросших на Западе. Рациональный тип мировоззрения, доминирующий в западной культуре, не мог не оставить отпечатка в их восприятии и оценке религиозного опыта их родителей, который они находят излишне «суеверным» [Numrich 1996: 77]. Взаимодействие буддизма с наукой, возможность работы с собственным сознанием через аналитическое и медитативное созерцание все больше приближают молодых традиционалистов к модернистскому буддизму.

Однако, хотя модернистские настроения среди этнических буддистов имеют некоторое сходство с модернистским буддизмом, все же между ними, как отмечают исследователи, существуют принципиальные отличия. Переходя к модернистской интерпретации буддизма, традиционные буддисты делают это в контексте своей этнической и культурной идентичности, по-прежнему рассматривая буддизм одним из важнейших ее факторов. Буддизм являлся и является для выходцев из Азии не только культурным наследием, повседневной религиозной практикой, но и мощным интегратором, обеспечивая преемственность поколений, оказывая социальную поддержку. Как отмечает Дж. Наттиер, первые иммигранты из Азии «прибыли не по религиозным причинам (как миссионеры), а в поисках работы, новых возможностей, лучшего будущего. В новом, часто враждебном, окружении этнические религиозные центры не только распространяли определенные религиозные идеи и практики, но также помогали иммигрантам в сохранении религиозно-культурной и национальной идентичности» [Nattier 1997: 76]. В большинстве своем этнические общины остаются консервативными, а их члены описываются как слишком религиозные и иерархические, чрезмерно сосредоточенные на общественной, социальной и культурной деятельности [Hickey 2010: 8–9]. Поэтому большое значение для этнических буддистов имеет интеграция вокруг буддийских храмов; участие в религиозных обрядах и ритуалах обеспечивает не только духовные, но и культурные и общественные их потребности. Это актуально не только для первых поколений иммигрантов, но и их потомков.

Для новообращенных же буддистов фактор групповой этнической или культурной идентичности не был столь актуальным, они были движимы задачами прежде всего индивидуального спасения. Отсюда их заинтересованность в изу-

чении философско-теоретических и психологических аспектов буддийского учения, достижении понимания буддийского учения как рациональной системы. У большинства из них отмечается потребность в учении, выработавшем специальные методы овладения сознанием в целях изменения его природы и достижения определенного идеального состояния [Лысенко 1994: 40–41].

Критика концепции «двух буддизмов» сводится к тезису о ее чрезмерной упрощенности. Соглашаясь в целом, что разделение на азиатов и неазиатов представляется одной из основных характеристик буддизма в Америке, американский социолог В. Кэдж говорит о том, что современная картина американского буддизма значительно сложнее ее трактовки в категориях «двух буддизмов» [Cadge 2001]. Очевидно, что группы «азиатов» и «неазиатов» сами по себе являются гетерогенными по своему внутреннему составу образованиями, что добавляет сложности в их идентификации. И дело здесь даже не в различиях в географии исхода, а в том, что представители разных азиатских стран практиковали у себя и продолжают практиковать вне родины не принципиально, но все же отличающиеся друг от друга направления буддизма (дзэн-, чань-буддизм, тибетский буддизм и т. д.). Причисление их к общему роду «азиатских буддистов» стирает, на наш взгляд, эти немаловажные особенности. Кроме того, многие выходцы из Азии прибегают к буддизму уже в Америке (как, например, жители преимущественно мусульманских Малайзии и Индонезии или Южной Кореи, где сильны пресвитерианские традиции). По своему статусу «новообращенных» они, скорее, ближе к неазиатским, нежели к азиатским буддистам, хотя причисляются к ним только по расовому (или этническому) признаку. За пределами «евроазиатской» классификации остаются буддисты, которые не являются ни азиатами, ни европейцами: афро-, латиноамериканцы и др. Трудно не согласиться с Дж. Наттиер, которая считает, что типология «двух буддизмов» «не учитывает весь спектр расового и этнического разнообразия в буддизме в Америке» [Nattier 1998: 188–189].

Необходимо принять во внимание и тот факт, что дети, рожденные во втором и последующих поколениях иммигрантов, в том числе от межнациональных браков, воспитывались в условиях доминирующей культуры и нуждаются в подтверждении своей религиозной идентичности не меньше неофитов-американцев.

Таким образом, мы наблюдаем множество специфичных групп буддистов (*specific Buddhist groups*), азиатских и неазиатских, углубленное исследование которых, по мнению В. Кэджа, может выявить больше сходства между практикующими в них буддистами, чем это очевидно в нынешних представлениях о буддизме в Америке [Cadge 2001].

Среди критиков разделения буддистов на этнические и новообращенных присутствуют достаточно разумные доводы о том, что данная классификация, даже если признать ее базовой, не является статичной, как рассматривают ее некоторые ученые. Она постоянно меняется относительно времени и социальных условий [Hickey 2010]. Учитывая, что буддизм на Западе – относительно недавнее явление, вполне ожидаемо, что как этнические, так и новообращенные груп-

пы будут и далее преобразовываться в стремлении стать более устойчивыми. На наш взгляд, наблюдаемые уже сейчас преобразования разворачиваются, по крайней мере, в двух направлениях: внутренней перестройки внутри каждого из сообществ и их сближения в результате взаимного влияния.

Первое особенно характерно для иммигрантских сообществ, изначально без государственной поддержки «конкурирующих на религиозном рынке Запада». В этой ситуации они вынуждены адаптироваться к потребностям существующих членов и набирать новых. Потребности первого поколения буддистов на территории западных стран, особенно в Северной Америке, отличаются от нужд и целей последующих поколений, все больше привыкающих к доминирующей культуре. Этнические группы меняют свои традиции и программы, чтобы удовлетворить желания молодых поколений, говорящих на английском языке и вовлеченных в американскую культуру, а также привлекать новых адептов за пределами своей этнической общины [Spencer 2014: 36]. Если этого не происходит, группы постепенно вымирают. Сегодня мы наблюдаем значительные изменения, на которые идут традиционные буддийские сообщества для того, чтобы вписаться в структуру западного общества.

Буддистские организации евроамериканцев также меняются: если ранее мотивом для исполнения буддийских практик была работа с собственным сознанием, то в последнее время все больше наблюдается расширение социальной активности в данных сообществах. Принцип сострадательности реализуется в практической помощи нуждающимся в ней (людям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации, больным и т. п.), а также в социальных проектах и программах в сфере образования, воспитания подрастающего поколения. Одним из факторов, приводящих к такой трансформации, часто является желание передать буддизм своим детям или представителям других поколений [Nattier 1997].

Сближение буддийских общин находит воплощение в совместных практиках и так называемых «параллельных конгрегациях» (*parallel congregations*). Параллельные конгрегации представляют собой собрания азиатских и неазиатских буддистов в одном и том же месте под руководством одних и тех же монахов, но в разное время и для совершения разных ритуалов. В. Кэдж говорит о том, что такие собрания – не редкость, и приводит пример буддийского храма Тхеравады *Wat Thai* в Вашингтоне, округ Колумбия, в котором три раза в неделю проводились уроки медитации на английском языке [Cadge 2001]. В настоящее время в этом центре по-прежнему организуются медитации и обсуждения Дхармы на английском и тайском языках.

Одновременно разворачивается и обратный процесс, когда многие азиаты приходят в буддийские центры, которые созданы и посещаются в основном буддистами неазиатского происхождения. Центр медитации Випашьяна (*Vipassana Meditation Center*) в Массачусетсе, удовлетворяя потребности людей, не говорящих по-английски, организует ретриты на кхмерском, хинди и китайском языках.

По некоторым прогнозам, разница между категориями этнических и неэтнических буддистов будет нивелироваться и со временем неизбежно исчезнет, в результате чего сформируется «американская форма Дхармы» [Seager 2002: 118].

По мнению большинства исследователей, описанные изменения бросают вызов существующей системе «двух буддизмов», которая в своей нынешней форме устарела и требует пересмотра и обновления. Полагаем, что сама критика данной концепции должна избежать упрощенного к ней подхода. Признание «устаревшим» такого подхода в изучении буддизма в Америке сродни признанию «устаревшей» реальной картины американского буддизма, которая и в своей современности демонстрирует два отличающихся друг от друга подхода в реализации буддийского учения. Подобное отношение повлечет за собой и утрату достаточно качественного в теоретическом и методологическом аспектах научного инструментария. По утверждению Ч. Пребиша, которого называют автором теории «двух буддизмов», данный термин не рассматривался им в качестве классификационного признака, а служил для наблюдения и описания функционирующих в конце 70-х гг. буддийских общин в Америке, различия между которыми были и остаются объективными, существенными и принципиальными. Другой вопрос, что наряду с описанными особенностями становления буддизма на Западе, в Америке в частности, развиваются и набирают силу иные процессы, называемые тем же Ч. Пребишем «гибридностью, регионализмом и деноминализмом», которые нуждаются в эмпирическом изучении и теоретическом осмыслении [Prebish 2019]. Таким образом, научная дискуссия о классификационных признаках западного буддизма, а также существующих буддийских общин и адептов остается открытой; перспективным направлением ее развития может и должна стать разработка на основе глубоких эмпирических исследований системы классификационных признаков, которая позволит описать реальную картину современного буддизма на Западе.

Работа выполнена в рамках государственного задания «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Литература

Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В. Г. Лысенко, А. А. Терентьев, В. К. Шохин. – М.: Восточная литература РАН, 1994. – 383 с.

Baumann M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective / M. Baumann // Journal of Global Buddhism. – 2001. – № 2. – P. 1–43 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/128/1/Global_Buddhism.pdf (дата обращения: 12.05.2021).

Cadge W. Tensions in American Buddhism / W. Cadge. – PBS, 2001 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week445/buddhism.html> (дата обращения: 13.05.2020).

Ellwood R. Asian Religions in North America / R. Ellwood // *Concilium: Religion in the Eighties*, 1983. – P. 17–22.

Hickey W. Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism / W. Hickey // *Journal of Global Buddhism*. – 2010. – № 11. – P. 1–25 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.asiastudies.com/2buddhism.html> (дата обращения: 16.04.2021).

Kitagawa J. M. Buddhism in America, with Special Reference to Zen / J. M. Kitagawa // *Japanese Religions*. – 1967. – № 5. – P. 32–57.

Nattier J. Buddhism Comes to Main Street / J. Nattier // *Wilson Quarterly*. – 1997. – № 21(2) spring. – P. 72–80.

Nattier J. Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America / J. Nattier; ed. by Ch. S. Prebish, K. K. Tanaka // *The Faces of Buddhism in America*. – Berkeley, CA: University of California Press, 1998. – P. 183–195.

Numrich P. D. Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples / P. D. Numrich. – Knoxville; TN: University of Tennessee Press, 1996. – 181 p.

Prebish Ch. S. Bat out of Hell / Ch. S. Prebish. – H-Net: Humanities and Social Sciences Online, 2019 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://networks.h-net.org/node/6060/pages/3571853/prebish-charles-s> (дата обращения: 21.06.2021).

Richardson E. A. East Comes West: Asian Religions and Cultures in North America / E. A. Richardson. – New York: Pilgrim Press, 1985. – 212 p.

Seager R. H. American Buddhism in the Making / R. H. Seager; ed. by Ch. S. Prebish, M. Baumann. – West ward Dharma: Buddhism Beyond Asia. – Berkeley, CA: University of California Press, 2002. – P. 106–119.

Spencer A. C. Diversification in the Buddhist Churches of America: Demographic Trends and Their Implications for the Future Study of U.S. Buddhist Groups / C. A. Spencer // *Journal of Global Buddhism*. – 2014. – № 15. – P. 35–61.

Takaki R. Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans / R. Takaki. – Boston, MA: Little, Brown and Company, 1989. – 640 p.

Yamamoto K. Buddhism in Europe: Report of a Journey to the West, in 1966, of an Eastern Buddhist / K. Yamamoto. – Tokyo: The Karinbunko, 1967. – 81 p.